



UNIVERSITA' DEGLI STUDI  
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITA' E MEDIOEVO  
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E  
CULTURA DELL'ETÀ TARDOANTICA, MEDIEVALE E  
UMANISTICA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio



MARIO COPPOLA

LA TEOLOGIA BOEZIANA NEL SECOLO XII:  
I COMMENTARI AGLI *OPUSCULA SACRA*

TESI DI DOTTORATO

Tutor:

Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

---

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

## RINGRAZIAMENTI

Anna Maria e Luigi. Giovanna. Floriana. Sara e Giulia. Giulio d'Onofrio. Renato. Armando, Luigi, Michele. Silvia, Annamaria, Francesca, Giovanni, Luigi, Roberto. Gli amici della Facoltà di Filosofia di Salerno. Tutti i colleghi e amici del Dottorato FiTMU. E Claudia, Germana, Fiorella, Leonardo, Antonio, Marco, Titina, Lucia. *It was the best of times, it was the worst of times.*

## SOMMARIO

## Capitolo primo

Gli opuscoli teologici di Boezio e la loro tradizione fino al secolo XII	p. 3
1. <i>Composizione</i>	p. 3
2. <i>Tradizione</i>	p. 9
3. <i>I commentatori del dodicesimo secolo</i>	p. 15
3.1. Gilberto di Poitiers	p. 15
3.2. Tedorico di Chartres	p. 19
3.3. Clarembaldo di Arras	p. 25
3.4. Il 'concistorio' di Reims	p. 28

## Capitolo secondo

Gilberto di Poitiers come interprete di Boezio	p. 34
1. <i>La divisione delle scienze</i>	p. 34
2. <i>Le forme</i>	p. 41
2.1. Forme e idee	p. 41
2.2. La teoria degli universali	p. 48
3. <i>L'architettura delle subsistentiae</i>	p. 51
3.1. Gli individui	p. 54
3.2. <i>Subsistere e substare</i>	p. 61
4. <i>Id quod est ed esse</i>	p. 64
4.1. Il metodo ermeneutico di Gilberto	p. 65
4.2. La seconda «communis animi conceptio»	p. 68
5. <i>Teologia</i>	p. 73
6. <i>L'intellectus e la teoria della transsumptio</i>	p. 77
7. <i>L'analisi del discorso teologico</i>	p. 88
7.1. La prima categoria: <i>ultra substantia</i>	p. 92
7.2. Le altre categorie	p. 105
7.3. Livelli di discorso	p. 109
7.4. Il nesso causa-effetto	p. 124
8. <i>La nozione di «translatio»</i>	p. 127
9. <i>Il commento al De hebdomadibus</i>	p. 138
9.1. I presupposti della trattazione	p. 138
9.2. Le due chiavi risolutive: la «denominatio transsumptiva»	

e la «similitudo extrinseca» p. 143

### Capitolo terzo

Il sincretismo teologico di Teodorico di Chartres p. 155

1. *Le facoltà dell'anima* p. 156

2. *Le modalità dell'universitas rerum* p. 166

2.1. *L'universitas rerum* p. 166

2.2. *Necessità e possibilità* p. 169

2.3. *La forma essendi del reale* p. 177

3. *Indifferentia e numero* p. 184

4. *Il significato delle categorie* p. 194

5. *Come si parla di Dio: il retroterra culturale* p. 202

5.1. *Il De Trinitate di Agostino* p. 204

5.2. *Dionigi Areopagita* p. 207

5.3. *Giovanni Scoto Eriugena* p. 211

6. *La predicazione in teologia* p. 217

7. *La teologia fisico-matematica* p. 227

8. *Il De hebdomadibus* p. 232

9. *Il Contra Eutychem* p. 242

10. *Gli altri scritti di 'scuola'* p. 251

10.1. *Il Commentarius Victorinus* p. 251

10.2. *Il Tractatus de Trinitate* p. 254

10.3. *La Glosa Victorina* p. 255

### Capitolo quarto

La decostruzione del discorso filosofico-teologico in Clarembaldo di Arras p. 257

1. *I due volti della teologia* p. 257

1.1. *Metafore e intellectibilitas* p. 257

1.2. *Il problema dell'unitrinitarietà divina* p. 264

1.3. *Diversità e numerosità* p. 276

1.4. *La destrutturazione del discorso teologico* p. 280

2. *La difficile bontà degli enti: il De hebdomadibus* p. 290

2.1. *L'analisi delle «communes conceptiones»* p. 290

2.2. *La bontà delle cose «in eo quod sunt»* p. 296

*Bibliografia* p. 303

## CAPITOLO PRIMO

### *Gli opuscoli teologici di Boezio e la loro tradizione fino al secolo XII*

#### 1. Composizione

Presumibilmente negli anni tra il 512 e il 520, Severino Boezio compose quattro (e probabilmente cinque) trattati di argomento teologico, detti anche *Opuscula sacra*, e oggi noti con i titoli *De sancta Trinitate* (o *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*), *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*), *De fide catholica*, *Contra Eutychen et Nestorium* (o *Liber de persona et duabus naturis*)<sup>1</sup>. Poggia interamente sull'autenticità di questi scritti (*Quomodo substantiae* a parte) la persuasione – ormai condivisa dalla totalità degli studiosi – che Boezio abbia aderito alla fede cristiana. Decisiva a questo proposito si è rivelata la scoperta e la pubblicazione di un breve frammento contenente *excerpta* di un perduto *libellus* indirizzato da Cassiodoro a un senatore romano di nome Cethegus, e intitolato *Ordo generis Cassiodorum*. Il frammento, rinvenuto dal filologo tedesco Alfred Holder in un manoscritto della Badische Landesbibliothek di Karlsruhe, oggi datato alla prima metà del nono secolo, e proveniente dal monastero benedettino di Reichenau, è stato pubblicato come *Anecdoton Holderi* da Hermann Usener nel 1877, e

---

<sup>1</sup> La dizione «Opuscula sacra» rimonta al secolo XVII, e si deve all'editore René Vallin. L'ordinamento con cui si sono elencati gli opuscoli è quello trasmesso nella maggioranza dei codici che li riportano tutti o in parte, ed è quello seguito nelle edizioni Stewart – Rand e Moreschini. Cfr. A. GALONNIER, *Introduction générale*, in BOËCE, *Opuscula sacra*, vol. I, *Capita dogmatica (traités II, III, IV)*, Introduction, traduction et commentaire par A. Galonnier, Louvain – Paris 2007, [pp. 15-245], pp. 27-30.

contiene notizie bio-bibliografiche su Cassiodoro stesso, Simmaco, e Boezio<sup>2</sup>. Riguardo a quest'ultimo, si riferisce tra l'altro che «scripsit librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium»<sup>3</sup>.

La *recensio* dei circa 200 codici in cui ci sono preservati gli *Opuscula* (i più antichi dei quali risalgono al secolo IX), e lo studio della loro tradizione manoscritta, rimangono tutt'ora materia aperta a ulteriori indagini; in un articolo del 1901, Edward K. Rand aveva raggruppato 170 codici, tutti di presunte origini francesi, in quattro grandi famiglie di cui si supponeva un archetipo comune; Claudio Moreschini ha ripreso la classificazione di Rand nella sua edizione del 2000 (basata su tredici manoscritti principali), ma ne ha poi anche proposto una ridistribuzione in due gruppi, una famiglia francese e una germanica, quest'ultima ripartita in tre branche<sup>4</sup>.

Secondo Henry Chadwick, gli opuscoli presentano un aspetto anche più spiccatamente neoplatonico della stessa *Consolatio*<sup>5</sup>, e sono fortemente tributari degli insegnamenti appresi dallo studio della filosofia aristotelica, dei commentatori platonici tardo-antichi, e di un

---

<sup>2</sup> Cfr. 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); A. GALONNIER, *Anecdoton 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* cit., pp. 159-167; L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974, pp. 40-42 (tranne dove altrimenti indicato, si citerà sempre dal primo volume di quest'ultimo studio). A proposito dell'autenticità dei trattati, cfr. inoltre l'analisi stilometrica condotta da M. LAMBERT, *Nouveaux éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac, édités par A. Galonnier, Louvain 2003, pp. 171-191.

<sup>3</sup> *Anecdoton Holderi*, ed. Usener cit., p. 4,14-16. Cfr. *Anecdoton Holderi ou Ordo generis Cassiodorum. Introduction, édition, traduction et commentaire*, ed. A. Galonnier, in «Antiquité tardive», 4 (1996), [pp. 299-312], p. 306,11. Il frammento è edito anche in Å. J. FRIDH, *Introductio*, in CASSIODORO, *Variarum Libri XII, De anima*, (*Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Opera*, I), ed. Å. J. Fridh – J. W. Halporn, Turnhout 1973 (CCSL, 96), [pp. v-XIII], pp. v-VI (la frase citata è alle linee 15-17). Rimane incerto a quali degli opuscoli si riferisse Cassiodoro parlando di «capita dogmatica»: Galonnier ritiene possibile che si tratti del secondo, del terzo e del quarto: cfr. GALONNIER, *Introduction générale* cit., pp. 28-29; Obertello invece del terzo e del quarto soltanto: cfr. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., p. 266; rinviano invece al solo quarto trattato E. K. RAND, *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1928; W. BARK, *Boethius' fourth tractate, the so-called De fide catholica*, in «Harvard Theological Review», 39 (1946), pp. 55-69; H. CHADWICK, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1982, tr. it. Bologna 1986, p. 228 (si cita da quest'ultima edizione); e J. MAIR, *The Text of the Opuscula sacra*, in *Boethius: his life, thought and influence*, ed. M. T. Gibson, Oxford 1981, pp. 206-213.

<sup>4</sup> Cfr. E. K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica*, in «Jahrbuch für klassischen Philologie», Supplbd. 26 (1901), pp. 401-461; C. MORESCHINI, *Praefatio*, in SEVERINO BOEZIO (d'ora in poi solo: BOEZIO), *De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München – Leipzig 2005<sup>2</sup> (BSGRT), pp. v-XXI; 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; G. D'ONOFRIO, *Dialectic and Theology: Boethius' «Opuscula sacra» and Their Early Medieval Readers*, in «Studi medievali», 3<sup>a</sup> serie, 27/1 (1986), [pp. 45-67], pp. 47-48 e nota 6; GALONNIER, *Introduction générale* cit., pp. 153-159.

<sup>5</sup> Cfr. CHADWICK, *Boethius* cit., tr. it. p. 228.

personale approfondito ripensamento delle dottrine agostiniane<sup>6</sup>. Le occasioni e le motivazioni della loro composizione sono diverse. Per generale consenso degli studiosi, il quinto e più lungo trattato, il *Contra Eutychen et Nestorium*, è stato il primo a venire ideato. Boezio medesimo, nell'indirizzo introduttivo al diacono Giovanni (probabilmente un amico del circolo senatoriale di Simmaco)<sup>7</sup> narra le circostanze che lo hanno spinto a scriverlo. Avendo assistito, insieme a Giovanni e ad altre autorità ecclesiastiche e politiche, a una riunione avvenuta a Roma nel 512, durante la quale venne letta una lettera inviata da monaci orientali, dove si proponeva una formula per cui l'incarnazione di Cristo sarebbe avvenuta «et ex et in duabus naturis», Boezio si tiene in disparte dalle confuse discussioni e cerca nella quiete della sua isolata meditazione di chiarire anzitutto a se stesso i termini del problema.

La controversia partiva da lontano, e investiva importanti e complesse questioni tanto religiose quanto socio-politiche. Il concilio di Nicea (325) aveva fissato la consostanzialità del Figlio con il Padre e con la sua divinità; Cristo è insieme vero Dio e vero uomo: ma in seguito è il modo dell'unione a divenire il principale oggetto di contesa. Cirillo di Alessandria sostenne il partito della μία φύσις, una congiunzione 'naturale' o 'ipostatica', analoga a quella tra anima e corpo; Nestorio, patriarca di Costantinopoli dal 428 al 431, tentò invece di assicurare l'unità al livello di πρόσωπον e la distinzione al livello di nature. Secondo Nestorio, adottando l'opzione di Cirillo diviene inevitabile considerare il Verbo stesso come il soggetto dei patimenti del Dio-uomo: al contrario, a ciascuna natura va riconosciuto un suo πρόσωπον (un suo aspetto individuale) e una sua ύπόστασις (una propria sussistenza); ne deriva una tesi 'nestoriana', per cui Cristo risulterebbe dalla confluenza dei due in un terzo e distinto πρόσωπον in virtù di una peculiare συνάφεια o *coniunctio*. D'altra parte Eutiche, archimadrita di Costantinopoli (378-454 ca.), professava vedute monofisite; condotto a processo durante il sinodo di Costantinopoli del 448, sotto il patriarcato di Flaviano (successore di Proclo), dovette accettare la formula ἐκ δύο φύσεων, torcendola però con una aggiunta di palese tono monofisita: due nature prima dell'unione, ma una sola natura dopo. Il Concilio di Calcedonia del 451 riaffermò la dualità delle nature, e scelse ambedue i termini ύπόστασις e πρόσωπον per esprimere l'unità di Cristo. Le decisioni del concilio (il cui credo

---

<sup>6</sup> Boezio si richiama esplicitamente ad Agostino in BOEZIO, *De sancta Trinitate* (d'ora in poi: *De Trin.*), 2, PL 64, 1249B, ed. Moreschini cit. (alla nota precedente), [pp. 165-181], p. 167,30. Per tutti gli opuscoli teologici boeziani si farà sempre riferimento alle colonne della *Patrologia Latina*, con indicazione del volume solo la prima volta, e a pagine e righe dell'edizione Moreschini, con indicazione del nome del curatore solo la prima volta. Ho comunque costantemente tenuto presente anche BOETHIUS, *Tractates, De consolatione philosophiae*, ed. H. F. Stewart – J. K. Rand, Cambridge (Mass.) – London 1918. Tranne dove altrimenti segnalato, i corsivi nelle citazioni sono miei.

<sup>7</sup> Secondo Obertello potrebbe trattarsi della stessa persona poi eletta nel 523 papa Giovanni I, ma questa resta una congettura: cfr. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 61-63. Chadwick ipotizza che Boezio abbia appreso i rudimenti della fede cristiana dal diacono Giovanni: cfr. CHADWICK, *Boethius* cit., tr. it. pp. 233-235.

contiene la formula «in» due nature, pur senza esplicitamente vietare quella «da» due nature), vennero considerate dai monofisiti come più vicine alle tesi nestoriane, ma scontentarono anche questi ultimi, i quali rifiutavano proprio l'έν δύο φύσεις (mentre all'opposto i monofisiti avrebbero ammesso «di», ma non «in»)<sup>8</sup>. Nel tentativo di cercare una mediazione tra le fazioni avverse, Acacio, patriarca di Costantinopoli tra il 471 e il 489, promulgò nel 482 un Editto di unione (o *Henoticon*), che tra l'altro incorporava la locuzione «uno della Trinità», prossima a una formulazione monofisita (nella sua variante detta 'teopaschita'): «unus de Trinitate passus est», ovviamente avversata dai nestoriani. Il papa Felice III scomunicò Acacio, aprendo uno scisma che durò dal 484 al 519. Fino all'ascesa al potere di Giustiniano, Costantinopoli seguì una politica anti-calcedoniana con forti influssi dell'arianesimo e del monofisismo. Nel frattempo tuttavia Giovanni Massenzio, leader di un gruppo di monaci goti (o 'sciti') e ammiratore di Agostino, mise a punto un proprio suggerimento teologico, accettando la formula calcedoniana «in due nature», ma rifinandola mediante altre proposizioni, contrarie tanto al nestorianesimo quanto al monofisismo; in particolare, secondo Massenzio, Nestorio e Eutiche si accomunano nell'errore di non aver distinto a sufficienza 'natura' e 'persona': Cristo è sì «in» due nature, ma dopo l'incarnazione è altrettanto «di» due nature; il Dio incarnato, inoltre, è «uno della Trinità» (espressione vicina a quella neopaschita).

Col consenso di Giustiniano, consapevole dell'indispensabilità di un compromesso sul piano religioso per i suoi piani di ecumenismo politico, il gruppo dei monaci sciti giunse in avanguardia a Roma nel 519 dal nuovo papa Ormisda (514-523), il quale dopo aver inizialmente temporaggiato stabilì (anche per l'opposizione del suo legato a Costantinopoli, il diacono Dioscoro) che la proposta orientale era inutile, poiché non sembrava opportuno aggiungere nulla ai decreti conciliari. La lettera che viene letta a Roma nel 512 in presenza di Boezio, lamentando la rottura con le Chiese greche a seguito dello scisma di Acacio e offrendosi come una soluzione di mediazione, precede dunque di sette anni la visita dei

---

<sup>8</sup> Cfr., anche per quanto segue, A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, tr. it. (condotta sulla seconda ed. inglese, Oxford 1975) *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/2, Brescia 1982, pp. 817-981; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1968, tr. it. *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, pp. 379-419; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers, I: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.) 1964<sup>2</sup>, tr. it. *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, pp. 394-403; G. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952, tr. it. *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1981, pp. 273-288; S. WESSEL, *Cyril Of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004, pp. 57-73; A. QUACQUARELLI, *Spigolature boeziane*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Pavia, 5-8 ottobre 1980, a c. di L. Obertello, Roma 1981, pp. 227-245; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 40-66; CHADWICK, *Boethius* cit., tr. it. pp. 235-260.



monaci sciti, ed è incerto se e quanto risenta dell'influenza delle idee di Massenzio<sup>9</sup>. Nel *Contra Eutychem*, il filosofo romano mostra di dividerne l'assunto fondamentale: le eresie di Nestorio e di Eutiche nascono da una medesima radice, la mancata precisazione dei significati di *natura* e *persona*, e l'aver inteso che all'una debba sempre accompagnarsi l'altra. Non meraviglia il disgusto, da parte di una mentalità allenata alla lucidità dialettica, per un dibattito che non si fa preventivamente carico di esplorare il valore semantico dei termini coinvolti. Boezio accetta la formulazione «et ex et in duabus naturis» di un'unica persona, definita come «rationabilis naturae individua substantia», per cui ciascuna delle due nature opera, in comunione con l'altra, secondo quanto le è proprio, ma non si spinge fino a determinare logicamente in quale modo sia possibile che due *naturae* si congiungano in un'unica e medesima sostanza individuale.

Viktor Schurr ha dimostrato l'importanza della lettera e della successiva delegazione orientale sulla composizione del primo, del secondo e del quinto trattato<sup>10</sup>; risulta inoltre probabile che Boezio vi vedesse un'opportunità per favorire la conciliazione ecclesiastica, e forse un vagheggiato riavvicinamento all'Impero. Certamente dopo il *Contra Eutychem* l'atteggiamento dei papi successivi a Ormisda diviene più favorevole al tentativo scita, e, come ha osservato Chadwick, già Gregorio Magno può scrivere senza esitazioni nelle sue *Omellie sui Vangeli* che Cristo è tanto «in» quanto «di» due nature<sup>11</sup>.

Ad alcuni anni più tardi (intorno al 520) risale probabilmente la stesura degli altri quattro opuscoli. Di questi, il *Quomodo substantiae* (dedicato a Giovanni il diacono e in risposta a un interrogativo posto da questi)<sup>12</sup> non interviene in materie dogmatiche, ma intraprende una indagine sulla bontà degli enti secondo uno stile tipicamente neoplatonico e

<sup>9</sup> La lettera ci è pervenuta in una traduzione latina del sesto secolo, pubblicata prima nell'*Orthodoxographia* di T. Herold (Basilea 1555), poi da A. Thiel nel 1868 come dodicesima delle *Epistolae Romanorum Pontificum*. Cfr. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 47-48 e nota 11; CHADWICK, *Boethius* cit., tr. it. p. 236.

<sup>10</sup> Cfr. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'skythischen Kontroversen'*, Paderborn 1935 (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 18/1), pp. 105-227.

<sup>11</sup> Cfr. GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo*, II, 38, 3, PL 76, 1283B, in *Opere di Gregorio Magno*, a c. di G. Cremascoli, II, Roma 1994, p. 520 (il testo latino è basato sull'ed. H. A. Hurter, Innsbruck 1892).

<sup>12</sup> Remigio di Auxerre e Teodorico di Chartres affermano che la lettera rivolta da Giovanni a Boezio sussisteva ancora ai loro tempi. Cfr. REMIGIO DI AUXERRE [PS.– GIOVANNI SCOTO] (d'ora in poi: REMIGIO DI AUXERRE), *Commentarius in Opuscula sacra Boethii* (d'ora in poi: *Commentarius*), ed. E. K. Rand, München 1906 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, I, 2), [29-80], p. 50; TEODORICO DI CHARTRES (d'ora in poi solo: TEODORICO), *Abbreuiatio Monacensis. Commentum super hebdomas Boetii* (d'ora in poi: *Abbr. De hebdom.*) ed. N. M. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto 1971 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 20), [pp. 404-435], p. 405,5-7. Per tutti i commentari a Boezio di Teodorico di Chartres e della sua 'scuola' si farà sempre riferimento a pagine e righe dell'edizione Häring contenuta nel volume citato, con indicazione del nome del curatore solo la prima volta. Inoltre nelle citazioni dall'*Abbreuiatio Monacensis*, una sintesi della *reportatio* delle sue *Lectiones* (cfr. *infra*, § 3.2 di questo capitolo) d'ora in poi non si riporterà più il nome di Teodorico come autore, anche se si assumerà che le dottrine ivi contenute siano riferibili al suo insegnamento e quindi gli appartengano.

una struttura dimostrativo-deduttiva a partire da un insieme di preliminari «communes animi conceptiones»; in esso l'autore dispiega una grande versatilità culturale e una evidente consuetudine con la tarda filosofia greca (probabilmente, in particolare, Proclo e la sua scuola) e con Agostino. Il titolo oggi invalso, tratto dalle prime righe ove si espone l'argomento dello scritto, è sicuramente una aggiunta di una mano posteriore, e non è presente in tutti i codici; in quelli utilizzati da Häring nelle sue edizioni dei commenti di Gilberto, Teodorico e Clarembaldo, si trova l'intitolazione *Liber de bonorum ebdomade*: ma esso è anche noto solo come *De hebdomadibus*, in forza di un accenno boeziano alle 'nostre ebdomadi', con il quale non è chiaro a cosa volesse riferirsi<sup>13</sup>.

Forse cronologicamente gli ultimi in ordine di composizione sono i primi due trattati della raccolta, accomunati dal medesimo argomento trinitario, un tema sul quale si era riaperto il dibattito a Roma in seguito alla missione dei vescovi sciti, ma già comunque reso attuale e urgente per la reviviscenza dell'arianesimo presso i goti del sovrano Teodorico. *L'Utrum Pater et Filius* (rivolto ancora al diacono Giovanni) è molto più breve e abbozzato del *De Trinitate* (indirizzato al suocero Simmaco), e se ne conclude per lo più che sia stato scritto mentre quest'ultimo era ancora in gestazione; nei manoscritti fa generalmente subito seguito al *De Trinitate*. Vi si espongono alcuni dei motivi più qualificanti del pensiero teologico boeziano: la tripartizione della filosofia teoretica in tre rami (dei quali la *theologica* rappresenta la branca superiore), la *mutatio* dei valori semantici categoriali nel discorso su Dio, l'individuazione (al seguito di Agostino, ma con un più risoluto rigore logico) del *praedicamentum* della relazione quale più corretta collocazione razionale del rapporto personale infra-trinitario. In generale, forse il maggior contributo degli opuscoli boeziani alla speculazione teologica consiste appunto nell'inquadramento filosofico delle questioni e nello sforzo dialettico-argomentativo col quale le si affronta: entrambi aspetti che forniranno un modello esemplare per i secoli successivi. Boezio non tenta di svelare i misteri di fede, ma

---

<sup>13</sup> La questione è aperta a qualunque ipotesi; un'opera intitolata *Hebdomades* e facente parte del *corpus* degli scritti attribuiti a Ippocrate viene menzionata da Calcidio, ma il contenuto è estraneo al trattato boeziano: cfr. CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (d'ora in poi: *In Tim.*), 307, ed. J. H. Waszink, Londra 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, 4), p. 86,7-8. D'ora in poi per l'opera di Calcidio si farà sempre riferimento a pagine e righe dell'ed. Waszink, con indicazione del curatore solo la prima volta. Varrone scrisse un libro in prosa e versi dal medesimo titolo, e se Boezio lo ha in mente come modello, forse si riferisce alla propria *Consolatio*, dove si ragiona anche del problema del bene. Secondo un'altra ipotesi, Boezio si richiamerebbe a un altro suo ignoto scritto diviso in settenarie di libri o capitoli, oppure a delle discussioni settimanali nell'ambito del circolo culturale di Simmaco e Giovanni. Cfr. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 254-255, nota 13. Per il punto attorno a possibili suggestioni neopitagoriche e neoplatoniche intorno a una mistica del numero sette cfr. A. GALONNIER, *Introduction al Traité III, 'De Hebdomadibus'*, in BOËCE, *Opuscula sacra, vol. I, Capita dogmatica* cit., [pp. 287-348], pp. 298-301. Remigio di Auxerre propone una falsa etimologia da un verbo ἔβδω (probabilmente confondendolo col verbo εἶδω), e in generale gli interpreti medievali finiscono con l'identificare le 'ebdomadi' con le «communes animi conceptiones» illustrate nell'opuscolo: cfr. *infra*, la nota 216 del capitolo terzo.

prova almeno a delucidare in cosa esattamente consistano, a focalizzarne i termini, a (per così dire) circoscriverli e localizzarli, in maniera da facilitare l'avviamento di una coerente riflessione su di essi, e di un almeno parziale accostamento intellettuale.

Quarto secondo l'elencazione tradizionale, il *De fide catholica* è il solo opuscolo sulla cui paternità sussiste ancora qualche dubbio, sebbene venga comunque attribuito a Boezio dalla maggioranza degli studiosi<sup>14</sup>. Vi si riassumono alcuni capisaldi di quella che è ritenuta l'autentica dottrina cristiana, da contrapporsi alle opinioni ariane, sabelliane e manichee, nonché ancora a quelle di Eutiche e Nestorio. Rand ha mostrato che il trattato poteva far parte di una raccolta dei testi forse già dal secolo VI, ma le prime (e scarse) glosse su di esso a noi pervenute non antecedono l'età carolingia. Già assente dalla compilazione di annotazioni di Remigio di Auxerre, inoltre, il *De fide* pare del tutto ignoto ai commentatori del dodicesimo secolo, e presumibilmente mancante nei codici a loro disposizione<sup>15</sup>.

## 2. Tradizione

Non si hanno notizie di una conoscenza o una circolazione dei cinque trattati anteriormente al nono secolo (nemmeno in Cassiodoro, a esclusione del frammento menzionato). Margaret Gibson ha suggerito che l'intero corpus dei testi potrebbe esser stato

---

<sup>14</sup> Il *De fide catholica* è stato ritenuto spurio da H. F. STEWART, *Boethius. An Essay*, Edinburgh 1891, p. 139; SCHURR, *Die Trinitätslehre* cit., pp. 8-9; H. M. BARRETT, *Boethius, Some Aspects of His Times and Work*, Cambridge 1940, pp. 148-150; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948<sup>2</sup>, p. 301. E. K. Rand esaminò approfonditamente la questione, avanzando tra l'altro l'ipotesi che l'opuscolo potesse essere opera di Giovanni il diacono: cfr. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat* cit., *passim*. Tuttavia lo stesso studioso ha in seguito cambiato opinione nella sua edizione degli *Opuscula sacra* del 1918; cfr. BOETHIUS, *Tractates, De consolatione philosophiae*, ed. Stewart – Rand cit., pp. 52-53, nota a: «This fourth tractate, though lacking, in the best mss., either an inscription to Boethius or a title, is firmly embedded in two distinct recensions of Boethius's theological works. There is no need to disturb it. Indeed the *capita dogmatica* mentioned by Cassiodoro can hardly refer to any of the tractates except the fourth». Obertello ha concluso che il trattato è opera di Boezio oppure di Giovanni, ma sembra propenso ad attribuirlo al primo: cfr. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 254-285; ID., *Introduzione, Note, Appendici*, in BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a c. di L. Obertello, Milano 1979, pp. 393-404. A favore della paternità boeziana si sono inoltre schierati W. BARK, *Boethius' Fourth Tractate* cit., *passim*; H. CHADWICK, *The Authenticity of Boethius' Fourth Tractate, De fide catholica*, in «Journal of Theological Studies», 31 (1980), pp. 551-556; ID., *Boethius* cit., tr. it. pp. 228-235. Per una recente valutazione della questione, cfr. A. GALONNIER, *Introduction al Traité IV, 'De fide catholica'*, in BOËCE, *Opuscula sacra, vol. I, Capita dogmatica* cit., pp. 377-409. Il titolo *De fide catholica* si trova nel ms. Einsiedlensis 235 (X-XI sec.), che ascrive il trattato a Boezio.

<sup>15</sup> L'opuscolo è però compreso in uno dei manoscritti utilizzati da Nikolaus Häring nella sua edizione dei commentari di Gilberto di Poitiers, il ms. Bruges, Bibl. publ. 133, del secolo XII: cfr. *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. Häring, Toronto 1966 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 13), p. 20; lo stesso editore ne segnala poi la presenza anche nel ms. York Minster XVI. A. 8 del dodicesimo-tredicesimo secolo: cfr. N. M. HÄRING, *Texts concerning Gilbert of Poitiers*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 37 (1971), [pp. 169-203], p. 179.

disponibile alla scuola di corte carolingia già negli anni 790. Echi dagli scritti teologici di Boezio sono rinvenibili, come ha osservato Giulio d'Onofrio, in alcune opere di Alcuino, nonché di Fridugiso di Tours, di Angelomo di Luxeuil, e nei commenti di grammatica di Sedulio Scoto, mentre il *De processione Spiritus sancti* (forse attribuibile allo stesso Alcuino) menziona per primo esplicitamente un libro boeziano «de unitate substantiae Patris et Filii atque Spiritus sancti»<sup>16</sup>. Non sorprende che in un'epoca di dibattiti culturali e controversie dottrinali i cinque trattati siano stati estensivamente ricopiati e divulgati, e comincino a entrare nel novero dei volumi più diffusi nelle scuole caroline, assieme alle opere dei Padri, alla *Consolatio*, ai testi della *logica vetus* e ai manuali di grammatica, e agli autori dell'antichità classica. Il loro potenziale speculativo non viene tuttavia sfruttato nelle dispute sull'iconoclastia bizantina, o sulla reviviscenza dell'adozionismo presso i vescovi iberici<sup>17</sup>; nell'età di Carlo il Calvo, un ben più consapevole, esplicito e ampio ricorso alla terminologia e alla concettualità dialettica applicata al ragionamento su argomenti teologici, apprese da una approfondita frequentazione degli *Opuscula sacra*, e ripensate secondo una declinazione di carattere grammaticale oltre che logico in senso stretto, si affaccia negli scritti di Godescalco di Orbais, già studente a Reicheneau (dove proviene uno dei manoscritti più antichi, databile agli anni 820, contenente i primi quattro trattati boeziani). Nei *Responsa de diversis*, ad esempio, Godescalco cita direttamente ed estesamente dal secondo e dal quinto opuscolo; nel *De trina deitate* (che già nel titolo sembra evocare alcune espressioni boeziane, come la «trina praedicatio» di cui parla il *De Trinitate*, e la «deitas» più volte nominata nel *Contra Eutychem* quale sinonimo della «divinitas» o «natura» di Dio)<sup>18</sup>, il monaco sassone sostiene, attingendo soprattutto al quinto trattato, che la *deitas* va ritenuta «naturaliter una» e al tempo stesso «personaliter trina», a meno di non voler concludere che ciascuna ipostasi possessa una

---

<sup>16</sup> Cfr. [ALCUINO], *De processione Spiritus sancti*, PL 101, 76BC. Cfr., anche per quanto segue, M. GIBSON, *The Opuscula Sacra in The Middle Ages*, in *Boethius: his life, thought and influence* cit., pp. 214-234; D'ONOFRIO, *Dialectic and Theology* cit., *passim*; GALONNIER, *Introduction générale* cit., pp. 205-226. Cfr. inoltre P. COURCELLE, *La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967, pp. 29-66. Secondo Galonnier e John Marenbon, un'eco dal *De Trinitate* si rinviene in Candido, allievo di Alcuino: cfr. *Dicta Candidi presbiteri de imagine Dei*, ed. J. Marenbon, in J. MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge 1981, [pp. 161-163], p. 163: «Comparet igitur se haec creatura tam eminens creatori suo super-eminenti sibi (excepto hoc, et multum supra se amoto, quod omnis bonitas et omne bono et omnis bonitatis et boni dulcedo creatori a seipso est: creaturae vero non solum quod est, sed etiam quod talis est, ab alio est non a se. Et ipse quod est semper est [...])». L'idea che gli enti creati sussistano e siano buoni *ab alio* e non *a se* ritorna spesso con queste parole nei commenti a Boezio di Teodorico di Chartres.

<sup>17</sup> Cfr. A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3), pp. 42-71.

<sup>18</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 3, 1251C, p. 172,149; ID., *Contra Eutychem et Nestorium* (d'ora in poi: *Contra Eut.*), 3, 1345B, ed. Moreschini, [pp. 206-241], p. 218,255 E cfr. *ibid.*, 5, 1348B, p. 225,421; 7, 1352A, p. 234,637-638.

propria distinta divinità<sup>19</sup>. Anche la replica polemica del vescovo Incmaro di Reims dimostra non solo la conoscenza delle pagine boeziane, ma pure la propensione a utilizzarne l'ispirazione per trattare di questioni teologiche sul terreno della definizione dei termini e della deduzione dialettica. Secondo Incmaro, risulta illegittima l'apposizione dell'aggettivo «trina» (grammaticalmente singolare, ma semanticamente plurale) alla *deitas*, poiché quest'ultima, appunto equivalente alla *essentia* di Dio, può solamente dirsi «una»; come insegna l'*auctoritas* boeziana, l'iterazione dell'unità non costituisce di per sé una pluralità delle realtà: «Trina repetitio unius Dei (...) non facit in essentia pluralitatem, sed unus Deus toties personaliter praedicatur»<sup>20</sup>.

Particolarmente interessante è poi la disquisizione sui rapporti tra entità singolari e universali nel *Liber de anima* di Ratramno di Corbie, dove si riprendono le analisi lessicali condotte da Boezio nel *Contra Eutychen*. Mentre con il vocabolo «substantia» si denota una realtà autonoma che può fungere da sostrato delle accidentalità, con «subsistentia» si indica primariamente l'essentia a livello di universali, ovvero di genere e di specie, la quale si particularizza negli individui come appunto «individua subsistentia»; i singoli non necessitano degli accidenti quanto alla loro subsistentia, e tuttavia vi soggiacciono in quanto 'informati' dalle differenze specifiche e proprie<sup>21</sup>.

È stata puntualmente accertata l'influenza degli *Opuscula* sul pensiero e sull'opera di Giovanni Scoto, come pure a sua volta l'incidenza dei temi speculativi del filosofo carolingio sul primo commentario medievale ai trattati nel loro insieme (tranne il *De fide catholica*), non a caso attribuito dall'editore Rand allo stesso Eriugena, ma in realtà esito di una compilazione di glosse dovuta con ogni probabilità a Remigio di Auxerre<sup>22</sup>. A parte isolati riferimenti, e

<sup>19</sup> Cfr. GODESCALCO DI ORBAIS, *Responsa de diversis*, ed. C. Lambot, in *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain 1945 (Spicilegium sacrum Lovaniense, 20), pp. 132-179; ID., *De trina deitate*, ed. Lambot, pp. 81-105 (in partic. pp. 99,8-101,19). E cfr. D'ONOFRIO, *Dialectic and Theology* cit., pp. 53-62; BISOGNO, *Il metodo carolingio* cit., pp. 324-341; J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Paris 1958 (Études de philosophie médiévale, 47).

<sup>20</sup> Cfr. INCMARO DI REIMS, *De sanctae Trinitatis unitate*, II, PL 125, 525D-526A; *ibid.*, VI, 537C.

<sup>21</sup> Cfr. RATRAMNO DI CORBIE, *Liber de anima ad Odonem Bellocensem*, 6, ed. C. Lambot, Namur 1951 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 2), p. 71,19-85,15.

<sup>22</sup> Cfr. G. D'ONOFRIO, *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula sacra nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 343-354; ID., *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 22 (1981), pp. 587-693. Queste glosse sono note a Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras (ma forse a quest'ultimo solo tramite Teodorico), che infatti le ascrivono a un Remigius: cfr. TEODORICO, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (d'ora in poi: *Glosa*), 4, [pp. 357-300], p. 288,45; *ibid.*, p. 292,84; *Abbr. De heb.*, p. 414,91ss.; *ibid.*, p. 426,98; CLAREMBALDO DI ARRAS (d'ora in poi: CLAREMBALDO), *Expositio magistri Clarenbaldi super librum Boetii «De hebdomadibus»* (d'ora in poi: *Expo. De heb.*), 3, ed. N. M. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Toronto 1965 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 10), [pp. 189-221], p. 202, 21. Tranne dove altrimenti indicato, d'ora in poi si citerà da tutti gli scritti di Clarembaldo con riferimento alle pagine e ai paragrafi dell'edizione Häring contenuta in questo volume (privo di una numerazione delle righe), con indicazione del curatore solo la prima volta.

una continuità della loro diffusione presso le scuole abbaziali, la fortuna dei trattati boeziani incontra una parentesi durante il decimo e l'undicesimo secolo, in cui non si producono dei commenti confrontabili alla pur ellittica compilazione di Remigio. Il panorama muta radicalmente in una nuova epoca di 'rinascenza', il dodicesimo secolo, notoriamente considerato da Marie-Dominique Chenu l'«aetas boethiana» per quel che riguarda la riflessione logica e teologica<sup>23</sup>. Clarembaldo di Arras testimonia d'aver studiato il *De Trinitate* presso Teodorico di Chartres e Ugo di San Vittore (e chiare tracce di una consuetudine con gli *Opuscula* sono reperibili ad esempio nel *Didascalicon* di quest'ultimo)<sup>24</sup>, ma è anzitutto con Gilberto di Poitiers che si apre una stagione di intensa e dettagliata indagine sui testi che sfocia nella elaborazione di una serie di estesi commentari letterali di gran lunga più circostanziati rispetto allo scarno precedente auxerriano – probabilmente anche grazie all'apporto della rinnovata metodologia esegetica esemplificata da Bernardo di Chartres nelle sue glosse a Platone<sup>25</sup>. Gli scritti boeziani vengono ora riletti nella loro globalità come la ricerca di una autentica fondazione epistemologica del discorso su Dio (secondo la doppia direttrice della compartimentazione disciplinare esemplificata nel *De Trinitate* e della via assiologico-deduttiva del *Quomodo substantiae*), come una teologia filosofica in cui ci si appella alle sole forze della ragione e dell'intelligenza per dire e comprendere quanto più possibile della causa o principio del reale, e del creatore trinitario e incarnato del quale si ha notizia dalla Rivelazione cristiana<sup>26</sup>. Sotto questo profilo, Boezio sta in un certo senso al dodicesimo secolo come l'Aristotele degli *Analitici secondi* al tredicesimo. Da parte di Gilberto, Teodorico e Clarembaldo, il commento agli *Opuscula* diviene occasione per esporre la propria prospettiva concettuale su cosa sia una vera teologia,

<sup>23</sup> M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, tr. it. Milano 1983, p. 161 (si cita da quest'ultima edizione).

<sup>24</sup> Cfr. *infra*, § 3.3 di questo capitolo. Per Ugo di San Vittore, cfr. inoltre *infra*, la nota 17 del capitolo terzo.

<sup>25</sup> Cfr. D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., a c. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, II (*La grande fioritura*), [pp. 209-281], p. 219: «Sotto l'aspetto metodologico, Bernardo ha probabilmente portato un contributo essenziale al perfezionamento delle tecniche formali del commento medievale ai classici, irrobustendo la glossa marginale o interlineare e organizzando una illustrazione interpretativa del testo, in forma continua e con l'inserimento di frasi o singole parole dell'autore commentato, per consentirne una vera e propria lettura guidata. In tal modo tornava a essere utilizzato sul tavolo di lavoro dei maestri di arti liberali il metodo del commento tardo-antico, già utilizzato da Boezio e in seguito in età carolingia, ampiamente documentato nei secoli precedenti nel settore dell'esegesi scritturale». E cfr. P. E. DUTTON, *Introduction*, in BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem*, ed. P. E. Dutton, in *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, Toronto 1991 (Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and texts, 107), [pp. 1-135], pp. 54-55. All'influenza di Bernardo va tuttavia sommata quella degli sviluppi (ai quali Gilberto stesso ha contribuito) della Glossa ordinaria, da Anselmo di Laon a Abelardo a Pietro Lombardo: cfr. ROBERTO DI AUXERRE, *Chronicon*, ed. O. Holder-Egger in MGH, *Scriptores*, 26, Leipzig 1925, [pp. 219-287], p. 237,9-14. E cfr. *infra*, gli studi citati alla nota 41 di questo capitolo.

<sup>26</sup> In generale sul significato degli opuscoli boeziani cfr. G. D'ONOFRIO, *Introduzione*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., I (*I principi*), pp. 9-33.

e come vadano delineate le capacità e le limitazioni del sapere umano sul divino, non senza attriti e conflitti tra interpretazioni divergenti, andando a costituire, come ha scritto Alain Galonnier, «le paradoxe d'une autorité commune invoquée antithétiquement»<sup>27</sup>. In un clima di intensa e variegata circolazione di uomini, libri e idee, di riscoperte testuali e di sperimentazioni teoretiche, gli scritti boeziani vengono sottoposti a una peculiare ermeneutica 'olistica' che li contamina con altre concezioni e altre fonti, in modi diversi secondo l'inclinazione specifica di ciascun interprete. Se Gilberto di Poitiers scova nella *mutatio* dei significati categoriali illustrata nel *De Trinitate* la chiave di volta per una sistemazione organica della disciplina teologica, Teodorico di Chartres presceglie invece una lettura più 'tradizionalista' degli *Opuscula sacra*, integrandoli a una direttrice agostiniano-dionisiana, ma in compenso li immette, ben più di quanto faccia Gilberto, in un panorama speculativo di ininterrotta continuità con le dottrine cosmologiche di impronta platonica, che si è abituati a percepire come il marchio 'chartriano' della cultura filosofica del tempo, e infine Clarembaldo di Arras porta fino in fondo la polemica (già avviata dal suo maestro Teodorico) contro il vescovo di Poitiers, consolidando le motivazioni di una diffidenza verso un tentativo ritenuto troppo ottimistico di ragionare su Dio.

Ci si ritrova insomma nella piena efflorescenza di (come è stato efficacemente chiamato) un 'laboratorio' di una nuova teologia<sup>28</sup>. Un laboratorio che avrà un suo seguito e farà scuola – anche qui, secondo svariati intrecci e linee di tendenza: le tematiche boeziane si ritrovano al centro degli scritti afferenti all'insegnamento 'porretano', come le *Sententiae magistri Gisleberti*, il *Liber de vera philosophia*, le *Sententiae divinitatis*, il *Tractatus «Invisibilia Dei»*, la *Summa Zwettlensis* (forse opera di Pietro di Vienna), il *Compendium logicae porretanum*; ma poi anche nel *De Trinitate* di Ademaro di San Rufo, nella *Summa theologica* di Simone di Tournai, nel *Liber de differentia naturae et personae* di Ugo Eteriano, nel *Liber de diversitate naturae et personae* e nel *Liber de homoysion et homoeyssion* di Ugo di Honeau, e nel *Dialogus Ratii et Everardi* (di incerta attribuzione a Everardo di Ypres)<sup>29</sup>. E ancora nelle opere di Alano di Lilla, nell'*Ars fidei catholicae* di Nicola di Amiens, e in alcuni trattatelli editi da Häring come appartenenti a una scuola teodorician<sup>30</sup>; o infine in Prepositino di Cremona, Pietro Lombardo e Pietro di Poitiers<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. GALONNIER, *Introduction générale* cit., p. 215; J. R. FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator*, Kirksville (Missouri) 1995, p. 24.

<sup>28</sup> Cfr. G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, [pp. 283-391], p. 322.

<sup>29</sup> Nella presente ricerca non ci si occuperà, se non marginalmente, degli scritti della cosiddetta scuola porretana, per i quali si rinvia all'esauriente studio di L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2).

<sup>30</sup> Per questi ultimi cfr. *infra*, § 3.2 di questo capitolo, e § 10 del capitolo terzo.

Come sempre, Pietro Abelardo rappresenta un caso a parte. Già nelle opere di logica, pur seguendo da presso il tracciato del precedente boeziano (persino nella *Dialectica*, che esteriormente non si presenta come un commento), Abelardo se ne distacca concettualmente proponendo non solo singole innovazioni, ma più ancora un ripensamento globale inedito e fortemente originale. Il medesimo avviene negli scritti di teologia, in cui l'influenza di Boezio (e di Agostino), che restano comunque costantemente operative, servono da base di slancio per l'edificazione di una poderosa e personale riflessione, sempre di nuovo ripresa e rielaborata nel corso di un ventennio di vita, in cui egli (come pure in dialettica) inquietamente non sa soddisfarsi dei progressi conseguiti, ricerca ancora ulteriori approfondimenti, continua a innovare anche rispetto a se stesso, lascia interagire e intersecare la *sua* 'nuova' logica e la *sua* 'nuova' teologia. La sua teoria sull'impiego della *similitudo* nella meditazione su Dio, o della *translatio* nel discorso teologico, il confronto – elevato a metodo – tra autorità patristiche, l'incrocio tra *lectio*, *glossa* e *quaestio*, la nozione delle *proprietas* personali e del loro significato, la dottrina dell'*anima mundi*, la rifondazione di un dialogo tra filosofia e fede fondato sul riconoscimento dell'operatività del Λόγος già presso i pensatori dell'antichità classica, sebbene non privi né di antecedenti né di riprese da parte dei contemporanei, recano tutti il marchio di uno spirito speculativo indipendente e singolare, da affrontarsi sistematicamente secondo i suoi propri principi: Abelardo non va annoverato tra i commentatori di Boezio, e la sua teologia difficilmente si presta a venir confrontata per spezzoni con quelle elaborate dagli altri autori del suo tempo<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Cfr. in generale G. D'ONOFRIO, *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 9-72.

<sup>32</sup> Su Abelardo mi limito a segnalare, in generale: J. JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg-Paris, 1994; per la logica: M. M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam – New York – Oxford 1976; C. MARTIN, *Logic*, in *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. E. Brower – K. Guilfooy, Cambridge 2004, pp. 158-199; per la teologia: S. P. BONANNI, *Pietro Abelardo*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 73-117; ID., *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Roma 1996 (Analecta Gregoriana, 268); C. J. MEWS, *The Development of the Theologia of Peter Abelard*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, edd. R. Thomas – J. Jolivet – D. E. Luscombe – L. M. De Rijk, Trier 1980, pp. 183-198 (rist. come primo saggio in ID., *Abelard and his Legacy*, Aldershot 2001); J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 2000<sup>2</sup>; ID., *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996; G. ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo 2010 (Machina Philosophorum, 22); sulla nozione di *anima mundi*, cfr. T. GREGORY, *Abélard et Platon*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference*, Louvain, May 10-12, 1971, ed. E. M. Buytaert, Leuven – The Hague 1974, pp. 38-64 (rist. in ID., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992, pp. 174-199).



### 3. I commentatori del dodicesimo secolo

#### 3.1. Gilberto di Poitiers

Gilberto nacque probabilmente a Poitiers verso la metà degli anni Ottanta dell'undicesimo secolo<sup>33</sup>. Secondo quanto riporta Ottone di Frisinga, studiò con quattro maestri, Ilario di Poitiers (insegnante a Chartres tra il 1105 e il 1113)<sup>34</sup>, Bernardo di Chartres, Anselmo di Laon, e il fratello di questi, Radulfo<sup>35</sup>. Sotto il magistero di Bernardo acquisì una celebrata competenza nelle lettere classiche e nelle arti liberali, astronomia esclusa<sup>36</sup>; intorno al 1114 si recò poi a Laon, dove apprese prontamente il metodo della *lectio divina*, e completò un commento ai *Salmi* sotto la direzione di Anselmo<sup>37</sup>. Incerto invece un suo presunto trasferimento a Poitiers attorno al 1117: secondo Theresa Gross-Diaz è ipotizzabile che egli

---

<sup>33</sup> Ai suoi contemporanei, era molto probabilmente noto come Gilbertus Porreta (ma spesso apostrofato solo quale Pictavensis Episcopus); del nome sono attestate altre varianti (Gislebertus, Gillebertus, Gillibertus), mentre la denominazione «Porretanus» veniva principalmente associata ai suoi allievi: cfr. F. PELSTER, *Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbert Porreta?*, in «Scholastik», 19-24 (1944-1949), pp. 401-403; N. M. HÄRING, *Handschriftliches zu den Werken Gilberts Bischof von Poitiers (1142-1154)*, in «Revue d'histoire des textes», 8 (1978), [pp. 133-194], pp. 137-138. Scelgo tuttavia di chiamarlo Gilberto di Poitiers in base al riferimento toponimico alla sua sede vescovile (e probabile luogo di nascita), e per uniformità con le denominazioni in uso per altri autori medievali. Sulla città natale cfr. N. M. HÄRING, *Epitaphs and Necrologies on Bishop Gilbert II of Poitiers*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 36 (1970), pp. 57-87. E cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici I Imperatoris* (d'ora in poi: *Gesta Friderici*), 48, ed. G. Waitz – B. de Simson, in MGH, *Scriptores*, 46, Hannover – Leipzig 1912, [pp. 1-161], p. 67,29-32. D'ora in avanti si citerà da quest'opera con riferimento a pagine e righe dell'edizione Waitz – de Simson, e con indicazione dei curatori solo la prima volta. Circa la data di nascita, sembrano convincenti le considerazioni di Lauge Olaf Nielsen, secondo il quale è improbabile che Gilberto avesse già più di venti anni prima di iniziare gli studi, e risulta che fu allievo a Poitiers sotto Ilario, attivo come maestro a partire dal 1105: cfr. L. O. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the period 1130-1180*, Leiden 1982, p. 26.

<sup>34</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *Zur Geschichte der Schulen von Poitiers im 12. Jahrhundert*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 47 (1965), pp. 23-47; H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven 1966, p. 15-16.

<sup>35</sup> Cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 52, p. 74,23-31.

<sup>36</sup> Cfr. *Planctus Laurentii decani Pictavensis*, ed. N. M. Häring, in ID., *Epitaphs and Necrologies* cit., [pp. 68-72], p. 69. E cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 8, ed. M. Chibnall, Oxford 1986, p. 16: «Erat enim vir ingenii perspicacissimi, legerat plurima, et ut ex animi sententia loquar, circiter annos lx expenderit in legendo et tritura litterarum, sic in disciplinis liberalis eruditus, et eum in universis nemo praecederet; credebatur ipse potius in universis praecedere universos». Per la notizia sulla scarsa versatilità di Gilberto in astronomia, cfr. l'epitaffio dal ms. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, lat. 1117 citato in VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., p. 14, nota 2: «Logicus, ethicus hic, theologicus atque sophista / Solaque de septem cui defuit astronomia / Artibus, ac diva precelsus philosophia».

<sup>37</sup> Per ricostruzioni aggiornate della biografia di Gilberto, cfr. in generale VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., pp. 9-39; NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit., pp. 25-39; B. MAIOLI, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma 1979, pp. XIII-XXI; N. M. HÄRING, *Introduction*, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* cit., [pp. 3-47], pp. 3-13; T. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers. From Lectio divina to the Lecture Room*, Leiden – New York – Köln 1996 (Brill's Studies in Intellectual History, 68), pp. 1-24; CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 47-54.

sia rimasto a Laon avviandovi un commento alle lettere paoline (poi completato verso il 1130)<sup>38</sup>. Tra il 1124 e il 1126 Gilberto comunque si trova di nuovo a Chartres, forse prima come canonico di Notre-Dame, certamente poi come cancelliere in sostituzione di Bernardo, carica che ricopre fino al 1137<sup>39</sup>. Non possediamo notizie sicure sulla sua eventuale attività di insegnamento a Chartres, la quale invece è attestata quando egli passa alla scuola cattedrale di Parigi tra il 1137 e il 1141-42: Giovanni di Salisbury ne ascolta i corsi di logica e di teologia, e si rammarica che s'interrompano in coincidenza con l'elezione di Gilberto a vescovo di Poitiers nel 1141-42<sup>40</sup>. Numerose le testimonianze dello zelo con cui questi assolve ai suoi

<sup>38</sup> Cfr. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers* cit., pp. 8-10.

<sup>39</sup> Rimane molto dubbia l'attribuzione a Gilberto di una lettera scritta intorno al 1116 da un certo G. a un magister B. (Bernardo?) chiedendo di essere assunto come maestro a Chartres. La lettera fa parte di una collezione di Ivo di Chartres: cfr. *Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps*, ed. L. Merlet, in *Bibliothèque de l'École de Chartres*, 4<sup>a</sup> ser., I, Paris 1855, [pp. 443-471], p. 461. L'attribuzione, inizialmente suggerita da J. A. CLERVAL, *Les Écoles des Chartres au Moyen Âge du v<sup>e</sup> au xvi<sup>e</sup> siècle*, Chartres 1895 (Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire, 9), rist. anast. New York 1965, p. 164, è accettata da VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., p. 24, e NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit., p. 28, è però stata contestata da R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval Humanism and Other Studies*, New York 1970, pp. 61-85, e da HÄRING, *Zur Geschichte* cit., p. 25. Un bilancio della questione in CATALANI, *I Porretani* cit., p. 48.

<sup>40</sup> Il problema del presumibile insegnamento a Chartres da parte di Gilberto è anche legato all'individuazione dei compiti connessi al cancellierato, nonché alla stessa definizione delle attività del centro di Chartres come 'scuola'. Cfr. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres* cit., p. 71; CLERVAL, *Les Écoles des Chartres* cit., *passim*; R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «English Historical Review», 35 (1920), pp. 321-342 (rist. in ID., *Studies in Chronology and History*, Oxford 1934, pp. 223-247); R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. M. Clagett – G. Post – R. Reynolds, Madison 1966<sup>2</sup>, pp. 3-14; P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, in «Anuario de Estudios Medievales», 6 (1969), pp. 117-140; J. NEWELL, *Rationalism at the School of Chartres*, in «Vivarium», 21/ (1983), pp. 108-126; W. WETHERBEE, *The School of Chartres*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edd. J. J. E. Gracia – T. B. Noone, Oxford 2003, pp. 36-44. Giovanni di Salisbury racconta che, giunto in Francia dall'Inghilterra (intorno al 1136), studiò logica per due anni a Mont Sainte-Geneviève con Abelardo, Alberico e Roberto di Melun, per poi trasferirsi (senza menzionare dove) per studiare sotto Guglielmo di Conches per un periodo di tre anni (1137/8-1140/1 ca.); in seguito ascolta le lezioni di altri cinque maestri, tra i quali Teodorico (retorica), Pietro Elia e Adamo Parvipontano. Si assume che durante questo periodo si trovi con ogni probabilità a Parigi, ma questo non è conclusivamente accertato. Al termine di tre anni («in fine triennii»), ritorna («reversus») e si rincontra («repperi») col «magister Gillebertus», presso il quale studia, per breve tempo, logica e teologia. Dal momento che Gilberto viene chiamato al vescovato di Poitiers tra il 1141 e il 1142, la cronologia indicata da Giovanni risulta incerta: non è chiaro da che momento faccia partire il triennio dopo il quale si reincontra con Gilberto (presumibilmente è lo stesso trascorso con Guglielmo di Conches), né dove lo aveva conosciuto in precedenza (forse a Chartres, e forse durante l'apprendistato con Guglielmo?), né infine da o verso dove afferma di «ritornare» (plausibilmente verso Parigi, meno probabilmente a Sainte-Geneviève). Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon* (d'ora in poi: *Metal.*), II, 10, PL 199, 867A-869A, ed. J. B. Hall – K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM, 48), pp. 70,2-72,79. Nelle citazioni da quest'opera, d'ora in poi si farà sempre riferimento a pagine e righe dell'edizione Hall – Keats-Rohan, con indicazione dei curatori solo la prima volta. Un'altra (discussa) testimonianza si rinviene nel *Dialogus Ratii et Everardi* (composto negli anni Novanta del secolo), in cui il personaggio Rattius afferma di aver ascoltato le lezioni di Gilberto prima a Chartres, dove questi insegnava a soli altri tre studenti, quindi a Parigi, dove invece era seguito da un folto pubblico: cfr. *Dialogus Ratii et Everardi*, ed. N. M. Häring in N. M. HÄRING, *A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers*, in «Mediaeval Studies», 15 (1953), [pp. 243-289], pp. 251-252. Per una valutazione delle testimonianze di Giovanni di Salisbury e del *Dialogus Ratii et Everardi* (nonché dell'attribuzione di quest'ultimo scritto a Everardo di Ypres) cfr. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers* cit., pp. 12-23; CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 50-52.

impegni pastorali, ai quali ritorna per altri sei anni con reputazione intatta dopo i due processi a Parigi (1147) e a Reims (1148), e che lascia solo con la morte avvenuta il 4 settembre 1154.

La prima opera ascrivibile con sicurezza a Gilberto è il *Commentarius in Psalmos* al quale si è accennato, ancora inedito, che ebbe una grande diffusione presso i contemporanei, stilato secondo il cosiddetto metodo della Media glossatura (uno sviluppo amplificativo della Glossa ordinaria di Anselmo di Laon), ispirato forse anche al modello della tradizione giuridica italiana. Terminato attorno al 1130-35 è poi l'altrettanto inedito *Commentarius in Epistulas Sancti Pauli*, la cui fortuna è testimoniata da altri commenti anonimi da esso dipendenti<sup>41</sup>. Rimane molto dubbia l'attribuzione di una serie di brevi scritti: un'*Expositio Symboli Athanasii*, un *Sermo de Natale Domini*, un frammento intitolato *Notae super Iohannem*, un *Tractatus de Trinitate* e il *De discretione animae, spiritus et mentis*<sup>42</sup>.

Non si conosce la data di composizione dei commentari a quattro dei cinque *Opuscula sacra*, presumibilmente stesi negli anni tra il cancellierato chartriano e l'insegnamento parigino. L'edizione Häring del 1966 collaziona trentanove codici, dei quali diciannove del secolo XII, dodici del secolo XIII, tre datati tra il dodicesimo e tredicesimo secolo, quattro del

<sup>41</sup> Seguono la traccia dell'esegesi gilbertina un *Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthos* della seconda metà del dodicesimo secolo, edito da Arthur Landgraf nel 1945, e due altre opere inedite, entrambe intitolate *Commentarius Porretanus in Corpus Paolinum*, rinvenute l'una nel ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 686, l'altra nel ms. Boulogne-sur-Mer, Bibl. mun., lat. 24. Di questi ultimi due commentari sono presenti altrettante versioni abbreviate in altri due codici; rimane dubbia sia la loro attribuzione a un Nicola discepolo di Gilberto, sia l'identificazione di costui con il Nicola di Amiens autore dell'*Ars fidei catholicae*. In generale sui commenti di Gilberto ai Salmi e alle lettere paoline cfr. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers* cit., pp. 66-155. Sugli sviluppi del metodo di glossatura e i commentari a Paolo di impronta 'porretana' cfr. anche NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit., pp. 41-42; CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 55-56; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, tr. it. Bologna 2008<sup>3</sup>, pp. 117-136 (si cita da quest'ultima edizione); M. GRABMANN, *Die Geschichte der Scholastischen Methode: nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, 2 voll., Freiburg 1909-1911, tr. it. Firenze 1980, II, pp. 412-413 (si cita dalla traduzione italiana); A. M. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Früscholastik*, Regensburg 1948, pp. 79-92; V. MIANO, *Il commento alle lettere di San Paolo di Gilberto Porretano*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda, Acta Congressus scolastici internationalis Romae a.s. MCML celebrati*, Roma 1951, pp. 169-199; M. SIMON, *La glose de l'Épître aux Romains de Gilbert de la Porrée*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 52 (1957), pp. 51-80.

<sup>42</sup> Cfr. *Expositio Symboli Athanasii (Quicumque vult)*, ed. N. M. Häring, in ID., *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*, in «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 23-53; *Sermo de Natale Domini*, ed. N. M. Häring, in ID., *A Christmas Sermon by Gilbert of Poitiers*, in «Mediaeval Studies», 23 (1961), pp. 126-135; *De Trinitate (Quod Patris et Filii)*, ed. N. M. Häring, in ID., *A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 39 (1972), pp. 14-50; *Note super Iohannem secundum magistrum Gilb[ertum]*, ed. E. Rathbone, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), pp. 205-210; *Tractatus magistri A. de discretione animae, spiritus et mentis*, ed. G. Morin, in ID., *Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, hrsg. A. Lang – J. Lechner – M. Schmaus, Münster (Westf.) 1935 (BGPTMA, Supplbd., 3/1), pp. 251-262. Häring tende ad attribuire a Gilberto l'insieme di questi scritti, ma la sua posizione rimane minoritaria; si tratta più probabilmente di opere di autori informati o influenzati da alcuni elementi dottrinali del pensiero di Gilberto. Per un bilancio cfr. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., pp. 41-59; NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit., pp. 42-46; MAIOLI, *Gilberto Porretano* cit., pp. XXI-XXVI; CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 58-60. Sul *De discretione animae, spiritus et mentis*, tradizionalmente considerato di Acardo di San Vittore, cfr. *infra*, nota 20 del capitolo terzo.

quattordicesimo, e uno del quindicesimo<sup>43</sup>. Tra questi è incluso il ms. Troyes, Bibl. mun. 1841 proveniente dalla biblioteca di Chiaravalle, che fu l'unico testo alla base della prima edizione a stampa (Basilea 1570), poi confluita nella *Patrologia latina*. Dei trentanove manoscritti, quattro sono incompleti, cinque contengono solo frammenti, diversi riportano a parte il testo degli *Opuscula* (ma solo uno include il *De fide catholica*), alcuni nominano esplicitamente Gilberto come autore. Nelle parole dell'editore, «The text of Gilbert's commentary in our manuscripts is so remarkably uniform that it is difficult to divide them into meaningful groups or draw up a *stemma* on the strength of significant variants». Häring ha comunque suggerito di individuare una famiglia-Sorbona, raggruppante almeno dodici manoscritti provenienti dall'Irlanda, l'Inghilterra, la Francia, la Spagna, l'Italia; una famiglia 'bolognese' di tre codici (uno da Bologna, uno da Monte Cassino, uno austriaco); una famiglia-Clairvaux di sei codici, e una famiglia-Basel ancora di sei codici (di cui tre costituenti un sotto-gruppo 'austriaco'). Alcuni singoli manoscritti delle quattro famiglie sembrano però collegati, e inoltre in casi isolati pare possibile differenziare un *exemplar* da una copia; altri codici infine sfuggono ai tentativi di classificazione. I raggruppamenti, stabiliti in base alle poche varianti, non consentono comunque di distinguere tra una versione primitiva e versioni eventualmente corrette, né sono chiari i motivi della formazione delle famiglie e le vie di tradizione e diffusione dei testi. In un articolo del 1970, lo stesso Häring descrive altri nove manoscritti (per lo più del tredicesimo secolo, uno del quindicesimo), comprensivi dei commentari al completo o di soli frammenti, e riferisce di aver ricevuto notizia di ancora ulteriori codici non inclusi nella sua edizione<sup>44</sup>.

Nella maggior parte dei codici, le parole o le frasi degli *Opuscula* intercalate nel corso del commento sono sottolineate: Häring le ha rese tramite l'uso del maiuscoletto, e ha inoltre proposto una ricostruzione del testo dei trattati per come noto a Gilberto, che può esser confrontato con la versione stabilita dagli editori di Boezio<sup>45</sup>. Una variante in particolare ha attirato l'attenzione: nei tre codici austriaci del gruppo-Basel, all'altezza della frase «nullum in eo praeter quam id quo est» si trova l'annotazione: «Emendatiora exemplaria habent praeter

---

<sup>43</sup> Cfr. HÄRING, *Introduction*, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* cit., pp. 13-47; in questo volume l'editore ha raccolto le sue precedenti edizioni dei commentari gilbertini, pubblicate tra il 1953 e il 1955: cfr. ID., *The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' De Hebdomadibus*, in «Traditio», 9 (1953), pp. 177-211; ID., *The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius' Contra Eutychen et Nestorium*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 21 (1954), pp. 241-357; ID., *The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers, on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity*, Toronto 1955, pp. 23-98.

<sup>44</sup> Cfr. ID., *Texts concerning Gilbert of Poitiers* cit., pp. 179-203. E cfr. la descrizione dei manoscritti (comprensiva di quelli contenenti il commento ai *Salmi* e a Paolo) in ID., *Handschriftliches zu den Werken Gilberts Bischof von Poitiers* cit., pp. 145-194.

<sup>45</sup> Cfr. ID., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* cit., pp. 369-400.

id quod est»<sup>46</sup>. Secondo Martin Schmidt, Gilberto avrebbe in questo punto emendato a vantaggio della sua ideologia interpretativa il «quod» in un «quo»<sup>47</sup>; tuttavia il testo degli *Opuscula* contenuto a parte sui medesimi tre manoscritti riporta «quo», ugualmente attestato nel testo boeziano della maggioranza degli altri codici della collazione di Häring, e in tre dei codici su cui si basa l'edizione Moreschini<sup>48</sup>.

### 3.2. Teodorico di Chartres

Peter Dronke ha affermato che le già scarse informazioni in nostro possesso sulla vita e la carriera di Teodorico sono diventate anche più incerte con l'approfondirsi degli studi<sup>49</sup>. Nato in Bretagna, forse fratello più giovane di Bernardo, divenne cancelliere di Chartres dal 1141-42, succedendo a Gilberto di Poitiers<sup>50</sup>. Circa dieci anni più tardi si ritirò in monastero (forse cisterciense), dove morì dopo il 1156. Le altre notizie restano dubbie. Nella *Historia calamitatum*, Abelardo menziona un *magister scholarium* di nome Terricus presente al concilio di Soissons (1121) insieme al suo vescovo (presumibilmente Goffredo di Chartres)<sup>51</sup>. Forse in seguito alla morte di Bernardo, avvenuta intorno al 1124, si recò a Parigi dove

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, p. 40

<sup>47</sup> Cfr. M. A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius*, De Trinitate, Basel 1956 (Studia Philosophica. Supplementum, 7), pp. 90-94.

<sup>48</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, ed. Moreschini, p. 170,103-104 e apparato critico *ad loc.*

<sup>49</sup> Cfr. P. DRONKE, *Thierry of Chartres*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge 1988, [pp. 358-385], p. 358.

<sup>50</sup> Nel commento al *De inventione*, Teodorico chiama se stesso Theodoricus Brito (esibendo peraltro un'orgogliosa consapevolezza della propria statura culturale), e con tale nome è ricordato quale suo maestro da Clarembaldo di Arras: cfr. TEODORICO, *Commentarius super Libros De Inventione*, Prologus partis secundae in librum primum, ed. K. M. Fredborg, in *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988 (Pontifical Institute of Medieval Texts. Studies and Texts, 84), [pp. 45-215], p. 107,16-108,35; CLAREMBALDO, *Epistola ad Odonem*, ed. N. M. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., [pp. 63-65], p. 64, 3. Cfr. inoltre OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49, p. 68,28-33: «(...) Ex Gallia provincia, quae nunc ab incolis Britannia dicitur (...) est enim praedicta terra clericorum acuta ingenia et artibus applicata abentium (...), quales fuerunt duo fratres Bernhardus et Theodoricus, viri doctissimi». Alessandro Neckam lo nomina come Theodoricus o Terricus: cfr. É. JEAUNEAU, *Note sur L'École de Chartres*, in «Studi medievali», 3ª serie, 5,2 (1964), [pp. 821-865], p. 833 (rist. in ID., «Lectio philosophorum». *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973, pp. 5-49). Il cancellierato a Chartres è attestato dai *Cartulari* della cattedrale di Notre-Dame e da Bernardo Silvestre nella sua *Cosmographia*; cfr. N. M. HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., [pp. 1-57], p. 25; L. M. FREDBORG, *Introduction*, in *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres* cit., [pp. 1-43], p. 4; CLERVAL, *Les Écoles des Chartres au Moyen Âge* cit.; A. VERNET, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, in *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel*, 2 voll., Paris 1955 (Mémoires de la Société de l'École de Chartres, 12.1-2), II, pp. 660-670 (rist. in ID., *Études médiévales*, Paris 1981, pp. 160-170). Sul legame di parentela con Bernardo, cfr. DUTTON, *Introduction*, in BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem* cit., pp. 40-42.

<sup>51</sup> Cfr. PIETRO ABELARDO (d'ora in poi: ABELARDO), *Historia calamitatum*, 10d, ed. J. Monfrin, Paris 1967<sup>3</sup>, p. 88,878-879.

avrebbe avuto tra gli altri come scolari Giovanni di Salisbury e Ermanno di Carinzia<sup>52</sup>. Nel 1148 lo si ritrova probabilmente, col titolo di *doctor Carnotensis*, al concilio di Reims<sup>53</sup>. Maestro di enciclopedica cultura, viene rammentato dai suoi discepoli come «il più eminente dei filosofi d'Europa»<sup>54</sup>, e «artium studiosissimus investigator»<sup>55</sup>. Ce ne resta un epitaffio anonimo, che lo descrive quale «degno successore di Aristotele» e celebra le sue 'nozze' con *Philosophia*, ma non accenna a un suo impegno di interprete boeziano<sup>56</sup>. Nel campo della retorica, la sua attività di insegnamento resta attestata da un commento al *De inventione* ciceroniano e uno sulla *Rhetorica ad Herennium*, composti tra il 1130 e il 1148<sup>57</sup>. Per la grammatica, gli è stato ascritto un frammento di un commento a Prisciano<sup>58</sup>. In logica, sembra sia stato uno dei primi maestri del secolo a conoscere e utilizzare nelle sue lezioni i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*<sup>59</sup>. L'*Heptatheucon*, la sua enorme collezione annotata di materiali e di testi sulle sette arti liberali, comprende tra l'altro l'intero *Organon* aristotelico (tranne gli *Analitici secondi*), traduzioni (ad opera di Adelardo di Bath e forse di Ermanno di Carinzia)

<sup>52</sup> Secondo una dichiarazione di Anselmo di Havelsberg, Adalberto di Mainz avrebbe studiato grammatica, logica e retorica a Parigi sotto Teodorico nei primi anni Trenta del secolo: cfr. ANSELMO DI HAVELSBURG., *Vita Adalberti*, ed. P. Jaffé, in *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, 6 voll., Berlin 1864-1873, III (*Monumenta Moguntina*, Berlin 1866), pp. 589-592. La testimonianza è discussa in FREDBORG, *Introduction* cit., p. 5; HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 4 e 24; ID., *Chartres and Paris Revisited*, in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, ed. J. R. O'Donnell, Toronto 1974, pp. 268-329; DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., pp. 359-359 e nota 3. Dronke suggerisce tuttavia cautela nell'assumere (in mancanza di ulteriore certa documentazione) che Teodorico abbia effettivamente insegnato a Parigi nel corso della sua carriera; la questione è esaminata in FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator* cit., pp. 20-21. Cfr. anche R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres* cit.; ID., *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson – G. Constable – C. Lanham, Cambridge (Mass.) 1982, pp. 113-137; R. GIACONE, *Masters, Books and Library at Chartres*, in «Vivarium», 12 (1974), pp. 30-51. Giovanni di Salisbury riferisce di dieci maestri con i quali ha studiato nel corso di circa una decina d'anni; non è definitivamente accertato se abbia conosciuto Teodorico a Parigi, oppure durante il precedente periodo di tre anni (1137/8-1140/1 ca.) trascorsi forse a Chartres: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, II, 10, 867A-869B, pp. 70,2-73,96.

<sup>53</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *The writings against Gilbert of Poitiers by Goeffrey of Auxerre*, in «Analecta Cisterciensia», 22 (1966), [pp. 3-83], p. 35.

<sup>54</sup> CLAREMBALDO, *Epistola ad Dominam*, ed. N. M. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., [pp. 225-226], p. 226, 3; ed. C. Martello, in C. MARTELLO, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras. Tractatum super librum Genesis. Testo, traduzione e commento*, Catania 1998 (Symbolon, 18), [pp. 202-203], p. 203,23-24.

<sup>55</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, I, 5, 832B, p. 20,10-11. Bernardo Silvestre dedica a Teodorico la sua *Cosmographia*: cfr. BERNARDO SILVESTRE, *Cosmographia*, ed. P. Dronke, Leiden 1978, p. 96; Ermanno di Carinzia lo ricorda come «diligentissime preceptor», dedicandogli la sua traduzione del *Planispherium* di Tolomeo: cfr. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis*, ed. C. Burnett, Leiden – Cologne 1982, pp. 347-349.

<sup>56</sup> Cfr. VERNET, *Une épitaphe* cit., *passim*. E cfr. E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976, pp. 3-4.

<sup>57</sup> In questi due commentari, Teodorico fa tra l'altro ampio ricorso alla sua conoscenza del *De differentiis topicis* boeziano. Per un competente e aggiornato *status quaestionis* su autenticità, datazione e tradizione manoscritta, si rinvia a FREDBORG, *Introduction* cit., pp. 9-43.

<sup>58</sup> Cfr. K. M. FREDBORG, *Tractatus Glosarum Prisciani in MS Vat. Lat. 1486*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 21 (1977), pp. 21-44.

<sup>59</sup> Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, IV, 24, 930D, p. 162,4-6; ALESSANDRO NECKAM, *Corrogationes Promethei*, ed. parz. in P. MEYER, *Notices sur les Corrogationes Promethei*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 35.2, Paris 1897, p. 667. Cfr. JEAUNEAU, *Note sur l'École de Chartres* cit., p. 833; CLERVAL, *Les Écoles* cit., p. 244; MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., p. 17, nota 22; FREDBORG, *Introduction* cit., p. 2.

da opere astronomiche arabe, e gli *Elementi* di Euclide<sup>60</sup>. Esperto in logica aristotelica, fu un altrettanto rinomato platonico<sup>61</sup>. Il *Tractatus de sex dierum operibus* rappresenta un tentativo di fusione e lettura dei capitoli iniziali del *Genesi* con le dottrine platonico-calcidiane, macrobiane, ed ermetiche. Questa breve opera, anonima in tutti i manoscritti, viene attribuita a Teodorico in forza di una testimonianza di Clarembaldo di Arras (che lo menziona col titolo *Libellum de sex dierum operibus*), suffragata da una annotazione di un codice che ne contiene un frammento e lo ascrive a un *Magister Tirricus*<sup>62</sup>. Scoperto in un manoscritto parigino del secolo XII assieme a un frammento dell'analogo *Tractatulus super librum Genesis* di Clarembaldo, e pubblicato per la prima volta da Barthélemy Hauréau nel 1888 (e poi ancora nel 1890), è stato nuovamente edito da Häring nel 1955<sup>63</sup>; quest'ultimo ha poi rivisto e riproposto la sua edizione in un volume del 1971, in base a una collazione comprendente nove codici (la totalità di quelli noti), dei quali sei del dodicesimo secolo, due del tredicesimo e uno del quindicesimo<sup>64</sup>. Häring propone gli anni 1130-40 (e non oltre) come presumibile data di composizione, dal momento che al sinodo di Sens (1140) fu censurata l'identificazione

---

<sup>60</sup> I due manoscritti chartriani contenenti l'*Heptatheucon* sono andati distrutti nel bombardamento del 1944, ma se ne conservano due diversi microfilm, di cui sono state fatte diverse copie. Per la descrizione dei manoscritti originalisi rinvia alla bibliografia citata da JEAUNEAU, *Note sur l'École de Chartres* cit., pp. 853-854; in appendice al medesimo contributo (alle pp. 854-864) lo studioso ha ripubblicato la sua edizione del frammentario *Prologus in Heptatheucon* di Teodorico, già da lui edito in «*Medieval Studies*», 16 (1954), pp. 171-175. Per una rassegna dei contenuti dell'*Heptatheucon*, cfr. G. R. EVANS, *The Uncompleted Heptateuch of Thierry of Chartres*, in «*History of Universities*», 3 (1983), pp. 1-13. Lorenzo Minio-Paluello ha identificato la versione degli *Analitici primi* contenuta nell'*Heptatheucon* con quella utilizzata da Abelardo: cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Note sull'Aristotele Latino Medievale. VIII. I primi Analitici: la redazione carnutense usata da Abelardo e la 'Vulgata' con scoli tradotti dal greco*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 46 (1954), pp. 211-223 (rist. in ID., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, pp. 229-241). Per le indagini del medesimo studioso sull'*Heptatheucon* cfr. ID., *Aristoteles Latinus*, Codices, Supplementa altera, Bruges – Paris 1961, pp. 25-42 e p. 61; *Aristoteles Latinus*, III/1-4, Analytica Priora, pp. 39-69, 72-79, 83-123, 141-149. Sulla tradizione degli *Elenchi sofistici*, cfr. *infra*, la nota 270 del capitolo secondo. Attende l'indagine degli studiosi la dubbia paternità di un anonimo commento al *De arithmetica* boeziano segnalato da Raymond Klibansky: cfr. R. KLYBANSKY, *The School of Chartres* cit., pp. 3-14; Klibansky annuncia anche il ritrovamento di tracce di un commento di Teodorico a Marziano Capella, discusse da Jeaneau, che informa anche di un riferimento a Teodorico presente in delle glosse a Marziano attribuite a Alessandro Neckam: cfr. JEAUNEAU, *Note sur l'École de Chartres* cit., pp. 14-17. Il *Prologus* all'*Heptatheucon* ricorda comunque il *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, come pure il menzionato epitaffio edito da Vernet.

<sup>61</sup> Egli stesso sottolinea orgogliosamente che, per quanto invidiosi, i suoi rivali gli riconoscevano la padronanza delle dottrine 'platoniche': cfr. TEODORICO, *Commentarius super Libros De Inventione*, Prologus partis secundae in librum primum, ed. Fredborg, p. 108,30; Ermanno di Carinzia lo considera un Platone redivivo: cfr. la dedica alla sua traduzione in TOLOMEO, *Opera astronomica minora*, ed. J. L. Heiberg, Leipzig 1907 (Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia, 2), p. CLXXXV.

<sup>62</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Epistola ad Dominam*, ed. Häring, pp. 225-226 (§ 3); ed. Martello, pp. 202,20-203,21. Il frammento che lo attribuisce a un Magister Tirricus è contenuto nel ms. Heiligenkreuz, Stiftbibliothek 153.

<sup>63</sup> Cfr. B. HAURÉAU, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 32/2, Paris 1888, pp. 167-186 (rist. in ID., *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris 1890, pp. 45-70); N. M. HÄRING, *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarembald of Arras*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*», 22 (1955), pp. 137-216 (il testo è alle pp. 200-216).

<sup>64</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 19-52], pp. 48-52.

abelardiana tra anima del mondo e Spirito santo, che si ritrova anche nel *Tractatus* di Teodorico<sup>65</sup>.

Nel medesimo volume del 1971, lo studioso ha anche raccolto le sue precedenti edizioni degli scritti teodoriciani su Boezio, completati da alcuni trattati di ‘scuola’: un *Commentum*, delle *Lectiones*, e una *Glosa* (tutti sul solo *De Trinitate*); inoltre una cosiddetta *Abbreuiatio Monacensis*, ovvero un ampio sunto delle *Lectiones*, ma esteso a ricomprendere anche sintesi di un insegnamento sul *De hebdomadibus* e sul *Contra Eutychem*; quindi un breve *Fragmentum Admuntense* sul *De hebdomadibus*, un *Fragmentum Londinense* sul *Contra Eutychem*, un *Tractatus de Trinitate*, un *Commentarius Victorinus* e una *Glosa Victorina*<sup>66</sup>.

L’attribuzione del *Commentum* a Teodorico, inizialmente suggerita da Wilhelm Jansen (che l’aveva per primo parzialmente edito nel 1926 col titolo *Librum hunc* – tratto dall’incipit – assieme al *Tractatulus* di Clarembaldo, e sulla base di due soli manoscritti)<sup>67</sup>, fu messa inizialmente in dubbio da Häring in forza del ritrovamento di un altro codice, ms. Oxford, Bodl. Lyell 49 proveniente da Admont in Austria, contenente tre commentari degli opuscoli teologici: due derivati dalle glosse di Remigio di Auxerre, il terzo comprendente invece una parte del *Commentum* in questione, recante il titolo «Commentum Helye cuiusdam magistri Gallicani super Boetium de Trinitate». In questo Helyas, Häring ha individuato il grammatico Pietro Elia: tuttavia successivamente ha dichiarato comunque molto più probabile l’attribuzione a Teodorico, sulla base di una comparazione di stile, composizione, richiamo alle fonti letterarie e patristiche, e complessivo orientamento speculativo, tra *Commentum*, *Glosa* e *Lectiones* (una *reportatio* dell’insegnamento). Dunque a parere dello studioso *Commentum*, *Glosa*, *Lectiones* e *Abbreuiatio Monacensis* (sintesi, come si diceva, delle *Lectiones*) costituiscono un gruppo di testi che sta insieme: se uno di essi è riferibile a

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, p. 47. In precedenza, Clerval aveva proposto la data 1130-1150: cfr. ID., *Les Écoles* cit., p. 172; in base ad alcuni tratti di affinità tra il *Tractatus* e il *Commentum*, e al fatto che a suo parere nel *Tractatus* non si trova in realtà l’identificazione tra *anima mundi* e Spirito santo rintracciata da Häring, Enzo Maccagnolo propone invece una data di composizione successiva al 1141; cfr. MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., p. 7. Concorda con lui DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., p. 360, nota 11. Sulla questione cfr. *infra*, la nota 42 del capitolo terzo.

<sup>66</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *A Commentary on Boethius’ De Trinitate by Thierry of Chartres* (Anonymus Berolinensis), in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 23 (1956), pp. 257-325; ID., *A Short Treatise on the Trinity from the School of Thierry of Chartres*, in «Medieval Studies», 18 (1956), pp. 125-129; ID., *The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius’ De Trinitate*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 25 (1958), pp. 113-226; ID., *Two Commentaries on Boethius (De Trinitate and De hebdomadibus) by Thierry of Chartres*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 27 (1960), pp. 65-135.

<sup>67</sup> Cfr. W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau 1926 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, 8); il testo parziale del *Librum hunc* si trova alle pp. 3\*-25\* della seconda parte del volume.



Teodorico, allora lo sono anche gli altri<sup>68</sup>. A favore dell'ascrizione del primo di tali testi al maestro chartriano militano principalmente due considerazioni: in primo luogo un confronto di elementi stilistici e concettuali tra di esso e il *Tractatus de sex dierum operibus*, e in secondo luogo la testimonianza di Clarembaldo, che afferma di aver imitato Teodorico nel commentare Boezio, e la cui glossa in effetti ricalca in diversi punti il *Commentum* qui in questione, ed è inoltre anche affine alle *Lectiones*<sup>69</sup>. L'attribuzione appare comunque ancora incerta ad altri studiosi, come Louis-Jacques Batillion e Édouard Jeuneau, che precauzionalmente e a titolo di ipotesi indicherebbero come autore Pietro Elia<sup>70</sup>. Oltre al segnalato manoscritto austriaco, l'edizione Häring collaziona altri tre codici del *Commentum*, uno dei quali proveniente da una biblioteca cisterciense. La data di composizione dovrebbe non antecedere il 1147-48, poiché in esso sono contenuti degli echi della polemica verso Gilberto scoppiata a Parigi e a Reims; Dronke ritiene tuttavia più probabile – senza però fornire argomenti a sostegno di questa opinione – che la gran parte dei materiali su cui si basano i commenti a Boezio sia stata elaborata durante gli anni 1135-1145<sup>71</sup>. Sempre nello stesso codice austriaco è poi contenuto il brevissimo cosiddetto *Fragmentum Admuntense* sul *De hebdomadibus*, che per stile pare assegnabile al medesimo autore del *Commentum*<sup>72</sup>.

Le *Lectiones* sul *De Trinitate* (già parzialmente edite da Joseph Marie Parent nel 1976)<sup>73</sup> sono invece preservate nel ms. Paris, BNLat 14489 della seconda metà del secolo XII, appartenuto alla biblioteca di San Vittore. L'*Abbreviatio Monacensis* è stata poi ritrovata in un codice del quindicesimo secolo ricopiato nel monastero cisterciense di Fürstenfeld, a conferma dell'interesse e della diffusione delle idee di Teodorico in ambiente cisterciense; si tratta di una fedele e quasi sempre letterale sintesi delle predette *Lectiones*. Il fatto che contenga anche parti dedicate a un commento al *De hebdomadibus* (completo) e uno al *Contra Eutychen* (interrotto all'inizio del quinto capitolo), fa supporre l'esistenza di altrettante *Lectiones* teodoriciane (finora non ritrovate) anche su questi due opuscoli, da cui sarebbero tratte le corrispondenti sezioni dell'*Abbreviatio*. Solo un frammento delle lezioni al *Contra Eutychen*, chiamato da Häring anche *Fragmentum Londinense* (mutilo del commento

<sup>68</sup> Cfr. HÄRING, *A Commentary on Boethius' De Trinitate* cit., p. 260; ID., *Two Commentaries on Boethius* cit., p. 67.

<sup>69</sup> Cfr. ID., *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 27-38; ID., *Two Commentaries on Boethius* cit., pp. 66-70; ID., *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., pp. 20-22.

<sup>70</sup> Cfr. L.-J. BATAILLON, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 43 (1959), pp. 692-693; JEAUNEAU, *Note sur l'École de Chartres* cit., p. 829.

<sup>71</sup> Cfr. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., p. 359, nota 10.

<sup>72</sup> Cfr., anche per quanto segue, HÄRING, *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., pp. 19-52; MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., pp. 4-7.

<sup>73</sup> Cfr. J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres. Étude et textes*, Paris – Ottawa 1938, pp. 180-205.

al primo capitolo, e incompleto da metà del quarto) è stato infatti rinvenuto in un codice del primo tredicesimo secolo. L'autenticità di questo scritto riposa sulla sua precisa concordanza con la porzione dell'*Abbreviatio Monacensis* dedicata al *Contra Eutychem*: se le *Lectiones* risalgono all'insegnamento diretto di Teodorico, e l'*Abbreviatio* ne è un ampio compendio, allora anche il *Fragmentum* faceva probabilmente parte delle *Lectiones* originali. Non sono state invece scoperte le *reportationes* delle lezioni sul *De hebdomadibus* (per il quale ci si affiderà dunque alla sola *Abbreviatio*), né si hanno notizie di commenti o lezioni teodoriciane al secondo opuscolo, l'*Utrum Pater et Filius*. Infine la *Glosa* al *De Trinitate* (incompleta in una sezione iniziale) ci è conservata in un codice del dodicesimo secolo appartenuto ai Celestini di Parigi. Se già il *Commentum* e le *Lectiones* non si soffermano parola per parola sul testo boeziano, la *Glosa* lo segue *verbatim* ancor meno. Si può accettare, ma non senza cautela, il giudizio del curatore secondo cui essa rappresenta un lavoro forse più maturo, databile posteriormente al 1148.

Molto diverso il discorso sugli altri tre scritti contenuti nel volume di Häring dedicato a Teodorico e alla sua scuola, tutti rinvenuti anonimi sul medesimo ms. Paris, BNLat 14489 (proveniente da San Vittore) che contiene anche le *Lectiones* sul *De Trinitate*, e intitolati dall'editore *Commentarius Victorinus, Tractatus de Trinitate* e *Glosa Victorina*. Il primo venne pubblicato per la prima volta nel 1563 da Johannes Heerwagen come opera di Beda il Venerabile (e come tale confluito poi parzialmente nella *Patrologia latina*), sulla debole base della circostanza che sullo stesso codice si trova una parte del *De muliere forti* di Beda. La paternità fu ben presto rigettata come spuria dagli studiosi, ma a tutt'oggi non si è identificato un autore. Häring suggerisce (non senza riserve) che potrebbe essere opera di Teodorico stesso, fondando la sua congettura su due fattori: il primo, una chiara ostilità nei confronti della novitas introdotta da Gilberto di Poitiers in teologia; il secondo, una nota marginale di mano di uno scriba contemporaneo, in cui si fa il nome di Teodorico. Lo studioso ne conclude comunque che «if not written by Thierry, the commentary is very closely related to him»<sup>74</sup>; difatti, il *Commentarius Victorinus* condivide alcuni elementi concettuali con gli altri scritti sugli *Opuscula sacra* del maestro di Chartres: ma d'altro canto non ne rappresenta una evoluzione, un ripensamento o un approfondimento, non esibisce una stessa (o una simile) organizzazione interna di pensiero, e infine manifesta un allontanamento sempre più marcato dal testo boeziano. Vi si incontrano inoltre dei termini e delle espressioni mutuate (per lo più a scopo di ritorsione polemica) dal lessico porretano, oltre a imprestiti da altre fonti coeve come

---

<sup>74</sup> HÄRING, *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., p. 42.

la *Summa sententiarum* (1138-1141 ca.)<sup>75</sup>. Una esplicita menzione del concilio di Reims, e l'uso del passato per riferirsi a Gilberto e ai suoi seguaci, fanno protendere per una datazione successiva al 1154. Il *Tractatus de Trinitate* appare ideologicamente molto simile al *Commentarius Victorinus*; mentre quest'ultimo tuttavia prende avvio dalla lettera del *De Trinitate* (per poi abbandonarla), il *Tractatus* non si offre affatto come un tentativo di commento, pur includendo alcuni spunti boeziani (anche dal *Contra Eutychen*). La cosiddetta *Glosa Victorina*, infine, non dimostra alcuna affinità coi precedenti due scritti, e, come anche Häring ammette, non rivela in realtà alcuna significativa derivazione dalle idee teodoriciane<sup>76</sup>.

### 3.3. Clarembaldo di Arras

La più antica attestazione dell'attività filosofica di Clarembaldo di Arras si trova in una *Appendice* del dodicesimo secolo a un catalogo di uomini illustri, che lo descrive come arcidiacono di Arras e autore di un commento al *De Trinitate* di Boezio, riferendo inoltre che si oppose a Gilberto di Poitiers, fu critico nei confronti di Abelardo, e vicino invece alle tesi di Bernardo di Chiaravalle<sup>77</sup>. La ricostruzione delle tappe della sua vita e della sua carriera rimane materia altamente ipotetica. Il saggio introduttivo di Nikolaus Häring all'edizione delle opere raccolte nel citato volume del 1965 da lui curato, rimane a tutt'oggi la più accurata raccolta delle informazioni a noi pervenute, e il miglior tentativo di trarne una biografia ragionata. Nei registri della cattedrale di Arras e altri *Cartulari* il nome di Clarembaldo (da identificarsi probabilmente con il nostro autore) compare prima come *prepositus* (nel 1152), quindi come arcidiacono dal 1156, sotto il vescovo Godescalco (1150-1173), e vi rimane menzionato fino al 1173. A partire da quella data, il vescovo di Laon Gualtiero di Mortagne nomina un Clarembaldo e un Simone come cappellani delle chiese di San Nicola e San

<sup>75</sup> La *Summa sententiarum*, attribuita da Ferruccio Gastaldelli a Ottone di Lucca, negli anni tra il 1138 e il 1141, ha goduto di un'ampia diffusione e influenza sulle scuole di Gilberto e Abelardo; cfr. F. GASTALDELLI, *La Summa sententiarum di Ottone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare*, in «Salesianum», 42 (1980), pp. 537-546; M. COLISH, *Systematic theology and theological renewal in the twelfth century*, in «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 18/2 (1988), pp. 135-156; C. MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Roma 2008, pp. 169-226. Cfr. inoltre R. QUINTO, *Trivium e teologia: l'organizzazione scolastica nella seconda metà del secolo dodicesimo e i maestri della sacra pagina*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 435-468; CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 115-116.

<sup>76</sup> Per un sintetico esame del contenuto del *Commentarius Victorinus*, del *Tractatus de Trinitate* e della *Glosa Victorina*, cfr. *infra*, § 10 del capitolo terzo.

<sup>77</sup> Cfr. ENRICO DI GHENT, *De scriptoris ecclesiasticis*, Appendix, 10, ed. J. A. Fabricius, in *Bibliotheca ecclesiastica*, I, Hamburg 1718, p. 129: «Clarembaldus Atrabatensis archidiaconus super Boethium De Trinitate commentum fecit ubi de quibusdam Gillebertum Pictavensem arguere, Petrum vero Abailardum condemnare et Abbatem Bernardum comprobare videtur». E cfr. HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., p. 1; MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., p. 152.

Giacomo<sup>78</sup>. Non si è tuttavia certi che si tratti della stessa persona. Queste notizie si intrecciano con quelle desumibili dai suoi scritti. Nell'*Epistola ad Odonem* (forse Odone di Ourscamp, già allievo di Abelardo), Clarembaldo riferisce, parlando al passato, di aver frequentato la scuola di Laon<sup>79</sup>; siccome i registri di Arras non attestano con sicurezza la presenza di Clarembaldo negli anni 1157-1159 e 1165-1167, Häring presume che durante uno di questi periodi egli abbia appunto insegnato a Laon. Nella stessa lettera, l'arcidiacono afferma di aver studiato con Teodorico di Chartres e Ugo di San Vittore<sup>80</sup>; Ugo fu a Parigi tra il 1115 e il 1141: poiché non risulta che Clarembaldo abbia mai frequentato Chartres o San Vittore, appare presumibile che abbia seguito le lezioni dei due maestri nella capitale francese intorno agli anni Trenta del secolo (sebbene, come si è detto, la presenza e l'insegnamento a Parigi da parte di Teodorico restino oggetto di discussione). Questa indagine fornisce come risultato la seguente cronologia: nato dopo il 1110, Clarembaldo avrebbe studiato sotto Ugo e Teodorico a Parigi tra il 1132 e il 1142, quindi si troverebbe ad Arras (forse in veste di magister) fino al 1153-56, quando verrebbe eletto arcidiacono; tra il 1157-59 e/o il 1156/67 insegnerebbe a Laon, e dal 1173 (dismessa la carica ecclesiastica ad Arras) sarebbe di nuovo a Laon in qualità di cappellano, fino alla sua morte, avvenuta dopo il 1187<sup>81</sup>.

Ci rimangono come sue opere un commentario al *De Trinitate* e uno al *De hebdomadibus* boeziani, un frammentario *Tractatulus* sul Genesi, una lettera a una donna di elevato rango sociale (alla quale invia contestualmente il proprio esamerone e quello di Teodorico), e infine l'*Epistola ad Odonem* alla quale si è accennato. In quest'ultima, racconta le circostanze che lo hanno spinto a comporre il primo commento: in visita con dei *socii* all'abbazia benedettina di Saint-Vincent, gli fu chiesta dall'abate una interpretazione di un capitolo del Genesi; compiaciuto dalla sua risposta, l'abate lo invitò a esercitare il suo ingegno sulle Scritture, anziché sui volumi di pagani come Aristotele o Boezio. Sorridendo, Clarembaldo replicò che Aristotele era sì un pagano, ma Boezio aveva invece abbracciato la fede cristiana; felice di questo, l'abate invitò l'interlocutore a scrivere un trattato sul *De Trinitate*. Clarembaldo narra che non avrebbe forse intrapreso il compito, se non vi fosse stato spronato dalle richieste di numerosi monaci, che incontravano difficoltà a comprendere le

---

<sup>78</sup> Gualtiero di Mortagne compare tra i firmatari dei *capitula* e della cosiddetta 'professione di fede' stilati da Bernardo di Chiaravalle contro Gilberto a Reims nel 1148: cfr. *infra*, § 3.4 di questo capitolo. Giovanni di Salisbury lo nomina a proposito delle discussioni sulla *notio* di entità universali: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, II, 17, 875A, pp. 81,42-82,44. Cfr. inoltre HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., p. 16.

<sup>79</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Epistola ad Odonem*, p. 63, 1.

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, p. 64, 3.

<sup>81</sup> Cfr. FORTIN, *Clarembald of Arras* cit., pp. 15-22; JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus* cit., pp. 1-11.

glosse di Gilberto di Poitiers, scritte «sermone perplexo et stile involuto»<sup>82</sup>. Da alcuni riferimenti a Bernardo di Chiaravalle e a Gilberto contenuti nel suo commento si può concludere che fu portato a termine dopo la morte di entrambi, quindi dopo circa il 1154; successiva a questa data pare allora doversi collocare la composizione dello scritto sul *De hebdomadibus*. Secondo Häring è presumibile che siano stati entrambi stesi nel periodo di permanenza a Laon (1157-59), ma sia il luogo sia il lasso temporale restano congetturali<sup>83</sup>; il *Tractatulus* infine è forse un'opera più tarda.

Il commentario al *De Trinitate* (riportante il titolo *Expositio magistri Clarembaldi super librum Boetii De Trinitate*) fu scoperto nel diciannovesimo secolo dal cardinale Jean-Baptiste François Pitra nel ms. Oxford, Balliol College 296, di provenienza incerta, datato tra il 1300 e il 1320; il codice contiene tra l'altro diverse opere di Abelardo. Nel 1871, una seconda copia fu rinvenuta da Rudolf Peiper nel ms. Valenciennes, Bibl. mun. 193 (185), del tredicesimo secolo, proveniente da Saint-Amand. Sulla base di questi due codici, una prima edizione fu pubblicata da Jansen nel 1926<sup>84</sup>. Già segnalato da Peiper, un terzo codice, ms. Saint-Omer 142, del dodicesimo secolo, dal monastero benedettino di Saint-Bertin (con il quale risulta che l'arcidiacono di Arras intratteneva rapporti amichevoli), contiene una migliore versione della glossa al *De Trinitate*, più il commento (anonimo) al *De hebdomadibus* del quale non si aveva in precedenza ragione di sospettare l'esistenza. Questo codice è anche l'unico ove sia conservata la lettera a Odone. Il breve commento al primo capitolo del Genesi (chiamato da Clarembaldo stesso *Tractatulus*) si trova invece in due manoscritti, ms. Paris, B. N. Lat. 3584 del dodicesimo secolo, contenente il *Tractatus* di Teodorico e il *Tractatulus* (incompleto) di Clarembaldo, e il ms. Cambrai, Bibl. mun. 339 (321), ancora del dodicesimo secolo, che comprende gli stessi due scritti più la lettera alla nobildonna<sup>85</sup>. Discusso per la prima volta nel 1890 da Hauréau (che lo ascrisse a Teodorico),

<sup>82</sup> CLAREMBALDO, *Epistola ad Odonem*, p. 63, 2. A parere di Giovanni di Salisbury, lo stile di Gilberto risulta oscuro agli inesperti, ma appare tanto più compendioso e coeso agli esperti: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 12, ed. Chibnall, p. 27: «Doctrina eius novis obscurior sed pro vectis compendiosior et solidior videbatur».

<sup>83</sup> Cfr. HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 19-23. Fortin propone il periodo 1155-1171 per la composizione del commento al *De Trinitate*, e circa 1171-1173 per quello al *De hebdomadibus*; cfr. FORTIN, *Clarembald of Arras* cit., p. 29: «To narrow the date of composition down closer than this calls for more speculation than the documents will allow».

<sup>84</sup> Cfr. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus* cit., pp. 26\*-105\*. Si tratta dello stesso volume in cui Jansen pubblicava la prima edizione (parziale) del *Commentum* (col titolo *Librum hunc*) di Teodorico: cfr. *supra*, la nota 67 di questo capitolo. Nel medesimo libro lo studioso ripropose anche estratti dall'edizione Hauréau del 1890 del *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico (alle pp. 106\*-112\*).

<sup>85</sup> Anche sulla base di una possibile frequentazione di Clarembaldo con Thomas Becket, che potrebbe aver incontrato a Parigi o forse ad Arras (dove Becket si trovava nel 1164 all'inizio del suo esilio), Maccagnolo ipotizza che la destinataria dell'epistola potrebbe esser stata la regina Matilde, madre di Enrico II d'Inghilterra, alla quale Clarembaldo avrebbe scritto per intercedere a favore di Thomas; in tal caso il 1164, data della morte di Matilde, diverrebbe *terminus ad quem* della composizione del *Tractatulus*. Cfr. E. MACCAGNOLO, *La*

il *Tractatulus* fu parzialmente ripubblicato col titolo (rinvenuto nel codice ma dovuto a una mano posteriore) *Liber de eodem secundus* da Parent (che pose in dubbio la paternità del maestro chartriano, attribuendolo invece, come già aveva suggerito Alexandre Clerval, a un suo discepolo), nello stesso volume del 1938 in cui ripropose contestualmente estratti delle *Lectiones* di Teodorico (e delle glosse di Guglielmo di Conches a Boezio e a Platone)<sup>86</sup>. Tutte le opere di Clarembaldo sono quindi state edite da Häring sulla base della totalità dei codici noti<sup>87</sup>. Concetto Martello ha in ultimo proposto una nuova edizione dell'*Epistola ad Dominam* e del *Tractatulus* nel suo libro del 1998 dedicato alla cosmologia del maestro di Arras<sup>88</sup>.

### 3.4. Il 'concistorio' di Reims

Già vescovo di Poitiers, nel 1146 Gilberto pronunciò un sermone nel quale incluse alcune riflessioni sul mistero della Trinità, ritenute censurabili da due suoi arcidiaconi, Calone e Arnaldo detto «Qui non ridet», che dopo aver tentato privatamente di dissuaderlo dalle sue opinioni si rivolsero al papa Eugenio III; questi rinviò la questione a un sinodo da tenersi a Parigi l'anno successivo<sup>89</sup>. Nella controversia venne coinvolto Bernardo di Chiaravalle, già accusatore di Abelardo a Sens nel 1140, forse avvertito dai due arcidiaconi lungo loro via di

---

destinataria della 'Epistola' di Clarembaldo di Arras, in «Scandalion», 3 (1980), pp. 315-318. E cfr. HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 10-11; JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus* cit., p. 10; FORTIN, *Clarembald of Arras* cit., p. 20.

<sup>86</sup> Cfr. PARENT, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres* cit., pp. 208-213.

<sup>87</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *A hitherto unknown Commentary on Boethius' De hebdomadibus written by Clarenbaldus of Arras*, in «Medieval Studies», 15 (1953), pp. 212-221; ID., *A Commentary on Boethius' De hebdomadibus by Clarembald of Arras*, in *Nine Medieval Thinkers*, ed. J. R. O'Donnell, Toronto 1955, pp. 23-98; ID., *The Creation and Creator of the World* cit., pp. 200-216. Tutti gli scritti di Clarembaldo sono infine editi in *Life and Works of Clarembald of Arras*, cit.

<sup>88</sup> Cfr. MARTELLO, *La fisica della creazione*, cit. (l'*Epistola ad Dominam* è alle pp. 202-203; il *Tractatulus super librum Genesis* alle pp. 220-244).

<sup>89</sup> Cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum albanensem* (d'ora in poi: *Epistola ad Albinum*), 2, 4-5, ed. N. M. Häring in ID., *The Writings against Gilbert of Poitiers by Geoffrey of Auxerre*, in «Analecta Cisterciensia», 22 (1966), [pp. 3-83], p. 70; GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 8, ed. Chibnall, pp. 15-16. E cfr. N. M. HÄRING, *The case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142-1154)*, in «Mediaeval Studies», 13 (1951), pp. 1-40; ID., *Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums von 1148*, «Scholastik» 40 (1965), pp. 5-90; ID., *Bischof Gilbert II. von Poitiers (1142-1154) und seine Erzdiakone*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 21 (1965), pp. 150-171; ID., *Notes on the Council and the Consistory of Rheims (1148)*, in «Mediaeval Studies», 28 (1966), pp. 39-59; ID., *The Writings against Gilbert of Poitiers* cit., pp. 1-17; A. HAYEN, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 10-11 (1935-1936), pp. 29-102; S. GAMMERSBACH, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Köln – Gratz 1959; M. L. COLKER, *The Trial of Gilbert of Poitiers, 1148. A previously Unknown Record*, in «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 152-183; L. CIONI, *Il concilio di Reims nelle fonti contemporanee*, in «Aevum», 53 (1979), pp. 273-300; VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., pp. 77-124 e 318-364; NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit. (cap. 1, alla nota 80), pp. 33-39; CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 64-76.

ritorno a Poitiers, o forse interpellato dal papa stesso<sup>90</sup>. Dei dibattiti che ne seguirono, prima a Parigi e poi a Reims, abbiamo informazioni da alcuni scritti tendenziosi di Goffredo di Auxerre (segretario di Bernardo dal 1145), che assistè personalmente alle fasi dell'interrogatorio; da Ottone di Frisinga (uomo di cultura e storico della corte imperiale degli Staufer, che probabilmente studiò a Parigi sotto Gilberto prima di entrare nell'ordine cisterciense), il quale non fu testimone oculare degli eventi, ma ne ebbe presumibilmente notizia dai cardinali presenti a Reims, durante il suo soggiorno a Roma, di ritorno dalla seconda crociata nel 1149; e da Giovanni di Salisbury, a Reims al seguito del papa, che del processo parla nella sua *Historia Pontificalis* terminata nel 1164<sup>91</sup>. Ottone riferisce come le discussioni al concistorio di Parigi, che durò circa due giorni nell'aprile del 1147, si svolsero in un clima di estrema confusione e per molti aspetti furono poco pertinenti ai contenuti delle dottrine di Gilberto. Giudice il papa Eugenio, l'accusa fu portata avanti da Bernardo, che chiamò come testimoni a carico Adamo Parvipontano e Ugo di Champfleury, con l'appoggio di Roscellino di Soissons e Ivo di Chartres; Gilbertò negò totalmente il fondamento delle accuse, sostenuto dalle dichiarazioni di Rotroux di Evreux e di Ivo di Chartres<sup>92</sup>. In contingente mancanza di copie dei commenti a Boezio, il papa chiuse l'incontro proponendosi di riprenderlo l'anno seguente a Reims, dove era previsto un concilio, e ordinò a Gilberto di sottoporre nel frattempo i suoi commentari a Godescalco, abate di Saint-Martin, che avrebbe

<sup>90</sup> Cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 48, p. 68,2-18; *ibid.*, 52, p. 74,19-22.

<sup>91</sup> La testimonianza di Goffredo di Auxerre si trova in quattro differenti scritti. Un primo che egli stesso, in una lettera inviata al vescovo di Albano nell'ultimo decennio del dodicesimo secolo, chiama «scriptura», e che nei pochi manoscritti ove è preservato va per lo più sotto il titolo di *Errores Gisleberti episcopi Pictavensis*; composto presumibilmente tra il 1152 e il 1154, il documento consiste in quattro sezioni: quattro capi d'accusa, una collezione di sentenze patristiche introdotte da un *Contra*, un simbolo di fede (steso da Bernardo e dai suoi seguaci), una lista delle personalità presenti alla discussione. Il secondo scritto di rilievo si trova nel *Sancti Bernardi vita prima*, datato al 1154 ma revisionato nel 1163: al quinto capitolo del terzo libro si leggono delle concise notizie sul contrasto tra Gilberto e Bernardo, a tutto discapito del vescovo di Poitiers. Il terzo è un *Libellus contra capitula Gisleberti episcopi Pictaviensis*, steso dopo il 1157 (e quindi posteriore alla morte di Gilberto avvenuta nel 1154), e noto a Giovanni di Salisbury che ne fa menzione. Il quarto è la stessa *Epistola ad Albinum*, inviata intorno al 1191-92. Questi scritti di Goffredo sono stati editi da ultimo in HÄRING, *The Writings against Gilbert of Poitiers by Geoffrey of Auxerre* cit., rispettivamente pp. 31-35; pp. 30-31; pp. 36-69; pp. 69-81; si citerà da essi sempre con riferimento alle pagine di questa edizione, e con indicazione del curatore solo la prima volta. Favorevole a Gilberto è invece il dettagliato ma indiretto resoconto di Ottone di Frisinga, già suo allievo, nel primo libro dei *Gesta Friderici I Imperatoris* (1156-58). Sul pensiero di Ottone cfr. J. SCHMIDLIN, *Die Philosophie Ottos von Freising*, in «Philosophische Jahrbuch», 18 (1905), pp. 312-323 e 407-423; ID., *Bischof Otto von Freising als Theologe*, in «Der Katholik», 85 (1905), pp. 81-112 e 161-182; M. E. WILLIAMS, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Roma 1951 (Analecta Gregoriana, 56), pp. 112-124; C. MONAGLE, *The Trial of Ideas: Two Tellings of the Trial of Gilbert of Poitiers*, in «Viator: Medieval and Renaissance Studies», 35 (2004), pp. 112-129. Più equilibrato Giovanni di Salisbury, ascoltatore di Gilberto, ma anche ammiratore di Bernardo, che testimonia come l'interrogatorio fosse terminato con una sostanziale assoluzione dell'inquisito: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 11, ed. Chibnall, p. 25.

<sup>92</sup> Cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 53-54, pp. 75,27-76,26; GOFFREDO DI AUXERRE, *Epistola ad Albinum*, 2, 11, p. 71. Ottone riferisce tra l'altro lo stupore sollevato dall'affermazione di Gilberto per cui una «persona» è «per se una». Dal commento al *De Trinitate*, però, appare chiaro come la nozione di *persona* come «per se una» si applica alle realtà naturali, e non tanto in teologia: cfr. *infra*, i passi citati in corrispondenza delle note 246 e 247 del capitolo secondo.

svolto il ruolo dell'accusa<sup>93</sup>. Nel 1148, a concilio chiuso, il caso fu discusso davanti a un ristretto gruppo di partecipanti direttamente interessati, tra i quali era probabilmente presente Teodorico di Chartres<sup>94</sup>. Forse per motivi di salute, Godescalco venne rimpiazzato da Bernardo; quest'ultimo godeva dell'appoggio di (tra gli altri) Roberto di Melun, Pietro Lombardo, Roscellino di Soissons, mentre pare si schierasse dalla parte di Gilberto la maggioranza dei cardinali della Curia<sup>95</sup>. Quattro i principali *capitula* addebitati e discussi:

1. Quod divina natura, quae divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma, qua Deus est, quemadmodum humanitas homo non est, sed forma, qua est homo.
2. Quod cum Pater et Filius et Spiritus sanctus unum esse dicuntur, non nisi una divinitate esse intelligantur, nec converti possit, ut Deus unus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus sanctus esse dicatur.
3. Quod tres personae tribus unitatibus sint tria et distinctae proprietatibus tribus, quae non sunt ipse personae, sed sunt tres res aeternae et ab invicem et a divina substantia numero differentes.
4. Quod divina natura non sit incarnata<sup>96</sup>.

Il primo giorno, in cui si dibatterono le due prime proposizioni, vennero letti dei passaggi da un libro di appunti di un discepolo di Gilberto, che questi sconfessò, portando inoltre a suo favore una grande messe di citazioni patristiche, ma al termine sembrò sostenere l'idea per cui «essentia non est Deus», oppure che «forma Dei et divinitas, qua Deus est, ipsa non est Deus»<sup>97</sup>. Il giorno seguente, comunque, il vescovo di Poitiers spiegò di acconsentire all'identità tra Dio e divinità se col termine «Deus» s'indicava la natura divina, non se con esso ci si riferiva a una delle persone. Secondo Ottone, si trattava di una distinzione *in dicendo*, piuttosto che *in intelligendo*<sup>98</sup>. Temendo un verdetto a favore dell'avversario, il terzo giorno Bernardo convocò i propri sostenitori in un incontro privato, al termine del quale furono redatte una serie di tesi, quindi sottoposte all'approvazione del papa:

<sup>93</sup> Cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Epistola ad Albinum*, 2, 12, p. 71; *ibid.*, 3, 13, p. 72; ID., *Libellus contra capitula Gisleberti episcopi Pictaviensis* (d'ora in poi: *Libellus*), 1, 8, ed. Häring cit., p. 37.

<sup>94</sup> Cfr. ID., *Epistola ad Albinum*, 4, 18, p. 73; ID., *Scriptura. Error(es) Gilleberti Pictavensis episcopi* (d'ora in poi: *Scriptura*), ed. Häring cit., pp. 33-35; GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 8, ed. Chibnall, p. 15; OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 58, p. 82,11-21. E cfr. HÄRING, *Notes on the Council* cit., p. 45-49.

<sup>95</sup> Cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Epistola ad Albinum*, 3, 15-17, pp. 72-73; GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 8, ed. Chibnall, pp. 16-19. E cfr. HÄRING, *The Writings against Gilbert of Poitiers* cit., p. 6, nota 25.

<sup>96</sup> Cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Scriptura*, pp. 31-33; ID., *Libellus*, 6, 1-4, p. 68 (i capi d'accusa vengono aspramente vagliati e discussi da Goffredo in *ibid.*, 2-5, pp. 38-67); ID., *Epistola ad Albinum*, 7, 35-36, p. 75. Le varianti sono esaminate in HÄRING, *Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums* cit., pp. 55-90.

<sup>97</sup> Cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Epistola ad Albinum*, 4,18 – 8,43, pp. 73-76. E cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 58, p. 82,38-21: «Sed simpliciter a te cognoscere velim, ane illam summam essentiam, qua tres personas profiteris Deum, unum credas esse Deum?» Qui diutina collatione fatigatus minus praemeditate respondit [*scil.* Gilebertus]: «Non'».

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*, I, 61, p. 87,7-22



1. Credimus simplicem naturam divinitatis Deum esse nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse et alia huiusmodi, credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse, nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse, nonnisi ea unitate unum, quae est ipse, nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse, id est se ipso sapientem, magnum aeternum, unum Deum. 2. Cum de tribus personis loquimur Patre, Filio, Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas profiteamur. 3. Credimus solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum aeternum esse nec aliquas omnino res – sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur et huiusmodi alia – adesse Deo, quae sint ab aeterno et non sint Deus. 4. Credimus ipsam divinitatem – sive substantiam divinam sive naturam divinam dicas – incarnatam esse, sed in Filio<sup>99</sup>.

Per la loro concisione e vaghezza, queste tesi non sembrarono però costituire un contrattacco decisivo; spinto dalla pressione dei due partiti avversi, il papa si risolse infine per una soluzione di compromesso: la natura divina ammette di venir predicata tanto al nominativo quanto all'ablativo<sup>100</sup>. Secondo Goffredo l'insegnamento di Gilberto venne censurato, ma in realtà il concistorio si chiuse solo col divieto di divulgare i commentari senza una preventiva revisione, che venne affidata all'accusato stesso prosciolto senza alcuna reprimenda formale<sup>101</sup>. Appare poco prudente, per la parzialità e la faziosità dei resoconti in nostro possesso, per l'oggettiva brevità del processo (che non può aver consentito il necessario approfondimento concettuale), per i retroscena dei rapporti di forza politica tra Curia e ambiente cisterciense, e per l'ambiguità delle conclusioni, tentare una precisa valutazione degli avvenimenti dal punto di vista schiettamente filosofico-teologico. Hayen imputa l'«*erreur théologique*» di Gilberto alle sue teorie gnoseologiche; Gilberto Maioli vede nel processo l'esito di un conflitto tra due modi di concepire la teologia: uno 'tradizionale', fermo alla *collatio* di *sententiae* patristiche e a una cauta glossa dei testi, e finalizzato alla formazione spirituale nella comprensione delle Scritture, l'altro avviato invece ad approntare

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, I, 59, p. 85,1-22. Cfr. anche la versione in GOFFREDO DI AUXERRE, *Libellus*, 6, 6-9, pp. 68-69. Queste proposizioni vengono riportate anche da Giovanni di Salisbury, che tuttavia le ricopia dal *Libellus* di Goffredo, riferendo che esse non furono registrate negli atti del concilio, né nei documenti papali: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 11, ed. Chibnall, pp. 24-25. E cfr. HARING, *Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums* cit., pp. 88-90.

<sup>100</sup> Cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 61, p. 87,18-19.

<sup>101</sup> A detta di Goffredo, Gilberto fu indotto a abiurare i capi d'accusa e alla promessa di emendare i suoi scritti, «*Quod quidem nec factum audivimus nec speramus aliquando faciendum*»: cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Libellus*, 1, 12-13, p. 38; ID., *Epistola ad Albinum*, 8, 42, p. 76. Nella versione di Ottone, Gilberto tornò alla sua diocesi «*cum ordinis integritate et honoris plenitudine*»: cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Frederici*, I, 61, p. 87,24-25; secondo Giovanni di Salisbury, egli espresse invece un facile consenso alla 'confessione di fede' stilata da Bernardo: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 11, ed. Chibnall, p. 25. Con ogni probabilità, Gilberto non apportò mai alcuna significativa modifica al testo dei suoi commenti, limitandosi ad aggiungere un prologo in cui difende e ribadisce le sue posizioni.

una nuova teologia scientifica sulla base di un approccio razionale alla fede<sup>102</sup>. Ermenegildo Bertola riallaccia l'ostilità di Bernardo all'adesione a una concezione di Dio come essere assolutamente semplice, per cui diviene inopportuna e fuorviante l'introduzione di una qualsiasi distinzione logica: Dio è senz'altro identico, ad esempio, alla *divinitas* o alla *veritas*, sicché spingersi ad affermare che egli è tale per la divinità o per la verità comporterebbe inevitabilmente l'inquinamento della sua totale semplicità<sup>103</sup>. Häring propone una analisi articolata, che entra nel merito delle dottrine gilbertine: circa il primo capo d'accusa, il vescovo avrebbe considerato espressioni come «Deus est verus» o «Deus est divinitas» come locuzioni enfatiche, ammissibili nel linguaggio colloquiale ma grammaticalmente inesatte (come scorretto sarebbe asserire «Plato est humanitas»), preferendo quindi adoperare proposizioni tipo «Deus est veritas veritate» o «Deus est divinitas divinitate»<sup>104</sup>. A proposito del secondo punto, Gilberto avrebbe rifiutato «un Dio è tre persone», ma ammesso «tre persone sono un Dio» intendendo «Dio» come «divinitas», in ragione del fatto che una realtà individuale non può fungere da predicato in un enunciato; il terzo punto riguarda le «proprietates» personali: non distinguerle dall'essenza divina avrebbe comportato a parere del maestro di Poitiers l'annientamento di ogni diversità ipostatica, e una posizione vicina al sabellianesimo<sup>105</sup>; la quarta formulazione contestatagli è di tipo cristologico: per Bernardo la

<sup>102</sup> Cfr. MAIOLI, *Gilberto Porretano* cit., p. XVII.

<sup>103</sup> Cfr. E. BERTOLA, *San Bernardo e la teologia speculativa*, Padova 1959, p. 120.

<sup>104</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *San Bernardo e Gilberto vescovo di Poitiers*, in *Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974, Roma 1975, pp. 75-91; ID., *The case of Gilbert de la Porrée* cit., pp. 5-18. Cfr. inoltre GOFFREDO DI AUXERRE, *Libellus*, 2, 4, pp. 38-39; ID., *Epistola ad Albinum*, 2, 9, p. 71.

<sup>105</sup> Cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 55, pp. 79,86-80,24: «Praedictus ergo episcopus duas in naturalibus regulas ponens, quae tales sunt: diversorum subsistentium diversas esse subsistentias, diversarum personarum diversas esse personales proprietates, unam a theologia exclusit, alteram admisit. Priorem enim, quae totidem dicuntur subsistentiae quot subsistentes, cum ab orthodoxis inter Arrium et Sabellium dividitibus tres personae et una credatur essentia, penitus amovit, alteram admittens, cum nulla personalis proprietas in sancta trinitate patris sit quae filii et e converso. Ex quo personam a praemisso naturalium usu, non ab eo quod prosopon vocatur, ad theologiam transumptam asserebat (...). Inde eas personam etiam per se unam dicebat. Quod autem alio patrem dixit, alio Deum esse, nec tamen esse hoc et hoc, hunc sensum habuit: Deus in substantia praedicatur, pater ad aliquid, quae diversa praedicamenta esse etiam in theologia, ex libro Boetii, quem de sancta trinitate scripsit, probatur, nec propter hoc recte concludi, si est alio pater, alio Deus, ergo est hoc et hoc, cum hoc non recte concludatur, nisi prius concesso, quod utraque de Deo praedicantur in substantiam, ut cum dicimus: 'Deus est bonus, sapiens, omnipotens'». A proposito delle *proprietates* personali, Giovanni di Salisbury (che in questo si dimostra allievo di Abelardo) distingue in una riflessione personale un livello terminologico da un livello proposizionale di discorso; cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 13, ed. Chibnall, p. 35: «Theologia vero in assignandis propriis praefatas sequitur facultates, et nunc in solis dictionis, nunc etiam orationibus ea designat. Dicitur enim Patris proprium generare, Filii generari, Spiritus sancti procedere; et solis nominibus facta est assignatio. Si vero secundum Hylarium dicatur proprium Patris esse quod semper est pater, item Filii quod semper est filius, Spiritus sancti quod aeternaliter a Patre procedit et Filio, sua singulis reddidit sermo complexus. Sunt ergo, ut dictum est, plura singularum propria personarum, sunt quaedam communa omnium, sunt aliqua duarum excepta tertia. Trium namque proprium est et commune ad invicem, unum Deum esse; convenit enim omni et soli et semper, id est ab aeterno».

stessa essenza o natura di Dio diviene incarnata<sup>106</sup>, Gilberto ritiene meglio affermare che non tanto la natura di Dio, bensì una persona divina assunse un uomo<sup>107</sup>. Giovanni di Salisbury considera entrambe le versioni parimenti giustificabili una volta correttamente interpretate<sup>108</sup>; Ottone riferisce che Gilberto non ebbe difficoltà ad accettare la formulazione di Bernardo, con l'aggiunta «sed in Filio» (che infatti si ritrova nella versione riportata da Goffredo)<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, 8, ed. Chibnall, p. 18: «Dixit [*scil.* Bernardus] se credere quod *Deus est deitas, et e converso*. Quam propositionem excipiens ex ore eius monachus suus Gaufridus Autisiodorensis scripsit, scriptamque recitavit, subiungens in fine, *Placet vobis?* Quomodo fieri solet ubi decreta promulgantur aut leges. Et responsum est, *Placet*. Deinde procedens abbas ait se credere quod *tres personae sunt unus Deus, et converso*. Facta est item annotatio, interrogatio, et responsio, ut in priore. Displicebat tamen gravioribus modus iste, sed verebantur abbatem et suos offendere, si non ei gererent morem. Secutus abbas adiecit, *Credo quod essentia Dei incarnata est sive natura*. Et hic ut in prioribus factum est. Quarto loco subintulit, quod *quoniam Deus simplex est, et quicquid in Deo est Deus est, proprietates personarum sunt ipse personae, et quod Pater est paternitas, Filius est filiatio, Spiritus est processio; et e converso*» (i corsivi sono dell'editrice).

<sup>107</sup> Cfr. HÄRING, *San Bernardo e Gilberto* cit., p. 84.

<sup>108</sup> Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 14, ed. Chibnall, pp. 38-39. Lo stesso autore si abbandona a un giudizio sulle diverse personalità di Bernardo e Gilberto: cfr. *ibid.*, 12, p. 27: «Seculares vero litteras minus noverat [*scil.* Bernardus], in quibus, ut creditur, episcopus nemo nostri temporis praecedebat. Uterque ingenio perspicax et scripturis investigandis deditus, sed abbas negotiis expediendis exercitior et efficacior. Et licet episcopus bibliothecae superficiem non sic haberet ad manum, doctorem tamen verba, Hylarii dico, Ieronimi, Augustini, et simulum, sicut opinio communis est, familiarius noverat».

<sup>109</sup> Cfr. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 61, p. 87,7-10: «In quarto enim non multum ab aliis discordabat episcopus Gilibertus, cum illi profiterentur naturam incarnatam, sed in Filio, iste personam filii incarnatam, non sine sua natura». E cfr. GOFFREDO DI AUXERRE, *Libellus*, 6, 9, p. 69.

## CAPITOLO SECONDO

### *Gilberto di Poitiers come interprete di Boezio*

#### 1. La divisione delle scienze

La divisione della filosofia teoretica presentata da Boezio nel *De Trinitate* viene accolta da Gilberto di Poitiers come approdo terminale di una più estesa articolazione, inclusiva dell'intero universo dei saperi. La *scientia* è difatti un *genus* che ospita diverse specie: alcune sono pratiche, come quelle col cui ausilio si opera da medici; altre invece sono teoriche o speculative: tramite queste si apprende («intuemur»), per ogni singola cosa creata, se essa esista, quale sia la sua essenza, quali le sue caratteristiche, quali le sue cause («an sint et quid sint et qualia sint et cur sint singula creata»). In questa iniziale connotazione, la teoresi si delinea come una indagine sull'esistenza, la natura e i principi degli enti mondani, e appare pertanto alludere a un privilegio di partenza della fisica, appena corretto da un accenno alla provenienza creaturale delle realtà naturali: il perimetro dell'esperienza sensibile sembra prestarsi da subito come il modello più immediatamente perspicuo a esemplificare l'intero complesso delle scienze speculative. Queste ultime vanno ulteriormente ripartite: alcune sono dette fisiche o naturali, altre etiche o morali, altre ancora logiche o razionali, assumendo tali denominazioni a partire dai diversi tipi di realtà studiati per loro tramite. Ma le *naturales*, fin qui parte delle *speculativae*, sono chiamate *usu maiore* 'speculative' esse medesime, e si segmentano a loro volta in scienza 'naturale' secondo un'accezione particolare («specialiter»), poi in *mathematica*, e infine in *theologica*: una tripartizione che, annota Gilberto, Boezio

istituisce in base ai rispettivi oggetti, sulla traccia del duplice criterio del movimento e della separazione dalla materia<sup>1</sup>.

Dunque la divisione boeziana compare solo quale esito finale di due frazionamenti antecedenti: un primo, in cui si divarica lo scibile pratico-operativo da quello teorico, e un secondo, interno a quest'ultimo, nel quale si riconosce la tradizionale scomposizione in fisica, etica e logica<sup>2</sup>; il terzo, corrispondente a quello introdotto nel *De Trinitate*, spartisce in ultimo la fisica, o *speculativa* in senso stretto, in *naturalis* in senso stretto, matematica e teologia. Tanto 'speculativo' quanto 'naturale', quindi, sono termini da assumersi in doppia accezione, una più generale e una più particolare. Jean Jolivet ha intravisto in questo ragioni per affermare che «la science naturelle en vient à apparaître comme la science spéculative ou théorétique par excellence», motivando questa preminenza con la constatazione per cui «c'est la physique, qui se tient au plus près du langage usuel et est la source première des transposition analogiques de terms d'une discipline à l'autre»<sup>3</sup>. Senza con ciò pregiudicare la

<sup>1</sup> Cfr. GILBERTO DI POITIERS (d'ora in poi solo: GILBERTO), *Expositio in Boetii librum primum De Trinitate* (d'ora in poi: *In De Trin.* I), 2, ed. N. M. Häring, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* cit., [pp. 51-157], pp. 79,43-80,56: «Scientiae multorum sunt generum. Aliae namque sunt theoricae id est speculativae: ut illae quibus intuemur an sint, et quid sint, et qualia sint, et cur sint singula creata; aliae vero sunt practicae id est activae: ut illae quibus potius inspectionem scimus operari: ut medici, magi, et huiusmodi alii. Ut autem de practicis taceamus, speculativae ex his quae per ipsas inspicimus contrahunt appellationem, et vocantur aliae quidem physicae, id est naturales, aliae vero ethicae, id est morales, aliae autem logicae, id est rationales: et – ut item morales atque rationales praetereamus – illarum quae uno nomine 'naturales' dicuntur, quae etiam usu maiore 'speculativae' vocantur, tres partes sunt: una quae universali omnium nomine specialiter dicitur 'naturalis'; alia, quae 'mathematica'; tertia, quae 'theologica'. Has describit per motum atque separationem et eorum contraria, binas in singularum notionibus differentias ponens. Ait ergo [*scil.* Boetius]: NATURALIS dicitur quae est IN MOTU atque INABSTRACTA, quod Graece dicitur anpexairetos hoc est inseparabilis. Et quare inabstracta vel inseparabilis, supponit: CONSIDERAT ENIM CORPORUM FORMAS CUM MATERIA; QUAE formae A CORPORIBUS NON POSSUNT SEPARARI, non dico ratione, sed actu». Per tutti i commentari a Boezio di Gilberto di Poitiers si farà sempre riferimento a pagine e righe dell'edizione Häring contenuta nel menzionato volume, con indicazione del nome del curatore solo la prima volta. Mantengo, con Häring, l'uso del maiuscoletto per evidenziare, all'interno del testo di Gilberto, le parole o le frasi dello scritto boeziano che commenta; introduco però delle variazioni nella grafia e nella punteggiatura, per ragioni di uniformità e leggibilità: ad esempio «quae» in luogo di «que», o «substantia» in luogo di «substancia». Segnerò invece ogni volta i casi in cui scelgo una lezione diversa da quella di Häring. Si seguirà un analogo criterio anche per le citazioni dalla PL o dalle edizioni critiche. Cfr. inoltre SCHMIDT, *Gottheit und Trinität* cit., pp. 179-206.

<sup>2</sup> La partizione della filosofia in fisica, etica e logica divenne canonica nel periodo ellenistico per influenza della Stoa, che vi ricorse per esigenze di sistematizzazione dottrinale, ma fu probabilmente formulata per la prima volta già nell'Accademia di Senocrate, stando almeno alla testimonianza di Sesto Empirico: cfr. SENOCRATE, fr. 82 (= SESTO EMPIRICO, *Adversus logicos*, I, 16), ed. M. Isnardi Parente, in SENOCRATE – ERMODORO, *Frammenti*, Napoli 1982, pp. 81-82; cfr. anche M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Lo stoicismo ellenistico*, Roma-Bari 1993, p. 18. Sulla fortuna di tale articolazione nella cultura latina, cfr. G. D'ONOFRIO, *L'itinerario delle arti alla teologia nell'alto Medioevo*, in «Doctor Seraphicus», 36 (1989), [pp. 111-142], p. 114 e nota 9.

<sup>3</sup> J. JOLIVET, *Le jeu des sciences théorétiques selon Gilbert de Poitiers*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), 3 voll., Helsinki 1990 (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 55), edd. M. Asztalos et alii, II, edd. S. Knuutila – R. Työrinoja – S. Ebbesen, [pp. 71-88], p. 73. E cfr. M. HAAS, *Die Wissenschaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines. Aux origines de la logica modernorum*, Actes du septieme symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales (Poitiers 17-22 Juin 1985), éd. par J. Jolivet – A. de Libera, Napoli 1987, pp. 279-295; M. LUTZ-

superiorità e la sovraordinazione della teologia per l'eccellenza dell'oggetto che essa ricerca, una certa centralità verrebbe assegnata alla *naturalis* in quanto pertinente allo spazio di origine delle conoscenze empiriche umane, nonché di espressioni e concezioni poi trasposte e riutilizzate nei rimanenti campi disciplinari.

Pur non rigettandola, si può tuttavia avanzare un'ipotesi addizionale e parallela a quella offerta da Jolivet: tanto l'equiparazione, sul piano della seconda ripartizione, tra *speculativa* e *naturalis* in senso lato, quanto l'esplicita riconduzione della teologia a quella branca della filosofia che nell'articolazione tradizionale prende il nome di 'fisica', paiono piuttosto esibire l'intenzione, da parte di Gilberto, di rimarcare la qualità interamente filosofica della *theologia* boeziana come peculiare sfera del sapere: una scienza umana attinta dai mezzi della ragione naturale, e non improntata, almeno preliminarmente o in linea di principio, all'informazione ricevuta per fede.

Boezio aveva attribuito, per metonimia, a ciascuna disciplina teoretica i tratti caratteristici dei rispettivi oggetti: così la *naturalis*, che s'inoltra *rationabiliter*, è detta essa stessa «in motu inabstracta», la *mathematica*, che procede *disciplinaliter*, è «sine motu inabstracta», e la *theologica*, che apprende *intellectualiter*, viene chiamata «sine motu abstracta»<sup>4</sup>. Gilberto spiega la circostanza entro la cornice di un'intricata metafisica della materia e della forma, che permette di coinvolgere assieme la realtà indagata e l'atteggiamento conoscitivo della mente. Il profilo formale, e non quello materiale, è in tutti i casi obiettivo della scienza, quando si tratti di enti mondani; ma esso può essere acquisito secondo il modo in cui effettivamente sussiste, nell'ente individuale concreto, e dunque indiviso dalla materia e con essa dalla mobilità – ed è il compito della fisica; oppure la medesima forma sensibile può essere intenzionata astrattamente, e allora è detta 'priva di moto' per 'imitazione' delle entità effettivamente separate – ed è l'operazione della *mathematica*, la quale dunque si rivolge alle cose non per come sono, ma diversamente da come autenticamente esistono. Il tipo di considerazione, o *speculatio*, con il quale l'animo

---

BACHMANN, *Die Vielheit des Wissens und das neue Konzept von Wissenschaft. Zu den epistemologischen Voraussetzungen der Wissensrevolution im 12. Jahrhundert*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 (Rencontres de philosophie médiévale, 11), 3 voll., edd. M. C. Pacheco – J. F. Meirinhos, Turnhout 2006, II, pp. 943-953.

<sup>4</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250AB, pp. 168,68-169,80: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu *inabstracta*, ἀνυπεξάιρητος (*considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt: quae corpora in motu sunt, ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta*), mathematica, sine motu *inabstracta* (*haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu: quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt*), theologica, sine motu *abstracta* atque separabilis (*nam Dei substantia et materia et motu caret*): in naturalibus igitur *rationabiliter*, in mathematicis *disciplinaliter*, in divinis *intellectualiter* versari oportebit».

prende di mira la forma ‘nativa’, individuale e nella sua attuale concrezione, prende il nome ed è permessa da quella *potestas* della mente che, attraverso il medio dei sensi e dell’immaginazione, si indirizza alla forma in tal maniera, e che così è detta altrettanto «ratio» quanto «in motu inabstracta»<sup>5</sup>; lo stesso vale per la *disciplinalis*<sup>6</sup>, il cui oggetto è parimenti prospettico, risultante da un distacco mentale fittizio di quanto di per sé e per natura è inseparabile dall’integralità del singolo ente<sup>7</sup>.

Dunque l’unità della *theoretica* si organizza disciplinarmente non in base a due criteri distinti, ma in ragione di una contigua specularità tra lato oggettivo e lato soggettivo del conoscere: «Propter quod etiam ipsa animi speculatio dividitur et vel ex his quae inspicit vel ex modo inspiciendi». D’altra parte, però, Gilberto si preoccupa di assicurare che non sia questione di soli *modi inspiciendi* propri a ciascuna scienza (segnalati anche dall’uso di verbi come «considerare» e «attendere»), ossia che il fondamento reale del sapere sia assicurato: la *diversitas speculationis* si regge sull’indipendente diversità dei rispettivi oggetti, «ex rerum quae percipiuntur diversitate»<sup>8</sup>. Egli anzi non avvia alcun tentativo di armonizzare la tripartizione presentata nel *De Trinitate* con la gerarchizzazione delle facoltà dell’animo adottata da Boezio nella *Consolatio*, come invece esplicitamente farà Teodorico di Chartres; tant’è che denonima senz’altro «ratio» l’intero dominio delle facoltà pertinenti alla fisica, ricomprendente in sé altrettanto le funzioni del *sensus* e dell’*imaginatio*, in ossequio alla assegnazione boeziana dell’avverbio *rationabiliter* al procedimento conoscitivo proprio della *naturalis*. Diversamente che in Teodorico, per Gilberto *forma essendi* del creato non è la forma divina medesima: fra la teologia e le altre discipline va al contrario ravvisato uno iato

<sup>5</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 83,38-49: «Formae vero sensilium, quamvis inabstractae ideoque motum habentes, si tamen abstractim attendantur, hac vere abstractorum imitatione sine motu esse dicuntur. Non enim tantum sicuti sunt verum etiam aliter quam sint, res aliquae saepe vere concipiuntur. Propter quod etiam ipsa animi speculatio dividitur, et vel ex his quae inspicit, vel ex modo inspiciendi cognominatur. Cum enim nativa sicut sunt, id est concreta et inabstracta, considerat, ex sua quidem propria potestate, qua humano animo datum est ex sensuum atque imaginationum praeexistentibus adminiculis rerum sensilia, ‘ratio’ dicitur; sed ex his quae considerat, nativis scilicet inabstractis et motum habentibus, ‘naturalis’ et ‘in motu’ et ‘inabstracta’ cognominatur».

<sup>6</sup> Cfr. BOEZIO, *In Topica Ciceronis commentariorum libri sex* (d’ora in poi: *In Top. Cic.*), I, PL 64, 1045B, dove il termine «disciplina» vale come sinonimo di «demonstratio», ossia del ragionamento razionale-dialettico. E cfr. AGOSTINO DI IPPONA (d’ora in poi solo: AGOSTINO), *De ordine*, II, 13, 38, PL 32, 1013, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), p. 128,8; UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. De studio legendi*, II, 1, PL 176, 751C, ed. C. H. Buttner, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10), p. 24,9-10: «Disciplina vero [scil. est] quae in speculatione consistit et per solam explicatur ratiocinationem, ut logica». Cfr. inoltre 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 (S.I.S.P.M.), Assisi, 14-15 novembre 1997, a c. di G. d’Onofrio, Cava de’ Tirreni 2001, [pp. 11-63], p. 48; ID., *Fons scientiae. La dialettica nell’Occidente tardo-antico*, Napoli 1986, pp. 125-152; M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie philosophique médiévale: Disciplina*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 25 (1936), pp. 586-692.

<sup>7</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 84,70-74.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 2, p. 86,16-17.

epistemologico, oltre che gnoseologico; e anzi la sua interpretazione degli *Opuscula sacra* è tutta orientata allo sforzo di comprendere come e fin dove Boezio si è spinto per cercare di colmare *a posteriori* questa frattura, con i mezzi della filosofia e della logica.

Va intanto notato come l'operazione distintiva della matematica concerne più una forma di concettualizzazione di grado superiore che una fittizia astrazione dalla materia; in fin dei conti, già la fisica esamina esclusivamente *formae*: sensibili e immanenti certo, e tuttavia del reale individuo pur sempre il solo lato formale. La continuità tra fisica e matematica si trasforma allora in una stretta interconnessione e interdipendenza tra i due ordini disciplinari: la prima comprende pienamente l'esser-qualcosa dell'ente concreto, solo se la seconda tiene fermamente per delucidata la natura, o *esse* o *subsistentia*, di quell'esser-qualcosa, e da cui questo causalmente proviene e logicamente dipende:

Cum enim sint inabstractae [*scil.* *formae*] id est cum nisi in concrectione non sint, quid tamen ibi sint oportet intelligi. Neque enim rationalis speculatio perfecte id, quod est esse aliquid, capit, nisi disciplinalis quoque id, unde illud est, quid sit firmiter teneat. Verbi gratia, non perpendit ratio quid sit esse corpus et esse coloratum et esse latum nisi disciplina quid sit corporalitas quid color quid latitudo cognoscat. Quod fieri non potest nisi haec inabstracta atque concreta et ab eo, in quo sunt, et a se invicem, abstrahat et discernat<sup>9</sup>.

La *ratio* non penetra fino in fondo, ad esempio, cosa sia («quid sit») un corpo, o l'esser-colorato da parte di un corpo, se non sullo sfondo della comprensione, demandata alla matematica, della natura della *corporalitas*, e di quella del colore. Di nuovo è evidente come il pensiero gilbertino, sul tracciato della ricerca della più rigorosa aderenza allo spirito del testo boeziano, si muova entro i confini di una ricognizione delle forme. Si dovrà però tener presente che la *naturalis* e la *ratio* si interrogano sì ad esempio su cosa sia un corpo, e anzi ogni volta questo corpo, ma ricercando anzitutto cosa sia l'essere un corpo (e l'esser questo corpo). Donde l'indispensabilità della matematica, che di tal esser-corpo discerne l'essenza, muovendosi all'altezza di quelle *subsistentiae* che dei singoli *subsistentes* rappresentano le cause intrinseche: le quali se da un canto non sono nulla di reale, se non appunto in quanto profili formali dei 'sussistenti' e con essi in indissociabile unità, dall'altro guadagnano una chiara e indispensabile identificazione solo se mentalmente isolate e logicamente definite, sia di per se stesse, sia nelle loro relazioni reciproche, sia secondo la loro inerenza alle cose. Si stabilisce quindi una cooperazione osmotica e circolare tra fisica e matematica, in virtù della quale la conoscenza degli individui, che dalla percezione sensibile prende avvio, si allontana astrattivamente da essi per poi tornarvi arricchita, per tornare ad apprendere, ma più

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 2, pp. 84,73-85,81.



approfonditamente e nitidamente, i singoli enti stessi, o meglio: i singoli enti, sotto uno specifico aspetto, secondo un loro particolare *esse aliquid*; la scienza umana si costruisce infatti sempre per sezioni, per lati. Si conosce Socrate solo per addizione successiva dei diversi ‘qualcosa’ sotto i quali di volta in volta lo consideriamo: lo si afferra come uomo (fisica) per l’*humanitas* (matematica), razionale per la *rationalitas*, corporeo per la *corporalitas*, e così via. Da un punto di vista logico, né la *ratio* né la *disciplinalis* fuoriescono dai margini di una intellesione discorsiva che in un giudizio connette, e non può che connettere, a ciascun soggetto (o sussistente), di volta in volta un solo predicato (o «esse»), in virtù del quale esso è quell’*aliquid* – uomo, razionale, corporeo, ecc. – che è.

Riconducendo allora il ragionamento al problema della predicazione categoriale, la *naturalis* indicherà quindi, di un certo ente, un particolare *quale*, o il suo specifico *quantum*, o la *relatio* che intrattiene con un altro ente; la matematica invece, informerà sulla *qualitas* della qualità predicata, sulla natura della *quantitas* del *quantum* attribuito, e così via: termini che esprimono, rispettivamente, la partecipazione fisica oppure l’astrazione matematica, e che pertanto non possono venire predicati equivalentemente<sup>10</sup>. *Qualitas* è infatti diverso da *quale*, sebbene entrambi riconducibili al medesimo genere; il primo nome funge da appellativo del *genus* massimo di una qualsiasi qualità: ma nel lessico gilbertino denota pure, in maniera generica, l’*esse* corrispondente a un certo quale (come, del bianco, la bianchezza); il *quale* – e non la qualità stessa – può venire detto di un ente: a meno di non confondere i diversi soggetti delle due discipline. Gilberto non intende dire che, se predico ‘bianco’ di Socrate, non posso predicare di lui anche il genere di bianco, il colore (‘Socrate è bianco’, ‘Socrate è colorato’): bensì che non si predica di Socrate il nome corrispondente alla *qualitas* o *esse* del bianco, la bianchezza; non è corretto asserire che Socrate è la bianchezza<sup>11</sup>.

Comincia così a delinarsi la complessità di un impianto teorico che coniuga una duplice primarietà, quella della forma da un lato e quella dell’individuo dall’altro, in quanto, nell’ambito proprio di competenza del discorso filosofico, effettivamente esistente è solo anzitutto la cosa concreta, ma al tempo stesso essa esiste, è resa nota e viene nominata grazie alla sola forma, poiché è sempre essa che conferisce l’«esse» all’ente. Questa complessità s’intensifica ulteriormente quando ci si solleva al di sopra del piano fisico-matematico: occorrerà allora tener conto non soltanto della distinzione tra ambiti scientifici, ma altrettanto delle peculiarità dei livelli ontologici (o meta-ontologici) coinvolti, e delle correlative

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 116,50-54: «Et attendendum quod si dixisset ‘quale’ et ‘quantum’, non minus convenientia posuisset exempla. Qualitas enim et quale etsi diversa sunt, non tamen diversa genera. Similiter quantitas et quantum. Unde et reliqua genera, non mathematicae abstractionis, sed naturalis participationis nominibus exemplat».

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 116,55-117,62. E cfr. JOLIVET, *Le jeu des sciences* cit., p. 75.

differenze semantiche nell'uso di termini e nozioni. Altro è, ad esempio, il denotato della parola «forma» nel campo della realtà materiali, altro invece quello appartenente alle realtà incorporee, due sfere che Gilberto dubita di poter associare sotto un unico genere e una *communis ratio*, ossia una condivisa procedura epistemica<sup>12</sup>: se questa divergenza vige già tra fisica e matematica, a maggior ragione la si dovrà attestare per la teologia. Altra quindi la forma divina, altre le forme archetipiche, altre ancora le 'forme native' o *subsistentiae* insite alla singola cosa e effettivamente inalienabili da essa, altre infine le *imagines* sensibili dei corpi. In particolare, va ricordato che l'astrazione matematica non ottiene affatto come risultato l'isolamento di entità 'più reali' di quelle afferenti al piano fisico; al contrario essa intenziona le *formae* per come non sono: non un nulla, bensì un 'non ancora essere', un non essere in atto<sup>13</sup>; ma d'altro canto, istruisce la mente alla chiarezza e delucidazione logica, allorché si rivolgerà a quanto può intuire della forma realmente separata.

Questa duplice primarietà è ancora il segno dell'impegno gilbertino ad approfondire la lezione boeziana, il proposito di fondere e tenere insieme le opposte istanze di stampo aristotelico e platonico. Ecco dunque come si giustifica, per il maestro di Poitiers, la diretta attribuzione alla *mathematica speculatio* di qualificazioni che sembrerebbero pertinenti invece solo ai suoi oggetti, e tra cui particolarmente curioso è l'appellativo di *inabstracta*, poiché invece proprio l'astrazione è il suo metodo precipuo; essa nondimeno prende questa qualificazione dal lato 'oggettivo' («ab actu rei»): studio delle forme enucleate nella consapevolezza metodologica che tali non sono, cioè che, come segregate, *nondum sunt*. Astratte, qui sinonimo di 'separate', sussistono solo la forma divina e le idee archetipiche, alle quali la matematica di per sé non accede<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 116,40-45: «Quoniam tamen omnium, id est et corporalium et incorporalium, subsistentium, quod ab illorum subsistentia communi generalissimum esset, nomen non habetur, saepe Latini hoc pro eo ponunt. Unde et in *Isagogis* Porphyrius, ubi ait: 'substantia est quiddam', supponit: 'et ipsa est genus'. Quem iste secutus, pro omnium subsistentium generalissimo ait: 'substantia'». E cfr. L. M. DE RIJK, *Semantics and Methaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism* (1), in «Vivarium», 26/2 (1988), [pp. 73-112], pp. 80-87.

<sup>13</sup> Cfr. GILBERTO, *Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade* (d'ora in poi: *In De hebdomade*), 1, [pp. 181-230], pp. 194,93-195,99: «IPSUM ENIM quod per abstractionem quodam modo ab illo, in quo est, intellectus separat, ESSE NONDUM EST. Non ait [scil. Boetius]: 'non est', sed 'nondum est'. Dum enim ipsam illam simplicem puramque formam ut in seipsa est intuemur, quod est eam aliter quam sit attendere, quodam modo non est eo quod non, qualiter attenditur, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta». E cfr. L. M. DE RIJK, *Semantics and Methaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism* (2), in «Vivarium», 27 (1989), [pp. 1-35], pp. 11-12.

<sup>14</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 85,92-6: «Rei etenim actus formas semper continet inabstractas. Unde supponit: QUAE FORMAE CUM IN MATERIA SINT, id est in corporibus, AB HIS corporibus SEPARARI NON POSSUNT. Ideoque quod mathematica speculatio dicitur 'inabstracta', *ab actu rei*; quod vero 'sine motu', a modo speculandi *metonomica denominatio* est». Sulla nozione di *denominatio* cfr. *infra*, § 8 e § 9.2 di questo capitolo. Secondo John Marenbon, in Gilberto il ruolo della *mathematica* si ritrova 'compresso' fra la fisica e la teologia: cfr. J. MARENBNON, *Gilbert of Poitiers and the Porretans on Mathematics in the Division of the Sciences*, in «Scientia» und «Disciplina». *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, hrsg R. Berndt – M. Lutz-Bachmann – R. M.W. Stammberger – A. Fidora – A. Niederberger, Berlin 2002, pp. 37-57.

## 2. Le forme

### 2.1. Forme e idee

«Omne esse ex forma est»: incisiva e densa, la frase boeziana cela una precisa opzione teoretica e un'imponenete impalcatura metafisica sottostante<sup>15</sup>; come esegeta, Gilberto deve intraprendere un paziente lavoro per portarla alla luce, scioglierne le ambiguità, armonizzarla con gli altri insegnamenti degli opuscoli, apprestandosi a una sequela di spiegazioni e puntualizzazioni. In primo luogo, va precisato che *forma multipliciter dicitur* – locuzione tradizionale per indicare la pluralità di significati di un vocabolo, collegata alla nozione logica di *aequivocatio*. La necessità di segnalare in sede di commento tale varietà semantica, e con essa di evidenziare la disomogeneità dei correlativi referenti, viene assecondata anche grazie a un coerente impiego di espressioni differenziate, atte a denotare univocamente ciascuna realtà formale. Così, solo l'*essentia* di Dio è regolarmente invocata mediante l'apposizione di aggettivazioni specifiche ('prima' forma; forma 'divina')<sup>16</sup>; a essa si affiancano poi le idee o «exemplaria» degli elementi materiali, chiamate anche, sulla scorta di Calcidio, «sincerae substantiae»; quindi le *subsistentiae* o 'forme native', insite negli individui concreti e da essi indistinguibili; sono ancora denominabili *formae* le qualificazioni accidentali, e infine, in senso secondario e collaterale, le *imagines* sensibili dei corpi<sup>17</sup>.

L'elenco delle varie tipologie di forme si intercala, nel commentario gilbertino, nel corso dell'esplicazione della divisione della filosofia esposta nel *De Trinitate*, e in associazione alla classificazione dei diversi significati di 'materia', la quale pure «si dice in

<sup>15</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250B, p. 169,83.

<sup>16</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 81,90-93: «Forma quoque multipliciter dicitur. Nam essentia Dei, quo opifex est quicquid est aliquid et quicquid est esse, unde illud est aliquid, et omne quod sic inest ei quod est aliquid ut ei quod est esse adsit, 'prima forma' dicitur».

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 99,11-100,28: «Et quare forma, quae est sine materia, non modo non sit sed nec denominatione cognominetur 'materia', ostendit [*scil.* Boetius] dicens: NEQUE ENIM ESSET vero nomine FORMA SED potius IMAGO. Recte utique. Ex HIS ENIM FORMIS QUAE SUNT PRAETER MATERIAM, id est ex sinceris substantiis: igne scilicet et aere, et aqua, et terra, non utique his quae in ὕλη habent mutuam concretionem, sed quae sunt ex silva et intelligibili specie quae sunt ideae sensilium, ISTAE FORMAE QUAE SUNT IN MATERIA ET ei, quod est esse materiae, advenientes, CORPUS EFFICIUNT, quadam exempli ab exemplari suo *conformativa deductione* VENERUNT. Ac per hoc illae sincerae ideae id est exemplares et vero nomine 'formae' vocantur. NAM CAETERAS QUAE IN CORPORIBUS SUNT VOCANTES 'FORMAS', hoc nomine ABUTIMUR DUM non ideae, sed idearum sint icones id est IMAGINES. Quod utique nomen eis melius convenit. ASSIMILANTUR ENIM non quidem plena in tota sui substantia aut in parte suae substantiae semiplena substantiali similitudine, qua aeternis temporalia nullatenus possunt conferri, sed quadam extra substantiam imitatione HIS FORMIS QUAE NON SUNT IN MATERIA CONSTITUTAE: sinceris scilicet, sicut dictum est, substantiis et aeternis ideis». Le dizioni «mutua concretio», «exemplar», «sincerae substantiae», «intelligibilis species» e in generale l'intero vocabolario 'cosmologico' provengono direttamente da CALCIDIO, *In Tim.*, 272, pp. 275,20-276,15.

molti modi»; questa collocazione è difatti funzionale alla comprensione della partizione delle discipline teoretiche, per la quale il rapporto tra forma e materia è uno degli assi cardinali di discriminazione: dalla fisica alla teologia, si avanza per progressivo allontanamento dalla corporeità, fino a circoscrivere nella *substantia* divina l'unica realtà esclusivamente formale, e quindi separata, in senso assoluto. L'esame dei significati di 'forma' acquista valore quindi solo se accostato e combinato all'inchiesta sui diversi generi di materia, e finalizzato all'esplicazione dell'ordinamento disciplinare boeziano. Materia, dunque, seguendo il Platone di Calcidio, è anzitutto la ὕλη o *silva*, *necessitas* o ricettacolo o luogo di ogni generazione; quindi gli elementi che in essa trovano «mutua concretio», e con essi le numerose specie corporee come la cera o la pietra<sup>18</sup>. I quattro elementi – fuoco aria terra acqua – sono tuttavia non puramente materia (prerogativa riservata in esclusiva alla sola ὕλη), bensì materia formata, concrezioni sensibili già improntate dai rispettivi *esse*, primo fra tutti la *corporalitas* in quanto sussistenza prima e più generale di qualsiasi corpo, tanto da meritare, insieme alla *spiritualitas*, in sede dell'inchiesta di ordine teologico imbastita nel commento al *Contra Eutychen*, l'appellativo di «perpetua subsistentia»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, pp. 80,62-81,72. E cfr. É. GILSON, *Notes sur le noms de la matière chez Gilbert de la Porrée*, in «Revue du Moyen Âge latin», 2 (1946), pp. 173-176; J. JOLIVET, *La question de la matière chez Gilbert de Poitiers*, in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. H. J. Westra, Leiden – New York – Köln 1992, pp. 247-257. Gilberto elenca pure un terzo tipo di entità che possono esser dette *materiae*, ossia le *subsistentiae* stesse: realtà in sé formali, ma a volte così denominate in senso derivativo e traslato, in quanto considerate come sostrato degli accidenti che a esse aderiscono (in senso proprio le sussistenze ineriscono al sussistente del quale costituiscono l'*esse*): cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 81,73-79; *ibid.*, 2, p. 82,8-14. Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 326, p. 321,9-11; *ibid.*, 328, pp. 321,25-322,6; 329, pp. 323,7-324,1. ID., *ibid.*, 330, pp. 324,8-325,8: «Ac distinguit [*scil.* Plato] intellectum imperata animi conceptione tali, ut tria genera nobis occurrant, genera nunc improprie appellans – neque enim silva nec vero exemplum genera sunt – sed ut appellatio generum significet primas substantias. 'Illud quidem', inquit, 'quod fit et quod gignitur' – generata videlicet species, quae in silva subsistit et ibidem dissolvitur – 'item aliud in quo gignitur' – in quo est ipsa silva, in hac quippe species dissolubiles substantia, sortiuntur –, 'tertium praeterea, ex quo similitudinem trahit mutuaturque quod gignitur' idea scilicet, quae exemplum est rerum omnium quas natura progenuit, hoc est eorum, quae silvae quasi quodam gremio continentur exemplorumque imagines esse dicuntur. Deinde evidenti quadam comparatione atque exemplo quaestionem revelat. Comparat enim 'quod percipit' in se species 'matri', videlicet silvae – haec enim recipit a natura proditas species –, 'illud vero ex quo' similitudo commeat 'patri', hoc est ideae – huius enim similitudinem memoratae species mutantur –, quod vero ex his duobus est proli, generatae scilicet speciei – est enim haec posita inter naturam vere existentem constantem eandemque semper, nimirum ideam, quae intellectus dei aeterni est aeternus, et inter eam naturam quae est quidem, sed non eadem semper, id est silvam; quippe haec natura sua nihil est eorum quae sunt, cum sit aeterna. Ergo quod inter has duas naturas positum est vere existens rei, videtur esse aliquatenus, quia vero non perseverat patiturque immutatione sui, non est existens vere ut sunt exempla; illa quippe exempla rata et immutabili constantia vigent. Erunt igitur tria haec: quod semper est, item quod semper non est, deinde quod non semper est». Su queste questioni cfr. J. C. M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*, Leiden 1965 (*Philosophia Antiqua*, 9); M. LEMOINE, *Le Timée latin en dehors de Calcidius*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, edd. A. de Libera – A. Elamrani-Jamal – A. Galonnier, Paris 1997, pp. 63-78; B. BAKHOUCHE, *Boèce et le Timée*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 juin 1999, ed. A. Galonnier, Louvain – Paris 2003, pp. 5-22; CHENU, *La théologie au douzième siècle*, tr. it. cit., pp. 134-146.

<sup>19</sup> Cfr. GILBERTO, *Expositio in Boetii librum Contra Euticen et Nestorium* (d'ora in poi: *In Contra Eut.*), 5, [pp. 231-126], p. 320,89-93: «Generationis et corruptionis dico, quoniam sunt aliae verioris nominis subsistentiae, quae nunquam a subsistente recedentes 'perpetuae' vocantur: ut corporalitas, et illa, qua anima est,

Questa catalogazione non è priva di complicazioni. Una prima difficoltà sorge dalla definizione delle *ideae* o «sincerae substantiae»: da una parte, esse sono descritte come semplici e *sine materia*; dall'altra, se ne indica una duplice provenienza: «ex silva et intelligibili specie»<sup>20</sup>. Sembrerebbe insomma che secondo Gilberto, così come i quattro elementi e le altre specie corporee spettano comunque alla materia formata, parallelamente gli elementi ideali adombrano forme non del tutto estranee a una connotazione iletica: la quale d'altro canto dovrebbe escludersi per la loro addotta semplicità. Non solo: in un altro luogo, seguendo l'annotazione del *De Trinitate*, per cui ogni nome si assegna con riferimento alla forma, e non κατὰ τὴν ὕλην, Gilberto annovera con Boezio, come costituenti formali dell'elemento terra, la *siccitas* e la *gravitas*: ciò che indicherebbe nella 'terra' (ad esempio) non una realtà omogenea bensì composta<sup>21</sup>.

Un secondo problema riguarda la funzione dell'intero ordine eidetico, e in questo caso si è di fronte a un tema che coinvolge la concezione globale dell'intelaiatura fisica e metafisica del cosmo. Bernardo di Chartres, maestro di Gilberto, «perfectissimus inter platonicos saeculi nostri», aveva abbracciato (da quanto appare doversi desumere dalla testimonianza di Giovanni di Salisbury) la visione di una netta dicotomia tra piano delle entità individuali sensibili e mondo archetipico delle idee, negando al primo, per la sua mutevolezza e precarietà, finanche la dignità di venire denotato con nomi sostantivi, e riservando ogni autentica realtà alle sole strutture esemplari e stabili sulle quali è modellato. Cercando una conciliazione sincretistica tra le dottrine platonico-calcidiane e quelle boeziane, Bernardo insegnava che le idee sono sì permanenti ed eterne, ma create, poste inizialmente da Dio come principi formali o «primae essentiae» di ogni altra creazione, restando tuttavia separate e trascendenti; commiste alla materia nel costituire il mondo fisico, e modellate su di esse, sono

---

et dicitur genere 'spiritus', quae non modo corporis et animae, verum etiam hominis sunt perpetuae subsistentiae».

<sup>20</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, 2, pp. 81,94-82,100: «Quatuor quoque sincerae substantiae, id est ignis, aer, aqua, terra: non quidem quae in silva mutuam concrecionem habere praedicta sunt, sed quae ex silva et intelligibili specie sunt, e quibus demum hae materiae sensiles, igneae, aereae, aquatiles, terreae, deductae sunt: corporum scilicet, quae nutriculae omnia continentis suscipit sinus, exemplaria eorumdem corporum, 'ideae' Graece, Latine vero 'formae' cognominate sunt». E cfr. *ibid.*, 2, pp. 82,19-83,28: «Illae quoque sincerae substantiae, quae corporum exemplaria sunt, sine materia formae sunt et ideo simplices. Non enim sunt id, quod esse dicuntur, ex multiplici essentia; nec eidem assistunt in eis quorum illae vel ipsa possint esse materiae. Nam quod sensibus inesse dicuntur, non ideo est quod illis insunt atque haereant inabstracte, qualiter corporalitas inest corpori: sed quia, cum ab eis abstractae sint et eis minime concretae, tamen quasi e regione appositae ut ab illis tanquam exemplaribus sensilia tanquam imagines ab Opifice deducantur, *deductionis consortio* non modo sensibus ipsae, sed et ipsis sensilia inesse dicuntur». E cfr. anche *supra*, la nota 17 di questo capitolo. Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 272, p. 276,10-15: «Quippe primum elementum universe rei silva est informis ac sine qualitate quam, ut sit mundus, format intellegibilis species; ex quibus, silva videlicet et specie, ignis purus et intellegibilis ceteraeque sincerae substantiae quattuor, e quibus demum hae materiae sensiles, igneae aquatiles terreae et aereae. Ignis porro purus et ceterae sincerae intellegibilesque substantiae species sunt exemplaria corporum, ideae cognominate».

<sup>21</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250B, p. 169,87-89: «Terra quoque ipsa non κατὰ τὴν ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae». E cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, pp. 88,89-89,3.

piuttosto le «*formae nativae*» o «*imagines exemplarium*», come suggerirebbe pure il *De Trinitate* boeziano<sup>22</sup>. La teoria emergente dalle pagine di Gilberto sembra però distanziarsi in maniera rilevante da quella assegnabile a Bernardo a proposito dello statuto delle idee: create, perenni e immutabili nell'opinione dell'uno come dell'altro, esse tuttavia vengono esplicitamente apostrofate in Gilberto quali *exemplaria corporum, sensilium ideae*, con ripetuta accentuazione della loro funzione di principi della sola e concreta materia formata, e non dunque di ogni realtà formale, in particolare non anche delle *formae nativae* o *subsistentiae*. Tant'è che l'unica volta in cui egli ne precisa l'identità, le nomina «*sincerae substantiae id est ignis aer aqua terra (...) e quibus demum hae materiae sensiles igneae, aerae, aquatiles, terreae deductae sunt*»<sup>23</sup>; a meno di non voler intendere, come è stato suggerito, che gli elementi formali primi dei corpi non esauriscano affatto l'intera schiera degli archetipi<sup>24</sup>: in tal caso, il processo di (cosiddetta) 'deduzione conformativa' in base al quale gli elementi si assimilano ai rispettivi modelli ideali, che rimangono ulteriori rispetto a essi, si ripeterebbe per le *formae nativae*: anch'esse inerirebbero agli individui concreti in conformità a uno stampo eidetico trascendente. Vi sarebbe allora un'idea di corporeità sulla quale è improntata la *subsistentia* «corporeitas», un'idea di umanità sulla quale è plasmata la *subsistentia* «humanitas», e così via per tutte le sussistenze. Una tale interpretazione non è

<sup>22</sup> Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, IV, 35, 938B-939A, pp. 173,22-174,61: «Hanc autem veram existentia partiebatur [scil. Plato] in tria quae rerum principia statuebat, Deum scilicet, materiam, et ideam. Siquidem haec in sui natura immutabilis est, reliqua duo quodam modo immobilia, sed in effectibus ab invicem variantur. Materiam quippe advenientes formae disponunt (...). Ideas tamen quas post Deum primas essentias ponit, negat in se ipsos materiae admisceri, aut aliquem sortiri motum. Sed ex his formae prodeunt nativae, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreavit. Hinc in libro de Trinitate Boetius. (...) Bernardus quoque Carnotensis perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri, hanc fere sententiam metro complexus est. Non dico esse quod est gemina quod parte coactum, materiae formam continet implicitam. Sed dico esse quod est una quod constat earum: hoc vocat ideam, illud Achaeus ylen. (...) Iste cum illis qui <idem> philosophantur Deo neutram dicebat coaeternam. Adquiescebat enim Patribus, qui sicut Augustinus testis est probant quia Deus qui omnia facit de nihilo, omnium creavit materiam. Ideam vero aeternam esse consentiebat, admittens aeternitatem providentiae (...). Coaeternitas autem esse non potest nosse in his quae se nec natura maiestatis nec privilegio potestatis, nec auctoritate operis antecedunt. (...) Ideam vero quia ad hanc parilitatem non consurgit sed quodam modo natura posterior est, et velut quidam effectus manens in arcano consilii, extrinseca causa non indigens, sicut aeternam audebat dicere, sic coaeternam esse negabat. Ut enim ait in expositione Porphyrii, duplex est opus divinae mentis, alterum quod de subiecta materia creat aut quod ei concreatur, alterum quod de se facit, et continet in se, externo non egens adminiculo». E cfr. BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem*, 8, ed. Dutton, pp. 231,348-232,402. Cfr. inoltre É. GILSON, *Le platonisme de Bernard de Chartres*, in «Revue néoscholastique de philosophie», 25 (1923), pp. 5-19; J. JOLIVET, *Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Akten des VI. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale (29 August – 3 September 1977 in Bonn), 2 voll, hrsg. J. P. Beckmann et alii, Berlin – New York 1981, I, pp. 135-164; ID., *Platonisme et sémantique, de Bernard de Chartres aux Porrétais*, in *Vestigia, Images, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> Century)*, Acts of the 11<sup>th</sup> European Symposium on Medieval Logic and Semantics, S. Marino, 24-27 May 1994, a c. di C. Marmo, Turnhout 1997, pp. 9-18; M. LEMOINE, *Teologia e platonismo nel secolo XII*, in *La fioritura della dialettica, X-XII secolo*, (Figure del pensiero medievale, II, dir. I. Biffi – C. Marabelli), Milano 2008, pp. 265-321.

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, la nota 20 di questo capitolo.

<sup>24</sup> Cfr. MAIOLI, *Gilberto Porretano* cit., pp. 250-262.

rigettabile in base ai testi e alle testimonianze in nostro possesso, e tuttavia nemmeno è confortata da indicazioni probanti, tanto da apparire dopotutto implausibile.

Giovanni di Salisbury rintraccia in Bernardo di Chartres un rinnovato tentativo di conciliare l'universalismo platonico con il particolarismo aristotelico, registrandone in conclusione il fallimento, dovuto all'eccessiva esasperazione di un realismo che banalmente raddoppia, sul piano delle essenze ideali, l'intera gamma delle strutture formali del reale. Vero maestro di Gilberto è invece attraverso i secoli Boezio stesso, anzi il Boezio su cui esercita il suo compito di esegeta: l'autore dei trattati teologici anzitutto, e in secondo luogo l'estensore delle traduzioni e dei commenti alle opere logiche aristoteliche, indispensabili a provvedere il necessario corredo di competenze dialettiche finalizzate alla esplicazione delle concezioni filosofiche contenute negli *Opuscoli* – e assai meno, invece (al contrario di quanto avviene in Teodorico o in Clarembaldo di Arras), lo scrittore della *Consolatio*. Nasce allora dall'ispirazione boeziana la tensione a coniugare compattamente il doppio primato della forma e dell'individuo. In questo senso, laddove gli esemplari archetipici si porrebbero a fondamento della costituzione dell'aspetto materiale (ma 'informato') della natura, le forme 'native', a cominciare dalla *corporalitas* e dalla *spiritualitas*, sarebbero tali appunto perché direttamente create in e con gli individui, senza avere alle spalle una più originaria matrice eidetica; Gilberto infatti non sembra mai affermare schiettamente che le *subsistentiae* si ingenerino per deduzione conformativa dalle idee: la *conformitas* che caratterizza la maggior parte di esse rimane 'orizzontale' e reciproca.

Le sussistenze sono infatti entità singolari, e nondimeno alcune *dividuae*, altre *individuae*: quelle *dividuae*, ossia in un certo senso comuni, sono tali per *similitudo* e *conformitas* con altre sussistenze, e non rispetto a un modello superiore condiviso: l'umanità di Socrate è conforme o simile all'umanità di Platone. Questa lettura, oltre a contribuire alla comprensione della dottrina gilbertina sulla natura degli universali, giustificherebbe la testimonianza di Giovanni di Salisbury, secondo cui una forma nativa funge da «originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret»<sup>25</sup>. Da una parte, dunque, le *imagines* sensibili dei corpi, che solo per abuso linguistico sono dette anch'esse forme, in quanto icone, nella loro figurazione, delle sincere sostanze e idee eterne, per una relazione che non implica alcuna comunione sostanziale, né piena né parziale, tra la sfera dei principi e quella delle concrezioni materiali, bensì soltanto una 'imitazione estrinseca' («extra substantia»); ed è a questa remota *imitatio* che si ridurrebbe l'intero rapporto di partecipazione tra *genuina* e *nativa*, partecipazione che così sottolinea una fenditura ontologica, piuttosto che

---

<sup>25</sup> GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, 875D-876A, p. 83,86-88.

un'effettiva vicinanza o immanenza dell'una sfera con l'altra<sup>26</sup>; dall'altra parte invece le forme *nativae*, inestricabilmente e direttamente congiunte agli enti fisici e realmente insussistenti al di fuori di essi. La dicotomia pare accennata peraltro da Gilberto laddove afferma che ogni «id quod est» (ogni ente individuale mondano) è ed è detto essere per la sua *forma essendi* o *subsistentia* (si tratta del precetto del *De Trinitate* richiamato all'inizio di questo paragrafo, per ora interpretato ai soli livelli naturale e matematico: «omne esse ex forma est»), e «consistit», prende consistenza concreta e materiale, per la materia informata, ossia per la materia e la forma *di quest'ultima* (forma il cui esemplare è chiamato 'idea'), ad opera della forma prima o οὐσία, ossia di Dio stesso; dunque pare che le idee intervengano solo a ordire per imitazione gli aspetti materiali, e non anche le *formae essendi*:

AT VERO id QUOD EST, ACCEPTA in se FORMA ESSENDI, id est ea, quam abstractim intellectus concipit, subsistentia (quae acceptio dicitur 'generatio') EST, ATQUE materiae, quae Graece 'yle' dicitur, formaeque huius, quae Graece 'usyosis' vocatur, concursu – opificae illa forma, quae nominatur 'usya', iuxta exemplar illius, <quod> dicitur 'ydea', ycon (hoc est illius exemplaris exemplum et imago) – CONSISTIT: ut corpus eo quod ut esse corporalitatem habet est corpus et homo eo quod humanitatem<sup>27</sup>.

Nella sua riflessione sulle *formae nativae*, Gilberto sembra dunque allontanarsi tanto da Bernardo quanto da Calcidio, da cui pure proviene la nozione e la locuzione stessa, che riscuoterà molta fortuna nell'ambiente di Chartres. Nel *Timeo* Platone aveva elencato l'esistenza di tre generi, un primo, coglibile dal solo intelletto, di entità separate, eterne e in se stesse; un secondo (nel senso di succedaneo al precedente), afferrabile mediante l'opinione coadiuvata dai sensi, il quale ha nascita («nativum», nella traduzione calcidiana), è sensibile e corruttibile; e quindi un terzo, la χώρα, che non possiede alcuna *species* propria ma appare contenerle tutte, in mutamento incessante. Commentando questo passo platonico, Calcidio indica nella «secunda species, idest nativa», quella che si genera allorché il Demiurgo concepisce in animo i lineamenti della sua opera futura, e in base a tale immagine interiore dà forma a quanto intraprende; e aggiunge che la *species* impressa nelle cose si presta all'apprensione di sensi e opinione poiché non è trasmessa da un modello fisso, bensì dalla *mens* del Demiurgo (per quanto questi ne sia stato capace)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. *supra*, la nota 17 di questo capitolo.

<sup>27</sup> GILBERTO, *In De heb.*, 1, 1318CD, p. 195,0-7. Seguo DE RIJK, *Semantics and Methaphysics* (2) cit., p. 15 (e nota 15), nel preferire la lezione «quod» (riferito quindi a «exemplar»), testimoniata in due manoscritti, in luogo del «quae» scelto da Häring. Cfr. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century* cit., pp. 69-71.

<sup>28</sup> Cfr. PLATONE, *Tim.*, 51d 3 – 52c 5, *transl. Calcidii*, ed. Waszink cit., pp. 50,1-51,3. Le opere di Platone saranno sempre citate con riferimento alla paginatura *Stephanus*, e con i titoli indicati secondo le consuete abbreviazioni. Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 343, pp. 335,16-336,3: «Consequenter addidit [*scil.* Plato]: 'porro quod ab hoc secundum est, nativum sensibile sustentabile consistens aliquo in loco et inde rursus



Rispetto ad altri esponenti dell'ambiente di Chartres, da Bernardo a Teodorico a Clarembaldo a Guglielmo di Conches, ma anche ad Abelardo, Gilberto di Poitiers non è genuinamente interessato alla cosmologia calcidiana, né all'impegno di coniugarla con il dettato del Genesi. La terminologia trasmessa da Calcidio viene accolta solo entro i limiti in cui risulta funzionale a una interpretazione complessiva dei testi boeziani. In particolare, la dualità archetipi/forme sensibili si combina in Gilberto con la tripartizione disciplinare del *De Trinitate*; non solo: Boezio aveva parlato di *formae corporum* congiunte alla materia, poi delle medesime ma 'matematicamente' astratte, e infine di una forma «sine motu abstracta atque separabilis»; aveva asserito che è dalle forme prive di materia che provengono quelle che invece ineriscono ai corpi, e che è più corretto chiamare *imagines*; aveva sottolineato che persino gli elementi materiali, come la terra, prendono nome non per la ύλη, bensì secondo le loro forme costitutive (come la *siccitas* e la *gravitas*). Ecco dunque prefigurarsi la diversificazione tra *imagines*, *formae nativae*, forma divina, materia informe e materia formata. L'intera tassonomia viene inoltre globalmente rimaneggiata dal commentatore, mediante l'integrazione di altre indicazioni del *De Trinitate* (in particolare la convinzione che soltanto la forma divina «est id quod est», mentre le altre realtà sussistono «ex partibus suis»), e nel *De hebdomadibus* (concernenti la distinzione tra *esse*, *forma essendi* e *id quod est*). La sua intera filosofia si edifica allora grazie a una sistemazione dell'insieme degli ammaestramenti tratti dagli *Opuscula sacra*, considerati alla stregua di un corpo unitario di dottrine, da rischiararsi l'una alla luce delle altre.<sup>29</sup>

---

cum immutatione atque interitu recedens, sensibus et opinione noscendum'. Quo loco vult intelligi secundam speciem, quae nascitur, cum opifex concipit animo futuri liniamenta effigieque intus locata iuxta eandem format quod aggressus est; id ergo consistere aliquo in loco dicit et inde rursum cum immutatione et interitu recedere. (...) 'Sensibus' autem 'noscendam' dicit hanc speciem, quia impressa forma operi spectantium culis videtur, 'opinione' vero 'noscendam', quia mens opificis non de certo exemplari transfert hanc speciem, sed ex propria mente haustam pro viribus». Calcidio distingue chiaramente tra due tipi di realtà formali, una 'principale' che serve da *exemplum*, e una seconda, impressa nella materia: tra le due intercorre un rapporto di *similitudo*: cfr. *ibid.*, 337, pp. 330,6-331,4: «Oportet ergo nos etiam de exemplari breviter quae sunt dicenda disserere. Atque ut de silva diximus, cum de ea tractatum haberemus, esse eam principaliter subiectam rerum naturalium generationi, sic etiam de exemplo dicendum, quod sit species principalis. (...) Eodem igitur modo etiam in exemplo rerum gemina species consideratur: illa, qua exornata silva est, nihiloque minus alia species, ad cuius similitudinem illa species facta est quae silva tributa est. Et est imposita quidem silvae species secunda, prima vero illa, ad cuius haec secunda similitudinem facta est. (...) Sic etiam species quae silvam exornavit secundae dignitatis est, illa vero alia, iuxta quam secunda species absoluta est, principalis est species, de qua sermo habetur ad praesens».

<sup>29</sup> Nella maggior parte dei manoscritti antichi, peraltro, si tendeva a percepire l'insieme degli *Opuscula* (o almeno dei primi quattro) come una composizione unitaria, e a volte mancavano le intitolazioni ai singoli trattati, per cui ad esempio il *Contra Eutychen* poteva talora venire considerato una seconda sezione del *De Trinitate*: cfr. G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Boezio: tracce degli «Opuscula sacra» e della «Consolatio» nell'opera eriugeniana*, «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> serie, 21/2 (1980), [pp. 707-752], p. 708 e nota 5. E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, p. 170,92-95; *Id.*, *De hebd.*, 1311B, p. 187,26-28.

## 2.2. La teoria degli universali

Ma come si diceva anche un'approfondita padronanza delle arti liberali, dialettica *in primis*, contribuisce a indirizzare il commento gilbertino. Nel primo scritto sull'*Isagoge*, Boezio conclude che tutte le cose che veramente sono non potrebbero esistere, se in qualche modo non sussistessero pure i cinque predicabili porfiriani – genere, specie, differenza specifica, proprio, e accidente –, ed è dunque indubitabile che questi ultimi vengano pensati secondo verità; aggiunge, in riferimento al secondo classico quesito sugli universali, che la specie è a volte corporea, a volte incorporea: infatti se sotto la sostanza si pone 'uomo', si tratta di una specie corporea; se si pone 'Dio', di una specie incorporea<sup>30</sup>. Più interessante e matura la seconda versione, condotta sulla propria nuova traduzione, e dichiaratamente influenzata dalla glossa di Alessandro di Afrodisia. Anzitutto, si esorta a non considerare falso quel tipo di sapere che, operando mediante divisione e astrazione mentali, non apprende l'oggetto per come è in se stesso: genere, specie, differenze, propri e accidenti esistono nelle cose corporee e sensibili, ma sono colte dall'intelletto prescindendo da queste ultime, per poterne meglio penetrare natura e proprietà<sup>31</sup>. L'esperienza empirica delle realtà individuali provvede comunque il supporto d'avvio alla conoscenza astrattiva: l'animo ad esempio, confrontando i singoli uomini, riesce a intravederne una basilare affinità, raccogliendola in

<sup>30</sup> BOEZIO, *In Isagogen Porphyrii*, ed. prima (d'ora in poi: *In Isag.<sup>1</sup>*), I, 10, PL 64, 19C-21A, ed. S. Brandt, Wien – Leipzig 1906 (CSEL, 48), [pp. 1-132], pp. 25,21-29,5: «Scienda enim sunt utrum vere sint nec esse de his disputationem considerationemque, si non sint. Sed si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium quin vere sint. Nam cum res omnes quae vere sunt, sine his quinque esse non possint, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodammodo coniunctae atque compactae. (...) Species alias corporalis, alia incorporalis est. Nam si hominem sub *substantia* ponas, corporalem speciem posuisti, sin Deum, incorporalem. (...) Item si species corporeum et incorporeum est, non in eo quod Deus uel homo dicitur, consideratur sed in eo quod est sub genere». D'ora in poi entrambi i commenti boeziani a Porfirio saranno citati con riferimento a pagine e righe dell'edizione Brandt, con indicazione del curatore solo la prima volta. Si noti in questo passo boeziano l'idea che tanto le realtà corporali quanto quelle incorporeali possano esser poste sotto una medesima specie (o genere), e chiamate «substantiae».

<sup>31</sup> Secondo Boezio, l'operazione dell'*intellectus* consiste nel ricavare per divisione (*divisio*), astrazione (*abstractio*) e selezione (*assumptio*), le note comuni dagli enti cui ineriscono: cfr. ID., *In Isagogen Porphyrii*, ed. *secunda*, (d'ora in poi: *In Isag.<sup>2</sup>*), I, 11, PL 64, 85AB, ed. Brandt cit. (alla nota precedente), [pp. 133-348], pp. 165,18-166,5: «Non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habent, falsus esse putandus est sed, ut superius dictum est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum hominem atque equum iungens putat esse centaurum, qui vero id in divisionibus et abstractionibus assumptionibusque ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus id quod in proprietate verum est invenire potest». Come precedente classico per questa idea, cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima*, ed. I. Bruns, Berlin 1887 (Supplementum aristotelicum, CAG, 2.1), p. 83,10-15. È incerto se Boezio abbia avuto una conoscenza diretta delle opere di Alessandro, o indiretta mediante scoli o altri commentatori: sulla questione cfr. J. SHIEL, *Boethius' commentaries on Aristotle*, «Medieval and Renaissance Studies», 4 (1958), pp. 217-244, rist. e ampl. in *Aristotle transformed*, ed. R. Sorabji, London 1990, pp. 349-372; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 482-483; C. MILITELLO, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra v e vi secolo*, Acireale – Roma 2010 (Analecta Humanitatis, 18), pp. 119-129.

un'unica specie in quanto espressione di tale *similitudo*. Ecco il noto testo della 'soluzione boeziana':

Haec quidem est ad praesens de propositis quaestio, quam nos Alexandro consentientes hac ratiocinatione solvemus. Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum qui ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri. (...) Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi. Quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur – ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. Itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur vero universalis. Nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. Sed haec similitudo cum in singularibus est fit sensibilis; cum in universalibus fit intellegibilis – eodemque modo cum sensibilis est in singularibus permanet; cum intellegitur fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora<sup>32</sup>.

Nel *Contra Eutychem*, dopo aver distinto le *substantiae* in universali e in particolari, Boezio rievoca ancora la classica definizione di universale, come ciò che si predica di realtà singolari: una divaricazione insomma che al tempo stesso sancisce un rapporto<sup>33</sup>. In sede di commento, Gilberto ne riscopre le ragioni da una parte, nella *similitudo/conformitas* delle sussistenze sostanziali di più individui, e dall'altra, nella *dissimilitudo* tra quegli individui medesimi, secondo l'interezza delle proprietà di ciascuno: ad esempio 'uomo' si predica di più uomini, pur molteplici per la singolarità del loro essere attuale, in virtù della *conformitas* che li accomuna<sup>34</sup>. Dunque anche in questo la posizione del Porretano rispecchia una coesa fedeltà, finanche fraseologica, al suo *auctor* prediletto: ripetendo ad esempio con il *Contra Eutychem* che «intellectus universalium rerum ex particularibus sumptus est», egli glossa con parole che ricalcano esattamente quelle dello scritto boeziano su Porfirio: universale è ciò che la ragione umana in certo modo astrae dagli individui per coglierne la natura e comprenderne

<sup>32</sup> BOEZIO, *In Isag.*<sup>2</sup>, I, 11, 84B-85C, pp. 164,3-166,23. Cfr. R. PINZANI, *I commenti di Boezio a Isagoge*, I, 9-13, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 53-87.

<sup>33</sup> BOEZIO, *Contra Eut.*, 2, 1343BC, p. 214,153-160: «Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares. Universales sunt quae de singulis praedicantur ut homo, animal, lapis, lignum caeteraque huiusmodi quae vel genera vel species sunt; nam et homo de singulis hominibus et animal de singulis animalibus lapisque ac lignum de singulis lapidibus ac lignis dicuntur. Particularia vero sunt quae de aliis minime praedicantur ut Cicero, Plato (...)».

<sup>34</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 2, pp. 269,34-270,54: «Sed attende quod cum superius subsistentes tantum et solis naturalibus, nunc et subsistentes et subsistentiam rationalibus atque topicis differentiis dividit [*scil.* Boetius], et ait: RURSUS SUBSTANTIARUM ALIAE SUNT UNIVERSALES substantialis formae similitudine; ALIAE SUNT PARTICULARES, id est individuae plenarum proprietatum dissimilitudine. (...) NAM ET HOMO, videlicet subsistentia specialis (quae est huius nominis qualitas) una quidem conformitate sed plures essentiae singularitate DE SINGULIS HOMINIBUS (...), generaliter DICUNTUR. PARTICULARIA VERO, id est individua quae sua dissimilitudine ea, quae similitudo substantialis facit dividua, partiuntur, SUNT illa QUAE ita de uno dicuntur, quod DE ALIIS numero ab illo uno MINIME PRAEDICANTUR».

le proprietà: «Universalia quedam sunt, quae ab ipsis individuis humana ratio quodam modo abstrahit ut eorum naturam perspicere et proprietatem comprehendere possit»<sup>35</sup>. Boezio aveva illustrato attraverso un esempio, riferito a uomini e a buoi, la natura del *genus* a essi comune, ‘animale’: «Homines quippe ac boves una animalis communitate iunguntur; est enim illis secundum genus communis substantia eademque in universalitatis collectione natura»<sup>36</sup>; Gilberto spiega che i termini «communis» e «eadem» vanno intesi come varianti verbali per il medesimo significato, come pure le espressioni «secundum genus» e «universalitatis collectione»: ne evince che il *genus* non è altro che una *collectio*, desunta dalla comparazione per similitudine tra cose differenti per specie, le quali tuttavia sono simili in virtù delle loro forme sostanziali di livello superiore (l’animalità di ciascuna delle due specie). Un *genus* pertanto non è una forma, bensì il risultato di una «collectio subsistentiarum», di un confronto di forme. Ecco dunque l’emergere di una dottrina degli universali a partire da uno sforzo di esegesi testuale:

HOMINES QUIPPE AC BOVES a se invicem proprietatibus speciebusque disiuncti UNA ANIMALIS, hoc est generis COMMUNITATE quae est per substantialem in ipso conformitatem, IUNGUNTUR. ILLIS ENIM hoc est hominibus et bobus etsi secundum proprietates et species differentibus EST tamen COMMUNIS SECUNDUM GENUS SUBSTANTIA. Et qualiter hoc intelligi debet explanat [*scil.* Boetius] aliis verbis eundem sensum repetens ita: EADEMQUE UNIVERSALITATIS COLLECTIONE NATURA. Quod enim dixerat ‘substantia’ hoc dicit ‘natura’. Et quod dixerat ‘communis’ hoc dicit ‘eadem’. Et quod dixerat ‘secundum genus’ hoc dicit ‘universalitatis collectione’. Propriore etenim scripturarum usu substantia, quae alio nomine dicitur ‘subsistentia’ est eorum, quae per eam subsistunt, natura. Genus vero nihil aliud est nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur ‘unum universale’<sup>37</sup>.

Analogamente, a livello di specie, molti individui sono detti «unum et idem» non in virtù della singolarità di ciascuno, bensì per una unione («adunatio») permessa da una *similitudo* tra le loro nature<sup>38</sup>. In questo senso si chiarisce forse il dubbio di Giovanni di Salisbury, secondo cui il vescovo di Poitiers, cercando di recuperare un’istanza aristotelica,

<sup>35</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 3, p. 278,97-99. Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 3, 1344B, p. 216,200-201.

<sup>36</sup> BOEZIO, *Contra Eut.*, 4, 1347A, p. 223,363-365.

<sup>37</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 4, p. 312,95-11.

<sup>38</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, 1, p. 76,64-76: «Si quis igitur ab hoc uno diversum aliquid in naturalibus cogitet, rationis proportione convenit ut, omnis similitudinis et dissimilitudinis ratione semota, aliud naturae quoque singularitate unum illi opponat: ut huic homini hunc alium hominem vel hunc lapidem. Dicuntur etiam multa subsistentia unum et idem, non naturae unius singularitate sed multarum, quae ratione similitudinis fit, unione. Hac enim plures homines ‘unus vel idem homo’, et plura animalia ‘unum vel idem animal’ esse dicuntur. Ab hoc ergo uno diversum quis cogitans oportet ut non modo essentia, verum etiam dissimilitudine oppositum comparet, et comparatione opponat: ut equum homini et lapidem animali. Et haec genere vel specie diversa dicuntur. Et altera sicut illa, quae diversarum naturarum adunat conformitas, genere vel specie unum dicuntur». E cfr. B. MAIOLI, *Gli Universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma 1974, pp. 302-328.

attribuisce universalità alle *formae nativae* in forza di una loro conformità: mentre se intesa in altro modo, tale universalità resterebbe inconciliabile con la filosofia dello Stagirita<sup>39</sup>; Gilberto infatti è esplicito nel parlare di un accostamento per similitudine, non per identità: e di una affinità reciproca, orizzontale, non dettata da una partecipazione verticale alle idee esemplari (come invece accade per le forme native nell'accezione platonico-calcediana). Al di là di quale sia la definitiva posizione di Boezio al riguardo<sup>40</sup>, al suo commentatore il radicamento delle *subsistentiae* in modelli archetipici sarebbe forse parso incongruente con la lezione trasmessa concordemente nel secondo scritto su Porfirio, nel *De Trinitate* e nel *Contra Eutychem*: specie e generi sono il correlativo di una «substantialis similitudo» afferrata dall'intelletto in entità singolari<sup>41</sup>. Ma questa soluzione ha anche, come si vedrà, una implicata portata teologica se si trasferisce in qualche modo il ragionamento all'*esse* divino: il quale allora non sarà una forma universale partecipata dalle *personae*, bensì la sussistenza singola e non conforme, identica in ciascuna di esse.

### 3. L'architettura delle *subsistentiae*

Se nelle *formae* va ravvisato il 'ciò per cui' un qualsiasi ente è quel che è, allora a ogni predicato possibile corrisponderà una diversa forma, e a ogni predicazione un qualche tipo di relazione tra essa e il soggetto. Gilberto vede bene che ciò ammonta ad ammettere una pletora infinita di sussistenze<sup>42</sup>, ma vi rinvia anche le linee di un ordinamento architettonico che

<sup>39</sup> Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, II, 17, 875D, p. 83,84-86: «Porro alius ut Aristotelim exprimat, cum Gilleberto episcopo Pictavensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat». E cfr. *ibid.*, II, 20, 877C, p. 85,13-17: «Quare aut ab Aristotile recedendum est concedendo ut universalialia sint, aut refragandum opinionibus quae eadem vocibus, sermonibus, sensibilibus rebus, ideis, formis nativis, collectionibus aggregant, cum singula horum esse non dubitentur. Qui autem ea esse statuit, Aristotili adversatur».

<sup>40</sup> Anche restringendo l'analisi al solo *De Trinitate*, Boezio in un primo momento dichiara che la forma immateriale oggetto della teologia è unica, e si identifica con la sostanza divina; ma poche righe dopo parla di una molteplicità di forme «praeter materiam», che è parso naturale assimilare alle idee divine secondo la tipica tradizione platonico-agostiniana: cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250D, p. 171,113-117. In particolare su Boezio cfr. B. MAIOLI, *Gli universali. Alle origini del problema*, Roma, 1973.

<sup>41</sup> Cfr. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., p. 170.

<sup>42</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 90,42-50: «Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est. Atque illorum, quae toti ipsi vel singulis eius partibus adsunt, accidentium, multo numerosior est multitudo. Quae tamen omnia de subsistente dicuntur: ut de aliquo homine tota forma substantiae, qua ipse est perfectus homo, et omne genus omnisque differentia, ex quibus est ipsa composita, ut corporalitas et animatio et huiusmodi aliae; et denique omnia quae vel toti illi formae adsunt, ut humanitati risibilitas, vel aliquibus partibus eius, ut color qui corporalitati, et scientia quae adest rationalitati, et huiusmodi alia infinita». E cfr. ID., *In Contra Eut.*, 3, p. 273,68-74: «Unus vero actu solus est sol, praeter quem nullus actu vel fuit vel est vel erit quamvis natura et fuerunt et sunt et futuri sunt infiniti: ideoque infinite sola natura subsistentiae, inter se sola natura

permette di apprezzare il mondo naturale come un organismo ben strutturato, una «mundana machina»<sup>43</sup>. Nell'inseguire queste linee, si omologa come sempre a annotazioni boeziane: una prima consiste nella stessa ripartizione categoriale, una seconda nel discernimento tra generi, specie e individui: ambedue ben consolidate nel diffuso patrimonio delle *artes liberales* ma ribadite nel *De Trinitate*. Una terza, introdotta invece specialmente in quest'ultimo opuscolo, riguarda poi la distinzione infra-categoriale tra *praedicamenta* che si dicono «secundum rem», e *praedicamenta* che della cosa viceversa esprimono solo circostanze esteriori<sup>44</sup>. Gilberto lascia convergere queste tre indicazioni e classifica concordemente le sussistenze come generali, speciali, individuali e differenziali (quest'ultimo tipo dà conto del ruolo della differenza specifica nella definizione logica)<sup>45</sup>, e d'altro canto come sostanziali, accidentali (solo la qualità e quantità, che secondo Boezio manifestano direttamente il soggetto), e infine *extrinsecus affixa* (corrispondenti alle rimanenti sette categorie, con una locuzione ancora ripresa dal *De Trinitate*, dove di tali predicati si dice che «potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant»)<sup>46</sup>. Lasciando per ora in sospeso la disamina delle sussistenze individuali, quelle speciali sono di tipo sostanziale, mentre quelle generali e differenziali appaiono di statuto intermedio tra il sostanziale e il qualitativo: e tutte fanno capo a due sussistenze *generalissimae*, la «corporeitas» e la «spiritualitas» (cui appartengono rispettivamente il corpo e l'anima dell'uomo)<sup>47</sup>. Ogni sussistenza dona un particolare *esse aliquid* al sussistente, ma si

---

conformes, a quibus hic vere dividuum et universale nomen est. Sicut enim veri individui plena proprietate nulla pars neque actu neque natura conformis esse potest, ita secundum plenae proprietatis quamlibet partem naturalis saltem similitudo est». Cfr. inoltre BOEZIO, *In Isag<sup>1</sup>*, I, 25, 44C, pp. 76,24-77,2: «Ergo cum per haec descensum fuerit ad magis species, relinquenda sunt sub magis speciebus individua nec eorum scientia requirenda. Nam illa non solum infinita sunt, sed etiam quaecumque in sese continuerint infinita sunt».

<sup>43</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 3, p. 280,43-69: «Immo accidentia eo quod hac ratione subsistere et per se esse dicitur adeo indigent quod, nisi illa adsint, nulli inesse possunt. Omne etenim accidens alicui subsistentiae addictum est potestati. Et ideo 'accidens' vocatur quoniam illi adest cum alicui subsistentium inest: ut color adest corporalitati ut inest corpori. (...) Quodam modo ENIM SUB ILLIS STAT DUM secundum rationabilem quendam ordinem SUBIECTUM EST ACCIDENTIBUS quae in se iuxta substantias, quibus solis conveniunt, recepit. (...) NON MODO autem subsistunt VERUM ETIAM SUBSTANT INDIVIDUA quoniam ET ACCIDENTIBUS UT ESSE POSSINT MINISTRANT DUM SCILICET SUBIECTA eis accidentibus tanquam illorum, secundum rationabilem rerum creaturum ordinem, causae atque principia». L'espressione «mundana machina» si trova in ID., *In De hebd.*, 1, p. 192,21; per questa locuzione, che diviene consueta nel dodicesimo secolo, cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 147, p. 184,19.

<sup>44</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1253C, p. 177,270-271.

<sup>45</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 117,76-83: «Praedicamentorum omnium decem genera posuit. Nunc eadem non dico genera, sed praedicamenta omnia, in duobus locis naturalium colligit quae sunt: substantia et accidens. Quidquid hoc est subsistentium esse, eorumdem substantia dicitur. Quod utique sunt omnium subsistentium speciales subsistentiae, et omnes ex quibus hae compositae sunt; scilicet, eorumdem subsistentium, per quas ipsa sibi conformia sunt, generales; et omnes per quas ipsa dissimilia sunt, differentiales»; ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 261,10-29.

<sup>46</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1253C, p. 177,273-274. Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 3, p. 282,0-5.

<sup>47</sup> Sulla relazione tra corpo e spirito cfr. ID., *In Contra Eut.*, 4, p. 292,20-36: «Unde manifestum est unum esse aliquid in quo diversa sibi invicem coniuncta dicuntur. Cui uni sunt esse omnes speciales et hae, ex quibus speciales constant, subsistentiae illorum quae in ipso sibi invicem coniunguntur; et praeter has illae etiam quae in eodem creantur ex habitu coniunctorum: ut homini, qui ex corpore et spiritu sibi coniunctis unus est, sunt esse omnes corporis atque spiritus subsistentiae, et aliae quaedam quae in ipso ex eorum fiunt concursu. (...)»

può ulteriormente discernere tra quelle che sono causa dell'*esse aliquid* sostanziale dell'ente (e quindi senz'altro del suo *esse*) – e si tratta delle sussistenze generali e speciali; quelle invece a cui si deve una qualificazione non sostanziale – le sussistenze differenziali e accidentali; e quelle infine che denotano appunto solo circostanze relative ed estrinseche. Nessuna di queste forme è assolutamente semplice. La molteplicità riscontrabile in natura (sia a livello fisico sia matematico) non è una mera pluralità di fatto: le varie *subsistentiae* intrattengono tra loro dei rapporti di adiacenza che sono intrinsecamente vincolati; l'*humanitas*, ad esempio, forma sostanziale, è differente dalla *rationalitas*, forma differenziale: ma la seconda appartiene internamente alla prima, il suo inerire, insieme all'*humanitas*, al medesimo individuo, dipende dalla connessione di principio che intrattiene con essa; così come la bianchezza (forma accidentale) pertiene alla *corporeitas*, e non alla *spiritualitas*.

L'astrattiva analisi matematica le distingue, ma al tempo stesso prospetta un loro intimo e regolato intreccio: non solo non le storna in atto dal soggetto, ma ne scopre l'implicita inseparabilità reciproca. Questo non significa che il bianco debba appartenere a un corpo, bensì che la bianchezza (o la nerezza) devono conseguire alla corporeità, alla quale sono legate da una *connexio* non accidentale; le forme ineriscono ai corpi, ma non le une alle altre: piuttosto, si accompagnano vicendevolmente (alla maniera di un «adesso») in virtù delle potenzialità proprie a ciascuna<sup>48</sup>. Questa *proprietas* delle forme ne governa la congiunzione, e

---

Haec enim spiritus corporisque conjunctio compositio est, non commistio. Non enim omnis compositio commistio est, sicut non omnis conjunctio compositio est. Omnis vero commistio compositio est. Unum enim aliquid in sese mista componunt». E cfr. *ibid.*, 5, p. 320,78-88: «Cum enim corpus animatur, vel anima incorporatur, fit hac corporis et animae conjunctione generatio animalis; itemque corporis et animae disiunctione, eiusdem animalis corruptio. Unde animatio corporis et incorporatio animae subsistentiae esse videntur. Et sunt utique: sed neque animae neque corporis, sed illius, quod ex his compositum est, animalis. Anima namque praeter sui incorporationem perfecte est anima; et corpus praeter animationem perfecte est corpus. Animal vero, nec est nec potest esse animal praeter animae incorporationem et corporis animationem. Ideoque animae et corporis sunt extrinseci habitus, animalis autem suae generationis et corruptionis subsistentiae». Cfr. anche ID., *ibid.*, 7, p. 342,48-52; ID., *In De Trin.* I, 2, p. 93,24-29. Cfr. inoltre N. M. HÄRING, *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilbertus von Poitiers*, in «Scholastik», 32 (1957), pp. 373-398.

<sup>48</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 90,38-41: «Reliqua enim, id est sive quae subsistunt sive quae in eis sunt non sunt id quod sunt, scilicet non est simplex aut solitarium illud unde quodlibet eorum 'esse aliquid' dicitur». E cfr. *ibid.*, 4, p. 118,1-11: «Et dicimus quod subsistentiae et eorum, quorum sunt esse, dicuntur substantiae, ut corporalitas omnium corporum est substantia (scilicet eorum est illud esse quo unumquodque ipsorum est aliquid), et eorum quae cum non sint aliquorum esse, tamen id quod est esse sequuntur: ut eadem corporalitas colorum substantia est: non scilicet eo quod ipsa sit illud esse colorum, quo quilibet illorum sit aliquid, sed quod nisi per eam nullus color dici de corpore possit. Accidentia vero de illis quidem substantiis, quae ex esse sunt aliquid, dicuntur (sive in eis creata, sive extrinsecus affixa sint), sed eis tantum quae esse sunt accidentia, quia illis recte non inesse, sed adesse dicuntur». ID., *ibid.*, 4, p. 120,46-52: «Et dicimus quod non corporalitas colorem aut lineam, sed color et linea corporalitatem sequuntur. Non enim haec corporalitatis sed horum corporalitas causa est. Qua ratione illa corporis est esse: haec vero in eodem corpore illi adsunt. Ideo primum illa, deinde quod ea corpus est, vera ratione est horum substantia: haec vero primum corporalitas, et per eam corporis accidentia; his enim vere substat et corporalitas cui adsunt, et corpus cui insunt». ID., *In De hebd.*, 1, p. 209,71-81: «Alia huius primae quodam modo comes est et, post causam primordiale, illam quoque ita

permette di differenziare una *connexio consequens*, del tipo «corpus est coloratum» (appartiene alla capacità della corporeità l'accompagnarsi al colore), da una *connexio accidentalis*, del tipo «rationale est coloratum» (ciò che è razionale, ossia l'uomo, è detto colorato grazie alla mediazione della corporeità che gli conviene)<sup>49</sup>. Precisamente tali intrinseche potenzialità, caratteristiche delle forme, ne rappresentano l'inevitabile relazionalità, e impediscono di considerarle realtà in sé assolutamente e puramente semplici.

### 3.1. *Gli individui*

Se a un estremo non sono semplici le sussistenze generalissime, in quanto potenziali 'contenitori' di innumerevoli altre forme, né nel mezzo lo sono le sussistenze generali, speciali, o differenziali (siano esse sostanziali, accidentali, o estrinseche), all'estremo opposto non è semplice la sussistenza individuale di un qualsiasi ente, poiché risulta dalla *collectio* o *compositio* unitaria di tutte le sue forme. Unità o totalità, tuttavia, non unione. Mentre un'unione allude a una somma di parti numericamente indipendenti, l'unità sorge da una

---

causam habet ut ad potentiam eius ipsa pertineat et proprietate, qua sine ea esse non possit, adhaereat. Tales sunt omnes differentiae illae quaecunque vel huic generalissimo proximae cum ipso quaedam contractionis similitudinis constituunt genera – quae a logicis sub naturali, quae ab ipsis est, subsistentium appellatione, 'subalterna' vocantur – vel subalternis similiter adhaerentes quamlibet sub ipsis subsistentiam specialem componunt. Hae omnes non modo habitu illo quo inhaerent subsistenti, verum etiam illo, quo generibus eius praedicta potestate atque proprietate adhaerent, dicuntur haberi». E cfr. *ibid.*, 1, p. 199,7-16: «OMNE QUOD EST, scilicet omne subsistens, PARTICIPAT EO QUOD EST eius ESSE non quidem ut eo sit aliquid, sed ad hoc tantum UT eo SIT. Cum eodem VERO idem subsistens quodam ALIO PARTICIPAT UT eo SIT aliquid. Sed illa participatio, qua eo quod est esse participat, natura prior est; altera vero posterior, unde infert [*scil.* Boetius]: AC PER HOC. Quasi: quia videlicet non potest esse aliquid nisi prius naturaliter sit, ID QUOD EST, sicut dictum est, PARTICIPAT EO QUOD EST ESSE UT SIT. EST VERO naturaliter prius, UT deinde PARTICIPET ALIO QUOLIBET quo aliquid sit»; *Id.*, *In Contra Eut.*, 3, 1375B, p. 280,43-46. Su queste questioni si veda il saggio di L. M. DE RIJK, *Gilbert de Poitiers, ses vues sémantiques et métaphysiques*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 147-171.

<sup>49</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 7, pp. 346,61-347,88: «Sciendum namque connexionis praedicatarum alias quidem consequentes, alias vero accidentales esse. Consequentes sunt, ut 'corporeum est coloratum'; accidentales, ut 'corporeum est rationale'. Corporalitati namque color debetur, non potentia discernendi quae sicut color solis corporibus ita solis spiritibus convenit. Sed quoniam in uno corpus et spiritum esse contingit, de illo uno quaecunque sunt naturaliter corporis atque spiritus, sicut iam saepe dictum, poterunt vere praedicari. Nec ullo modo connexionis veritatem praedicta accidentalitas poterit impedire, si et quod praedicatur, et quo suppositio fit, illi uni secundum eandem rationem convenient. 'Secundum eandem rationem' dicimus, ne forte quis audiens de eo quod corpus est dici 'album est corpus', 'album est contrarium nigro', putet posse dici 'corpus est contrarium corpori'. (...) Diligenter tamen est attendendum, quod cum dicitur 'album est accidens', nequaquam album ex albedinis causa, sed albedo ipsa 'accidens' appellatur. Unde manifestum est, quod disserendi ratione vere de aliquo praedicare non possumus, nisi subiecto praedicatum quadam rerum significatarum consequentia connectatur». Cfr. inoltre *Id.*, *ibid.*, 1, pp. 258,51-259,67. E *ibid.*, 1, p. 260,1-8: «Horum etiam, quoniam ratione quaedam praecedunt, quaedam vero sequuntur, et proprietatis ratione priorum addicta sunt potestati, non tam priora posteriorum quam posteriora priorum appellantur 'naturae', ut differentiae generum. Recte utique, quoniam et nativae sunt, et aliorum sunt, et eorum in quibus sunt accessu ipsarum generatio semper, corruptio saepe contingit: et in subsistentibus, quibus insunt, generum (quibus adsunt, sicut iam dictum est), potestatem sequuntur». E cfr. DE RIJK, *Gilbert de Poitiers* cit., pp. 57-59; D. P. HENRY, *Medieval Mereology*, Amsterdam – Philadelphia 1991, in partic. pp. 180-185.



congiunzione solidale che dà vita a una entità singola e numericamente una, dotata di una sua inconfondibile *proprietas*. Sebbene non semplici, sussistenti e sussistenze sono tutte realtà singole, ciascuna univocamente determinata nella propria identità: singolarità non equivale a semplicità<sup>50</sup>. Altro infatti è singolare, altro individuale (e altro ancora, ‘personale’): ‘individuale’ (all’opposto di «dividuum»)<sup>51</sup> indica completa dissimilitudine, inassimilabilità, non conformità. Ora, tutto ciò che è individuale, è anche singolare, ma non tutto ciò che è singolare è altrettanto individuale (e per quanto riguarda la nozione di *persona*, essa si riferisce a un ente sia singolare sia individuale – ma non tutti gli enti singolari e individuali sono persone). Ciascuna forma è ‘singolare’ in questo senso, ed è pertanto singolare *l’id quod est*, che in virtù di quella forma è un qualcosa di definito:

Saepe autem diversa numero singularia secundum aliqua eorum, quibus sunt, conformia sunt<sup>52</sup>.

Gilberto sta affermando che realtà diverse per numero, possono nondimeno essere conformi ad altre realtà singolari a partire da qualcuna delle loro sussistenze formali

---

<sup>50</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 6, p. 155,8-12: «Sed ET ubi non unio collectionis sed unitas proprietatis est, fit quandoque praedicatio relativa: ut IDEM EI, QUOD EST IDEM, IDEM EST, non modo identitate unionis, ut homo idem quod homo est (nam Plato et Cicero unione speciei sunt idem homo), verum etiam identitate, vere, et quae ex proprietate est, unitatis: ut rationale idem quod rationale est». E cfr. *ibid.*, 1, p. 75,34-40: «Diversae namque subsistentiae, quae una sunt species, quarum alia Cato alia Cicero homo est, eosdem substantialiter faciunt similes. NUMERO autem idem dicitur quod, quamvis multis appelletur nominibus, tamen secundum eandem singulariter qualitatem UT TULLIUS ET CICERO QUIA videlicet ex una singulariter qualitate, ex qua haec uni sunt indita nominam non dico ‘sunt’ sed EST NUMERO UNUS cui indita sunt». ID., *In De heb.*, 1, p. 203,10-14: «Est etiam alia (...) similitudo quae scilicet est quaedam unio diversorum. Unio, dico, non unitas; et quaedam, non quaelibet. Illam enim, quae vero nomine dicitur, unitatem, sola naturae singularis proprietas facit»; ID., *In Contra Eut.*, 4, p. 300,65. Si veda inoltre GILBERTO, *Expositio in Boetii librum secundum De Trinitate* (d’ora in poi: *In De Trin.* II), 2, [pp. 159-180], p. 176,23-27. Quest’ultimo scritto è il commento all’opuscolo boeziano *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, considerato dall’editore Häring, sulla scorta di alcuni codici, come un secondo libro del *De Trinitate*. E cfr. MAIOLI, *Gilberto cit.* pp. 309-313.

<sup>51</sup> Il vocabolo «dividuum» era già stato introdotto in latino da Cicerone, e si ritrova in CALCIDIO, *In Tim.*, 27, p. 78,2-9; *ibid.*, 29, p. 79,6-19 (i passi sono citati *infra*, alla nota 17 del capitolo terzo). Calcidio identifica da un lato la *substantia* o *essentia individua* con gli *intelligibilia* concepiti dalla mente del Demiurgo, a immagine («similitudo») dei quali le forme vengono trasferite nei corpi, e dall’altro la realtà *dividua* con la materia o *silva*; riferisce però un dibattito tra gli interpreti di Platone, che avanzano pure una interpretazione alternativa: *individua* sarebbe la parte più eminente dell’anima, *dividua* invece l’anima vegetativa e sensitiva, e infine l’anima razionale risulterebbe dalla commistione di *individuum* e *dividuum*. Mentre Teodorico si mantiene fedele a Calcidio, Gilberto invece riferisce la ‘dividualità’ a tutti gli aspetti formali per cui più singoli enti individuali sono simili. Per Teodorico, cfr. *infra*, le note 17 e 42 del capitolo terzo. E cfr. K. JACOBI, *Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers Philosophie des Individuellen*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen – A. Speer, Berlin – New York 1996, pp. 3-21; L. VALENTE, *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), [pp. 191-246], p. 203 (e nota 29).

<sup>52</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 5, p. 144,63-64.

‘componenti’<sup>53</sup>: Socrate è simile a Platone nell’essere un uomo, l’umanità di Socrate è simile o conforme all’umanità di Platone nell’essere entrambe razionali, e così via.

Ideoque non modo illa, quae sunt, verum etiam illa, quibus conformia sunt, unum dividuum sunt. Ac per hoc neutrum illorum, quibus conformia sunt illa quae sunt, individuum est. Si enim dividuum facit similitudo, consequens est ut individuum faciat dissimilitudo<sup>54</sup>.

Socrate e Platone, come pure le *formae* (le rispettive *humanitates*) per le quali vengono accomunati, sono realtà singolari, ciascuna numericamente una, ma «dividua» sotto un certo profilo che le associa ad altre realtà: tra Socrate e Platone, il tramite della ‘dividualità’/similitudine è l’*humanitas*; tra l’umanità singolare dell’uno e dell’altro, il *dividuum* è (ad esempio) la *rationalitas*. Dunque Gilberto parte dalle forme, come sempre, per qualificare le realtà che grazie a esse sussistono; non è affatto scontato che Socrate e Platone siano ‘individui’, anzi si è appena visto che, *in quanto entrambi uomini* (e solo in tal senso), vanno considerati ‘dividui’: si troverà una realtà individuale solo se si isolerà (astrattivamente) una forma individuale, tale cioè che nella sua singolarità/totalità inevitabilmente composita non assomigli a nessun’altra.

Ora, alcune sussistenze sono semplici, come la razionalità (dove ‘semplice’ va inteso, come si deduce da quanto si è detto, in senso relativo, ovvero non come una semplicità assoluta, la quale compete alla sola forma divina), altre composte, come l’*humanitas*; le prime sono tutte senz’altro simili (la razionalità di Socrate è simile alla razionalità di Platone), e dunque ‘conformi’. Le seconde invece vanno ripartite: alcune sono composte solo da certe forme (come l’*humanitas* dall’*animalitas* e dalla *rationalitas*) – e sono allora anch’esse simili ad altre; altre ancora infine risultano costituite da una totalità compiuta di tutte le forme componenti: e secondo tale totalità, congiunte in un’autentica *unio*, non sono né possono essere simili o conformi a nessun’altra: «Ut ex omnibus, quae actu et natura fuerunt vel sunt vel futura sunt Platonis, collecta platonitas». La ‘platonità’, come totalità singola, non è conforme alla ‘socratità’, in quanto ambedue sussistenze composite – e però singole e individuali: che come tali rendono individui (unici e diversi) Socrate e Platone, ciascuno dotato di una distinta incomparabile «proprietas»<sup>55</sup>. Se allora più uomini vengono chiamati

<sup>53</sup> L’importante è che possano in linea di principio essere conformi, non che lo siano in atto, come dimostra la discussione gilbertina sulla natura del sole, che è un *dividuum* «natura tantum, non actu»: cfr. ID., *In Contra Eut.*, 3, pp. 272,45-273,62. Su questo punto cfr. MAIOLI, *Gilberto* cit., pp. 70-71; VALENTE, *Un realismo singolare* cit., p. 202; WILLIAMS, *The teaching of Gilbert Porreta* cit., pp. 18-26.

<sup>54</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 5, p. 144,64-68.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, 5, pp. 143,53-145,100: «Alicuius proprietas, alia ratione ‘singularis’, alia ‘individua’, alia ‘personalis’ vocatur. Quamvis enim quidquid est individuum est singulare (et quidquid est persona est singulare

«unus vel idem homo» non è perché partecipano di una collegiale e universale umanità, bensì in forza di una unione di molte sussistenze singolari (le umanità di ciascun uomo): e così (come si è visto nel paragrafo precedente), nelle unità di genere e di specie, gli individui e le forme sono adunati in virtù della loro *conformitas*; nondimeno restano diversi per numero non solo gli individui, ma altrettanto le loro sussistenze: l'umanità di Socrate è distinta da quella di Platone, la bianchezza dell'uno non è quella dell'altro<sup>56</sup>.

È palese dunque che la diversità individuale o numerica dipende dalla forma, non dagli accidenti. Boezio aveva scritto, nel *De Trinitate*, che l'alterità si afferma secondo il genere, la specie o il numero, e che quest'ultima è dovuta alla varietà accidentale: «Numero differentiam

---

et individuum), non tamen omne singulare est individuum, nec omne singulare vel individuum est persona. In naturalibus enim quidquid est, alio, quam ipsum sit, aliquid est. Et quoniam id, quo est aliquid, singulare est, id quoque, quod eo est, aliquid singulare est. Nam plura numero sicut uno singulari non sunt aliquid ita unum aliquid sine numero esse non possunt. Itaque singularitate eius, quo est, singulare est etiam id quo est, aliquid est. Saepe autem diversa numero singularia secundum aliqua eorum, quibus sunt, conformia sunt. (...) Attendendum vero quod ea, quibus id quod est est aliquid, aut simplicia sunt, ut rationalitas, aut composita, ut humanitas. Simplicia omnia vel actu vel natura conformia sunt: ideoque nulla eorum vera dissimilitudinis ratione sunt individua. Composita vero, alia ex aliquibus tantum, alia ex omnibus; quae non ex omnibus, similiter sicut et simplicia vel actu vel natura conformia sunt, atque per hoc nulla eorum sunt individua. Restat igitur ut illa tantum sint individua quae, ex omnibus composita, nullis aliis in toto possunt esse conformia: ut ex omnibus quae et actu et natura fuerunt vel sunt vel futura sunt Platonis collecta platonitas. His ita se habentibus, addendum est quod omne subsistens multorum quibus est, id est generis et differentiae et accidentis, concretione subsistit; ac per hoc aliquo alioque est aliquid. (...) Res enim a re nunquam dicitur alterutrius numero alia, nisi omnibus quibus est, sit ab ea diversa. Sic igitur unaquaeque res a qualibet alia quolibet eorum, quibus aliquid est, per se ab ea, a qua alia est, aliquid est. Et quoniam quidquid aliquid est, eius quo est singularitate unum est, sicut res ab aliquo alia per se aliquid est, ita quoque per se una est. Hac itaque ratione et haec qualitas ab alia qualitate per se una est, et hic qualis alio quali per se unus est». E cfr. ID., *In Contra Eut.*, 2, p. 270,68-77: «Diligenter attende quod cum dixerit personam in singularibus dici, adiecit: 'atque individuis', innuens utique non omnem singulare individuum esse. Sicut enim omnis quidem persona individuum est, non vero omne individuum est persona: ita quoque omne individuum est singulare, non autem omne singulare est individuum. Quidquid enim est, singulare est; sed non: quidquid est, individuum est. Singularium namque alia aliis sunt tota proprietate sua inter se similia, quae simul omnia conformitatis huius ratione dicuntur unum dividuum». Cfr. anche ID., *ibid.*, 3, p. 272,28-36. ID., *ibid.*, 3, p. 274,75-93: «Unde Platonis ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietates nulli neque actu neque natura conformis est, nec Plato per illam; albedo vero ipsius, et quaecunque pars proprietatis eius, aut natura et actu, aut saltem natura intelligitur esse conformis. Ideoque nulla pars proprietatis cuiuslibet creaturae naturaliter est individua quamvis ratione singularitatis individua saepe vocetur. Illa vero cuiuslibet proprietates, quae naturali dissimilitudine ab omnibus quae actu vel potestate fuerunt, vel sunt, vel futura sunt, differt, non modo singularis aut particularis, sed etiam individua vere et vocatur et est. Nam 'individua' dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum ex talibus consistit proprietatibus, quorum omnium cogitatione facta collectio nunquam in alio quolibet alterutrius numero particularium naturali conformitate eadem erit. Hac igitur ratione Platonis tota forma, nulli neque actu neque natura conformis, vere est individua. Omnis vero pars eius, singularis quidem est: non autem vere individua quoniam multis est saltem natura conformis. Itaque anima eius, cuius tota forma pars est formae Platonis, non vero nomine dicitur 'individua'».

<sup>56</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, 1, pp. 76,77-78,82: «In hac, quam facit unio, unitate semper est numerus non modo subsistentium verum etiam subsistentiarum. Sicut enim non nisi numero diversa possunt esse conformia. Non enim similiter esset homo Cato sicut Cicero nisi subsistentiae, quibus uterque aliquid est, essent etiam numero diversae». E cfr. *ibid.*, 2, p. 58,43-47: «Est enim proprium naturalium quod 'sicut numero diversorum proprietates diversae sunt, ita quoque subsistentiae numero sint diversae', et quod 'una singularis subsistentia non nisi unum numero faciat subsistentem': ut Platonis et Ciceronis non solum accidentales proprietates, verum et substantiales, quibus ipsi sunt, verbi gratia vel diversa corpora vel diversi homines, diversae sunt. Et quaecunque singularis proprietates Platonem corpus esse vel hominem, eadem nullum alium idem esse facit». Cfr. inoltre J. J. E. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Vienna 1984, pp. 155-193; J. JOLIVET, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 97/1 (1992), pp. 111-155, pp. 141-155.

accidenti varietas facit»<sup>57</sup>. Non è del tutto esatto, lo corregge Gilberto; Boezio avrebbe dovuto scrivere «probat», non «facit»:

Hanc autem in naturalibus numeralem non modo subsistentium verum etiam subsistentiarum diversitatem eorum quae adsunt subsistentiis illis in eisdem subsistentibus, accidentium dissimilitudo non quidem facit sed probat. Et tamen quia numeralis diversitatis accidentium aliquorum dissimilitudo semper est comes, hoc iunctissimae proprietatis consortio pro eo quod debuit dicere [*scil.* Boetius] ‘probat’ dicit ‘facit’ cum secutus adiungit: sed eam quae est in numero differentiam dissimilium accidentium varietas facit<sup>58</sup>.

Il Porretano fa qui valere la sua teoria del legame di interconnessione intrinseca tra le forme: se due sussistenti, ciascuno individuale nella e per la sua «collecta proprietates», non differiscono per genere o per specie, allora è evidente che le rispettive sussistenze generiche e specifiche sono simili: resta allora la *dissimilitudo* degli accidenti, che sempre si accompagnano («comitantur», verbo che esprime in latino l’appartenenza accidentale dei συμβεβηκότα) allo stretto plesso («consortio») delle forme dell’ente, e senza i quali le sussistenze non possono affatto inerire al sussistente: un sussistente può difettare di questa o quella particolare qualificazione accidentale, però non può esser privo di una qualche accidentalità<sup>59</sup>. Non è tuttavia questa *dissimilitudo* a divaricare numericamente gli individui, poiché già le loro forme generiche o specifiche, anche se simili a quelle di altri individui, non sono le medesime.

Gilberto dunque rifiuta l’idea che più realtà partecipino di forme universali comuni: ciascun ente partecipa solo alle sue proprie *formae essendi*; una concezione che probabilmente ricava dal bagaglio delle competenze dialettiche accumulato nello studio e nella personale interpretazione della *logica vetus*. Nell’*Isagoge* porfiriana legge ad esempio (mutuando anche il lessico della versione latina di Boezio) che un individuo è costituito da un insieme («collectio») di caratteristiche particolari («propriates») che non può mai ripresentarsi allo stesso modo in un altro; e dai commenti boeziani scopre che le *propriates*

<sup>57</sup> BOEZIO, *De Trin.*, I, 1249D, p. 168,55-63. Cfr. L. SWEENEY, *Boethius on the «Individual»: Platonist or Aristotelian?*, in DAIDALIKON. Studies in Memory of Raymond V. Schoder, S. J., ed. R. F. Sutton Jr., Wauconda (Illinois) 1989, pp. 361-373; C. ERISMANN, *L’individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destinée ‘chretienne’ de Porphyre*, in *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, ed. C. Erismann – A. Schniewind, Paris 2008, [pp. 51-66], pp. 63-65.

<sup>58</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 1, p. 77,83-90.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, I, p. 77,0-4. E cfr. BOEZIO, *In Isag.*<sup>1</sup>, II, 25, 67BC, p. 124,17-21: «Si quis enim sit glaucus vel crispus vel candidus vel procerus, haec omnia accidentia ille unus cui accesserunt complectitur et continet. Atque ideo species illa quae illud individuum continet quod individuum plura in se accidentia suscepit, accidentis illius complexiva est».

di un individuo non sono simili né comuni a quelle di un altro<sup>60</sup>. Particolarmente rilevante è poi un passo del commento maggiore al *De interpretatione*, ove Boezio discerne tra una

---

<sup>60</sup> Cfr. PORFIRIO, *Isagoge* (d'ora in poi: *Isag.*), ed. A. Busse, Berlin 1887 (CAG, 4.1), p. 7,21-24; *transl. Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1966 (AL, 1/6-7), p. 7,21-24: «Individua ergo dicuntur huiusmodi quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum quorum collectio numquam in alio eadem erit; Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium». Cfr. inoltre BOEZIO, *In Isag.*<sup>2</sup>, II, 7, 97D-98A, p. 195,13-17: «Dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sint caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris». *Ibid.*, III, 11, 114BD, pp. 235,6-236,6: «Ea enim sola dividuntur quae pluribus communia sunt; his enim unumquodque dividitur quorum est commune quorumque naturam ac similitudinem continet. Illa vero in quae commune dividitur, communi natura participant proprietatesque communis rei his quibus communis est convenit. At vero individuorum proprietates nulli communis est. Socratis enim proprietas, si fuit calvus, simus, propenso alvo caeterisque corporis lineamentis aut morum institutione aut forma vocis, non conveniebat in alterum; hae enim proprietates quae ex accidentibus ei obvenerant eiusque formam figuramque coniunxerant, in nullum alium conveniebant. Cuius autem proprietates in nullum alium conveniunt, eius proprietates nulli poterunt esse communes, cuius autem proprietas nulli communis est, nihil est quod eius proprietate participet. Quod vero tale est, ut proprietate eius nihil participet, dividi in ea quae non participant, non potest; recte igitur haec quorum proprietas in alium non convenit, individua nuncupantur. At vero hominis proprietas, id est specialis, convenit et in Socratem et in Platonem et in caeteros, quorum proprietates ex accidentibus venientes in quemlibet alium singularem nulla ratione conveniunt». E cfr. ID., *In Isag.*<sup>1</sup>, I, 27, 47A-48A, pp. 81,26-82,13: «Natura autem individuorum haec est, quod proprietates individuorum in solis singulis individuis constant et in nullis aliis transferuntur atque ideo de nullis aliis praedicantur. Ciceronis enim proprietas cuiuslibet modi fuerit, neque in Catonem neque in Brutum neque in Catulum aliquando convenit. At vero proprietates hominis quae sunt idem quod est rationale, mortale, <sensibile>, risibile, in pluribus et in omnibus individuis possunt et singulis convenire. Omnis enim homo et singulatim individuus et rationalis est et mortalis et sensibilis et risibilis. Atque ideo illa quorum proprietates possunt <in> aliis convenire, possunt de aliis praedicari, haec autem quorum proprietas in aliis non convenit, nisi ipsis tantum singulariter, de aliquibus aliis praeter se singulariter praedicari non possunt». Boezio aggiunge che i cinque predicabili porfiriani, considerati in se stessi si predicano di molti, ma considerati invece come inerenti a realtà individuali, si singolarizzano e individualizzano: cfr. ID., *In Isag.*<sup>2</sup>, II, 5, 93CD, pp. 185,20-186,12: «At si ea in his speculemur in quibus sunt, ut secundum subiecta eorum formam et substantiam metiamur, evenit ut ex pluralitate praedicationis ad singularitatem videantur adduci. Animal enim, quod genus est, de pluribus praedicatur sed cum hoc animal in Socrate consideramus – Socrates enim animal est – ipsum animal fit individuum, quoniam Socrates est individuus ac singularis. Item homo de pluribus quidem hominibus praedicatur sed si illam humanitatem quae in Socrate est individuo consideremus, fit individua, quoniam Socrates ipse individuus est ac singularis. Item differentia ut rationale de pluribus dici potest sed in Socrate individua est. Risibile etiam cum de pluribus hominibus praedicetur, in Socrate fit unicum. Communiter quoque accidens, ut album, cum de pluribus dici possit, in unoquoque singulari respectum individuum est». E cfr. anche *ibid.*, II, 5, 92D-93A, p. 184,1-11 e 93AC, p. 185,7-23. Su questi problemi cfr. J. J. E. GRACIA, *Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries in the «Isagoge»*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 169-182. L'idea che un individuo sia definito da un insieme o collezione unica di proprietà ha una lunga tradizione di riflessioni alle spalle: cfr. ad es. PLATONE, *Theaet.* 156d 3 – 157c 2; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestiones*, I, 3, ed. I. Bruns, Berlin 1892 (Supplementum aristotelicum, CAG, 2.2) pp. 7,28-8,5; ID., *In Aristotelis Metaphysica commentarium*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891 (CAG, 1), p. 235,32-34; PORFIRIO, *In Aristotelis Categorias commentarium* (d'ora in poi: *In Cat.*), ed. A. Busse, Berlin 1887 (CAG, 4.1), p. 129,6-11; ed. R. Bodéüs, Paris 2008, pp. 424-427; AMMONIO DI ERMIA, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. Busse, Berlin 1891 (CAG, 4.3), pp. 63,22-64,4. Su questi antecedenti cfr. MILITELLO, *Commentari all'Isagoge* cit., pp. 139-158. Per Aristotele la questione è molto dibattuta: nei libri VI e VII della *Metafisica* Aristotele parla di un 'essere' (ἔιναι) individuale appartenente alle singole realtà, mentre nel libro VIII sembra invece differenziare due individui (Socrate e Callia) in base alla materia: cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, VII, 4, 1029b 14-15; *ibid.*, VI, 1032a8; VIII, 1034a 5-8. Per le opere di Aristotele si farà sempre riferimento all'ed. Bekker, in *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, 5 voll., dir. G. Reimer, ed. I. Bekker, I-II (*Aristoteles Graece*), Berlin 1831-1870, editio altera O. Gigon, 5 voll., Berlin 1960-1961, con i titoli indicati con le consuete abbreviazioni. Appare tuttavia molto convincente l'ipotesi ermeneutica che per Aristotele ciascuna realtà individuale abbia una sua propria forma (o sue proprie forme) numericamente distinta da quella di un'altra, e comunque che il suo orizzonte speculativo non richieda un principio di individuazione. Sulla questione cfr. M. FREDE – G. PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, München 1988, tr. it. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001, pp. 194-258 (si cita da quest'ultimo volume); T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, tr. it. Milano 1996, pp. 248-337 (si cita da quest'ultimo volume); C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX*, London 1989; E. REGIS, *Aristotle's 'Principle of Individuation'*, in

*qualitas communicata*, interamente presente in ogni singolo, come l'*humanitas*, e la *qualitas singularis* e *incommunicabilis* che contraddistingue ad esempio Platone da Socrate, una proprietà indivisibile che può prendere il nome di (appunto) «platonitas»:

Videmus namque alias esse in rebus huiusmodi qualitates, quae in alium convenire non possint nisi in unam quamcumque singularem particularemque substantiam. Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae communicata cum pluribus totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. Est enim quaedam huiusmodi qualitas, quae et in singulis tota sit et in omnibus tota quotienscumque enim aliquid tale animo speculamur; non in unam quamcumque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimur sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas 'platonitas' appelletur. Eo enim modo qualitatem hanc platonitatem ficto vocabulo nuncupare possimus, quomodo hominis qualitatem dicimus humanitatem. Haec ergo platonitas solius unius est hominis et hoc non cuiuslibet sed solius Platonis, humanitas vero et Platonis et caeterorum quicumque hoc vocabulo continentur<sup>61</sup>.

---

«Phronesis», 21 (1976), pp. 157-166. Boezio ricorda che anche se spogliassimo mentalmente una realtà fisica da ogni altro accidente, non potremmo sottrarle la localizzazione spaziale, dovuta alla sua dimensione corporea (e quindi materiale): cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 1249D, p. 168,57-62. Su questo punto cfr. A. ARLIG, *The Metaphysics of Individuals in the Opuscula sacra*, in *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. J. Marenbon, Cambridge 2009, pp. 129-154. Riguardo all'influsso di Porfirio su Boezio, cfr. J. BIDEZ, *Boèce et Porphyre*, in «Revue Belge de la Philosophie et d'Histoire», 1 (1923), pp. 189-201; OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 476-493; J. SHIEL, *Boethius' Commentaries on Aristotle* cit., *passim*; J. JOLIVET, *Quand Boèce aborde Porphyre*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 229-240; S. EBBESEN, *The Aristotelian Commentator*, in *The Cambridge Companion to Boethius* cit., pp. 34-55.

<sup>61</sup> BOEZIO, *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione)*, editio secunda (d'ora in poi: *In Perierm.*, ed. sec.), II, 7, PL 64, 462D-463A, ed. C. Meiser, II, Leipzig 1880, pp. 136,17-137,13. E cfr. *ibid.*, 463AB, p. 137,13-26: «Unde fit ut, quoniam Platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referat; cum autem audit hominem, ad plures quosque intellectum referat quoscumque humanitate contineri novit. Atque ideo quoniam humanitas et omnibus hominibus communis est et in singulis tota est (aequaliter enim cuncti homines retinent humanitatem sicut unus homo: si enim id ita non esset, numquam specialis hominis definitio particularis hominis substantiae conveniret): quoniam igitur haec ita sunt, idcirco homo quidem dicitur universale quiddam, ipsa vero Platonitas et Plato particolare». *Ibid.*, 463D-464B, pp. 138,28-139,29: «Plato enim unam ac definitam substantiam proprietatemque demonstrat, quae convenire in alium non potest, quidam homo vero quod dicitur particularitate quidem ipsum nomen universale determinat sed si deesset 'quidam', id quod dicimus homo universale ac per hoc ambiguum permaneret, quod vero dicimus Plato numquam esse poterit universale. Nam etsi quando nomen hoc 'Plato' pluribus imponatur, non tamen idcirco erit hoc nomen universale. Namque humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodammodo redigitur intellegentiam atque naturam, nomen vero hoc quod dicimus Plato multis secundum vocabulum fortasse commune esse videretur, nulli tamen illa Platonis proprietas conveniret, quae erat proprietatis aut naturae eius Platonis qui fuit Socratis auditor, licet eodem vocabulo nuncuparetur. Hoc vero ideo quoniam humanitas naturalis est, nomen vero proprium positionis. Nec hoc nunc dicitur quod nomen de pluribus non potest praedicari sed proprietas Platonis. Illa enim proprietas naturaliter de pluribus non dicitur, sicut hominis, et ideo incommunicabilis (ut dictum est) qualitas est ipsa Platonitas, communicabilis vero qualitas universalis quae et in pluribus et in singulis est. Unde fit ut cum dico 'Omnis homo' in numerum propositionem tendam, cum vero dico Socrates aut Plato non in numerum emittam sed qualitatem proprietatemque unius in suae individuae singularisque substantiae unitatem constringam et praedicem. Quare in hoc quoque maxime hae duae particularitates quidam homo et Plato distant, quod cum dico Plato quem hominem dixerim vocabulo designavi proprietatemque uniuscuiusque quem nomino». Cfr. 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* cit., pp. 141-156. Discute la questione dell'individualità prendendo ordinatamente in esame tutti gli scritti boeziani al riguardo (compreso il *De Trinitate*) GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation* cit., pp. 65-121.

### 3.2. Subsistere e substare

Nel *Contra Eutychen*, Boezio invita a una serie di chiarificazioni terminologiche, che attraverso una prova di comprensione e traduzione del vocabolario e del pensiero greco, abbozzano pure un intento di rifondazione di una lingua filosofica e teologica latina. Il lemma ὑπόστασις viene abitualmente reso in latino con «persona»; tuttavia si tratta di una denominazione inadeguata, dal momento che «persona» già corrisponde, e con maggior diritto, al greco πρόσωπον, e solo per carenza di altri vocaboli viene allora reimpiegato, in latino, come parallelo di ὑπόστασις: il quale ultimo però, lungi dal significare la maschera teatrale, denota invece una sussistenza individuale («individua subsistentia»). Il problema, inizialmente posto dalla necessità di provvedere a una precisa definizione di ‘persona’, si innerva allora in una più complessa rete di corrispondenze tra greco e latino, che coinvolge i termini οὐσία, εἶναι, ὑπόστασις, οὐσίωσις, *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *substratum*<sup>62</sup>. Ciò che i greci chiamano οὐσίωσις, o significano col verbo οὐσιῶσθαι, i latini nominano *subsistentia* e *subsistere*; ciò che i primi indicano con ὑπόστασις e ὑφίστασθαι, i secondi etichettano con *substantia* e *substare*. «Subsistentia» accenna a quel che, per essere («ut possit esse»), non necessita di accidenti: ed è questa condizione ontologica a venire evidenziata dall’uso del verbo *subsistere*. Una *substantia*, invece, provvede un sostrato agli accidenti, ovvero «substat» a essi, e serve dunque come loro *subiectum*. *Subsistentia* e *substantia* non sono dunque parole interscambiabili, sebbene non necessariamente indicano realtà numericamente disgiunte.

Infatti gli enti individuali «non modo subsistunt verum etiam substant»; mentre le sussistenze (qui anche «essentiae») «in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuus et particularibus substant»: ossia assumono il compito di sostrato soltanto nelle realtà individuali, e non in quelle universali<sup>63</sup>. In questo contesto, in cui si illumina la relazione tra *substare* e *subsistere*, Boezio ripete ancora una volta che 1) l’*intellectus* degli universali è tratto dai particolari; 2) l’*esse* delle ‘sussistenze’ non è un *esse* al modo delle

<sup>62</sup> Cfr. M. LUTZ-BACHMANN, *Natur und Person in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius*, in «Theologie und Philosophie», 58/1 (1983), pp. 48-70; C. SCHLAPKOHL, *Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, Marburg 1999 (Marburger Theologischen Studien, 56), pp. 71-89.

<sup>63</sup> Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 3, 1343D-1344A, p. 215,180-194: «Graeci quoque has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum (...). Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines (...) repraesentabant (...), idcirco caeteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci πρόσωπα nuncupaverunt. Longe vero illi signatius naturae rationalis individuum subsistentiam ὑπόστασεως nomine vocauerunt, nos vero per inopiam significantium vocum translaticiam retinimus nuncupationem, eam quam illi ὑπόστασιν dicunt personam vocantes; sed peritior Graecia sermonum ὑπόστασιν vocat *individuum subsistentiam*».

sostanze; 3) tuttavia le sussistenze possono tanto essere individuali (e in questo caso anche *substare*), quanto generiche o specifiche<sup>64</sup>. Affiancate e cucite alle informazioni desumibili dagli altri trattati boeziani, queste indicazioni racchiudono in nuce il germe della riflessione di Gilberto circa le *subsistentiae/formae nativae*, e la correlativa impostazione della questione degli universali: in che senso una *subsistentia* può esser detta *substare*, se essa è una realtà formale? In un'ottica sinergica, la domanda sorta sul terreno del *Contra Eutychen* riceve risposta nel *De Trinitate*: le forme si dicono «subiectae» in modo accessorio, in quanto a esse è soggetta la materia (e dunque appunto, in quanto individuali)<sup>65</sup>. Nasce ad esempio da un simile circolo ermeneutico l'idea che gli accidenti ineriscono al sussistente, ma non alle sussistenze, a cui piuttosto aderiscono («adsunt»).

Ancora: Boezio sancisce una serie di equipollenze tra εἶναι e *esse*, οὐσιῶσθαι e *subsistere*, ὑφίστασθαι e *substare*, οὐσία e *essentia*, οὐσίωσις e *subsistentia*, ὑπόστασις e *substantia*, πρόσωπον e *persona*, specificando (come si è detto) che ὑπόστασις corrisponde nel pensiero greco a «individua substantia», in quanto sostrato delle forme accidentali<sup>66</sup>; si comprende ormai la ragione dello slittamento che avviene in poche righe a proposito della qualificazione di ὑπόστασις, prima definita «individua subsistentia», poi «individua

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*, 3, 1344AC, pp. 216,198-217,222: «Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant. Intellectus enim uniuersalium rerum ex particularibus sumptus est. Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, iure subsistentias particulariter substantes ὑποστάσεις appellaverunt. Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia. Nam quod Graeci οὐσίωσιν vel οὐσιῶσθαι dicunt, id nos subsistentiam uel subsistere appellamus; quod vero illi ὑπόστασιν vel ὑφίστασθαι, id nos substantiam uel substare interpretamur. Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. Itaque genera vel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusue contingunt. Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis et accidentibus ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta. Quocirca εἶναι atque οὐσιῶσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι uero substare intellegitur».

<sup>65</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250CD, p. 170,105-111: «Formae uero subiectae esse non possunt. Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt, ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas». E cfr. GILBERTO, *In contra Eut.*, 3, pp. 278,7-279,17: «Attende quod cum superius dixerit 'essentias', nunc dicit [*scil.* Boetius] 'substantias' in particularibus esse. Quia namque et esse et id, quod est, cuiusdam consortii ratione sine se esse non possunt, ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nihil est, nisi sit in corpore, et corpus non est quod uocatur, nisi in ipso sit corporalitas, quae est eius esse; recte, supposito quodlibet horum duorum nominum, hoc est 'essentia' uel 'substantia', sensus illius quae sequitur dictionis ad eorum quodlibet aut consequenter aut accidentaliter redditur. Recte ergo cum dixisset 'essentiae in universalibus sunt, in particularibus substant', dicit etiam 'substantiae in universalibus sunt, in particularibus capiunt substantiam', id est substant». Cfr. anche *ibid.*, 3, pp. 285,18-286,26: «Sed quoniam et 'subsistere' et 'substare' ex unius subsistentiae, diversis tamen rationibus, id, quod eadem subsistentia aliquid est, vere dicitur, ut homo; subsistit enim homo quoniam subsistentia, qua est et qua dicitur homo, id est humanitas, nulli in homine in quo est tanquam accidens adest. Substat uero, quoniam eidem subsistentiae in eodem homine multorum generum accidentia adsunt, nec rerum ueritate nec usu philosophorum dicitur 'multae substantiae', quod per unam singularem unius speciei subsistentiam substat».

<sup>66</sup> Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 3, 1344C, p. 217,224-230.



substantia»<sup>67</sup>: a livello individuale, una *subsistentia* può dirsi comunque, in un certo senso (un senso, come si è appena visto, indiretto), anche una *substantia*: non di per sé, ma in quanto inalienabile e insussistente al di fuori dell'individuo; permanendo dunque la differenza tra sostanza e sussistenza, intese qui insomma quasi alla maniera di diversi aspetti funzionali e ontologici piuttosto che come realtà numericamente distinte.

A questo primo motivo, per cui anche le forme mediamente «substant», se ne affianca un secondo, che dipende dalla organizzazione logico-ontologica delle sussistenze negli enti, per cui (come si diceva) alcune 'precedono' logicamente le altre, e in tal senso 'sottostanno' a esse<sup>68</sup>. Dunque il nome 'sostanza' è suscettibile di usi diversi, e si può adoperare non solo come appellativo dei sussistenti, ma anche delle sussistenze<sup>69</sup>, in mancanza di un altro termine generalissimo spendibile per indicare altrettanto gli individui quanto le loro forme sostanziali, senza però sottendere alcun *genus* o *ratio communis*<sup>70</sup>. Si tratterà allora, per Gilberto, di discriminare di volta in volta quando con «substantia» ci si riferisce agli uni e quando agli altri<sup>71</sup>. Nel vocabolo tendono infatti a convergere, senza però identificarsi, i significati dei termini greci οὐσία (nel duplice valore di realtà individuale e di specie o genere di questa), ὑποκείμενον, e ὑπόστασις (quest'ultimo a sua volta in bilico, in latino, tra «substantia» e «persona»)<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> Cfr. rispettivamente: *ibid.*, 3, 1344A, p. 215,194 e 1344CD, p. 217,227.

<sup>68</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, pp. 117,84-118,91; *ibid.*, 4, p. 118,0-11; p. 119,16-20; pp. 119,41-120,52; *ibid.*, 2, p. 93,30-36; p. 99,90-95. E cfr. anche ID., *In De heb.*, 1, p. 209,71-85; ID., *In Contra Eut.*, 3, p. 279,10-14; *ibid.*, 3, p. 280,41-53.

<sup>69</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, 3, p. 111,98-3: «Huius nominis, quod est 'substantia', multiplicem in naturalibus usum, videlicet, non modo id quod est, verum etiam id quo est, hoc nomine nuncupari, et prorsus ignorare qua ratione dicatur personalis quaecunque sic appellatur alicuius proprietatis, et quod eadem alia ratione singularis, alia individua, alia personalis vocetur». E cfr. *ibid.*, I, 4, p. 116,36-39: «Hoc nomen, quod est 'substantia', non a genere naturalium sed a communi ratione omnium, quae sunt esse subsistentium, inditum est non solum illis quae sunt esse id est subsistentiis sed etiam illis quorum ipse sunt esse id est omnibus subsistentibus».

<sup>70</sup> Cfr. ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 243,25-28: «Hic diligenter est attendendum quod subsistens cum subsistentia vel accidentibus nullo prorsus genere seu ratione convenit. Nam etsi subsistens et subsistentia dicuntur 'substantiae' vel 'subiecta', alia tamen atque alia ratione»; ID., *In De Trin.* I, 4, p. 135,95-1: «Non enim subsistens tantum sed etiam subsistentia appellatur substantia, eo quod utraque accidentibus, diversis tamen rationibus, substant. Subsistens igitur est substantia, non qua aliqua rerum est aliquid – nihil enim subsistente est aliquid – sed est illa substantia quae est aliquid. Subsistentia vero est substantia, non cui quid nitatur, quo ipsa aliquid sit, sed qua solum subsistens est ALIQUID ID EST EST HOMO vel est DEUS, ut quilibet illorum praenominatorum». Resta però che i vocaboli *essentia*, *subsistentia* e *substantia* non dicono il medesimo: cfr. ID., *In Contra Eut.*, 3, p. 279,29-33: «Attende quod cum prius dixerit [*scil.* Boetius] 'essentiae in particularibus substant', deinde ex eodem sensu 'substantiae in particularibus capiunt substantiam', nunc idem volens intelligi, ait 'subsistentias particulariter substantes', cum tamen *aliud sit essentia, aliud subsistentia, aliud substantia*».

<sup>71</sup> Cfr. ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 243,19-20. E cfr. ID., *In De heb.*, 1, p. 208,57-59; *ibid.*, 1, p. 198,84-90; 2, p. 217,92-93; ID., *In De Trin.* I, 4, p. 135,92-94.

<sup>72</sup> Infatti Gilberto equipara i termini «substantia», «essentia», e «οὐσία»: cfr. ID., *In De Trin.* I, 6, pp. 152,42-153,43. Oscillante la tradizione latina al riguardo, che a volte aveva indicato la prima delle categorie aristoteliche (l'οὐσία), con «substantia», altre volte con «essentia». Seneca per primo attribuisce a Cicerone l'introduzione in latino della parola «essentia», e egli stesso usa il vocabolo «substantia» come contrapposto a «imago», ovvero come ciò che ha consistenza; cfr. SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, VI, 58, 6 e 15, ed. L. D. Reynolds, 2 voll., Oxford 1965, I, p. 154,15-21 e 156,21-27; ed. F. Préchac – H. Noblot, 5 voll., Paris 1945-

#### 4. *Id quod est ed esse*

«Diversum est esse et id quod est»<sup>73</sup>, recita la seconda «regula» del *De hebdomadibus*, ed ecco come senza indugio glossa Gilberto: «DIVERSUM EST ESSE *id est subsistentia* quae est in subsistente, ET ID QUOD EST *id est subsistens* in quo est subsistentia»<sup>74</sup>. Anche l'identificazione tra *esse* e *subsistentia* da un lato, e tra *id quod est* e *subsistens* dall'altro, s'innesta, nel lessico come nella concettualità sottesa, entro l'orizzonte speculativo di un'ermeneutica organica degli *Opuscula sacra* nel loro insieme. Il *De Trinitate* insegna che solo la *divina substantia* «est id quod est»; tutte le rimanenti realtà non sono invece «id quod sunt», dal momento che hanno il loro *esse* da ciò «ex quibus sunt», ossia dalle loro *partes*, quelle parti che fanno sì che una cosa sia «hoc atque hoc», e non «tantum hoc» come la

---

1964, II, p. 71 e p. 75. Quintiliano attribuisce al filosofo Plauto la resa di οὐσία con «essentia»: cfr. QUINTILIANO, *Institutionis oratoriae libri XII* (d'ora in poi: *Instit.*), III, 6, 23-24, ed. L. Radermacher, 2 voll., Leipzig 1971, I, pp. 144,29-145,8; ed. M. Winterbottom, 2 voll., Oxford 1970, I, p. 146,16-27. Tertulliano accosta l'appellativo «substantia» a Dio, e lo contrappone agli accidenti: cfr. TERTULLIANO, *Adversus Hermogenem*, III, 3-4, PL 2, 199C-200A, ed. A. Kroymann, Turnhout 1954 (CCSL, 2), p. 399,23-25; *ibid.*, IX, 1, 205A, p. 404,17-19; XIX, 1-4, 214AC, pp. 412,23-413,24. Sul lessico agostiniano, cfr. *infra*, capitolo terzo, § 5.1. Ma cfr. anche ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, 26, PL 158, 179B-180A, ed. F. S. Schmitt, in S. ANSELMUS CANTARUENSIS ARCHIEP. *Opera omnia*, 6 voll., Rome – Edinburg 1946-1961, I, p. 44,6-19: «Sed si ratum est quod de huius naturae simplicitate perspectum est: quomodo substantia est? Nam cum omnis substantia admixtionis differentiarum vel mutationis accidentium sit susceptibilis: huius immutabilis sinceritas omnimodae admixtionis sive mutationis est inaccessibilis. Quomodo ergo obtinetur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic extra sicut est omnem substantiam? (...) Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio». In generale invece Abelardo chiama *essentiae* o *existentiae* le cose individuali e sensibili, e *formae* o *naturae* qualcosa di corrispondente all'italiano 'essenza': cfr. ABELARDO, *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen 1970<sup>2</sup>, p. 565,22-39. E cfr. E. P. BOS, *Some Notes on The Meaning of the Term «substantia» in the Tradition of Aristotle's Categories*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie Médiévale, ed. J. Hamesse – C. Steel, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8), [pp. 511-537], pp. 513-527. Per una rassegna della questione cfr. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre* cit., in partic. la nota 101; e M. ZANATTA, *Commento*, in ARISTOTELE, *Le categorie*, a c. di M. Zanatta, Milano 1989, pp. 467-469.

<sup>73</sup> BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, vel De hebdomadibus* (d'ora in poi: *De hebd.*), 1311B, ed. Moerschini, [pp. 186-194], p. 187,26. Su questa e le altre *regulae* dell'opuscolo, e in generale sulla concezione boeziana dell'essere, cfr. K. BRUDER, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius*, Leipzig 1928 (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Paedagogik, III, 2); H. J. BROSCHE, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931 (Philosophie und Grenzwissenschaften, IV/1); G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophische Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966; I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*, Inaugural-Dissertation, Köln 1969; B. MAIOLI, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio. Una delucidazione*, Roma 1978; L. OBERTELLO, *L'universo boeziano*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 157-168 (rist. in ID., *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze 1989, pp. 41-66); L. M. DE RIJK, *On Boethius' Notion of Being*, in *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, ed. N. Kretzmann, Dordrecht 1988, pp. 1-29.

<sup>74</sup> GILBERTO, *In De hebd.*, 1, p. 194,90-91. Cfr. J. MARENBOON, *Gilbert of Poitiers*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., pp. 328-352.

sostanza divina<sup>75</sup>. Quest'ultima inoltre non può mai fungere da *subiectum* di alcunché, né mai inerire alla materia: soltanto essa dunque è veracemente una, forma semplice «*quae esse ipsum est et ex qua esse est*», nonché realmente «*abstracta atque separabilis*»<sup>76</sup>.

Tuttavia, la medesima seconda «*communis animi conceptio*» del *De hebdomadibus* prosegue assicurando che l'*esse* in quanto tale *nondum est*: «*Ipsum enim esse nondum est. At vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*»<sup>77</sup>. Paragonata alle asserzioni del *De Trinitate*, la formula risulta allora incongruente o poco perspicua: se «*esse*» è sempre diverso da «*id quod est*», come si può sostenere che in Dio i due aspetti coincidano? Inoltre, se l'*essentia* divina è *esse*, come si può dire che essa *nondum est*? La difficoltà si riconferma con il settimo 'assioma', «*Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*»<sup>78</sup>: la differenza tra *esse* e *id quod est*, affermata in generale nella seconda *regula*, è negata nella settima per le realtà semplici, oppure è comunque mantenuta, e però secondo unità e non secondo composizione? L'ottavo assioma dichiara infatti: «*Omni composito aliud est esse aliud ipsum est*»; ma qui, «*ipsum est*» equivale a «*id quod est*» (e in tal caso, questa prescrizione non mira curiosamente al solo scopo di correggere e delimitare la validità e l'universalità della seconda)?

#### 4.1. Il metodo ermeneutico di Gilberto

Immediatamente dopo aver enunciato la seconda regola del *Quomodo substantiae*, Gilberto vi appone una chiosa: occorre rispettare la diversa valenza semantica di termini e allocuzioni identiche, ma adoperate in campi disciplinari distinti (qui, in particolare, la teologia e la filosofia)<sup>79</sup>:

<sup>75</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, p. 170,92-101. E cfr. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität* cit., pp. 85-98.

<sup>76</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250B, p. 169,77-83.

<sup>77</sup> ID., *De hebdomadibus*, 1311B, p. 187,26-28.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 1311C, p. 188,41-42.

<sup>79</sup> Non si tratta in Gilberto, né in questo né in altri luoghi dei suoi commentari, di un'opposizione tra teologia e filosofia, bensì di una discriminazione interna alla filosofia teoretica stessa, intesa a rimarcare la differenza tra il livello fisico-matematico e il livello teologico, entrambi comunque rientranti nelle capacità naturali dell'intelletto; dunque qui con 'filosofi' sono da intendersi in senso stretto coloro che si occupano dei primi due gradi della teoretica, e con 'teologi' i filosofi che si dedicano alla terza e più elevata disciplina. Propongono convincentemente di intendere «*theologi*» come aggettivazione del sottinteso sostantivo «*philosophi*» L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris 2007, p. 134, nota 279, e S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano*, in EAD., *Studi di filosofia medioevale*, 2 voll., Milano 1978, I (*Da sant'Agostino al XII secolo*), pp. [176-247], p. 241.

Hic commemorandum videtur quod diversorum philosophorum in diversis facultatibus usu diverso 'esse' et 'esse aliquid' multipliciter dicuntur<sup>80</sup>.

Questa impostazione è a sua volta derivata da un ripensamento teoretico delle premesse del *De Trinitate*, di per sé del tutto assenti nel *De hebdomadibus*, e tali che è molto dubbio che Boezio ne abbia effettivamente tenuto o voluto tener conto nella composizione di quest'ultimo trattato: come la tripartizione delle scienze speculative, e l'ammonimento per cui la predicazione categoriale assume significati diversi a seconda della natura del soggetto di cui si parla<sup>81</sup>. Si spiega così allora che in teologia, «esse» vien detto della *divina essentia*, e questa a sua volta coincide con ciò che di Dio si predica allorché si afferma «Deus est». *Esse* ed *essentia* si richiamano dunque vicendevolmente, ed è palese come sin da subito giochino altrettanto un ruolo di primo piano le precisazioni terminologiche del *Contra Eutychem*, per cui *esse* corrisponde a εἶναι e *essentia* a οὐσία (e circolarmente, nel commento al *De Trinitate* la realtà divina, ed essa soltanto, viene identificata col ricorso al termine οὐσία, assente in quel singolo trattato). Se però solo la sostanza divina, nel corretto uso teologico, si denomina «esse», allora il medesimo appellativo non può venire ugualmente rivolto alle realtà mondane; quando si dice, ad esempio, che un corpo o un uomo sono o esistono, «theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii»<sup>82</sup>: vige insomma una traslazione semantica che non mantiene inalterato il senso dell'*esse* qui a tema, e che in questo caso ricalca la scollatura ontologica tra principio e mondo. L'alterazione linguistica viene ormai considerata un dato acquisito e un presupposto irrinunciabile per la comprensione non di una sola regola, ma dell'intero *De hebdomadibus* – tant'è che la soluzione boeziana al quesito centrale del trattato, come si vedrà, viene da Gilberto incastonata in questa prospettiva: gli enti finiti sono buoni «in eo quod sunt», benché non «substantialia bona», per una 'denominazione traslativa'.

In teologia dunque, le *subsistentiae* degli enti mondani non accennano a un *esse*, bensì a un *esse aliquid*; per la specificità di tale campo disciplinare, si manifesta cioè la necessità di sceverare concettualmente l'*esse* della realtà semplice dagli *esse* degli enti composti, la forma assoluta e separata dagli aspetti formali delle cose finite<sup>83</sup>: ciò non toglie che le sussistenze si

<sup>80</sup> GILBERTO, *In De hebd.*, 1, p. 193,51-53.

<sup>81</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1252A, pp. 173,177-182.

<sup>82</sup> GILBERTO, *In De hebd.*, 1, p. 193,56-58. Per la nozione di «denominatio extrinseca» o «transsumptiva», cfr. *infra*, § 9.2 di questo capitolo.

<sup>83</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 193,59-65: «Non enim dicunt [scil. theologi] corporalitate corpus esse, sed esse aliquid, nec humanitate hominem esse, sed esse aliquid. Et similiter unumquodque subsistens essentia sui principii praedicant non esse aliquid sed esse: illa vero, quae in ipso creata est subsistentia, non esse sed esse aliquid. Et ad eumdem modum quidquid operante summo principio est, eadem principali et increata essentia dicunt esse, suo vero quolibet genere aliquid esse».

qualifichino comunque come *esse*, sebbene particolari e determinati rispetto all'essenza divina. Si potrebbe altrettanto correttamente designare quest'ultima come *sovra-esse*, e le sussistenze come *esse* (piuttosto che come *esse aliquid*), mantenendo intatto il valore della distinzione intesa; il *De Trinitate* ravvisa infatti in Dio una sovra-sostanza, e per Gilberto non si tratta di un'espressione puramente negativa, che segnali solo i limiti del sapere umano, bensì di un'accorgimento lessicale atto a catturare uno slittamento – e non una recisione – dalla significazione ordinaria: certamente non penetriamo l'οὐσία divina, ma neppure non siamo in grado di asserire, su di essa, nulla; è questa la lezione che egli trae dalla rassegna boeziana delle modificazioni che le categorie subiscono in teologia.

Un parallelo doppio binario semantico viene adottato nel commento al *De hebdomadibus* (dove non si ricorre a dizioni come 'sovra-bene'): laddove Dio è bene *substantialiter*, gli enti finiti sono piuttosto buoni «in eo quod sunt». Analogo e coerente inquadramento di sfondo nella glossa al *Contra Eutychem*; a proposito del primo dei tre significati che il nome «natura» può assumere: «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt»<sup>84</sup>, Gilberto segue Boezio sia nell'includere, nei *denotata* da questo termine, Dio e la materia prima, sia nel distinguere questi ultimi da tutte le altre realtà; e ribadisce: «Deus enim est essentia: non est aliquid. Nec esse fingitur creata subsistentia»<sup>85</sup>. Data la continuità, di nuovo concordata nel *Contra Eutychem*, tra *essentia* e *esse* assolutamente detto, ci si trova allora di fronte alla medesima asserzione del commento al *De hebdomadibus*, per cui, teologicamente, la realtà divina «dicitur esse», e le *subsistentiae* invece «esse aliquid». Sostanza, *esse*, e bene Dio, e d'altro canto sostanza, *esse*, e bene anche le entità mondane, ma a diverso titolo, ciò che va rilevato evidenziando l'operatività della *translatio* mediante il ricorso ad appellativi parzialmente sfasati («ultra substantia» e «substantia»; oppure «esse» e «esse aliquid»): parzialmente, perché non si tratta di significati del tutto irrelati, né di una completa equivocità. Ne risulta una delineazione complessiva della scienza teologica: essa non è solo la sezione della *speculativa* che apprende intellettivamente la forma immobile e separata (*De Trinitate*), ma altrettanto, e al tempo stesso, la disciplina che identifica tale forma con il principio primo di tutte le altre realtà (*Contra Eutychem*), e quindi concepisce tale principialità come causalità volontaria (*De hebdomadibus*), giungendo così al punto estremo della filosofia, oltre il quale solo la fede equipara quel principio con il Dio trinitario e incarnato, e quella causalità volontaria con la creazione: la teologia boeziano-gilbertina si mantiene dunque sul punto di discrimine, e di possibile alleanza, tra razionalità e fede.

<sup>84</sup> BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1341B, p. 209,66-67.

<sup>85</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 247,24-25.

#### 4.2. La seconda «*communis animi conceptio*»

Una volta chiarito come vada decifrato il «*diversum est esse et id quod est*» della seconda *communis animi conceptio* entro il dominio spettante a una semantica e un pensiero ‘teologici’, si dovrà accertarne il significato pertinente invece al livello scientifico naturale. Attenendosi a quest’ultimo, in cui non si indaga il sommo principio (né quindi gli enti mondani in quanto da esso dipendenti), bensì le cose e i loro *genera* ponendo come tra parentesi la loro scaturigine originaria, i filosofi seguono due strade. Alcuni dicono che i sussistenti sono, in virtù di ciò stesso (le sussistenze) per cui sono qualcosa: in altri termini, le forme o *subsistentiae*, nei due ambiti disciplinari inferiori (la fisica e la matematica), e facendo astrazione dal terzo e dalla peculiare *translatio* che in esso s’imporrebbe, rappresentano per costoro tanto l’*esse* quanto l’*esse aliquid* degli enti (con un uso equivoco del verbo ‘essere’)<sup>86</sup>. Altri invece distinguono: «*Et ea que subsistunt dicunt esse subsistentiis et esse aliquid his que subsistentias comitantur: intervallaribus scilicet mensuris et qualitativibus. Ceteris vero septem generum predicamentis eadem subsistentia nec esse nec esse aliquid concedunt*»<sup>87</sup>. Questo secondo gruppo di filosofi, allora, afferma che le cose ‘sono’ in virtù delle sussistenze, e ‘sono qualcosa’ in virtù delle accidentalità che a queste ultime si accompagnano: secondo costoro l’*esse*, ciò per cui gli enti sussistono («*subsistunt*»), va rintracciato nelle sole sussistenze sostanziali (si ricorderà che il *Contra Eutychem* raccomanda di intendere il senso di «*subsistere*» come denotante ciò che non necessita di accidenti «*ut possit esse*»); mentre l’*esse aliquid* rinvia piuttosto alle sussistenze o aspetti formali accidentali, o meglio, tra i generi tradizionali di accidenti, le sole quantità e qualità<sup>88</sup>. Invece, ai rimanenti *praedicamenta* non viene accordata né la capacità di far essere, né quella di far esser qualcosa, l’ente cui ineriscono.

<sup>86</sup> Cfr. ID., *In De hebd.*, 1, p. 193,66-70: «*Illorum vero philosophorum, quibus suae facultatis genera sunt sola illa quae ex principio esse coeperunt, alii quaelibet illa orationum suarum themata, id est materias, de quibus loquuntur, eodem quo dicunt esse dicunt etiam esse aliquid. Unde etiam hoc verbum ‘est’ dicunt de omnibus aequivoce praedicari.*»

<sup>87</sup> *Ibid.*, 1, p. 194,71-75.

<sup>88</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 197,51-54. Si noti come le formulazioni di Gilberto attribuiscono l’*esse* e l’*esse aliquid* ai soli sussistenti, ovvero ai concreti enti singoli: sono infatti solo questi ultimi a essere o esistere, e non i loro aspetti formali (le sussistenze) isolatamente considerati. Le sussistenze infatti ineriscono ai sussistenti, sono sì *esse*, ma *esse* degli enti, sono *esse aliquid*, ma delle cose. Gilberto è d’altronde esplicito nel negare che gli oggetti della *mathematica*, ossia appunto le forme astrattamente considerate, esistano indipendentemente o siano qualcosa esse medesime. Cfr. N. M. HÄRING, *Der Begriff der Natur bei Gilbert von Poitiers*, in *La filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964, Milano 1966, pp. 279-285.

Dietro il discrimine caldeggiato dal secondo novero di filosofi qui evocato, al quale Gilberto medesimo si associa, opera l'idea, presente nel solo *De Trinitate*, per cui unicamente sostanza, qualità e quantità «*talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciunt quod dicitur*»; laddove le altre categorie si dicono «*ita ut non quasi ipsa sit res id quod predicatur*». Le prime tre esprimono comunque, sebbene a titoli diversi, ciò che una cosa è; le ultime invece, solo circostanze esteriori afferenti al soggetto, «*quasi circumstantias rei*»<sup>89</sup>. Alle spalle invece della differenza tra *esse* e *esse aliquid* (e di quella tra le loro rispettive ragioni formali), si affaccia non solo ancora l'efficacia della divisione infra-categoriale appena ricordata, ma pure la necessità di salvaguardare entro un quadro coerente dal duplice punto di vista, sia logico sia ontologico, l'assunzione del *De hebdomadibus* per cui la bontà qualifica gli enti finiti «*in eo quod sunt*», e non per una accidentalità puramente estrinseca: le distinzioni gilbertine consentono allora di asserire che la *bonitas* appartiene agli enti secondo il loro *esse*, e non secondo il loro *esse aliquid*; e che questa appartenenza trova giustificazione sul piano di una analisi di carattere teologico, piuttosto che fisico<sup>90</sup>.

«*Sic ergo et secundum theologicos et secundum alios philosophos recte potest dici: 'Diversum est esse et id quod est'*». La seconda *communis conceptio* (o meglio, la prima frase della seconda *conceptio*) viene dunque recepita tanto in teologia quanto dagli 'altri filosofi', ma in maniere alternative<sup>91</sup>: teologicamente, «*esse*» contrassegna soltanto Dio, il principio; «*id quod est*» soltanto gli enti mondani, i principianti<sup>92</sup>. Viceversa, nell'uso filosofico «*esse*»

<sup>89</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1251C, p. 174,198-199; *ibid.*, 4, 1252C, p. 175,219; 1253C, p. 177,271. E cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 136,12-16. La nozione di *circumstantiae* si ritrova già nella tradizione retorica, ma con diverso significato: cfr. QUINTILIANO, *Instit.*, V, 10, 104, ed. Radermacher, p. 269,1-2; ed. Winterbottom, p. 275,1-2.

<sup>90</sup> Cfr. *infra*, § 9 di questo capitolo.

<sup>91</sup> Cfr. GILBERTO, *In De heb.*, 1, p. 194,84-85. Chi sono gli 'altri filosofi'? O Gilberto intende dire che anche i 'teologi' sono senz'altro filosofi (secondo la suddivisione boeziana della filosofia speculativa del *De Trinitate*), oppure si riferisce ai soli filosofi del secondo gruppo in precedenza distinto; il primo comprende coloro che «*eodem quo dicunt esse dicunt etiam esse aliquid*», il secondo invece quelli che «*ea quae subsistunt dicunt esse subsistentiis et esse aliquid his quae subsistentias comitantur*»: cfr. *ibid.*, 1, pp. 193,68-194,73. Ambedue le alternative presentano delle difficoltà: la prima, per il fatto che poco innanzi Gilberto aveva mostrato di voler divaricare un uso linguistico-concettuale tipicamente filosofico da un uso tipicamente teologico; la seconda, perché non sembra che vi sia una differenza sostanziale tra i due gruppi di filosofi sotto il profilo qui in esame. Per entrambi infatti si può dire che «*'Esse' subsistentium sole illorum, quae predicantur, subsistentiae; 'que vero sunt' ea tantum quae illas in se habendo subsistunt*»; ossia per entrambi gli schieramenti l'*esse* denota le sussistenze, l'*id quod est* i sussistenti: cfr. *ibid.*, 1, p. 194,81-83. Probabilmente Gilberto però si limita qui a riferirsi alla sola seconda frangia di filosofi, per il motivo che si tratta di quella in cui egli stesso si iscrive, e le cui posizioni fa valere da questo punto del commento al *De hebdomadibus* in avanti.

<sup>92</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 194,78-80: «*Ergo cum dicitur: DIVERSUM EST ESSE ET ID QUOD EST, secundum theologicos quidem intelligitur 'esse' id quod est principium; 'id quod est' vero illud quod est ex principio*». Invece nella glossa di Remigio di Auxerre «*esse*» indica schiettamente Dio, «*id quod est*» viceversa gli enti mondani; tuttavia il medesimo autore spiega poi la seconda parte della *conceptio*, in cui si sostiene che l'«*ipsum esse (...) nondum est*», riferendo tale *esse* alle creature: cfr. REMIGIO DI AUXERRE, *Commentarius*, ed. Rand, p. 51,22-30: «*Diversum est esse videlicet Dei, quod verum est et est id quod est nec constat ex partibus, et id quod est, id est illud esse hominis vel alicuius rei, quod constat diversis partibus nec est id quod est. Ipsum vero esse nondum est, donec incipiat apparere, quia hominis non est antequam in genera et species prodeat. Dum vero latet*

denota le sussistenze delle realtà naturali, «*id quod est*» queste ultime o ‘sussistenti’. Gilberto ricorda che tanto questa *regula* quanto le successive (con l’eccezione della settima) sono suscettibili di una duplice ermeneusi; ma avverte altrettanto che nel suo commento si riferirà esclusivamente a una esegesi «*in naturalibus*»: «*Nos tamen omnes, preter illam septimam (...), in naturalibus exemplabimus*»<sup>93</sup>. Più che una scelta metodologica, pare questa una convenienza dettata dalle difficoltà insite nel secondo assioma preso nella sua interezza. Se infatti la differenza tra *esse* e *id quod est* può essere accolta su due piani separati, più imbarazzante risulterebbe intendere *more theologico* le rimanenti affermazioni della medesima regola: «*Ipsum vero esse nondum est. At vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*»<sup>94</sup>. O meglio: la scelta è metodologica, laddove si tenga fermo che il metodo gilbertino consiste precisamente nel districare e compartimentare i diversi ordini di discorso. Bruno Maioli ha giustamente ricordato che nello stendere il *De hebdomadibus* Boezio non ha in mente un duale tipo di lettura, e non mira a una discrasia tematica tra significazione teologica e semantica naturale. Tuttavia l’interpretazione di Gilberto non s’allontana dalla matrice boeziana, né simboleggia un’autonoma presa di posizione circa la discrepanza che intercorrerebbe tra un «*esse* radicale, che ogni realtà creata riceve dalla Forma che è assolutamente pura forma e per cui ogni realtà *simpliciter est*», da un lato, e la «propria struttura sostanziale (forma) per cui ogni cosa *aliquid est*», dall’altro<sup>95</sup>. Nessun ente creato, infatti, riceve quell’«*esse* radicale», ovvero partecipa in qualche modo del medesimo *esse* divino – né tantomeno si tratta qui di una opposizione tra esistenza e essenza.

Sarà utile elencare consecutivamente le tre *communes animi conceptiones* più problematiche a tal proposito:

II. *Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*<sup>96</sup>.

VII. *Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*<sup>97</sup>.

VIII. *Omne composito aliud est esse, aliud ipsum est*<sup>98</sup>.

---

eius esse, quod est in providentia Dei, quodam modo secundum se nondum est, sed secundum illam providentiam divinam, in qua omnia quae futura sunt esse coeperunt et quodam modo sunt quamvis adhuc non appareant».

<sup>93</sup> GILBERTO, *In De hebdomadibus*, 1, p. 194,88-89.

<sup>94</sup> BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1311B, p. 187,26-28.

<sup>95</sup> Cfr. MAIOLI, *Gilberto* cit., p. 197. A loro volta, Sofia Vanni Rovighi e Gangolf Schrimpf intravedono nella doppia lettura gilbertina l’intenzione di stabilire l’*esse* divino quale assoluto fondamento del reale: cfr. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano* cit., p. 236-240; SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius* cit., pp. 72-79.

<sup>96</sup> BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1311B, p. 187,26-28.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 1311C, p. 188,41-42.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 1311C, p. 188,43.



La settima *conceptio* riguarda esclusivamente l'*esse* e l'*id quod est* divini (solo Dio è semplice), l'ottava l'*esse* e l'*id quod est* mondani (tutti gli enti finiti sono composti – e la composizione non è affatto tra *esse* e *id quod est*)<sup>99</sup>. Nella seconda, sembra che Boezio pensi ancora alle realtà naturali, il cui *id quod est* differisce dall'*esse*, e quest'ultimo 'non è ancora', poiché non sussiste separatamente, bensì solo come inerente alla singola cosa; come mai invece Gilberto ritiene imprescindibile un doppio genere di significazione? Il punto è che a suo avviso il settimo e l'ottavo assioma non convogliano con sufficiente precisione metodologica la forbice tra semplice e composto, tra fisica e matematica da un lato, e teologia dall'altro: non basta asserire che i due aspetti (*esse* e *id quod est*) si identificano in Dio e divergono negli altri enti, occorre sottolineare che non si tratta affatto, nei due casi, dei medesimi *esse* e *id quod est*, ossia che il dominio disciplinare muta; per questo dichiara che delle nove *conceptiones* solamente la settima non consente una esemplificazione «in naturalibus»: per parlare di Dio si impone il metodo appreso dal *De Trinitate*, quello cioè che pur tenendo ferma l'impalcatura categoriale della predicazione, la sottopone a una trasformazione di senso non pienamente attingibile (ma neppure totalmente opaca) alla mente umana, che pensa per scissioni e parcellizzazioni. La differenza tra *esse* e *id quod est* è per di più chiaramente anticipata, con riferimento alle realtà fisiche, in quest'ultimo opuscolo: «Divina substantia sine materia forma est atque ideo unum est, et est id quod est: reliqua enim non sunt id quod sunt»<sup>100</sup>.

Gli enti naturali «non sunt id quod sunt», poiché non sono semplici e unitari: non si dà per essi alcuna eguaglianza tra il loro *esse* e il loro *id quod est*, tra la loro individualità e le loro qualificazioni formali, sostanziali o accidentali o circostanziali, appunto per il motivo che queste ultime sono molteplici, e dal punto di vista logico nessun predicato, e nessun insieme di predicati, abbracciano mai completamente il soggetto<sup>101</sup>; Socrate è un uomo, ma non solo: è anche razionale, bipede, vecchio, ateneniese, istruito, e così via. Invece in Dio *id quod est* ed *esse* si identificano immediatamente, o meglio: in Dio non vi è assolutamente possibilità di discernere l'uno dall'altro, nemmeno per poi identificarli; tali espressioni gli sono riferite solo surrettiziamente e per traslazione dall'uso naturale. Ogni proposizione che abbia Dio come

<sup>99</sup> Di nuovo, infatti, non si tratta di una composizione del tipo esistenza-essenza. Ogni concreto *id quod est* ricomprende già i suoi *esse*, e dunque non può essere ulteriormente composto con essi. Cfr. A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De hebdomadibus*, in «Revue néoscholastique de philosophie», 36 (1934), pp. 101-110.

<sup>100</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, p. 170,92-94.

<sup>101</sup> Nemmeno nel caso del predicato che più di tutti gli altri individua il soggetto, quello che racchiude in sé tutte le sussistenze in una «collecta unitas», una unitarietà non semplice bensì composta: come, per Platone, la «collecta platonitas»; oltre a questo, va ricordato inoltre che Platone è anche costituito da ὕλη.

soggetto, se correttamente affermata, si risolve in un enunciato secondo la sostanza. Dire ad esempio ‘Dio è grande’ serve al pensiero per qualificare la divinità sotto un certo profilo: ma la puntualizzazione dello speciale valore semantico delle attribuzioni categoriali in teologia ammonisce appunto che si tratta di un modo inevitabilmente frammentario di parlare del divino; e che anche laddove se ne parli ‘per parti’ (grande, buono, giusto, ecc.), tali predicazioni, per poter aspirare a una qualche adeguatezza, devono accompagnarsi alla consapevolezza che sono comunque enunciate ‘ultra-sostanzialmente’, e che in modo non direttamente comprensibile, ciascuna di esse dice l’intero. Ma allora è appunto *questa* la distinzione fatta valere da Gilberto nel commento al *De hebdomadibus*. Predicare di Dio ha un senso possibile solo mediante una «translatio transsumptiva», che permette la disambiguazione del duplice livello implicato nel discorso: dal momento che l’*esse/id quod est* divino non è equiparabile a nessun altro *id quod est*, e a nessun altro *esse*.

Dunque la «forma essendi» della seconda *conceptio* non è l’*esse* divino che si comunica agli enti finiti, bensì la forma a essi intrinseca<sup>102</sup>; la locuzione «forma essendi» è un *hapax* boeziano<sup>103</sup>, e correttamente Gilberto non la lega a una partecipazione delle realtà mondane alla divinità: non si spiegherebbe altrimenti perché una *participatio* alla *bonitas* divina identificherebbe l’ente col bene assoluto (come vuole Boezio), mentre una *participatio* all’*esse* non dovrebbe sortire lo stesso risultato. Non di una forma di partecipazione si tratta, ma di derivazione<sup>104</sup> – dal punto di vista della fede, per Gilberto, senz’altro di creazione. Diventa conseguente allora l’esplicazione del terzo assioma: «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>105</sup>. L’«esse» è qui ormai sempre la *forma essendi* del

<sup>102</sup> Cfr. GILBERTO, *In De heb.*, 1, pp. 194,93-195,99: «IPSUM ENIM quod per abstractionem quodammodo ab illo, in quo est, intellectus separat, ESSE NONDUM EST. Non ait [scil. Boetius]: non est, sed ‘nondum est’. Dum enim ipsam illam simplicem puramque formam ut in seipsa est intuemur, quod est eam aliter quam sit attendere, quodam modo non est eo quod non, qualiter attenditur, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta».

<sup>103</sup> Cfr. BOEZIO, *De heb.*, 1311B, p. 187,27. Sulla concezione dell’essere in Boezio, cfr. P. HADOT, *La distinction de l’être et de l’étant dans le De Hebdomadibus de Boèce*, in *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. W. Eckert – P. Wilpert, (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin 1963, pp. 147-153; ID., *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d’une formule de Boèce*, in «Les études classiques» 38 (1970), pp. 143-156; F. MAGNANO, *Essere ed esistenza nell’opera di Severino Boezio*, in «Aquinas» 50/1 (2007), pp. 83-105.

<sup>104</sup> Cfr. C. MORESCHINI, *Neoplatonismo e cristianesimo: «partecipare a Dio» secondo Boezio e Agostino*, in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII 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], p. 290 (rist. in ID., *Varia Boethiana*, Napoli 2003, pp. 31-46).

<sup>105</sup> BOEZIO, *De heb.*, 1311BC, p. 187,29-31. E cfr. GILBERTO, *In De heb.*, 1, p. 195,13-22: «Sensus: ID QUOD EST, hoc est subsistens, quod ea, quam in se habet, subsistentia est, POTEST PARTICIPARE ALIQUO, id est cum ipsa subsistentia aliquid aliud, quod ad potentiam subsistentiae illius pertineat, in se potest habere: ut corpus quod corporalitate quam in se habet est, cum ea colorem etiam et lineam et diversorum generum qualitates et quantitates alias ad corporalitatis potentiam pertinentes, quibus ipsum quale et quantum est, in se habet. SED

singolo, l'insieme delle sue sussistenze sostanziali, le quali di per sé non sono: ciò che è, che davvero sussiste, è il concreto individuo, ed è soltanto esso a poter partecipare ad altre forme, qualitative o quantitative. «Esse namque subsistentia est, non substantia»<sup>106</sup>: la forma non *substat*, non funge da sostrato per gli accidenti – in accordo, come si è visto, con la terminologia stabilita nel *Contra Eutychem*, e con il dettato del *De Trinitate*.

## 5. Teologia

Si è osservato come Gilberto accentui la correlazione e interdipendenza fra le prime due discipline della filosofia speculativa, la *naturalis* e la *mathematica*: non (o meglio non solo) di entità 'matematiche' in senso stretto si occupa la seconda, bensì di ogni sussistenza degli enti fisico-materiali, al punto che questi ultimi non sono chiaramente conosciuti se previamente non si delucidano *disciplinaliter* i loro aspetti formali. In questo, sembra recuperare, forse attraverso una pagina del secondo commento boeziano a Porfirio, l'istanza epistemologica aristotelica, per cui è opportuno trascorrere da ciò che è più noto per noi a quanto è più noto in sé<sup>107</sup>.

La contiguità tra le discipline tuttavia s'interrompe quando si passa alla terza. Rispetto a Teodorico e Clarembaldo, che non esiteranno a dichiarare che l'*esse* divino è il fondo dell'essere medesimo del creato, e che quest'ultimo non è che l'*explicatio* di quanto nel primo è implicato in unità, Gilberto dissocia le due sfere: mentre in Teodorico e Clarembaldo fisica, matematica e teologia studiano dopotutto la stessa forma, «immateriata» e pluralizzata nel primo caso, astratta ma ancora rifratta in molteplicità nel secondo, adunata in assoluta semplicità nel terzo, per Gilberto ci si imbatte invece in uno iato quando si giunge alla teologia, il cui oggetto è una realtà formale del tutto distinta dagli oggetti delle due scienze inferiori. Tanto che, sebbene si dia *translatio* in ogni campo dello scibile umano, è soltanto quando si passa al discorso *in divinis* che la predicazione deve tendersi al punto da sfiorare l'orlo dell'incomprensibilità – pur senza attraversarlo del tutto. Non è la medesima forma divina a servire direttamente da modello per le sussistenze, o a venire in qualche modo partecipata da queste o dai singoli enti. *Participatio* si dice in più modi, ma in tutti riguarda

---

IPSUM ESSE, id est subsistentia quae inest subsistenti, NULO MODO PARTICIPAT ALIQUO. Quippe quod in se non habet esse, quo sit, nullo modo cum esse potest habere in se quo quale vel quantum sit».

<sup>106</sup> *Ibid.*, 1, p. 196,24.

<sup>107</sup> Cfr. BOEZIO, *In Isag.*<sup>2</sup>, I, 8, 81BD, pp. 157,13-158,6. E cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, I, 1, 184a 16-21.

un rapporto orizzontale tra l'individuo e le sue forme<sup>108</sup>: ed è in questo senso che coerentemente Gilberto interpreta la terza, quarta, e sesta norma del *De hebdomadibus*<sup>109</sup>. Tra *essentia* divina e forme fisiche o matematiche si può parlare al più di una «participatio extrinseca»: dove l'estrinsecità segnala il salto qualitativo, la relazione esteriore che intercorre, ad esempio, tra l'artefatto e l'artefice<sup>110</sup> – così come, nella seconda *regula*, è 'estrinseca' l'attribuzione di esistenza alle realtà mondane, poiché riferita «ab essentia sui principii»<sup>111</sup>.

Su questo iato, e sulla connessa estrema torsione semantica subita dalla mente e dall'espressione, si innalza il tentativo gilbertino di dar vita a una sistematica teologia filosofica, di ispirazione boeziana, e di audacia intentata dai tempi di Anselmo d'Aosta. A questo proposito, ancora Maioli ha sostenuto che convivono in Gilberto due teologie, una *iuxta fidem* e una 'filosofica', affiancate e inconciliate: «Il Dio del mistero trinitario (unità di natura e trinità delle persone) e del mistero della salvezza («de Christo et omnibus salvandis»: cristologia e analisi dei tre stati dell'uomo *ante peccatum, post peccatum et post resurrectionem*) ed il Dio-*Opifex* che insieme alle Idee e alla materia prima presiede alla 'generazione' del mondo sono lo stesso Dio: ma appartengono a due teologie diverse. La sutura tra le due teologie è nel Porretano senz'altro estrinseca e non tematizzata (...)»<sup>112</sup>. A

<sup>108</sup> Cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, 1, pp. 208,64-210,95: «Ad quod dicimus quod participatio, sicut et in his quae praemissae sunt regulis significatum est, pluribus dicitur modis. Cum enim subsistens in se aliquid – ut naturam qua sit vel aliquid sit – habet, dicitur quod ipsum ea natura participat. Natura vero quae, quoniam inest subsistenti, dicitur ab eo participari, alia ita prima est ut nullam prae se, quam sequatur, nisi primordiam habeat causam: ut ea, quae omni subsistenti inest, generalissima subsistentia. Alia huius primae quodammodo comes est (...). Tales sunt omnes differentiae (...). Hae omnes non modo habitu illo quo inhaerent subsistenti, verum etiam illo quo generibus eius praedicta potestate atque proprietate adhaerent, dicuntur haberi: ac per hoc duplici ratione participantur. (...) Sed praeter has alia quaedam esse disciplinalis scientia mathematicorum attendit, quae logici Graece symbebekota, Latine 'accidentia' vocant: quae scilicet sunt differentiae non modo generum, sed etiam differentiarum, et specierum potestati proprietate addicta sunt, et nec species subsistentium, nec specierum partes esse possunt: ideoque nullo modo subsistentium esse sunt. Sed ab ipsis tam omni genere quam proprietate, et ab ipsorum omni esse, saepe omni genere, semper tota proprietate, diversa sunt. Quae proprie secundum participationem, et nullo modo secundum se id est tanquam esse de illis dicuntur».

<sup>109</sup> Cfr., per la terza regola, *ibid.*, 1, p. 195,13-16: «*Id quod est*, hoc est subsistens quod ea, quam in se habet, subsistentia est *potest participare aliquo*, id est cum ipsa subsistentia aliquid aliud, quod ad potentiam subsistentiae illius pertineat, in se potest habere: ut corpus, quod corporalitate quam in se habet est, cum ea colorem etiam et lineam et diversorum generum qualitates et quantitates alias ad corporalitatis potentiam pertinentes, quibus ipsum quale et quantum est, in se habet». Per la quarta regola, cfr. *ibid.*, 1, p. 196,39-43. Per la sesta, cfr. *ibid.*, 1, pp. 198,96-199,10: «Supra in regula tertia qua dictum est: 'id quod est, participare aliquo potest', participationem dicebat id, quod est, cum suo esse aliud habere quiddam. Unde in quarta aperte dicebat: 'Id quod est, habere aliquid praeter quam quod ipsum est, potest'. In quo etiam et in eo quod in tertiae clausula ponebat dicens: 'Est autem aliquid cum esse susceperit', et in fine secundae subiungens: 'Quod est, accepta essendi forma est', patenter ostendit quoniam habere ipsum esse, participatio est. Utrumque igitur habitum, videlicet et quo habetur ipsum esse et quo aliud aliquid cum ipso ab uno solo id est ab eo quod est, in hac sexta regula manifeste 'participationem' appellat, et ait: 'OMNE QUOD EST, scilicet omne subsistens, PARTICIPAT EO QUOD EST *eius* ESSE non quidem ut eo sit aliquid, sed ad hoc tantum UT eo SIT. Cum eodem vero idem subsistens quodam ALIO PARTICIPAT UT EO SIT ALIQUID».

<sup>110</sup> Cfr. ID., *ibid.*, 1, p. 204,37-47. E cfr. *infra*, § 9 di questo capitolo.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 1, p. 193,56-58.

<sup>112</sup> Per questo punto e quanto segue, cfr. MAIOLI, *Gilberto cit.*, pp. 159-176.

tali due teologie farebbero eco due diverse imbastiture del rapporto fede-ragione: in una, «Non ratio fidem sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus sed credentes cognoscimus»; nell'altra, «Non ratio fidem sed fides sequitur rationem»<sup>113</sup>. E a esse s'accompagnerebbero quindi due coerenti e paralleli usi linguistici: quando Gilberto parla di Dio in senso fideistico adopererebbe prevalentemente i termini «essentia» o οὐσία; laddove invece vi si riferisce come al principio della *generatio* fisica del mondo, impiegherebbe preferibilmente l'appellativo di *opifex*, di derivazione calcidiana (ma corretto nel senso di 'creatore', piuttosto che di semplice 'formatore' del mondo). Conseguentemente, il vescovo di Poitiers sovrapporrebbe «una concezione teologica della creazione come *creatio ex nihilo*, ed una concezione cosmologica (...) come formazione del mondo, come *creationis nativitatis* o *generatio*». Ne scaturirebbe infine la doppia lettura degli assiomi del *De hebdomadibus*, come pure una disgiunzione fra una teologia in senso stretto da un lato e una filosofia in senso stretto dall'altro; disgiunzione a sua volta enfatizzata dai diversi gradi di certezza epistemologica attingibili nelle due sfere: mentre la teologia si presta a una *assensio* di fede, utile quale «exordium certissimum atque firmissimum fundamentum» anche per l'apprensione delle realtà mondane, nell'investigazione meramente razionale-filosofica della natura diventa invece inevitabile accontentarsi di cogliere una «accomodata necessitas» degli avvenimenti.

La tesi di Maioli è senz'altro ben documentata e argomentata. Tuttavia essa sembra incorrere nell'equivoco di chiamare 'teologia' quella che per il Porretano è invece l'informazione veritativa proveniente dalla fede. Certamente in questo senso si enucleerebbero due distinte 'teologie': ma il punto che si vuol qui evidenziare è che in tal modo si sconfessa il cardine speculativo fondamentale dello sforzo gilbertino, che al contrario consiste appunto nella ricostruzione di una 'nuova' teologia, o meglio nella ridefinizione di cosa vada inteso con essa, sulla base del modello proposto secoli prima da Boezio: un sapere filosofico, quale coronamento di un sistema complessivo delle scienze. Nel suo insieme, la filosofia teoretica si occupa di quanto del reale – sia esso temporale o eterno, materiale o immateriale, mobile o immoto – è conoscibile, e come, dalle sole forze dell'animo. In questo si accomunano le prime due discipline dell'articolazione boeziana e la terza, come rami di una medesima radice, la riflessione umana. Lo iato, che si è segnalato, tra le prime due e la terza,

---

<sup>113</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* II, 1, p. 164,34-42: «In caeteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accommodatur, non ratio fidem, sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est quod mutabilitati non sit obnoxium, tota illorum consuetudini accommodata necessitas nutat. Nam in eis quidquid praedicatur necessarium vel esse vel non esse, quodam modo nec esse nec non esse necesse est. Non enim absolute necessarium est cui nomen 'necessitatis' sola consuetudo accommodat. In theologicis autem ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem, sed fides praevenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus, sed credentes cognoscimus. Nam absque rationum principiis fides concipit non modo illa quibus intelligendis humanae rationes suppeditare non possunt, verum etiam illa quibus ipsae possunt esse principia».

segnala piuttosto la differente impostazione che va perseguita quando si passa dall'intellezione del molteplice a quella della semplicità dell'Uno: altro dev'essere il modo di pensare e predicare dove si abbia a oggetto il mondo, altro invece il modo in cui è corretto rivolgersi alla pura forma, all'*esse* assoluto. Non per questo però si fuoriesce dalla filosofia: è anzi di natura filosofica il riconoscimento dell'opportunità di una *translatio* di natura peculiare (si ha infatti *translatio*, come precisa Gilberto, in ogni ramo dello scibile, ma solo quando si predica della forma assoluta le categorie subiscono una metamorfosi del tutto eccezionale), con le possibilità di comprensione che essa apre, rendendo accorto il linguaggio e la mente, e con i freni che impone di ammettere. «Si poteris, fidem rationemque coniunge, ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparetur»<sup>114</sup>: in quest'ottica, il programma gilbertino non si sottrae al paradigma classico della filosofia agostiniano-anselmiana: tuttavia con un rinnovato ottimismo nelle risorse della ragione nell'affrontare i misteri di fede (senza pretendere di svelarli), grazie al metodo della *transsumptio*. Boezio si era chiesto cosa mai poteva significare, per un cristiano, la «sententia» della unicità e insieme trinitarietà di Dio; come avvicinarsi a concepire l'unione di umano e divino in Cristo, e quale senso si potesse accordare a tale dogma, al di là della sua mera formulazione; e ancora perché le cose vanno considerate buone in «eo quod sunt», senza che con ciò la bontà si identifichi con la loro sostanza.

Lo stacco allora tra i primi due rami della filosofia teoretica e il terzo non implica una impermeabilità radicale, ma contorna la frontiera tra il fisico (in cui ancora la matematica rientra) e il meta-fisico, tra quanto è pensabile e dicibile con gli strumenti ordinari della razionalità e dell'espressione, e ciò che invece richiede uno sforzo di semantizzazione costantemente presente a se stesso. Analogamente, la distinzione esplicita tra teologia e filosofia (in sede del commento al secondo assioma del *De hebdomadibus*), e la duplice lettura avanzata da Gilberto, non suggeriscono l'infiltrazione di una teologia fideistica che faccia eco a quella speculativa; e se in quel luogo si contrappongono teologia e filosofia, è per evidenziare lo scarto che deve prodursi quando si passa dallo studio delle realtà naturali a quello dell'*esse* unico e unitario. La teologia dunque rientra interamente nella filosofia, ma come suo acme, come sul punto sospeso di un auto-superamento, come passaggio di comunicazione possibile (ossia non imposta e non internamente necessitata) con la fede, e altrettanto come luogo di crisi, poiché in essa si conosce insieme di più e di meno, si afferra l'*esse* assoluto ma al contempo si perde la capacità di definirlo e comprenderlo appieno. La

---

<sup>114</sup> BOEZIO, *Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicetur* (d'ora in poi: *Utrum Pater*), 4, 1302C, ed. Moreschini, [pp. 182-185], p. 185,67. Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* II, 2, p. 180,25-27.

demarcazione, interna alla filosofia, e dunque alle competenze della mente umana, è ulteriormente accentuata dall'uso dell'avverbio *intellectualiter*, quale procedimento proprio del teologo.

## 6. L'*intellectus* e la teoria della *transsumptio*

La tripartizione della *speculativa* esposta nel *De Trinitate* è, in ordine cronologico, la terza e più progredita divisione della filosofia proposta da Boezio nel corso della sua maturazione culturale; al pari delle precedenti, rispecchia una segmentazione interna a una concezione unitaria del sapere, in piena rispondenza al progetto (anch'esso a più riprese espressamente e programmaticamente dichiarato) di restaurazione di un'unica panoramica *sapientia*, della quale le molteplici *scientiae* tratteggiano a un tempo le diversificate manifestazioni, e le convergenti vie gnoseologiche che a essa consentono di ricondurre<sup>115</sup>. Nella sua parafrasi del *De arithmetica* del neopitagorico Nicomaco di Gerasa, Boezio definisce la *sapientia* come «earum rerum quae vere sunt cognitio et integra comprehensio», ossia come una conoscenza compiuta e perfetta delle essenze formali prime e immutabili che costituiscono il reticolo stabile e permanente del reale, alle spalle della cangiante varietà delle apparenze sensibili; e identifica tali essenze primordiali con *qualitates*, *quantitates*, *formae* (figure geometriche), *magnitudines*, *parvitates*, *aequalitates*, *habitudines*, *actus*, *dispositiones*, *loca*, *temporus*, «et quidquid adunatum quodammodo corporibus invenitur». Esse infatti, in sé inalterabili, entrano tuttavia in partecipazione coi corpi, rendendosi in tal maniera sensibili e incostanti: «Quae ipsa quidem natura incorporea sunt, et immutabili substantiae ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur et tactu variabilis rei et in vertibilem

<sup>115</sup> Per il celebre proposito di far risultare la concordia tra le filosofie di Platone e Aristotele, cfr. BOEZIO, *In perierm.*, ed. sec., 433C-434A, ed. Meiser, II, pp. 79,9-80,9. Per gli antecedenti classici di questo tentativo, cfr. G. E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006. Sulla necessità di una reciproca cooperazione tra le diverse *artes*, cfr. BOEZIO, *De institutione arithmetica* (d'ora in poi: *De arithmetica*), Prologus, PL 63, 1079B-1080A, ed. Friedlein, Leipzig 1863, pp. 3,20-4,18; ed. H. Oosthout – J. Schilling, Turnhout 1999 (CCSL, 94A), p. 4,18-36. Sulla veste di 'Filosofia' come simboleggiante un'ascesa graduale dalle discipline pratiche a quelle teoretiche, cfr. ID., *Consolatio philosophiae* (d'ora in poi: *Cons.*), I, 1, 4, 589A, ed. C. Moreschini, (*De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*), München – Leipzig 2005<sup>2</sup> (BSGRT), [pp. 1-162], p. 5,17-21. D'ora in avanti per le citazioni dalla *Consolatio* si farà sempre riferimento a pagine e righe dell'edizione Moreschini, con indicazione del nome del curatore solo la prima volta. E cfr. G. D'ONOFRIO, *L'errore dei vecchi filosofi (Boezio, Cons. phil., V, m. IV). Essere e conoscenza nel Medioevo pre-aristotelico*, in «Annali Chieresi. Rivista annuale dell'Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino in Chieri» 1997, pp. 13-50; ID., *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, English Text by John Gavin, S. J., Turnhout 2008 (Nutrix, 1), pp. 77-142.

inconstantiam transeunt»<sup>116</sup>. Si tratta palesemente di una commistione spuria tra le categorie aristoteliche (sostanza esclusa) ed elementi pitagorizzanti, tanto che l'assetto della *philosophia-sapientia* che ne risulta imita l'ordinamento tipico delle matematiche: aritmetica, musica, geometria, astronomia. Confrontata con la divisione del *De Trinitate*, al di là delle evidenti discrepanze (in particolare l'assenza del grado più alto della teoresi), la schematizzazione del *De arithmetica* sembra corrispondere alla sola *mathematica* dello scritto più tardo, con al più un riferimento alla *naturalis*. Nel suo commento, Gilberto non accenna ad altre *divisiones* della filosofia oltre a quella del *De Trinitate*, eppure sembra implicitamente prossimo allo spirito di questa prima articolazione. Lasciata a se stessa, la classificazione presentata nell'opuscolo teologico apparirebbe un modesto calco del modello offerto nel sesto libro della *Metafisica* aristotelica, in cui la seconda branca della Θεορητική si occupa di enti matematici in senso stretto<sup>117</sup>. Viceversa la fusione operata (nel *De arithmetica*) tra questi ultimi, in quanto realtà astratte, e l'impianto categoriale, anch'esso pertinente a essenze incorporee, contribuisce a indirizzare verso una riconfigurazione della *mathematica* (del *De Trinitate*) quale scienza di tutte le forme, tanto quelle aritmetico-geometriche quanto quelle sostanziali, accidentali o sub-accidentali (*estrinseche*), ovvero come la disciplina dedita all'isolamento astrattivo e alla definizione dialettica delle *subsistentiae*: con la deliberata sottolineatura dell'inconsistenza di tali *essentiae* (le quali nel lessico mutuato dagli *Opuscula sacra* sono piuttosto chiamate «esse») al di là dell'individuo che ne partecipa; così come le

---

<sup>116</sup> Cfr. Boezio, *De arithmetica*, I, 1, Proemium, 1079C-1081C, ed. Friedlein, pp. 7,21-9,13; ed. Oosthout – Schilling, pp. 9,3-11,50: «Inter omnes priscae auctoritatis viros, qui Pythagora duce puriore mentis ratione vigerunt, constare manifestum est haud quemquam in philosophiae disciplinis ad cumulum perfectionis evadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadrvio vestigatur, quod recte solertiam intuentis non latebit. Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio veritatis. Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt, nec retractione minuuntur, nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora, et quidquid adunatum quodammodo corporibus invenitur, quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis substantiae ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur et tactu variabilis rei in vertibilem inconstantiam transeunt. Haec igitur quoniam, ut dictum est, natura immutabilem substantiam vimque sortita sunt, vere proprieque esse dicuntur. Horum igitur, id est, quae sunt proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur. Essentiae autem geminae partes sunt, una continua et suis partibus iuncta nec ullis finibus distributa, ut est arbor lapis et omnia mundi huius corpora, quae proprie magnitudines appellantur. Alia vero disiuncta a se et determinata partibus et quasi acervatim in unum redacta concilium (...). His proprium nomen est multitudo. Rursus multitudinis alia sunt per se, ut tres vel quatuor (...). Alia vero per seipsa non constant, sed ad quiddam aliud referuntur, ut duplum, ut dimidium (...). Magnitudinis vero alia sunt manentia motuque carentia, alia vero, quae mobili semper rotatione vertuntur nec ullis temporibus adquiescunt. Horum ergo illam multitudinem, quae per se est, arithmetica speculatur integritas, illam vero, quae ad aliquid, musici modulaminis temperamenta pernoscunt, immobilis vero magnitudinis geometria notitiam pollicetur, mobilis vero scientiam astronomicae disciplinae peritia vindicavit. Quibus quattuor partibus si careat inquisitor, verum invenire non possit, ac sine hac quidem speculatione veritatis nulli recte sapiendum est. Est enim sapientia earum rerum, quae vere sunt, cognitio et integra comprehensio. Quod haec qui spernit, id est has semitas sapientiae, ei denuntio non recte philosophandum, siquidem philosophia est amor sapientiae, quam in his spernendis ante contempserit».

<sup>117</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, VI, 1025b 3 – 1026a 23.



entità numerico-geometriche non sussistono in atto separatamente, al pari nemmeno gli *esse* formali-categoriali possiedono una autonoma esistenza al di fuori degli enti cui ineriscono: nessuna realtà ‘partecipa’ a una forma effettivamente separata, né singolare né universale, né naturale né ideale né divina.

Nella successiva suddivisione, presentata nel primo commento a Porfirio, dopo aver ritratto la filosofia, sul solco di Cicerone e di Agostino, come «amor et studium et amicitia sapientiae», Boezio addita in essa un *genus* inclusivo di due specie, pratica e teoretica; quest’ultima, detta anche *contemplativa* o *speculativa*, va a sua volta ripartita in tre classi: una *de intellectibilibus*, una *de intellegibilibus*, e infine una *de naturalibus*. Il lemma *intellectibile* (al neutro), come spiega al perplesso interlocutore Fabio del dialogo inscenato nel commento, è un suo conio per rendere in latino il greco νοητόν, ovvero «quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens nullis umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur»: in altri termini una realtà assolutamente unitaria e isolatamente sussistente, refrattaria ai sensi, e intuibile solo dalla virtù più acuta dell’animo, la *mens* o *intellectus*. È lampante l’affinità di tale *pars* della filosofia, che i Greci chiamano θεολογία, con la terza disciplina del *De Trinitate*. *Intellegibilis* è invece l’oggetto della seconda *pars*, che concerne quanto della prima si è in grado di attingere («comprehendere») con il pensiero e con l’intelligenza («cogitatione atque intellegentia»). Qui Boezio è molto vicino alle fonti neoplatoniche classiche: quanto si apprende dell’*intellectibile* a livello di *cogitatio* è simultaneamente una *res* di natura intelligibile – le intelligenze superiori, quelle psichiche inferiori, fino alle anime umane – e insieme la stessa soggettiva comprensione diminuita e corrotta che queste ultime, di indole originariamente *intellectibile*, conservano del νοητόν dopo essersi lasciate attrarre verso la dimensione materiale: tanto più pure e beate (anche, dunque, la mente dell’uomo) quanto più tornano a volgersi al loro principio recuperando l’unità con esso. La terza frazione della teoretica è quindi la *physiologia*, la quale verte *circa corpora* illustrandone la natura e le affezioni<sup>118</sup>.

<sup>118</sup> Cfr. BOEZIO, *In Isag.<sup>1</sup>*, I, 3, 10D-11D, pp. 7,11-9,12: «Et prius quid sit ipsa philosophia considerandum est. Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intellegentis animi ab illa pura sapientia inluminatio et quodammodo ad se ipsam retractio atque advocatio, ut videatur studium sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. Haec igitur sapientia cuncto equidem animarum generi meritum suae divinitatis imponit, et ad propriam naturae vim puritatemque reducit. (...) Quae res in ipsius philosophiae divisionem sectionemque convertitur. Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica, id est speculativa et activa. Erunt autem et tot speculativae philosophiae species, quot sunt res in quibus iustae speculatio considerationis habetur, quotque actuum diversitates, tot species varietatesque virtutum. Est igitur theoretices, id est contemplativae vel speculativae, triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species diuiditur. Est enim una theoretices pars de intellectibilibus, alia de intellegibilibus, alia de naturalibus. – Tunc interpellavit Fabius miratusque est, quid hoc novi sermonis esset, quod unam speculativae partem intellectibilem nominassem. – Νοητά, inquam, quoniam Latino sermone

Per la sua connotazione parimenti discensiva e ascensiva, derivativa e ‘riconversiva’, e per l’ambivalente volto noetico, soggettivo e oggettivo, la classificazione del primo commento all’*Isagoge* può proficuamente venire accostata alla gerarchizzazione delle facoltà conoscitive tematizzata nella *Consolazione della filosofia*, dove si affida la ricompaginazione interiore dell’unità del reale a una progressione scalare in cui, partendo dal *sensus* (che percepisce le *figurae* dei corpi), e attraversando l’*imaginatio* (che le astrae dalla materialità) e la *ratio* (che carpisce le forme nella loro universalità), si rimonta in ultimo all’*intellectus*, il quale all’estremo delle proprie forze («mentis acies») coglie la stessa pura forma nella sua semplicità<sup>119</sup>. Si risale al semplice mediante un percorso di ricomposizione del molteplice, rinvenendo in quest’ultimo la manifestazione plurale del primo alle inferiori e diversificate capacità gnoseologiche dei soggetti; un solo oggetto, filtrato e conosciuto in vari modi, e quindi anche, come pure indicato nell’*Introductio ad syllogismos categoricos*, con l’ausilio di differenziati ma coordinati e unitariamente finalizzati percorsi scientifici<sup>120</sup>. Se si raffronta la divisione proposta nello scritto sull’*Isagoge* con quella del *De Trinitate*, si constata come

---

numquam dictum repperi, intellectibilia egomet mea verbi compositione vocavi. Est enim intellectibile quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens nullis umquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur. Quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporalitate considerationemque verae philosophiae indagazione componitur: quam partem Graeci θεολογίαν nominant. Secunda vero est pars intellegibilis, quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia comprehendit. Quae est omnium caelestium supernae divinitatis operum et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet et postremo humanarum animarum. Quae omnia cum prioris illius intellectibilis substantiae fuissent, corporum tactu ab intellectibilibus ad intellegibilia degenerarunt, ut non magis ipsa intellegantur quam intellegant et intellegentiae puritate tunc beatiore sint, quotiens sese intellectibilibus applicarint. Tertia theoretices species est quae circa corpora atque eorum scientiam cognitionemque versatur: quae est physiologia, quae naturas corporum passionesque declarat. Secunda vero, intellegibilium substantia, merito medio collocata est, quod habeat et corporum animationem et quodammodo vivificationem et intellectibilium considerationem cognitionemque». E cfr. MARIO VITTORINO, *Epistola ad Candidum*, I, 9, PL 8, 1024BC, ed. P. Henry – P. Hadot, 2 voll., Paris 1960 (SC, 68-69), I, p. 142,4-13: «Intellegibilis et intellectualis cum sit Dei potentia, iuxta intellegentiam apparuerunt cuncta quae sunt. Sed intellegentia dupliciter operatur: sua propria potentia intellectuali et iuxta imitationem intellegendi etiam sensu. Rursus autem sensus simulacrum cum sit intellecti et imitamentum intellegendi, si perfecte percepit operationem intellegentiae, quae illam fortificat in operari atque agere, efficitur sensus propinquus atque cicinus purae intellegentiae, et ista est, quae caelestia comprehendit et ea quae in aethere, et ea quae in natura et in ὕλη gignuntur et regnuntur, et alia huius modi, quorum est potentia in sensuali intellegentia, et est illis esse quodam modo esse et non esse. Caelum etenim et omnia in eo et universus mundus ex ὕλη consistens et specie in conmixtione est; ergo non est simplex». Per gli antecedenti della coppia *intellectibile – intelligibilis* (nella tradizione greca, νοητόν – νοερός), da Plotino a Porfirio a Proclo allo ps.-Dionigi Areopagita, e in generale sulle *divisiones* della filosofia in Boezio e i suoi antecedenti classici cfr. D’ONOFRIO, *La scala ricamata* cit., *passim*. E cfr. anche ID., *Fons scientiae* cit., pp. 99-152.

<sup>119</sup> Cfr. BOEZIO, *Cons.* V, 4, 27-30, 849AB, p. 149,80-88: «Ipsam quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intellegentiae vero celsior oculus exsistit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur».

<sup>120</sup> Cfr. BOEZIO, *Introductio ad syllogismos categoricos* (d’ora in poi: *Intr. ad syll. cat.*), PL 64, 762C, ed. C. T. Thörnqvist, Gothenburg 2008 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 69), p. 7,1-8: «Non est enim una atque eadem diuersarum ratio disciplinarum, cum sit diversissimis disciplinis una atque eadem subiecta materies. Aliter enim de qualibet orationis parte grammatico, aliter dialectico disserendum est nec eodem modo lineam vel superficiem mathematicus ac physicus tractant. Quo fit, ut altera alteram non impediatur disciplina, sed multorum consideratione coniuncta fiat naturae vera atque ex omnibus explicata cognitio».

quest'ultima, pur prendendo avvio, all'opposto della precedente, dal 'basso', conserva un accenno alla discensività ontologica nell'idea che ogni forma naturale proviene dalla forma semplice; e allude all'interfaccia tra lato soggettivo e lato oggettivo nel riferimento della qualità dell'oggetto (congiunto alla materia, astratto, separato) alla disciplina stessa (*in motu inabstracta, sine motu inabstracta, sine motu abstracta atque separabilis*); inoltre, nel commento boeziano la prima e la terza *species* della filosofia corrispondono senz'altro alla prima e terza parte della medesima, per come descritte nel *De Trinitate*. Risulterebbe allora naturale intravedere nella *mathematica* e nel suo oggetto degli scalini intermedi tra la fisica e la teologia, in funzione di punto d'appoggio per la risalita dal mondo naturale alla sfera divina, per analogia con il ruolo di tramiti conoscitivi assegnato all'*intelligibile* nella glossa a Porfirio e alla *ratio* dianoetica-discorsiva nella *Consolatio*. Non è tuttavia così che Gilberto interpreta la *mathematica*, né in conseguenza il significato della divisione esibita nel *De Trinitate*, né infine il senso intero della *theologica* stessa.

Gilberto ammette infatti una stretta adiacenza tra fisica e matematica, nonché l'identità di fondo dei rispettivi oggetti: ma incunea una discontinuità tra questi e la teologia, il cui oggetto è davvero altro. Le essenze contemplate dalla *mathematica*, le *formae nativae* o sussistenze, non intervengono come mediatrici tra il mondo fisico e il campo meta-fisico, né dalla prospettiva ontologico-oggettiva né da quella gnoseologico-soggettiva, perché rientrano esclusivamente nel primo; o meglio, esse non fungono da momenti di una progressione continua, bensì da membri di un precipuo rapporto proporzionale tra la causa/principio primo e i suoi effetti, ovvero (in termini di fede), tra creatore e creature. Per questo motivo egli non sembra raccordare le forme native ad altrettanti archetipi eidetici *in mente Dei*, o (se si sceglie di interpretare i suoi rari accenni in questo senso), all'intercessione di tali esemplari attribuisce uno scarso peso nella istituzione della scienza *in divinis*: le gradualità scalarità esposte nel commento all'*Isagoge* e nella *Consolatio* rischierebbero di introdurre un elemento di intorbidimento nella *novitas* specifica di quel singolare metodo traslativo che per Gilberto deve obbligatoriamente caratterizzare la teologia<sup>121</sup>. In altri termini, una simile mediazione, non filtrata attraverso l'accurata precisazione delle sfere di discorso, delle loro competenze, e delle loro lacune, occulterebbe proprio il salto tra il semplice e il composto, e mancherebbe alla correlativa necessità di ricorrere a un approccio peculiare per parlare di Dio, la

---

<sup>121</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, Boetii Prologus, 3, p. 67,37-44: «Quisquis ergo philosophiae secreta talibus pandit ut ita dicatur ipsam prostituit et, quantum in se est, dignitatem eius minus admirabilem facit. Quod quoniam multiloquis et sermone trivio contingere solet IDCIRCO STILUM BREVIATE CONTRAHO, id est, quod de hac sentio quaestione, plena expositione non explico, sed decurtatis scripturae notis significo: ET SUMPTA EX PHILOSOPHIAE DISCIPLINIS, non dico exterioribus phisicae vel interioribus mathematicae sed INTIMIS theologicae NOVORUM VERBORUM NOVIS SIGNIFICATIONIBUS VELO».

«transsumptio»: ossia incapperebbe in quel tipo di basilare errore metodologico che induce alla confusione dottrinale e impedisce la costituzione stessa di una teologia scientifica.

Si dà certamente una *translatio nominis* già tra fisica e matematica: tuttavia questa non è affatto del medesimo genere di quella richiesta in teologia; così come termini quali «forma», «esse», ‘sostanza’ ecc. non possiedono un uguale significato all’altezza delle prime due discipline e all’altezza della terza. Non si passa dalle forme (naturali o ‘matematiche’) a Dio allo stesso modo progressivo in cui si procede dalle immagini corporee (fisica) alle rispettive essenze astratte (matematica). Il discorso teologico non si impernia su un settore mediano tra cosmo materiale e divinità, bensì su una relazione analogica fra quattro termini (le forme stanno agli individui ‘come’ ciò che diciamo di Dio sta a Dio), con la cruciale clausola che anche tale analogia va recepita in senso traslato, perché il ‘come’ della proporzione è «transsumptivum» esso stesso (come pure entrambi i membri del secondo lato della proporzione), e demarca quindi contemporaneamente un dislivello e un vincolo di tipo del tutto eccezionale.

Se ne ottiene una conferma da un rapido esame della gnoseologia gilbertina:

Tria quippe sunt: res et intellectus et sermo. Res intellectu concipitur, sermone significatur. Sed neque sermonis nota, quicquid res est, potest ostendere neque intelligentiae actus in omnia, quaecumque sunt eiusdem rei, offendere ideoque nec omnia conceptus tenere. Citra conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum rei significatione vox prodit quantum intelligentia concipit<sup>122</sup>.

Adoperati interscambiabilmente, i vocaboli «intellectus» e «intelligentia» indicano in generale l’acquisizione mentale di una *res*, alla maniera boeziana dei due commentari al *De interpretatione*<sup>123</sup>. Sempre seguendo questi ultimi, l’idioma è convenzionale, ma l’*inventio* e l’*impositio* dei nomi avviene *denominative*, ossia in base alla natura qualitativo-formale della cosa<sup>124</sup>. Nondimeno, qualsiasi atto di intellezione comporta un allontanamento dalla realtà in sé, già sul piano del sapere relativo alle entità fisiche<sup>125</sup>. Il *sensus* è la dote dell’anima che

<sup>122</sup> *Ibid.*, Boetii Prologus, 3, pp. 67,55-68,60. Cfr. L. VALENTE, Virtus significationis, violentia usus. Porretan Views on Theological Hermeneutics, in *Medieval Theories on Assertive and non-Assertive Language*, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002, Firenze 2004, pp. 163-184.

<sup>123</sup> Cfr. J. MAGEE, *Boethius on signification and mind*, Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1989 (Philosophia Antiqua, 52), pp. 64-141; VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 36-46.

<sup>124</sup> Cfr. K. JACOBI, *Sprache und Wirklichkeit: Theorienbildung über Sprache im frühen 12. Jahrhundert*, in *Geschichte der Sprachtheorie, 3. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 77-108; ID., *Natürliches Sprechen – Theoriesprache – Theologische Rede. Die Wissenschaftslehre des Gilberts von Poitiers*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 29 (1995), pp. 511-528.

<sup>125</sup> Cfr. ALANO DI LILLA, *Summa «Quoniam homines»*, ed. P. Glorieux in P. GLORIEUX, *La Somme «Quoniam homines» d’Alain de Lille*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 20 (1953), [pp. 113-364], p. 140: «Item sciendum tria esse: rem, intellectum, sermonem. Intellectus propter rem celebratur, sermo vero propter intellectum instituitur. Sed cum haec tria sint, rei natura in se amplior est et diffusior quam

utilizza come strumenti gli organi corporei per sondare il mondo esterno, avvertito prima confusamente, poi con maggior nitore<sup>126</sup>; l'*imaginatio* offre quindi una reminiscenza non accompagnata da un soggettivo assenso alla verità di quanto così ci si figura<sup>127</sup>; diversa ancora è la comprensione intellettuale: questa accede a una chiara cognizione della natura e delle singole particolarità della cosa, sia grazie a un processo di *remotio* (di focalizzazione cioè o di selezione di alcuni aspetti a esclusione di altri), sia conseguendo una positiva definizione della proprietà connotante che si sta intenzionando, insieme a un gesto di autocertificazione o «assensio» circa la verità o corrispondenza con la realtà di quanto si è in tal modo conosciuto; un siffatto atto mentale merita il nome di «integer et perfectus intellectus»<sup>128</sup>. Gilberto non allontana un intelletto noetico-intuitivo da una *ratio* dianoetico-discorsiva; anzi è proprio l'*intellectus* la medesima facoltà all'opera sia nell'apprensione degli enti mondani – perfezionandosi in tal caso a partire dai sensi –, sia nella contemplazione di ordine teologico, sia infine nella penetrazione delle nozioni logiche più primitive e generali della mente, le *communes animi conceptiones*. L'intelligenza è senz'altro in grado di afferrare un contenuto unitario, sia questo la semplicità del principio primo, oppure la verità primordiale di un *locus* logico: ma non consegna tale contenuto a una capacità subordinata, la δίανοια, affinché questa la espliciti in giudizi proposizionali o concatenazioni argomentative;

---

intelligentia; plus enim est in re quam possit capi motu intelligentiae, ita quod citra rem remanet intellectus. Intellectus vero amplior et diffusior quam sermo: plus enim intellectu percipimus quam explicare possumus».

<sup>126</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 252,74-79; *ibid.*, 1, p. 245,82-83. Il passaggio da uno stadio in cui l'animo sente prima confusamente, poi con maggior distinzione grazie all'intervento del pensiero è descritto in BOEZIO, *In Isag.*, I, 11, 84D-85A, pp. 164,21-165,16.

<sup>127</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 246,99-9; *ibid.*, 1, p. 248,66; p. 249,89-90. E cfr. NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit., pp. 100-103 e 115-116.

<sup>128</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 245,83-87: «Animus illius in quod proprio motu intenditur, naturam primo mixtim atque confuse cogitat; deinde ab aliis, in quae simul cum ea offenderat, quadam propria rationis abstractione illam separat, et ipsam sicut est fixa acie notat». Cfr. inoltre *ibid.*, 1, p. 246,10-16: «Si vero id, quod intra rerum similitudinem aut multitudinem primo perpendit deinde percipit, ab ipsis similibus aut aliter multis delegerit et fixa mentis acie ipsius proprietate notata perceptioni assenserit, 'intellectus' vocatur. Recte utique. Tunc enim vere in animo rei similitudo esse dicenda est, cum de integra caetera rem adminiculo suae proprietatis selegerit, ac per hoc praecedenti perceptioni assenserit». *Ibid.*, 1, p. 248,57-60: «Sicut enim vere sic et fecte proprietatis adminicula caeterorumque sive quae sunt sive quae fingi possunt, remotione selegens animus, aliquid quod non est capit. Ideoque quod opinatur 'intelligere' dici». *Ibid.*, 1, p. 249,89-91: «De imaginatione, qui est unus modus intelligendi, quo scilicet res etiam suae proprietatis nota, sed sine assensione percipitur; et de perfecto intellectu, qui et proprietate et assensione constituitur, tacet [*scil.* Boetius]». Anche l'espressione 'intero e perfetto intelletto' è mutuata da Boezio: cfr. *infra*, il passo citato in corrispondenza della nota 236 di questo capitolo. Come mai allora persino una intellesione completa e perfetta non raggiunge la totalità della realtà in sé della cosa? Precisamente per il motivo che ogni *intellectus* riguarda la *res* sotto un particolare aspetto, focalizzandosi dunque su una delle sue *formae* (che apprende compiutamente) e isolandola a esclusione delle altre, laddove invece ogni cosa mondana è irriducibilmente composta. L'*assensio* corrisponde al versante soggettivo di una rappresentazione sensibile o mentale dotata della connotazione dell'evidenza e irrefutabilità, come quella che consegue alla *notio* ciceroniana, affine alla 'rappresentazione catalettica' degli stoici: su questo punto cfr. G. D'ONOFRIO, *Il parricidio di Cicerone. Le metamorfosi della verità tra gli Academici ciceroniani e il Contra Academicos di Agostino (lettura di testi)*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a c. di M. Barbanti – G. R. Giardina – P. Manganaro, Catania 2002, pp. 207-236, ripreso nel primo capitolo di ID., *Vera Philosophia* cit., pp. 11-76.

anzi l'interprete nega ogni soluzione di continuità tra un concetto e la sua espressione enunciativa:

Nec te moveat quod conceptio dicitur 'enuntiatio' aut si etiam e converso dicatur 'conceptio' quoniam et quod concipimus enuntiamus et quod enuntiamus concipimus<sup>129</sup>.

Il termine «ratio» viene invece preferenzialmente piegato a designare le procedure disciplinari, nonché i principi metodologici, delle diverse aree della filosofia: si distinguono allora una «ratio theologica» da una «naturalis» e una «mathematica», così come «rationes communes» da «rationes propriae» a ciascuna branca epistemologica<sup>130</sup>. L'avverbio «intellectualiter» apposto nel *De Trinitate* alla scienza più eminente diviene dunque sinonimo di *ratio theologica*; qual è la sua specificità, in cosa consiste allora l'interpretazione gilbertina dell'«intellettualità» pretesa *in divinis*? Si è visto come *in naturalis* una conoscenza integra e perfetta poggia su tre fattori: una focalizzazione selettiva o *remotio*, un coglimento della o delle proprietà di volta in volta intenzionate della *res*, che avviene «per causam vel efficientem vel efficiendi»<sup>131</sup>, ovvero mediante la circoscrizione astrattiva di singole *formae* essenziali o accidentali, e infine un riflessivo consenso alla verità così raggiunta. Di questi tre elementi, al sapere teologico manca il secondo; data l'assoluta semplicità divina, è impossibile ghermirne la natura mediante la delimitazione e l'isolamento di un particolare *esse* formale (ovvero di un qualche predicato) che apra uno spiraglio su di essa: Dio «intelligibilis quidem est: non vero comprehensibilis». Alla teologia non rimane dunque che una *via remotionis*, il cui esito è pertanto un «intellectus imperfectus»; ma appunto per la semplicità del principio, una tale *remotio* è solo analogicamente comparabile a quella praticata nei confronti degli enti sensibili<sup>132</sup>. Nel caso di Dio, non vi è alcun *esse* da separare da altri: quel che propriamente si

<sup>129</sup> GILBERTO, *In De heb.*, 1, p. 190,89-91.

<sup>130</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, Prologus, 2, pp. 57,1-59,61.

<sup>131</sup> Cfr. ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 245,76-81: «Eius vero quod est conceptus secundum rei, quae concipitur, genus modosque concipiendi dividitur. Nativa namque per aliquam sui vel efficientem vel efficiendi proprietatem concipiuntur, ut album per albedinem, et albedo per naturam faciendi album. Nihil enim naturalium nisi per causam, et nihil mathematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest». Cfr. anche ID., *In De Trin.* I, 2, p. 91,51-52.

<sup>132</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, pp. 246,17-247,40: «Et nativa quidem eorum quibus aliquid sunt: ficta vero eorum quibus aliquid esse finguntur, adminiculis concipiuntur. Genuina vero quae sunt nativorum principia, Deus scilicet et primordialis materia, longe aliter. Non enim sunt aliquid huiusmodi subsistentiis vel quantitativibus vel qualitativibus quibus vel nativa vere sunt aliquid (...). Deus enim est essentia, non est aliquid. Nec esse aliquid fingitur creata subsistentia; ac per hoc nihil eorum, quae subsistentias comitantur, in illo esse potest. Itaque etsi magnus est, non tamen hoc est quantitate; etsi qualis est, non tamen qualitate; etsi durat, non tamen tempore. Unde humani animi motus agens in ipsum concipiendum, nihil huiusmodi invenire potest quod eius conceptui adminiculetur. Ideoque ipsum comprehendere per ea, quibus sit aliquid et aliquid esse fingatur, nullatenus valet. De inter caetera tamen, per horum omnium ab illo remotionem ipsum selegens, et eum vere esse cum assensione percipiens, qualitercunque intelligit. Sed quoniam nulla eius proprietate, vel quid sit genere vel quantus mensura vel qualis forma vel huiusmodi, percipit, ipsum minime comprehendit. Nam intelligibilis quidem est, non vero comprehensibilis. Similiter incomprehensibilem tamen intelligibilem esse primordiale

rimuove è l'implicazione di molteplicità intrinseca a qualsiasi predicazione umana, anche quando compiuta *in divinis*; non una mera sottrazione degli attributi naturali (tolti i quali, residuerebbe un nulla ancora affermato sul piano fisico), bensì un togliimento 'transsumptivo' (per così dire) della pluralità, e dunque della finitezza, con cui tali attributi vengono inevitabilmente detti del soggetto. Tale togliimento vale come 'transsumptivo' in quanto di fatto la pluralità e la parzialità non si eliminano: la *transsumptio* sta tutta nell'avvertimento, nel mentre si parla su Dio, che tale dire non prende il medesimo e abituale senso della predicazione ordinaria, quella tipica delle due altre parti della filosofia teoretica.

La *remotio* di Gilberto, il modo in cui rilegge l'«intellectualiter» boeziano, non sfocia quindi in un procedimento puramente negativo (tanto che non è privo dell'elemento dell'*assensio*), e coincide allora con un'*auto*-consapevolezza, ossia con la coscienza, pertinente alla *ratio* specificamente teologica, di sapersi interamente traslativa, e con ciò eterogenea rispetto alle *rationes* proprie degli altri ambiti disciplinari. A una conclusione simile si giunge a proposito delle *communes animi conceptiones*, identificate senz'altro dal commentatore con i *loci* della topica ciceroniano-boeziana.

Nel prologo della glossa al *De hebdomadibus*, Gilberto ammonisce che la «philosophia» dei greci, o l'«*amor sapientiae*» dei latini, è una via riservata a pochi: la maggior parte degli uomini si accontenta dei sensi e dell'immaginazione; molti invece, «primo quasi rationis motu», desiderano superare questo stadio animalesco, e sono indotti allo studio dei significati esteriori, senza tuttavia riuscire a osservare le norme di una corretta *ratio dicendi*; altri infine sono sospinti al di là dei significati, a voler catturare col vigore dell'animo la verità stessa delle cose: costoro imboccano la «rationum via»<sup>133</sup>. Ma (con quella che appare una implicita identificazione di tale *rationum via* con i gradi della filosofia teoretica), anche la strada del sapere tripartisce selettivamente coloro che la intraprendono: i più si arrestano alla

---

materiam, in qua nativa omnia ab opifice facta sunt, philosophis visum est». Cfr. inoltre *ibid.*, 1, pp. 248,65-249,83: «Quoniam vero illa quae sunt, saepe imaginatione confusa, saepe propter adminiculum proprietatis rei ipsius, in quam intenditur, animus concipit qualiter vellet accipi quod praemiserat [*scil.* Boetius] 'intellectu capi possunt', explanavit dicens: 'quoquo modo', id est sive imaginatione sive per solam caeterorum remotionem absque proprietatis rei ipsius quae cogitatur conceptu, sive fixo et etiam per proprietatis conceptum integro perfectoque intellectu. Quod et ipse exponens, ait: ADDITUM VERO EST 'QUOQUOMODO'. Quare? QUONIAM DEUS nativorum omnium opifex, ET primordialis materia, quae Graece dicitur yle, Latine silva, in qua ab Opifice universa creata dicunt philosophi, NON POSSUNT INTELLIGI INTEGRO PERFECTOQUE, hoc est integritate perfecto et perfectione integro INTELLECTU. Integer et perfectus est intellectus qui rem non sola caeterorum remotione, sed etiam rei ipsius aliqua proprietate cum assensione concipit. Qualiter Deus et, quae dicta est, primordialis materia non possunt intelligi. Quamvis enim horum conceptionem constituat et figat mentis assensio, non tamen hoc aliquibus eorum sibi notis proprietatibus facit, sed sola illorum, quae caeteris rebus conveniunt, remotione». La dizione «intellectus imperfectus» ricorre già in Boezio, ma in tutt'altro contesto, laddove si chiede se a una *oratio imperfecta* (ossia incompleta) possa far seguito una comprensione mentale compiuta oppure no: cfr. BOEZIO, *In Perierm.*, ed. sec., II, 4, 438BC, ed. Meiser, pp. 87,30-88,2. Sulla gnoseologia gilbertina e la conoscenza *per remotionem*, sembra ormai datata l'analisi di HAYEN, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée* cit., pp. 72-84.

<sup>133</sup> Cfr. GILBERTO, *In De heb.*, Prologus, pp. 183,1-184,23.

percezione delle forme-*imagines* corporee; molti si spingono poi a una comprensione più pura della natura e delle proprietà del reale, seguendo il percorso astrattivo della disciplina che i greci chiamano «mathesis»; pochi in ultimo, più profondi nella ricerca e più perspicaci nell'*acies mentis*, elevandosi al di sopra della *publica rationalium via*, verranno condotti dai filosofi anche al di là dei teoremi o assiomi della *disciplinalis*, sino ai più intimi recessi della *sapientia*, ovvero a quegli *ebdomades* o *paradoxa* o *emblemata* o *aenigmata*, la cui verità è presagibile solo dall'acme dell'intelligenza, e che vanno ben tenuti distinti dai comuni *entimemata* noti ai più<sup>134</sup>. Ma infine cosa in cosa si differenziano le proposizioni note al volgo

<sup>134</sup> Cfr. *ibid.*, Prologus, pp. 184,23-185,54: «Alios vero ad ipsam quamdam quae vocatur 'rationum via' dirigit: non tamen ad eam aequae omnes admittunt. Plures enim (...) ad imaginem eius, quae in naturalium concrectionibus quodam modo adumbratur, adducunt. Multos vero his naturalium speculis assuetos, ad ea quae a concrectionibus altior disciplina, quae Graece dicitur 'mathesis', abstrahit (...). Paucos vero quos intensiore studio vident attentos et mentis acie perspicaciores (...), in quoddam quasi diversorium extra publicam rationalium viam, et theoremata sive axiomata, hoc est speculationes sive dignitates, disciplinalium ducunt ubi quodam quasi sinu secreti sapientiae ipsius quamdam prae caeteris dignitatem illis ostendunt. (...) Haec igitur sunt sapientiae in qualibet facultate, sed maxime in theologica paucis nota secreta, quorum quia gloria dignitatis summorum etiam philosophorum trahit admirationem, ab ipsis 'paradoxa' vocantur; et quia praestant quaestiones quando translatis dictionibus proponuntur, 'emblemata' vel 'aenigmata', hoc est propositiones, dicuntur. Quoniam vero haec altior intelligentia percipit per excellentiam 'hebdomades', hoc est conceptiones, nominantur: utique longe diversae ab illis conceptionibus quae 'entimemata' appellantur». E cfr. ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, Prologus, 1-7, ed. N. M. HÄRING in N. M. HÄRING, *Magister Alanus de Insulis, Regulae caelestis iuris*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 48 (1981), [pp. 97-226], pp. 121-123: «Omnis scientia nititur regulis velut propriis fundamentis (...), et quasi quibusdam certis terminis claudantur: ut dialectica habet quas maximas vocant, rhetorica locos communes, ethica sententias generales, physica afformismos, arithmetica porismata (...). Sunt et axiomata musicorum (...). Theoremata vero geometrarum sunt regulae, quae theoremata id est *speculationes* appellantur (*theorin* enim graece, latine est *speculatio*) (...). Supercoelestis vero scientia, id est *theologia*, suis non fraudatur maximis. Habet enim regulas digniores sui obscuritate et subtilitate caeteris praeminentes. (...) Unde propter inmutabilem sui necessitatem et gloriosam sui subtilitatem, a philosophi *paradoxa* dicuntur, quasi recte gloriosae propter sui obscuritatem; *aenigmata*, propter internam intelligentiae splendorem sicuntur; *emblemata*, quia puriore mentis acumine comprehenditur; *entimemata*, quasi intus in mente latentia (ab *en* quod est intus et *time* vel *timos* quod est mens); propter sui auctoritatem *ebdomades*, id est *dignitates* dicuntur (*ebda* enim graece, latine dignitas dicitur). Unde Boetius librum inscripsit *De ebdomadibus*, quasi de subtilissimis theologorum propositionibus». Gilberto chiama indifferenziatamente i *loci* anche *topoi*, *maximae propositiones*, *regulae*, *termina*, *paradoxa*, *emblemata*, *aenigmata*, ma li tiene distinti, in quanto di rango più elevato, tanto dagli *axiomata* o *speculationes* o *dignitates* dei matematici quanto dai comuni *entimemata*. La teoria dei *loci* viene alla logica medievale dai *Topica* ciceroniani e da Boezio, che negli scritti *In Topica Ciceronis* e *De topicis differentiis* imbastisce un tentativo di fusione tra elementi aristotelici, temistiani, stoici e ciceroniani. Cicerone e Boezio suddividono l'intera disciplina dialettica in *ars iudicandi* e *ars inveniendi*: quest'ultima si volge alla ricerca di concezioni formali generalissime e indubitabili (dette appunto *loci*, o *argumenta*, o *communes animi conceptiones*), le quali, formulandosi attraverso *maximae propositiones*, sono in grado di entrare in concatenazioni dialettiche o *argumentationes*, permettendo di accertarsi della verità di enunciati altrimenti dubbi. Cfr. CICERONE, *Topica*, 2, 6, ed. T. Reinhardt, Oxford 2003, p. 118,15-21; ed. G. Di Maria, Palermo 1994, p. 7,1-7; BOEZIO, *In Top. Cic.*, I, 1045AC e 1051BD. E cfr. *infra*, le note 288 e 302 di questo capitolo. Un entimema è invece definito come un sillogismo imperfetto (in altri termini, una singola proposizione condizionale): cfr. BOEZIO, *De topicis differentiis* (d'ora in poi: *De top. diff.*) II, 2, PL 64, 1184BC, 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), p. 24,1-9. D'ora in poi per il *De topicis differentiis* si farà riferimento a pagine e righe dell'edizione Nikitas, con indicazione del curatore solo la prima volta. In generale sui *loci* nella logica e nella retorica dell'alto Medioevo cfr. D'ONOFRIO, *Fons scientiae cit.*, pp. 257-274; ID., *An Introduction to the Problem of Method in Early Medieval Theology*, in *Knowledge and the Sciences cit.*, III, ed. R. Työrinoja – A. Inkeri Lehtinen – D. Føllesdal, pp. 367-375; O. BIRD, *The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham*, in «Journal of the History of Ideas», 23 (1962), pp. 307-323; E. STUMP, *Boethius's Works on the Topics*, in «Vivarium», 12 (1974), pp. 77-93; EAD., *Boethius's Theory of Topics and its Place in Early Scholastic Logic*, in



da quelle accessibili unicamente ai filosofi, e in cosa si risolve quella particolare «vis mentis, quae ‘intellectus’ vocatur»? Solo in questo: le *ebdomades* «a sensu simplicium omnino procul sunt», ossia assumono significati desueti per il corrente linguaggio naturale<sup>135</sup>, e il vertice intellettuale della mente consiste appunto semplicemente nell’attitudine a discernere le *rationes propriae* a ciascuna disciplina – fisica, matematica, teologia – e, laddove si applichi a questioni che non possono esplicarsi per mezzo di parole adeguate («cognatos sermones»), nel concordare la necessità di un procedimento di *transsumptio* secondo una qualche *ratio proportionalis*:

Hanc igitur illi pauci ea vi mentis, quae ‘intellectus’ vocatur, diu multumque in omni rerum genere, videlicet et in naturalibus et in mathematicis et maxime in theologicis, intuentes, mirantur eius rationes ab aliorum rationibus esse diversas, nec, quibus explicari possunt, cognatos esse sermones; et si quando proportione rationis alicuius ad eam ab aliis contingat immo necesse sit verba transsumi, inextricabiles admodum quaestiones praestare<sup>136</sup>.

---

*Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 249-262; EAD., *Topics: Their Development and Absorption into Consequences*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann – A. Kenny – J. Pinborg, Cambridge 1988, pp. 315-334. Della Stump si vedano anche le note di commento ai due volumi da lei curati: *Boethius’s In Ciceronis Topica*, Ithaca – London 1988, e *Boethius’s De topicis differentiis*, Ithaca – London 1978; in particolare, in quest’ultimo volume, cfr. EAD., *Dialectic in Ancient and Medieval Logic*, pp. 157-261). E cfr. inoltre M. LEFF, *The Topics of Argumentative Invention in Latin Rhetorical Theory from Cicero to Boethius*, in «Rhetorica», 1 (1983), pp. 23-44; S. GERSH, *Dialectical and Rhetorical Space. The Boethian Theory of Topics and its Influence during the Early Middle Ages*, in *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen – A. Speer, Berli – New York – 1997, pp. 391-401; N. J. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München 1984; J. E. ASHWORTH, *Boethius on Topics, Conditionals and Argument-forms*, in «History and Philosophy of Logic», 10 (1989), pp. 213-225; S. EBBESEN, *The Theory of Loci in Antiquity and the Middle Ages*, in *Argumentationstheorie: Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, ed. K. Jacobi, Leiden – New York – Cologne 1993, pp. 14-39; C. J. MARTIN, *Embarassing Arguments and Surprising Conclusions in the Development of Theories of the Conditional in the Twelfth Century*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 377-400; S. C. SAGNOTTI, *Retorica e logica. Aristotele, Cicerone, Quintiliano, Vico*, Torino 1999; S. RUBINELLI, *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, s.l. [Springer Publisher] 2009 (Argumentation Library, 15); F. MAGNANO, *Il De topicis differentiis di Severino Boezio*, Tesi di Dottorato inedita, Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Salerno, Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell’età Tardo-antica, Medievale e Umanistica, Coordinatore G. d’Onofrio, Anno Accademico 2008-2009; R. DE FILIPPIS, *Storia della retorica nell’Occidente latino fra tardo Antico e alto Medioevo (secc. IV-XI)*, in corso di pubblicazione presso l’editore Brepols, Turnhout (collana *Nutrix*).

<sup>135</sup> Sulla differenza tra entimemi e «hebdomades» cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, Prologus, pp. 185,54-186,77: «Est enim quoddam argumentationis genus, quoniam ante conclusionem logos cum logo, id est sermo cum sermone, assumptio scilicet cum propositione, coniungitur: ideoque tota illa oratio sillogismus, id est collocutio dicitur. Est vero aliud argumentationis genus, quo ante conclusionem aliquid quidem dicitur, sed aliud, quod similiter dictione exponendum erat, in anima absque dictione tenetur: ut ‘Est homo, igitur est animal’. Hic enim ex eo quod dictum est ‘Est homo’ et ex eo quod absque dictione cogitatur, scilicet: ‘Homo naturaliter esse animal’, conclusum est: ‘Est animal’. Idcirco tota oratio ab illa parte antecedentis, quae sine expositione tenetur in anima, ‘entimema’ vocatur. Sunt et alia entimemata (...). Sed nulla talibus conceptionibus dignitas inest. Non enim a ratione et consuetudine vulgaris etiam sermonis discedunt, eoque magis illas in mente tenet orator quod superfluum apud se iudicat eas omnibus notas oratione proponi. Quae vero ‘ebdomades’ appellantur, a sensu simplicium omnino procul sunt: et qui in plurimis studuerunt, et sophisticis etiam exercitationibus probati paruerunt, earum miraculo commoventur: et sicut praedictum est, ad ipsarum contemplationem non nisi paucos eosque valde probatos admittunt».

<sup>136</sup> *Ibid.*, Prologus, p. 184,39-45. L’idea che la verità esiga una *cognatio* tra discorso e *res* risale a Platone, e viene ripresa da Boezio: cfr. PLATONE, *Tim.* 29b 4-5, *transl. Calcidii*, p. 22,2-3: «Causae quae, cur unaquaque res sit, ostendunt, earundem rerum consanguineae sunt». E cfr. BOEZIO, *In Perierm.*, ed. sec., II, 7,

Anche dal commento al *De hebdomadibus*, dunque, si desume che per Gilberto l'«intellectualiter» boeziano non è altro che l'attenta consapevolezza del diaframma ontologico tra 'oggetti' diversi del sapere, e del mutamento che parallelamente occorre stabilire tra i correlativi ordini del discorso<sup>137</sup>.

## 7. L'analisi del discorso teologico

Il *De Trinitate* boeziano si snoda nel quadro apprestato da un monito iniziale: nel trattare della *divinitas*, si può pretendere quanto sia attingibile al vertice intuitivo della ragione umana, ma non più di tanto; del resto, a tutti i saperi è intrinseco un confine proprio, che sancisce fin dove possa pervenire il cammino della *ratio*. La raccomandazione implica una attenzione metodologica che il lettore è sollecitato a tenere perennamente presente, e viene ribadita all'esordio del secondo capitolo: si indagherà la questione, per quanto potrà essere compresa dall'intelletto; poiché è compito dello studioso tentare di accertarsi («fidem capere») di come stanno realmente le cose<sup>138</sup>. Sotto l'egida di queste esortazioni, l'autore espone subito il tema: la religione cristiana assume come professione di fede («sententia») l'*unitas Trinitatis*, secondo cui il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio: un solo Dio, non tre dèi. Tale unità va pensata come «indifferentia»; sussiste al contrario differenza in presenza di gradazione, pluralità e alterità: ma la logica riconosce solo tre tipi di *alteritas*, per genere, per specie, o per numero (ossia individuale), e quest'ultima è causata dalla varietà degli accidenti. Stabilito questo, Boezio introduce la tripartizione della filosofia teoretica, isolando l'oggetto della *theologica* nella forma divina, la quale soltanto «unum est, et est id quod est». Poiché assolutamente unitaria, la *divina substantia* non accoglie in sé differenze di

---

516C, p. 246,20-23: «Si, inquit [*scil.* Aristoteles], itidem 'orationes verae sunt quemadmodum et res': hoc sumpsit a Platone, qui dixit similiter se habere orationes rebus et cognatas quodammodo esse in ipsa significatione». Cfr. anche ID., *Cons.*, II, 12, 38, 781B-782A, pp. 95,102-96,106: «Quodsi rationes quoque non extra petitas sed intra rei quam tractabamus ambitum collocata agitavimus, nihil est quod admirare, cum Platone sanciente didiceris cognatos, de quibus loquuntur, rebus oportere esse sermones». Si noti che mentre Boezio richiede una corrispondenza tra *enunciati* e realtà, Gilberto invece, condizionato dall'analisi dei predicati categoriali svolta nel *De Trinitate*, si preoccupa di una corrispondenza tra *termini* e cose. Sull'idea di *cognatio* cfr. anche *infra*, nota 254 di questo capitolo.

<sup>137</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 85,97-100. Sul senso dell'avverbio *intellectualiter* in Boezio cfr. A. TISSERAND, *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Paris 2008, pp. 191-231.

<sup>138</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 149A, p. 166,21-25; *ibid.*, 1, 1250A, p. 168,64-67. La necessità di una perennemente attiva auto-consapevolezza dei limiti entro i quali ricade il discorso teologico è ripetuta poi altre due volte: cfr. *ibid.*, 5, 1254C, p. 179,314-316; 6, 1256A, p. 181,364-365.

genere o specie; poiché immateriale e separata, nemmeno indirettamente può considerarsi soggetta a diversità accidentali: pertanto anche la molteplicità numerica va estromessa: «Deus a Deo nullo differt». Tuttavia dire ‘Padre, Figlio, Spirito’, costituisce una «trina praedicatio» non omologa al caso della multivocità, come se si dicesse ‘Marco, Tullio, Cicerone’. La conclusione sembra allora correggere l’affermazione iniziale: dal momento che Padre, Figlio, e Spirito sono *idem*, però non *ipse*; *ipse*, ma non in quanto *alter*, allora in qualche modo «Non est igitur inter eos omni indifferentia; quare subintrat numerus, quem ex subiectorum diversitate confici superius explanatum est»<sup>139</sup>.

Questo dunque il paradosso della *sententia* cristiana: per tentare di scioglierlo, ci si dovrà dedicare a un esame di come si predica di Dio. Vigge infatti il precetto per cui le categorie, la gabbia aristotelica del pensiero e dell’espressione umani, mutano di significato a seconda dei soggetti dei quali si dicono; e mutano a maggior ragione, allorché si dicono di Dio. Tra i *praedicamenta*, poi, il più estraneo alla natura divina è l’*ad aliquid*, la relazione:

[Praedicamenta] talia sunt qualia subiecta permiserint (...). At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest praedicari: nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam; item qualitas et cetera quae venire queunt<sup>140</sup>.

Come risulta dalla disamina successiva, Boezio non intende sostenere che *in divinis* la predicazione è inammissibile, ma piuttosto che non va intesa alla maniera ordinaria: il nome stesso ‘Dio’ fa segno non a una sostanza, bensì a una entità ‘ultra-sostanziale’; attributi come ‘giusto’ o ‘grande’, pur conservando l’incasellamento entro la qualità e la quantità, si sottraggono al valore di accidenti, e si dicono anch’essi sostanzialmente, e anzi ‘ultra-sostanzialmente’. Secondo Boezio, inoltre, già nel linguaggio naturale le prime tre categorie qualificano direttamente il soggetto, mentre le altre sette ne mostrano circostanze estrinseche o occasionali. Di queste, solo l’*ubi*, il *quando*, l’*habere* e il *facere* accedono alla predicazione teologica, con drastiche modificazioni semantiche; il *situs* e la *passio* restano invece esclusi. Rimane appunto la relazione, che in questa rassegna risulta la categoria più remota

<sup>139</sup> Per quest’ultimo passo e per quanto precede, cfr. *ibid.*, 1-3, 1249C-1251D, pp. 167,39-173,170.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 4, 1252A, p. 173,177-185. Cfr. R. BEINHAUER, *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des Boethius*, Dissertation der Universität Wien, Wien 1990; A. TISSERAND, *Métaphore et translatio in divinis: la théorie de la prédication et la conversion des catégories chez Boèce*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 435-463; L. VALENTE, «Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt». *Le principe de l’approche contextuelle et sa genèse dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle*, in *La tradition médiévale des Catégories (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. par J. Biard – I. Rosier-Catach, Louvain – Paris 2003, pp. 289-311; A. DE LIBERA, *L’onto-théologique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le De Trinitate*, in *Les catégories et leur histoire*, ed. O. Bruun – L. Corti, Paris 2005, pp. 175-22.

dall'essenza o dall'identità del soggetto; ed è proprio essa, il *praedicamentum* per così dire più debole di tutti, a sostenere il peso della trinitarietà:

Relatio vero non praedicatur ad id de quo praedicatur quasi ipsa sit et secundum rem de qua dicitur, non faciet alteritatem rerum de qua dicitur, sed, si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit interpretatum est, personarum<sup>141</sup>.

Accade dunque in virtù di un rapporto interno a Dio, in quanto nessuna relazione può instaurarsi in riferimento *ad se ipsum*, per così dire attorno a un unico polo, che s'ingenera una forma di pluralità trinitaria, di diversità 'personale', preservandosi l'unità per l'*indifferentia* di sostanza, operazione, e qualsiasi altra attribuzione predicativa<sup>142</sup>.

La mutazione delle categorie marca una parziale tenuta, e insieme un parziale cedimento, del pensiero e del linguaggio; una parziale tenuta, perché l'assetto strutturale della mente umana non si disperde completamente, pur trovandosi nella situazione critica per cui proprio laddove è massimamente potenziato, è altrettanto massimamente opacizzato: non è pienamente comprensibile il significato di 'ultra-sostanza', o come qualità e quantità possano denotare proprietà sostanziali, oppure ancora come dicano, ciascuna di esse, il tutto e non un ritaglio: «Idem est enim esse Deo quam magno»<sup>143</sup>. E nondimeno 'giusto', o 'grande', attribuiti a Dio, custodiscono sempre una sorta di legame, sia pure superlativo, con la giustizia e la grandezza a misura d'uomo: dicono ancora, in qualche modo, giustizia e grandezza, e non nulla, né il loro contrario. Le predicazioni si trasformano, non scompaiono; ha senso sostenere che in Dio si predicano alcune categorie (e sia pure con cambiamento di senso) e non altre, a condizione che l'impianto categoriale non si dissolva, salvaguardando una connessione col significato naturale di partenza. In particolare, rimane inconcussa la vigenza della non contraddittorietà del discorso: l'intera trattazione è indice della volontà di non giungere ad asserire che Dio sia uno e trino sotto un medesimo riguardo, bensì di distribuire l'unità sulla sostanza e la trinitarietà sulla relazione. Con ciò il mistero di fede non viene svelato, ma neppure ricondotto a una antifasi assolutamente insostenibile e semanticamente vuota per l'intelletto. Non solo, ma le conclusioni così guadagnate devono garantire un valore di verità

---

<sup>141</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 5, 1254BC, pp. 178,312-179,316. È questa l'unica occorrenza di una flessione del termine «persona» nel *De Trinitate*. E cfr. *ibid.*, 4, 1252A-1253D, pp. 174,187-177,278. A proposito dell'affermazione boeziana citata, cfr. E. STUMP, *Hamartia in Christian belief. Boethius on the Trinity*, in *Hamartia. The concept of error in the Western tradition. Essays in honor of John M. Crosssett*, ed. D. V. Stump – J. A. Arieti – L. Gerson – E. Stump, New York – Toronto 1983 (Texts and Studies in Religion, 16), pp. 131-148; TISSERAND, *Pars theologica cit.*, pp. 275-276; R. DE FILIPPIS, *Ratio e scientia in Boezio: dalle opere logiche agli «Opuscula sacra»*, in *Logos, Episteme, Ratio, Scientia. Studi in memoria di Marilena Amerise e Marco Arosio*, a c. di F. Carderi – M. Mantovani – G. Perillo, in corso di pubblicazione presso l'editore LAS, Roma.

<sup>142</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 6, 1254D-1255A, pp. 179,333-180,341.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 4, 1252B, p. 174,195-196.

certo non pieno, ma sufficientemente saldo da sfidare opzioni discordanti: sussiste insomma un discorso umano ma vero su Dio (vero, ossia più prossimo alla effettiva realtà divina, pur inattuabile nella sua completezza) che può contrastare un discorso falso (ossia, meno adeguato a come l'*esse* divino realmente è). Persino la più estrinseca delle predicazioni, la relazione, trattiene come si è visto una forza sufficiente a indurre una *numerositas* intrinseca al divino e permettere di parlarne coerentemente. Boezio affronta le formulazioni di fede con uno spiccato ottimismo filosofico, per cui pur non penetrandole appieno se ne delimita l'incomprensibilità: il luogo ove, nell'impalcatura della logica umana, è più corretto, e dunque più vero, situare la trinitarietà non è la sostanza, ma la relazione; una simile illazione non dovrà deficitare di un qualche fondamento, né venir contraddetta e annullata, ma solo iperbolicamente conservata e superata, quasi *aufgehoben*, nell'ultra-essenza divina. Parimenti, nel *Contra Eutychem*, la chiarificazione delle nozioni di «natura» e «persona» non deve confondersi con un labirinto meramente verbale, o non potrebbe contrapporsi alle opinioni di Eutiche e di Nestorio. Si tratta di una fiducia nelle capacità della dialettica e della filosofia che sottintende l'idea agostiniana per cui la disposizione del reale, compresa l'organizzazione logica del pensiero, non è ingannevole, e anzi riflette, sia pur lacunosamente, l'ordine ideale del Verbo divino, e con esso finanche Dio stesso.

Tuttavia, come si diceva, la *translatio* adombra altrettanto un indebolimento della significazione. In primo luogo, per l'evidenziata opacità del valore superlativo della predicazione; in secondo luogo, a causa di alcune affermazioni boeziane di problematica conciliabilità, che nei commenti del dodicesimo secolo verranno al pettine: da un lato, si sostiene che in Dio è imprevedibile la pluralità, dall'altro, che in qualche modo essa subentra, sia pure assumendo un carattere speciale; o ancora: «persona» indica nel *De Trinitate* una pura diversità relazionale, nel *Contra Eutychem* invece una sostanza individuale, ed è difficile coniugare le due definizioni; inoltre, se al Padre è sostanziale la generazione del Figlio, e non può dirsi lo stesso del Figlio, il fondamento della diversità tra Padre e Figlio non si rinviene allora nella sostanza medesima<sup>144</sup>?

---

<sup>144</sup> Cfr. *ibid.*, 5, 1254C, p. 179,319-321 «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».

### 7.1. *La prima categoria: ultra substantia*

Avviando il commento al terzo capitolo del *De Trinitate*, in cui è esposta la dottrina della *mutatio* semantica delle categorie, Gilberto anzitutto generalizza il fenomeno, estendendolo a tutti i campi dello scibile, e non soltanto a quelli afferenti alla filosofia speculativa; e quindi afferma la primordialità dell'uso secondo la *naturalis*, che riveste quindi il ruolo di cerchia di origine di parole e enunciazioni poi adottati, con diverse ma regolate variazioni di senso, in altre sfere conoscitive<sup>145</sup>. La priorità della fisica corrisponde alla primarietà dell'esperienza concreta, relativa anzitutto alla consuetudine con i singoli enti sensibili; ad esempio 'quanto' e 'quale' si dicono correttamente in primo luogo *in naturalibus*, come il quanto e il quale di questo uomo o questa pietra: quindi, per un trasferimento proporzionale, divengono predicabili nelle altre scienze, come la quantità e qualità di una linea in matematica<sup>146</sup>, o la quantità e qualità attribuite a Dio in teologia: «Et ad hunc modum plurima naturalium propria, sumpta ex ipsis proporcionis aliqua ratione, ad alia transferuntur»<sup>147</sup>. Così le categorie, «praeter que scilicet in nulla facultate aliquid predicatur et QUE DE REBUS OMNIBUS UNIVERSALITER id est nullo de quo aliquid dici conveniat excepto, vel proprie vel transsumptione aliqua PREDICANTUR»<sup>148</sup>.

Si registra in queste pagine una tenace insistenza su alcune nozioni chiave: l'idea di un dislocamento linguistico-concettuale (tramite l'uso del verbo *transferre*)<sup>149</sup>, il connesso postulato secondo cui tale dislocamento avviene in ossequio a una corretta e regolata *ratio proportionis*<sup>150</sup>, l'opposizione risultante tra una predicazione 'propria' e una 'traslata'<sup>151</sup>. La *transsumptio* (o equivalentemente *translatio*)<sup>152</sup> è un processo onnipervasivo, così comune da verificarsi inconsapevolmente, per una spontanea tendenza a reimpiegare parole già in uso nei loro ambiti di nascita, in altri campi ove si manifesti una penuria di vocaboli appropriati, purché il nome così riadattato conservi un qualche rapporto col valore primitivo: non si tratta

<sup>145</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 115,1-6.

<sup>146</sup> Qualità e quale, così come quantità e quanto, sono attribuzioni differenti, sebbene ciascuna coppia appartenga al medesimo genere: cfr. *ibid.*, 4, p. 116,50-54.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 4, p. 115,16-18.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 4, p. 116,31-33.

<sup>149</sup> Cfr. ad esempio, nel giro di poche righe, *ibid.*, 4, p. 115,5; p. 115,9-10; p. 115,18.

<sup>150</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 115,6; p. 115,9; p. 115,17.

<sup>151</sup> L'improprietà 'traslativa' viene anche caratterizzata come una *aequivocatio*: cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 4, pp. 296,52-297,57; *ibid.*, p. 307,55-58. Gilberto parla di *translatio* anche a proposito del 'passaggio' del divino nell'umano o viceversa: cfr. *ibid.*, 6, p. 328,47-51 (in connessione alla nozione di «denominatio»); 6, p. 329,64-65; p. 329,77-78; p. 338,20-21 (con l'uso del verbo «transferre»); 7, p. 345,34. Come traduzione linguistica: cfr. *ibid.*, 3, p. 275,12-13; p. 277,65-66 e 277,72-73 («nuncupativa et inpropria appellatione»).

<sup>152</sup> Cfr. ad es. ID., *In De hebd.*, 2, p. 221,95-1.

dunque esclusivamente di una sorta di schietta propensione all'economia lessicale, bensì dell'implicito avvertimento di una correlazione, di una continuità nella discontinuità, tra i significati che un medesimo lemma prende nelle diverse discipline. La sfera ove si rende più indispensabile una simile importazione-modificazione è appunto la teologia, in quanto scienza maggiormente distante dal terreno della pratica sensibile, e più indigente di un vocabolario di sua pertinenza, al punto da costituirsi pressoché unicamente attraverso una terminologia imprestata e traslata, in quanto l'eloquio umano è costitutivamente inadeguato e insufficiente a esprimerne l'oggetto<sup>153</sup>:

Nec mirum si in theologicis – ubi cognatos rebus de quibus loquimur non possumus habere sermones, sed ad illa significanda illos, qui sunt ceterarum facultatum, ex aliqua rationis proportione transsumimus – multi nominibus et diversis modis idem significamus cum in naturalibus, ubi non tanta est inopia nominum, idem saepe faciamus<sup>154</sup>.

La *transsumptio* non è dunque una procedura originariamente 'tecnica' della filosofia o della teologia speculativa, ma si sviluppa da un irriducibile μεταφορεῖν della lingua, una sotterranea catacresi che creativamente 'sposta' il valore di termini e enunciati: alla filosofia compete invece, da un lato, registrarla e portarla alla luce, con continua, incessante esortazione alla consapevolezza della sua immanente operatività; dall'altro, non solo analizzarla e regimentarla, per quanto conveniente e possibile, ma soprattutto stabilirne la tenuta aletica nel caso speciale del discorso teologico. Per il vero, tale analisi nei commenti gilbertini rimane ancorata al piano di una logica terministica, dedita alla precisazione del significato rivestito dai singoli predicati categoriali, e si dimostra inoltre alquanto deficitaria nella concreta individuazione e specificazione di criteri normativi a governo e gestione del fenomeno<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Cfr. ID, *In De Trin.* I, 4, p. 120,60-64; ID., *In De heb.*, 1, p. 200,28-30. E cfr. L. O. NIELSEN, *On the Doctrine of Logic and Language of Gilberto Porreta and His Followers*, in «Cahiers de l'institut du Moyen Age grec et latin», 17 (1976), pp. 40-69; ID., *Linguaggio e metodo teologico in Gilberto de la Porrée*, in *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, a c. di P. Feltrin – M. Rossini, Bergamo 1992, pp. 275-279; M. L. COLISH, *Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard: Semantics and Theology*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 229-250; J. SPRUYT, *Gilbert of Poitiers on the Application of Language to the Transcendent and Sublunary Domains*, in *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. De Rijk*, ed. M. Kardaun – J. Spruyt, Leiden – New York – Köln 2000 (Brills Studies in Intellectual History, 100), pp. 205-236.

<sup>154</sup> GILBERTO, *In De Trin.* II, 1, p. 170,87-91.

<sup>155</sup> Cfr. G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Roma 1972, p. 71: «Poiché di fatto si parla 'naturaliter' di Dio, occorre alla luce delle 'rationes naturales' definire la disciplina di quelle affermazioni – di per sé improprie – su Dio; e simultaneamente indicare alla luce delle 'rationes theologicae' i limiti del linguaggio in questione, esplicitare il valore di semplice 'proportio' delle categorie impiegate. Ma la sua riflessione scientifica si limita a quest'opera di formalizzazione. Egli non tenta in alcun modo una riflessione che renda ragione della necessità e della possibilità che il discorso 'naturale' ci aiuti in qualche modo nella comprensione dell'essere divino. Detto in altri

Anche gli approfondimenti alla dottrina del maestro contenuti negli scritti riconducibili alla cosiddetta scuola ‘porretana’, nei quali si avvia un primo tentativo di colmare l’omissione, non sembrano far di molto progredire su questa strada, che con più fine talento speculativo sarà invece ripresa e rielaborata da Alano di Lilla. L’anonimo autore delle *Sententiae magistri Gisleberti*, ad esempio, insegna che tra i vocaboli che si predicano di Dio, alcuni si dicono secondo l’*essentia*, altri no; di questi ultimi, alcuni si dicono secondo la relazione, altri no (come «iustitia»)<sup>156</sup>; di quelli che si dicono secondo la relazione, alcuni si riferiscono alle *personae* divine (*pater, filius*), altri invece alle creature (come, appunto, *creator*)<sup>157</sup>. Per una classificazione lievemente diversa opta invece l’autore delle *Sententiae divinitatis*, che anzitutto oppone i nomi teologici ai nomi naturali, e quindi distingue, entro i primi, quelli che dicono la sostanza da quelli che s’attagliano alle sole *personae*, e parallelamente entro i secondi, quelli sostanziali da quelli che riguardano la relazione (tra cui *creator, principium, e operator*). Pur nelle differenze, traspare nei due scritti una comune preoccupazione dettata da urgenze esteriori più che internamente filosofiche, rivolta cioè a prospettare la separazione tra sostanza da un lato e relazione dall’altro, evidentemente allo scopo di evitare errori e polemiche dottrinali<sup>158</sup>. In particolare, le *Sententiae divinitatis* non nascondono un difficile problema (al quale si è già accennato) insito in una lettura sinottica dei trattati boeziani, e che sarà rilevato anche nei commenti di Teodorico e Clarembaldo: se «persona» è definita come «rationalis individuae naturae substantia» (nel *Contra Eutychen*), come può tale vocabolo adattarsi a indicare una pura relazionalità estrinseca all’essenza; in altre parole, se tre sono le *personae*, e una persona è una sostanza, come possono Padre Figlio

---

termini, Gilberto disciplina il discorrere analogico su Dio, senza per altro istituire una dottrina esplicita della analogia».

<sup>156</sup> La collocazione dell’attributo della giustizia risulta incerto già in Boezio; nel *De Trinitate* la si inquadra entro la qualità, e pertanto dovrebbe esser detta secondo l’*essentia*: cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1253B, p. 176,255-256. Nel *De hebdomadibus* si avanza invece una distinzione tra *essentia* e *actus*, per cui «iustus» afferirebbe a quest’ultimo; e si aggiunge che però in Dio «idem est esse quod agere», per cui di nuovo la *iustitia* dovrebbe potersi comunque dire, in quel caso, secondo l’*essentia*. Dunque «agere» sembra ambigualmente indicare in Boezio una forma verbale della nozione (trans-categoriale) aristotelica di ‘essere in atto’, e insieme appartenere alla categoria del *facere* – la quale a sua volta, nel *De Trinitate*, era però annoverata tra le cinque categorie che non si dicono *secundum substantiam rei*, ossia secondo l’*esse*: cfr. *ibid.*, 4, 1253B, p. 176,249-253; 1253D, p. 177,277-278; *ID.*, *De heb.*, 1314B, p. 193,155-157.

<sup>157</sup> Cfr. *Sententiae magistri Gisleberti Pictavensi episcopi*, ed. N. M. HÄRING in N. M. HÄRING, *Die Sententiae Magistri Gisleberti Pictavensis Episcopi*, I, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 45 (1978), [pp. 83-180]; *ID.*, *Die Sententiae Magistri Gisleberti Pictavensis Episcopi*, II: *Die Version der florentiner Handschrift*, in «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 46 (1979), [pp. 45-105], I, pp. 112-113. Sui contributi della scuola ‘porretana’, cfr. CATALANI, *I Porretani* cit., pp. 287-323.

<sup>158</sup> Il processo di contrapposizione tra sostanza e relazione raggiunge il culmine in Alano di Lilla, secondo cui in *theologicis* le categorie aristoteliche si riducono a quelle sole due: cfr. ALANO DI LILLA, *Summa «Quoniam homines»*, ed. Glorieux cit., p. 150: «Nominum vero quae de Deo dicuntur, alia dicuntur secundum substantiam, alia secundum relationem. Duo enim tantum praedicamenta in theologicis assignantur: praedicamentum substantiae et praedicamentum relationis, sive praedicamentum quid et praedicamentum ad quid».



e Spirito non essere tre sostanze<sup>159</sup>? La poco coerente risposta dell'autore si accontenta di ricordare che questo varrebbe *in naturalibus*, non però *in theologicis*<sup>160</sup>. In fine di secolo, il *Dialogus Ratii et Everardi* dimostra invece una più lucida volontà di far intervenire il contributo della logica e della grammatica al discorso teologico, e di cercare di chiarire i diversi tipi di *translatio in divinis* sulla base delle cause che li sottendono: «Translatio nominis fit ad Deum vel causaliter vel imaginarie vel adiunctive vel negative»<sup>161</sup>. Una esigenza condivisa da Alano, che alla ventunesima *regula caelestis iuris* scrive: «Omne nomen Deo conveniens convenit ei vel causative vel similitudinarie vel adiunctive vel negative»<sup>162</sup>.

Tornando al commento gilbertino, sarà utile fornire qualche esempio preliminare di come viene trattata la *transsumptio* dei termini dall'arena naturale a quella teologica. Si è in precedenza evidenziato che il lemma *substantia* già proviene alla logica da una doppia *translatio*, comunque non eccedente il grado delle discipline 'naturali': una prima, in quanto corrispondente al greco ὑπόστασις, e una seconda, per cui denota in modo generalissimo tanto i sussistenti quanto le sussistenze 'sostanziali', tanto il corporeo quanto lo spirituale. Impiegato a esprimere una predicazione *in divinis*, il nome sottostà quindi a una ulteriore *transsumptio*, di ordine questa volta teologico:

Quae de Deo predicantur, non sunt quod nominantur. NAM quae vocatur eius SUBSTANTIA, IN ILLO quidem de quo praedicatur, est sed NON in eo VERE EST SUBSTANTIA id est non ea rationis veritate, qua dicitur 'substantia' quodlibet illud esse quo subsistens est aliquid, est substantia in eo quod est. Sed aliqua proportione vocatur 'substantia'. Verbi gratia: corpus est aliquid id est corpus et coloratum et lineatum. Sed quo sit corpus quo coloratu, quo lineatum, dividendum est. Et quidem corporalitate corpus colore coloratum linealeatum. (...) Id vero, quo Deus est quod est, non modo in se simplex est sed etiam ab his, quae adesse subsistentiis solent, ita solitarium ut praeter id unum proprietate singulare, dissimilitudine individuum, quo est, aliud aliquid quo esse intelligatur prorsus non habeat. Ideoque nec ipsum nec qui eo Deus est, subiectionis ratione aliquibus substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate vocatur 'substantia'.

<sup>159</sup> Cfr. *Sententiae divinitatis*, ed. B. Geyer, in B. GEYER, *Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzen-buch der Gilbertischen Schule*, Münster (Westf.) 1909 (repr., ivi 1967), p. 164\*,9-16. Cfr. inoltre *Summa sententiarum*, PL 176 [PS. UGO DI SAN VITTORE], 56BD. Sulla difficoltà presentata dalla connotazione di «persona» nei due opuscoli boeziani, cfr. A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1973, p. 373; C. MICAELLI, «Natura» e «persona» nel *Contra Eutychem et Nestorium di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 327-336; ID., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1988, pp. 43-124; ID., *Boethian Reflections on God: Between Logic and Metaphysics*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 78/2 (2004), pp. 181-202; J. W. KOTERSKI, *Boethius and the Theological Origin of the Concept of Person*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 78/2 (2004), pp. 203-224.

<sup>160</sup> Poco coerente, dal momento che la definizione di persona come sostanza razionale di una natura individuale è suggerita da Boezio precisamente come valida in un contesto teologico, e non può essere troppo facilmente declassata a definizione 'naturale' allorché si passi da un tipo di problema teologico (la natura di Cristo) a un altro altrettanto teologico (l'unitrinitarietà).

<sup>161</sup> *Dialogus Ratii et Everardi*, ed. Häring, p. 267.

<sup>162</sup> ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, XXI, ed. Häring, p. 138. E cfr. *ibidem*: «Cum enim nullum nomen proprie Deo conveniat, oportet nomen, dictum de ipso, hoc vel illo modo dici quia etiam in naturalibus emne nomen, quod transmittitur a sua propria significatione, aliquo praedictorum modorum transmittitur».

(...) Quod igitur in illo 'substantiam' nominamus non est subiectionis ratione quod dicitur. SED ULTRA omnem, quae accidentibus est subiecta, SUBSTANTIAM est essentia absque omnibus, quae possunt accidere, omnino solitaria<sup>163</sup>.

Predicato di Dio, allora, il vocabolo «substantia» non accenna al suo denotato abituale, ovvero la forma sostanziale inerente a un individuo, e in virtù della quale esso è un qualcosa (si noti qui da parte di Gilberto la scelta di una connessione preferenziale, nell'esegesi del passo boeziano, tra *substantia* e *subsistentia*, piuttosto che tra *substantia* e *susbsistens*); mentre infatti nelle realtà naturali la forma essenziale precede logicamente le forme accidentali che a essa si accompagnano («adsunt»), viceversa la divinità è assolutamente semplice e priva di determinazioni oltre il suo proprio *esse*: motivo per cui né Dio né il suo *esse* fanno da sostrato ad alcuna altra forma, e quindi né l'uno né l'altro non può dirsi propriamente «substantia»: ciò che in Dio si chiama con tale termine, dunque, diversamente da quanto accade per gli enti composti, non è il suo poter fare da *subiectum*<sup>164</sup>, bensì un qualcosa di ulteriore e superiore rispetto a tutto ciò che è composto o soggetto a varietà accidentali, e il cui nome più proprio è *essentia* (ancora secondo l'indicazione del *Contra Eutychem*, che in «essentia» scopre la parola più consona a rendere il greco οὐσία, inteso però in un senso prossimo all'idea di un essere puro, semplice e autosufficiente):

Sed quoniam eo Deus proprie est, recte nominatur 'essentia'. Quia tamen non est tanta dictionum copia ut quaeque suis possint nominibus designari, sicut praediximus, humanae locutionis usus ab aliis et maxime a naturalibus ad alias facultates ex aliqua rationis proportione nomina transfert ut quoniam sicut dicimus corpus album magnum: corpus substantia, album qualitate, magnum quantitate, ita quoque dicimus Deus iustus maximus quasi dictum sit: Deus substantia, iustus qualitate, maximus quantitate – dicimus nominatum substantia Deum, qualitate iustum, quantitate maximum cum tamen nihil horum rationis generis proprietate sed tantum proportionali transsumptione dicamus<sup>165</sup>.

Sono infatti numerosi i luoghi del suo commento in cui Gilberto indica «essentia» come il nome più adatto (più adatto, proprio per distinguerlo da «substantia», che nel latino boeziano traduce sì anch'esso οὐσία, ma contiene in sé l'idea della possibilità da fungere da *subiectum*) per la οὐσία o l'*esse* sovra-sostanziali divini. Poiché comunque anche il termine categoriale *substantia*, se inteso in maniera *transsumpta* (e dunque come *ultra substantia*), può essere acconciato a far segno alla medesima οὐσία o *essentia*, in altri luoghi Gilberto lo

<sup>163</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, pp. 119,35-120,73.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 121,83-87: «CUM VERO de quolibet eorum dicimus 'IUSTUS', QUALITATEM significare videmur. Et 'qualitatem' QUIDEM vocamus id quo 'iustus' dicitur SED tamen NON ratione mathematicorum ACCIDENTEM SED potius EAM QUAE SIT SUBSTANTIA non quidem subiectionis ratione SED, sicut praedictum est, ULTRA eam, quae a subiectione vocatur, SUBSTANTIAM».

<sup>165</sup> *Ibid.*, 4, p. 120,59-69.

adopera invece come loro sinonimo<sup>166</sup>. Nel brano appena citato, è notevole l'insistenza sulla circostanza che tale *transsumptio* avviene secondo una qualche *ratio proportionalis*, e non è pertanto sganciata da un nesso coi significati di partenza: il principio primo prende il nome di 'Dio' secondo la sostanza, 'giusto' secondo la qualità, 'grande' secondo la quantità. Anche se la distribuzione categoriale del reale non rispecchia l'unità dell'*esse* divino – e anzi al contrario strutturalmente la rifrange in modo improprio – essa non è tuttavia svuotata di un efficace potenziale veritativo, purché accompagnata da una cosciente auto-correzione semantica. Dio è giusto per qualità (e non per sostanza o quantità), ad esempio, secondo l'assetto logico-naturale: ma a sua volta ogni qualità va intesa traslativamente, come detta secondo (non la sostanza, bensì) l'*ultra substantia*<sup>167</sup>. Si tutela così la produttività di un pensiero che se non comprende pienamente, neppure si autodistrugge cadendo in contraddizione o costringendosi al silenzio: detto di Dio, 'giusto' o 'grande' non sono 'qualità sostanziali' (ciò che sarebbe contraddittorio e dunque assolutamente sterile), bensì qualità e quantità ultra-sostanziali, quasi esse medesime ultra-qualità e ultra-quantità.

La preferenza di Gilberto, che egli implicitamente ritiene di dover desumere dalle pagine boeziane, va a una teologia di tipo superlativo, e non negativo, nella quale l'attribuzione di ordine teologico potenzia al culmine, e non annienta, il primitivo valore usuale. Sicché sebbene la pluralità delle categorie abbozzi una maniera solo umana di abordar il reale, e un modo solo finito di rivolgersi a Dio, nondimeno non smarrisce una qualche dignità aletica: non è ben comprensibile cosa sia una *ultra substantia*, e tuttavia essa è pensabile come il passaggio al limite del senso comune di οὐσία, restando a esso agganciata, in proporzione però trascendente; parimenti, non è pienamente coglibile cosa sia la giustizia detta ultra-sostanzialmente: ma non si cancella in essa il significato normale di giustizia, ciò che permette di sostenere che, sebbene non sia del tutto chiaro il senso che prende *in divinis*, è più vero (ossia: meno lontano dalla genuina realtà divina) credere Dio giusto piuttosto che ingiusto. Anche se in Dio non sussiste alcuna disgregazione categoriale, essa, trasportata al livello di intellesione speculativa, non sortisce affatto solo effetti artificiali; nemmeno quando le intuizioni, gli strumenti e i metodi propri della teologia filosofica si applichino poi ai contenuti più intimi della fede cristiana: è più vero (nel senso che prima s'è specificato) affermare che il Dio cristiano è trino secondo la (ultra-)relazione, che non secondo la (ultra-)sostanza, più vero dichiarare che non patisce piuttosto che patisce, e così via. Le categorie,

<sup>166</sup> Cfr. ad esempio *ibid.*, 2, p. 86,10-11; p. 87,66; p. 90,25-29 (equivalenza tra *essentia* e οὐσία); p. 90,39-41. E ancora cfr. *ibid.*, 2, p. 99,96-97: «Divinitas enim in Patre dicitur esse ut essentia in eo qui vere est» (equivalenza tra *divinitas*, *esse* e *essentia*); 3, p. 113,42-56; 4, p. 121,79; 5, p. 151,8-11; 6, p. 152,14; p. 152,42; p. 153,66. E cfr. ID., *In De heb.*, 1, p. 200,30-33; ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 247,24; 4, p. 305,22-23.

<sup>167</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 121,77-99.

che da un lato denunciano strutturalmente, come si diceva, l'inadeguatezza e con essa la distanza del pensiero umano di fronte al divino, non sono tuttavia talmente sconvenienti da non farsi capaci di dire di Dio, se accompagnate da una corretta consapevolezza della mutazione a cui vanno sottoposte, almeno qualcosa di parzialmente vero (e non al contempo parimenti falso).

«Ultra substantia», dunque, è una nozione superlativa non del tutto penetrabile dall'intelletto finito, ma nemmeno del tutto inane. Restando nell'orbita della teologia filosofica, se ne possono inseguire alcune connotazioni; anzitutto, essa nomina una realtà puramente formale, almeno nel senso di scevra da movimento e da ogni commistione con la materia<sup>168</sup>; inoltre, come indicato dal nome οὐσία/*essentia*, una realtà autonoma, alla quale non occorre nessun fondamento per sussistere, e che a sua volta non è fondamento di alcuna qualificazione transitoria o accidentale che le inerisca o aderisca. Soprattutto, è un'entità assolutamente unitaria e semplice:

Neque enim ea, qua ipse est, essentia – quae Graece usia dicitur – potest esse non simplex. Neque in eo eidem essentiae adesse aliud aliquid potest quo ipse sit. Non enim Deus simplex esset si vel eius essentia constaret ex multis essentiis vel eidem adessent formae in illo quaerum vel ipse Deus vere esset vel eius essentia ratione diceretur 'subiecta materia'<sup>169</sup>.

Si noti nel passo il caratteristico uso dell'ablativo, destinato a suscitare polemiche e controversie dottrinali: «Ea, qua ipse [*scil.* Deus] est, essentia». Gilberto sembra ostinarsi a frapporre un divario tra Dio e la sua *essentia*, il suo *esse* formale o *divinitas*, anche se al contempo insiste che 'Dio' non è che un nome che si dà appunto a tale *esse*<sup>170</sup>; e appena due righe di testo innanzi il brano citato, non aveva esitato a identificare senza residui Dio, la sostanza divina e la *divinitas*: «DEI SUBSTANTIA id est Deus vel divinitas»<sup>171</sup>. La legittimazione di un tale uso, insieme con la nozione secondo cui nella forma va localizzato il *quo est* di una qualsiasi realtà, viene ancora una volta ereditata direttamente dal testo del *De Trinitate*: «Qui homo est vel Deus refertur ad substantiam, qua est aliquid, id est homo vel Deus»<sup>172</sup>. Nel commentare in particolare questa frase, Gilberto è esplicito e pare determinato

<sup>168</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 85,6-9.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 2, p. 86,10-15.

<sup>170</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 98,60-64: «QUOD VERO NON EST EX HOC ATQUE ex HOC id est non ex diversis SED TANTUM EST EX HOC scilicet cuius est unum solum quo sit, ILLUD VERE EST ID QUOD EST non aliud ab eo: ut Deus vel eius divinitas. Non enim est a divinitate aliud quo Deus sit, nec est unde divinitas ipsa sit, nisi quod ea Deus est».

<sup>171</sup> *Ibid.*, 2, p. 85,8.

<sup>172</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1253B, p. 176,255-256. Per l'uso dell'ablativo con la medesima funzione, cfr. inoltre *ibid.*, 4, 1253C, p. 176,263 e p. 177,266. Si noti che nella frase citata nel testo Boezio attribuisce a Dio un *esse aliquid*, ossia un particolare *esse* che lo distingue da altre realtà, come un uomo. Si è visto come Gilberto

a insinuare una cesura fra *Deus* e *divinitas*, e anzi fra ciascuna persona (Padre, Figlio, Spirito) e l'*esse* formale a tutte comune: «QUI HOMO EST ut Plato vel Cicero vel Tripho VEL qui est DEUS ut Pater vel Filius vel Spiritus sanctus. Quod dicitur illorum quilibet esse homo et istorum quilibet esse Deus, REFERTUR AD SUBSTANTIAM non que est sed QUA EST id est non ad subsistentem sed ad subsistentiam»<sup>173</sup>. In questo breve brano pare anzi che le tre ipostasi vengano equiparate ad altrettanti sussistenti diversi – e i sussistenti sono entità che divergono in tutta la singolare individualità delle loro proprie sussistenze formali. Su asserzioni di questo tenore si accanisce la censura di Bernardo di Chiaravalle: «Dicente autore [*scil.* Boetius]: ‘Cum dicitur Deus, Deus, Deus, pertinet ad substantiam’, noster commentator [*scil.* Gilebertus] intulit: ‘Non quae est, sed qua est’»<sup>174</sup>. Per il suo segretario Goffredo di Auxerre la distinzione tra *Deus* e *divinitas* è principio degli errori ereticali del vescovo di Poitiers: «Initium malorum hoc erat: forma ponebatur in Deo, qua Deus esset, et quae non esset Deus»<sup>175</sup>. La medesima accusa risuona nei primi due capitoli d'imputazione rivolti a Gilberto a Reims, secondo la testimonianza dello stesso Goffredo: «Quod divina natura, quae divinitas dicitur, Deus non sit, sed forma qua Deus est, sicut humanitas homo non est sed forma qua homo est», e «Quod cum Pater et Filius et Spiritus sanctus unum esse dicuntur, non nisi una divinitate esse intelligantur, nec converti possit unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus sanctus esse dicatur»<sup>176</sup>.

---

tende invece ad attribuire un *esse aliquid* alle sole realtà mondane, e solo in virtù delle loro forme non sostanziali, in accordo con le opinioni del secondo gruppo di filosofi evocato nel commento al *De hebdomadibus*: cfr. GILBERTO, *In De hebdomadibus*, 1, p. 194,71-73. E cfr. *supra*, la nota 91 di questo capitolo. Si è però sottolineato come distinzione non venga costantemente ripetuta e tenuta presente da Gilberto. Da parte sua non si tratta di una indecisione, bensì di un implicito giudizio relativo a quando sia opportuno specificare precisamente la differenza tra *esse* e *esse aliquid*, e quando invece tale specificazione non sia indispensabile alla spiegazione del testo boeziano (o addirittura la appesantisca). Tale opportunità didattica nondimeno può farsi valere solo allorché si discuta esclusivamente dell'*esse* delle realtà naturali; diviene invece indispensabile, per Gilberto, non acconsentire ad alcuna oscillazione quando si passi al piano del discorso teologico: quando si dice «Dio *est aliquid*», non si dice altro che Dio è Dio, ovvero che Dio *est*: cfr. *ibid.*, 1, p. 201,49-53: «Ideoque recte dictum videtur: OMNE SIMPLEX ESSE SUUM ET ID QUOD EST UNUM HABET. Id est: si quis de eo quod vere est simplex dicat ‘est’, et item dicat ‘est aliquid’, nullus intelligere debet quod secunda oratione praedicaverit de ipso aliquid proprietate aliqua diversum ab eo quod praedicaverat in prima». E cfr. anche ID., *In De Trin.* I, 2, p. 89,10-15: «Quod unumquodque subsistentium aliquid est, est ex propria forma quae inest materiae. SED quod eorumdem vel quorumlibet aliorum unumquodque – non dico naturali vel etiam mathematica speculatione ‘est aliquid’, sed theologica dico simpliciter ‘est’ ex forma, quae non est in materia; quia revera DIVINA SUBSTANTIA EST FORMA SINE MATERIA». In quest'ultimo passo scelgo con alcuni codici di elidere l'«est» prima del «quia», mantenuto invece da Häring: cfr. l'apparato filologico *ad loc.*, p. 89.

<sup>173</sup> GILBERTO, *In De Trin.*, I, 4, p. 135,90-94.

<sup>174</sup> BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones super Cantica canticorum*, 80, 8, PL 183, 1170CD, ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, 2 voll., in *Sancti Bernardi Opera*, 9 voll., ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, Roma 1957-1998, II (Roma 1958), p. 282,4. Si noti che la citazione che Bernardo attribuisce a Boezio non è letterale. Cfr. BERTOLA, *San Bernardo e la teologia speculativa* cit., pp. 100-123.

<sup>175</sup> GOFFREDO DI AUXERRE, *Libellus*, 2, 1, p. 38. Cfr. HAYEN, *Le Concile de Reims* cit., p. 49; L. VALENTE, *Alla ricerca dell'autorità perduta: «Quidquid est in Deo, Deus est»*, in «Medioevo», 25 (1999-2000), pp. 713-738.

<sup>176</sup> Cfr. *supra*, § 3.4 del primo capitolo.

Le preoccupazioni di Bernardo e Goffredo si appuntano, più che su questioni di ordine speculativo relative alla frattura tra *Deus* e *divinitas*, sul portato che questa assume come strumento per dirimere la questione della trinità delle persone; tuttavia, la riluttanza gilbertina a sanzionare una equivalenza immediata, ossia non ragionata, tra Dio e *divinitas*, si spiega proprio in chiave metodologica: Dio e il suo *esse* sono certo identici, e tale equiparazione (diversamente dal problema trinitario) appartiene in pieno alla filosofia, ossia alla contemplazione della forma unitaria che ne rappresenta l'oggetto più elevato. E nondimeno appunto la suddivisione delle scienze e l'attenzione alle modificazioni linguistiche ammaestrano a discrepare tra una identificazione di ordine naturale e una di carattere teologico: non si può affermare senz'altro che Dio è la *divinitas* senza soggiungere che una simile concezione richiede uno sforzo mentale del tipo reclamato dalla parte più alta della *speculativa*. Non a caso la settima regola del *De hebdomadibus*, che dichiara l'identità di *esse* e *id quod est* in Dio, è (come si è detto) l'unico assioma che secondo Gilberto non ammette una interpretazione *in naturalibus*. Nei passi sopra citati, il parallelo tra realtà fisiche e la forma semplice spinge dunque a dire che come l'*esse* di Platone è una sussistenza e non un sussistente, nel nominare l'*esse* divino ci si riferisce in primo luogo al *quo est* e non al *qui est* o *id quod est*: in primo luogo, poiché è dal parlare comune e da un pensiero a esso congruo che sempre si parte. Ma poi va contestualmente aggiunto, e Gilberto non manca accuratamente di ripeterlo, che in Dio l'*esse* è senz'altro l'*id quod est* e viceversa: dichiarazione che oltrepassa l'ambito fisico-matematico (ma non quello teologico, e dunque non l'intera filosofia), e così può essere intrapresa solo *transsumptive*, ossia non al modo di una identificazione ordinaria. Asserirla immediatamente, come vogliono Bernardo e Goffredo, comporta scansare la fatica dell'indagine filosofica, e l'intero sforzo di penetrazione del (possibile) senso di quanto si dice; riferirla immediatamente al problema trinitario, implica confondere teologia e fede, e impedirsi di riflettere con gli strumenti di quelle distinzioni dialettiche che permettono poi di confrontarsi con opzioni diverse sul piano dell'esplicazione razionale, e non della pura contrapposizione di una formula dogmatica a un'altra.

Dunque connotazione filosofica dell'*ultra-substantia* è, insieme all'immaterialità, immodificabilità, sussistenza autonoma, mancanza di qualificazioni accidentali, la semplicità – e quando è a tema la semplicità, il livello del discorso è sempre teologico-‘transsumptivo’, e

l'ammissione dell'identità tra Dio, *divinitas, id quod est, esse, οὐσία, essentia*, si fa continua, compatta e insistita<sup>177</sup>:

Atque ideo vere est unum et adeo simplex in se et sine his, quae adesse possunt, solitarium ut recte dicatur quod de ipso principio, cuius usia est, dicitur scilicet: est id quod est. Sicut enim non est quo Deus sit nisi simplex atque sola essentia id est usia sic non est unde usia ipsa sit nisi quoniam ea simplex et solus Deus est<sup>178</sup>.

Deus vero omnino est simplex. Nam etsi – quoniam non habemus illi cognatos, quibus de ipso loquemur, sermones – a naturalius ad ipsum verba transsumimus dicentes: 'In Deo est essentia qua ipse est et potentia qua potens est et sapientia qua sapiens est' et huiusmodi, non tamen cogitamus ab essentia, qua illum esse praedicamus, potentiam aut sapientiam eius – quibus quasi esse aliquid dicimus eum de qui omnino nec scimus nec scire possumus quid sit – ulla ratione esse diversam<sup>179</sup>.

Ben diversa è la condizione ontologica di tutte le altre realtà, nessuna delle quali invece *est id quod est*: «Unumquodque enim habet esse suum *ex his ex quibus est*, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter»<sup>180</sup>, secondo il testo boeziano. Gilberto intende le *partes* costitutive come le *formae* per le quali il singolo sussistente è ed è un qualcosa – tanto che l'uso di *ex* con ablativo a volte nel suo commento sostituisce l'ablativo semplice per indicare il ciò per cui, la forma in virtù della quale, un individuo riceve una certa qualificazione. Emergono qui tutte le ragioni a sostegno, da un lato, della connessione inscindibile tra *subsistens* e *subsistentia*; dall'altro, sia della differenziazione che della sovrapposizione tra *esse* e *esse aliquid*: ogni aspetto formale, anche quelli di tipo sostanziale, che per il gruppo di filosofi ai quali Gilberto medesimo si associa, costituiscono *in naturalibus* la *forma essendi* o semplicemente l'*esse* di un sussistente, hanno per altro verso il carattere dell'*esse aliquid*, lo specificano cioè in una certa maniera (in questo caso, secondo la sua sostanza, espressa nella definizione logica di ciò che quel sussistente è)<sup>181</sup>. Sicché nella lettura gilbertina, l'*id quod est* boeziano è sempre ogni volta rivestito di una qualche determinazione formale, in quanto tale inadatta a totalizzarne l'interezza:

<sup>177</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 123,42-47: «Ille vero de quo dicitur 'est Deus', EST perfecte HOC IPSUM quod dicitur 'esse': scilicet DEUS. Id est: nihil prorsus, quo ipse sit, de ipso adhuc dicendum relinquit. Ipse ENIM NIHIL ALIUD EST prorsus NISI id solum singulare et simplex QUOD IPSE EST. Nihil scilicet quo ipse sit habet nisi singularem simplicemque essentiam. Ea namque et est et Deus est». E cfr. *ibid.*, 2, p. 90,28-36: «Unde etiam usus loquendi est ut de Deo dicatur non modo 'Deus est', verum etiam 'Deus est ipsa essentia'. Recte utique. Si enim de aliquo qui non modo sapiens sed etiam coloratus et magnus et multa huiusmodi est, ex sapientiae prae caeteris omnibus habundantia dicitur: 'Tu quantus quantus es, totus es sapientia' – tamquam nihil aliud sit quod sibi esse conferat nisi sola sapientia – multo proprius Deus, cui diversa non conferunt ut sit, dicitur 'ipsa essentia' et aliis nominibus idem ut 'Deus est ipsa divinitas sua, ipsa sua sapientia, ipsa sua fortitudo', et huiusmodi alia».

<sup>178</sup> *Ibid.*, 4, pp. 89,23-90,27.

<sup>179</sup> *Id.*, *In De heb.*, 1, p. 200,28-35.

<sup>180</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, p. 170,94-97.

<sup>181</sup> Cfr. DE RIJK, *Semantics and Methaphysics in Gilbert of Poitiers* (1) cit., pp. 92-93.

coincide sì col *subsistens*, ma col *subsistens* già tratteggiato in questo o in quel modo. Altrimenti, affermare che una certa realtà *non est id quod est* equivarrebbe a sostenere che un *id quod est non est id quod est*: il che ha un senso solo se con «*id quod est*» non si designa l'intero, ma sempre l'intero sotto un certo profilo. Platone non è Platone nel senso che la 'platonità' stessa è composta: non è (identicamente) un uomo perché è anche razionale, animale e così via; predicati essenziali che in aggiunta si accompagnano all'infinita varietà degli accidenti, ciascuno dei quali illustra a sua volta un diverso scorcio attraverso il quale un sussistente è detto esser 'qualcosa'<sup>182</sup>.

Gilberto ha piena coscienza della sottigliezza della sua interpretazione, e della necessità di chiarire puntualmente il testo che commenta<sup>183</sup>; leggendo che ogni cosa «*habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis*»<sup>184</sup>, non esita a glossare che parlando di parti Boezio si riferisce in realtà agli *esse* di tali parti stesse: «*Non ipsas [scil. partes] sed, quae ipsarum sunt esse, velit [scil. Boetius] intelligi id est subsistentias quae illius etiam, quod ex partibus constat, sunt esse. Quicquid enim est esse cuiuslibet partis, eius etiam quod ex illa parte constat est esse*»<sup>185</sup>; e laddove Boezio esemplifica dichiarando che poiché un uomo consta di («*ex*») anima e corpo, egli è corpo e anima, e non separatamente (ossia in modo non congiunto) anima o corpo<sup>186</sup>, Gilberto sottolinea che un uomo è corpo (è corporeo) non per il corpo, bensì per l'*esse* del corpo, ed è spirito per l'*esse* dello spirito<sup>187</sup>: dunque le parole di

<sup>182</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 90,42-50. E cfr. *ibid.*, 2, p. 91,51-55: «*Ipsorum quoque, quae de subsistente dicuntur ab efficiendo, natura est multiplex. Nam et ea, quae est tota forma substantiae hominis, non modo ex eo quod ipsa tota eum, in quo est, facit hominem, sed et ex eo quod alia parte sui eumdem facit animatum, alia sensibilem, alia rationalem, recte dicitur esse aliquid*». Cfr. anche *ibid.*, 2, p. 91,68-75: «*Atque adeo multa sunt quae de istis dicuntur ut saepe etiam efficiendi ratione a coaccidentibus ad ea, quibus coaccidunt, denominativa transsumptio fiat, ut 'linea est longa', 'albedo est clara'. Sic igitur aut non simplex aut non solitarium est illud unde quodlibet eorum, quae sunt, aliquid est. UNUMQUODQUE ENIM eorum id est et subsistentium et subsistentiarum et eis accidentium, HABET ESSE SUUM EX HIS EX QUIBUS EST. Et qualiter hoc velit intelligi [scil. Boetius], videtur explanare cum ait: ID EST EX PARTIBUS SUIS*».

<sup>183</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 91,76-92,89.

<sup>184</sup> Cfr. *supra*, la nota 180 di questo capitolo.

<sup>185</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 94,40-43.

<sup>186</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, p. 170,97-99: «*Ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in partem*».

<sup>187</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, pp. 93,70-94,38: «*Ait enim [scil. Boetius]: UT CUM HOMO TERRENUS CONSTET EX ANIMA CORPOREQVE, hoc est subsistens ex subsistentibus, EST idem homo et corpus et anima id est eo quod est esse corporis, ex quo compositus est, est etiam ipse corpus: et eo quod est esse animae, est ipse quoque anima. Et hoc nimirum volebat intelligi cum dicebat: 'unumquodque est ex partibus suis, et est partes suae'. Quis loquendi usus est saepe, cum naturaliter inabstracta prout sunt, rationalis speculatio concipit. Sic enim dicitur de specie quaedam secunda substantia praedicari. Non enim hic intelligendum est de eo, quod species est, aliquid praedicari, sed de subsistente potius in quo est subsistentia specialis; nec de eo id quod est secunda substantia, quod scilicet solum subsistens est – quod omnino impossibile est praedicari – sed, quae in eo est, subsistentia. Et ad hunc modum plurima dicuntur ut, cum diversa sint esse et id quod est, alterius nomine posito non illi sed alteri convenient quae dicuntur*». E cfr. *ibid.*, 2, p. 95,80-86: «*Est igitur homo corpus non ab eo ex quo ipse constat corpore, sed ab illius corporis esse. Est et idem homo spiritus non ab eo ex quo ipse constat spiritu, sed ab illius spiritus esse. Itaque esse hominis non simplex aut solitarium est. Est enim, sicut dictum est, et corpus ab esse corporis sui, ex quo ipse constat, et anima ab esse animae suae, ex qua scilicet ipse constat, non VEL CORPUS tantum VEL ANIMA tantum*».



Boezio non vanno comprese nel senso che l'uomo è un composto di anima e corpo, quasi non si potesse legittimamente affermare 'l'uomo è corpo' senza dover necessariamente aggiungere 'e anche anima'<sup>188</sup>, bensì nel senso che gli *esse* medesimi dell'anima e del corpo (la *spiritualitas* e la *corporalitas*) sono intrinsecamente plurali. Nessuna parte è l'*esse* di ciò di cui è parte, mentre l'*esse* di una parte è anche *esse* dell'intero, e ogni *esse* è genere, specie o differenza di altri *esse* formali, o si accompagna a qualificazioni formali accidentali<sup>189</sup>. Ogni realtà è di volta in volta ciò che è (*id quod est*), però sempre da una qualche angolazione, per cui non è mai completamente (semplicemente) *id quod est*.

Diventa allora del tutto trasparente l'esplicazione dell'ottava *regula* del *De hebdomadibus*: «Omni composito aliud est esse aliud ipsum est»; la *compositio* intrinseca a tutte le realtà finite può intendersi in due modi: un primo, per il quale un dato sussistente risulta composto da altri sussistenti fra loro diversi, come un uomo è costituito da carne e ossa, o da corpo e spirito (anima) – e indubbiamente anche da questo punto di vista il sussistente è molteplice, ovvero soggetto di differenti predicazioni. Ogni componente infatti è a sua volta qualificato dalle sue proprie forme in virtù delle quali «est et est aliquid», e tali forme si predicano allora anche della realtà composta. Un secondo modo di concepire la *compositio* è quello secondo cui «non quidem subsistens ex subsistentibus (...) sed et multis quorum unoquoque est»: ad esempio un uomo è composto dallo spirito, che non consta di diversi sussistenti (e solo in questo senso è semplice), ma di molte sussistenze e degli accidenti che vi si accompagnano<sup>190</sup>. Ovvio quindi che la diversità fra *esse* e *id quod est*, accertata al secondo assioma, non implica che la *compositio* vada intesa come causata da tale diversità, dalla circostanza cioè che altro è l'*id quod est*, altro il suo *esse* o *quo est*: «Non enim in eo compositionem attendimus quoniam aliud est, quod est, aliud quo est»<sup>191</sup>. Almeno *in naturalibus* (e la differenza concerne appunto le sole realtà fisiche), tale diversità è

<sup>188</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 95,79-96,15.

<sup>189</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 92,90-100. E cfr. anche *ibid.*, 2, p. 94,39-44: «Ex hoc itaque consortio dixit [*scil.* Boetius]: 'unumquodque habet esse suum ex partibus suis et est partes suae', quamvis non ipsas sed, quae ipsarum sunt esse, velit intelligi id est subsistentias quae illius etiam, quod ex partibus constant, sunt esse. Quidquid enim est esse cuiuslibet partis, eius etiam quod ex illa parte constat est esse. Et de eo sicut de parte vere dicitur».

<sup>190</sup> Cfr. *Id.*, *In De heb.*, 1, p. 202,74-85: «Duobus modis compositio accipitur. Unus est quo subsistens aliquid ex subsistentibus inter se diversis et a quibus compositum ipsum aliud est dicitur esse compositum: ut homo qui ex carnibus et ossibus vel ex corpore et spiritu compositus est. De quo composito non dubium est plurima praedicari. Nam et omne quo quodlibet componens est et quo aliquid est: et esse, quod ex omni componentium esse et aliis quibusdam componitur, quo et ipsum compositum subsistens est: et omne quo idem, iuxta compositum esse, aliquid est, de ipso homine praedicatur (...). Alius vero compositionis est modus, quo non quidem subsistens ex subsistentibus (nam quantum ad hoc simplex est), sed et multis quorum unoquoque est, et multis quorum unoquoque aliquid est, eius constat proprietas: ut hominis spiritus, qui unus et simplex, quantum ad hoc quod non ex diversis subsistentibus constat, et multis subsistentiis est et multis earum accidentibus aliquid est: ideoque compositus, nec ipsum quod est».

<sup>191</sup> *Ibid.*, 1, p. 202,86-87. Cfr. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., pp. 159 e 172; MAIOLI, *Gilberto* cit., pp. 280-281.

prospettica, disciplinare, rispecchia la distinzione tra l'ente secondo i suoi lati formali, e questi lati formali medesimi, da esso inseparabili (se non *disciplinaliter* o astrattivamente). La non semplicità non risiede in tale differenza, bensì nella intrinseca molteplicità delle sussistenze di un singolo ente: «Subsistentia vero talia sunt quod unumquodque illorum et pluribus est et pluribus aliquid est. Ideoque non simplex sed compositum»<sup>192</sup>.

Simmetricamente, la *simplicitas* divina non dipende dall'identità tra *esse* e *id quod est*, bensì questa da quella: è per il fatto che l'*esse* divino è assolutamente unitario, che in Dio risulta impossibile isolare vari profili formali, grazie ai quali addurre in maniera adeguata il suo *id quod est*. Dio è semplice non solo e non tanto perché non è composto da diversi *esse*, bensì perché il suo *esse* è unico e semplice – ed è pertanto unico e semplice il suo *id quod est*, che così in quell'*esse* si risolve integralmente<sup>193</sup>. La semplicità della forma divina è un *prius*, e in essa s'annida il fulcro problematico della teologia speculativa<sup>194</sup>. L'enunciazione umana, infatti, esprimendo ogni volta il soggetto tramite singoli predicati categoriali, è intimamente solidale alla pluralità, e intrinsecamente inadatta a comunicare la semplicità<sup>195</sup>: sicché di Dio non si predica propriamente né la semplicità (che anch'essa è una determinazione particolare), né l'*esse*, e nemmeno l'ultra-sostanza. La *translatio* teologica consiste dunque nell'attenzione a tale improprietà del discorso e del pensiero; certamente Dio non ha *partes*, però dirlo *per partes* non ammonta a non esprimere alcunché di significativo, o a tradirne l'autentica natura: a patto che tale dire sia consapevole di sé, del proprio senso *verticalmente* 'transsumptivo',

<sup>192</sup> GILBERTO, *In De hebd.*, 2, p. 219,45-46; *ibid.*, 1, p. 202,88-92. E cfr. ID., *In De Trin.* I, 2, pp. 97,53-98,59: «Nec modo subsistentium ex diversis subsistentibus compositorum, ut est homo vel lapis, verum etiam simplicium – ut est hominis anima quae subsistens ex nullis subsistentibus constat – et omnium subsistentiarum vel affectionum accidentalium et denique omnium quae sic sunt ex principio ut non sint principium, qualiter praedictum est, multa sunt ex quibus unumquodque est aliquid. Ac per hoc vera ratione nullum eorum est id quod est». ID., *In Contra Eut.*, 4, p. 292,13-19; *ibid.*, pp. 293,54-294,87.

<sup>193</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, 4, p. 123,30-47: «SED quamvis dicendi modus idem sit cum de aliquo dicitur 'est homo' et de alio dicitur 'est Deus', sensu tamen ex quo dicitur, alterum dictorum ab altero DISTAT QUONIAM scilicet is qui praedicatur esse HOMO, quamvis sit homo, NON tamen EST INTEGRO hoc IPSUM quod praedicatur HOMO. Id est: non toto, quo est, praedicatur esse quod est in eo quod dicitur esse homo. Sed qui hoc de aliquo dicit, plurima, quibus idem ipse est, de ipso adhuc dicenda, id est qualitates quibus est qualis et quantitates quibus est quantus, relinquit. AC PER HOC NEC in eo, quod dicitur esse SUBSTANTIA, plene praedicatur totum quo est. QUOD ENIM EST cum eo, quo est homo, ALIIS DEBET QUAE NON SUNT HOMO, id est quae nequaquam praedicat qui dicit 'est homo'. Ille VERO de quo dicitur 'est Deus', EST perfecte HOC IPSUM quod dicitur esse: scilicet Deus. Id est: nihil prorsus, quo ipse sit, de ipso adhuc dicendum relinquit. Ipse ENIM NIHIL ALIUD est prorsus NISI id solum singulare et simplex QUOD ipse est. Nihil scilicet quo ipse sit habet nisi singularem simplicemque essentiam. Ea namque et est et Deus est». E cfr. ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 263,75-79. Cfr. inoltre VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta* cit., p. 176: «La simplicité de Dieu ne se définit pas par une identité entre le *quod est* et l'*esse* divin mais par la simplicité de l'être divin lui-même».

<sup>194</sup> Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 86,10-15: «Neque enim ea, qua ipse est essentia, quae Graece 'usia' dicitur, potest esse non simplex. Neque in eo eidem essentiae adesse aliud aliquid potest quo ipse sit. Non enim Deus simplex esset si vel eius essentia constaret ex multis essentiis vel eidem adessent formae in illo quarum vel ipse Deus vere esset, vel ejus essentia ratione diceretur 'subiecta materia'». E cfr. *ibid.*, 2, p. 89,16-22.

<sup>195</sup> Ogni nome dice sempre anche una particolare qualificazione: sta per una sostanza e insieme una qualità: cfr. *ibid.*, I, 2, p. 86,21-22; ID., *In Contra Eut.*, 4, p. 297,57-59. E cfr. *infra*, § 8 di questo capitolo.

schivando la spontanea inclinazione a intendere tale parzialità come ‘orizzontale’, per così dire quantitativa: questa è già insita negli enunciati fisico-matematici, in cui solo ritagliandoli si pensano e dicono gli enti. Si comprende allora finalmente che l’eguaglianza tra *id quod est* e *esse* in Dio ha natura esclusivamente teologica perché asserita e (fin dove possibile) comprensibile solo traslativamente, e non per motivi contingenti: non in quanto di fatto non si riscontra in nessuna entità mondana, bensì perché, sul piano naturale, si può comprendere un qualcosa solo sotto un certo aspetto, figurarsi un soggetto solo attraverso il filtro di un particolare predicato. Anche tale identità in Dio non è affermata propriamente, poiché persino un giudizio di *indifferentia* impone anzitutto una scissione tra i due membri poi equiparati, e che singolarmente rimangono distinti: essa non è mai finitamente raggiungibile, incarna un tentativo estremo della mente di rincorrere la realtà totalmente semplice attraverso un processo di superamento del molteplice, di approssimazione all’Uno tramite l’identificazione del diverso, identificazione *transsumptiva* in quanto non asseribile sullo stesso piano a cui appartengono i diversi aspetti identificati (i diversi *esse* pur coincidenti in un’unica *ultra substantia*) – i quali, in quanto aspetti, in Dio nemmeno si danno.

## 7.2. Le altre categorie

Dopo la sostanza, le altre nove categorie. Di queste, qualità e quantità manifestano, secondo Boezio e Gilberto, una qualificazione intrinseca al soggetto (mondano o divino), e vi si connettono direttamente, in modo affine alla sostanza stessa: «Talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur»<sup>196</sup>. Mentre però le prime tre categorie si dicono in Dio *coniuncte atque copulate*, in relazione agli enti fisici si predicano viceversa *divisim*; inoltre, in Dio esprimono tutte unitariamente l’essenza: «Neque enim aliud est quod est, aliud quod iustus est, sed idem est esse Deo quod iusto. Item cum dicitur ‘magnus’ vel ‘maximus’, quantitatem quidem significare videmur, sed eam quae sit ipsa substantia, talis qualem esse diximus ultra substantiam: idem est enim esse Deo quod magno»<sup>197</sup>. Non si nega dunque che, anche in teologia, le predicazioni conservino comunque un valore di sostanza, o quantità, o qualità: la *mutatio* semantica invita piuttosto a un itinerario mentale di superamento del significato naturale, in cui però non si dismette un legame con quest’ultimo; ‘grande’ e ‘giusto’, ad esempio, restano quantità e qualità; *ma*, non più accidentali bensì sostanziali; *anzi*, non sostanziali bensì ultra-sostanziali. Sebbene in Gilberto non manchino rari accenni

<sup>196</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1252B, p. 174,198-199

<sup>197</sup> *Ibid.*, 4, 1252B, p. 174,190-196.

all'idea di una via negativa all'accostamento al divino, essi sono sempre immediatamente corretti dal proposito di non smarrire del tutto la liceità di una predicazione almeno limitatamente efficace. La difficoltà capitale dipende in ogni caso dalla *simplicitas* divina: l'entità di cui si dice 'è Dio, è sostanza, è grande, è giusto' è ogni volta integralmente identica a ciò che di essa si predica, per cui non differiscono, in essa, *esse*, *substantia*, grandezza, giustizia.

L'attitudine 'positiva' boeziano-gilbertina si palesa del resto sin nella scelta stessa delle esemplificazioni adottate delle categorie di qualità e quantità ('giusto' e 'grande'), così come nella emarginazione del *situs* o della *passio* dalla *praedicatio in divinis*: in accordo a una consolidata tradizione filosofica, non solo di provenienza cristiana, si considera corretta l'ascrizione ai gradi superiori del reale delle modalità superlative di quegli attributi che sul piano naturale appaiono più densi, più ontologicamente pieni, di quelli opposti: grande, e non piccolo; giusto, e non ingiusto; efficace, e non passivo; buono, e non malvagio<sup>198</sup>. In aggiunta, la tenace volontà di promuovere un innesto significativo, un radicamento fecondo del discorso teologico sul terreno del linguaggio normale, si effonde pure nella persuasione che sia legittimo e addirittura opportuno riferirsi a Dio non soltanto attraverso l'uso traslato delle prime tre categorie, quelle dette *secundum rem*, ma persino mediante le altre, le quali già delle realtà finite denotano invece mere circostanze esteriori; il tentativo non è solo quello di dire

<sup>198</sup> Cfr. ad esempio AGOSTINO, *De Trinitate* (d'ora in poi: *De Trin.*), VI, 7, PL 42, 929, ed. W. J. Mountain – F. Glorie, 2 voll., [I, *Libri I-XII*; II, *Libri XIII-XV*], Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), I, p. 237,1-7: «Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est quae sapientia (non enim mole magnus est, sed virtute), et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse». D'ora in poi si citerà dal *De Trinitate* agostiniano con riferimento a pagine e righe dell'edizione Mountain – Glorie, con indicazione del nome dei curatori e del numero del volume – primo per i libri I-XII, secondo per i libri XIII-XV – solo la prima volta. E cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, 15-16, 161C-164A, ed. Schmitt, I, pp. 28,3-29,29: «Iam non immerito valde moveor quam studiose possum inquirere, quid omnium quae de aliquo dici possum, huic tam admirabili naturae queat convenire substantialiter (...). Illis itaque quae relative dicuntur omissis, quia nullum eorum simpliciter demonstrat alicuius essentiam, ad alia discutienda se convertat intentio. Equidem si quis singula diligenter intueatur: quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. (...) Cum igitur quidquid aliud est, si singula dispiciantur, aut sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum: sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est. (...) Penitus enim ipsa summa essentia tacenda est esse aliquid eorum quibus est aliquid, quod non est, quod ipsa sunt superius; et est omnino, sicut ratio docet, dicenda quodlibet eorum, quibus est omne quod non est quod ipsa sunt, inferius». Anche per Anselmo, attributi come 'giusto' sono identici all'essenza divina; cfr. *ibid.*, 16, 164B-165B, p. 30,27-31: «Deinde, quondam de illa suprema essentia idem est dicere: quia est iusta, et: quia est existens iustitia; et cum dicitur: est existens iustitia, non est aliud quam: est iustitia: nihil differt in illa sive dicatur: est iusta, sive: est iustitia. Quapropter cum quaeritur de illa quid est, non minus congrue respondetur: iusta, quam: iustitia». Inoltre, data la sua semplicità, tutto gli attributi si predicano del principio seconda la sostanza; cfr. *ibid.*, 17, 166BC, pp. 31,21-32,4: «Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tot illa bona sit, necesse est ut illa omnia non plura sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum eorum quod omnia, sive simul sive singula. (...) Nihil igitur quod de eius essentia vere dicitur, in eo quod qualis uel quanta sed in eo quod quid sit accipitur. Quidquid enim est quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex sed compositum est».

quanto più veracemente possibile di Dio, ma altresì di dirne quanto più estensivamente possibile.

Liquidati infatti *situs* e *passio*, vanno presi in esame l'*ubi*, il *quando*, l'*habitus*, il *facere*, la *relatio*. Tali categorie «neque de Deo neque de ceteris praedicantur»: mentre le precedenti tre «quasi rem monstrant», le rimanenti sette esibiscono piuttosto «quasi circumstantias rei», ovvero condizioni esterne al nucleo essenziale della cosa, o situazioni relazionali nei confronti di altro (sebbene non nelle modalità del *praedicamentum* specifico della relazione)<sup>199</sup>. Anche per questo motivo, dunque, viene implicitamente in evidenza che il principio del quale la teologia speculativa consente di parlare non illusoriamente, è un Dio pensato altrettanto nella sua trascendenza, quanto nel rapporto con gli enti mondani – o meglio (siccome è da questi ultimi che si avvia il discorso), secondo il rapporto che questi intrattengono con la loro origine.

Ancora una volta, la *mutatio* interviene a massimizzare e verticalizzare gli attributi finiti: riferito a Dio, ad esempio, il ‘luogo’ non implica un confinamento, ma all’opposto un’ubiquità non orizzontale, non pensabile – alla maniera fisica – come una onnipresenza spaziale<sup>200</sup>; parimenti il ‘quando’ addita una puntuale eternità, non una perpetuità o sempiternità che ancora risultano dalla congiunzione di intervalli temporali. Soprattutto nell’analisi della temporalità le pagine di Gilberto espandono di molto il sintetico testo boeziano. Il ‘quando’ non appartiene al *genus* delle quantità, eppure risulta da una *collatio* di intervalli quantitativi, derivante dal raffronto con le durate di realtà diverse: ed è a partire da tali durate, che si misurano i tempi stessi come istanti, ore, mesi, anni<sup>201</sup>. In particolare la *perpetuitas* si assegna a entità non sottoposte a corruzione – né nel passato, né nel presente, né nel futuro –, e pertanto considerate immortali, come i cieli in movimento secondo i filosofi<sup>202</sup>; la *sempiternitas* esprime poi il confronto di tale *collectio* perpetua dei tempi, con altre durate relative<sup>203</sup>. Ma il ‘sempre’ divino non indica né una *collectio* né una *collatio*, bensì

<sup>199</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1252D, p. 175,216-219; *ibid.*, 4, 1253B, p. 176,251-253; 1253C, p. 177,270-274. Gilberto trae anche da passi boeziani come questi la nozione di una architettura gerarchica delle *subsistentiae*; tra l’altro, allo scopo di sottolineare che tali *praedicamenta* non qualificano intrinsecamente l’*esse* o la *substantia*, egli precisa che il riferimento *ad aliud* va qui inteso come riferimento ad altro dalle forme o sussistenze per le quali un certo ente è un qualcosa: cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, pp. 133,47-134,54.

<sup>200</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 126,23-28.

<sup>201</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 126,36-40. E cfr. inoltre *ibid.*, 4, p. 127,63-77; p. 128,2-7.

<sup>202</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 128,80-1. Come chiarisce il commento al *Contra Eutychem*, si tratta di quelle realtà che «semel creata deinceps generatione seu corruptione in nullo mutantur»: cfr. ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 252,90-91. Oltre ai corpi celesti, sono perpetue secondo Gilberto anche le due *generalissimae subsistentiae*, la *corporalitas* e la *spiritualitas*: cfr. *ibid.*, 5, p. 320,89-321,5. Perpetue sono altrettanto anche la ὕλη e le forme degli elementi materiali: cfr. *ibid.*, 6, pp. 334,21-335,27.

<sup>203</sup> Cfr. ID., *In De Trin.* I, 4, p. 132,14-19.

l'*aeternitas* come *nunc* assoluto, semplice, immobile, istantaneo<sup>204</sup>. Nel *De hebdomadibus*, ci si richiama al *quando* e all'eternità in rapporto al *facere* e al *patire* (connettendo le tre categorie in un ragionamento che inoltre giustifica l'esclusione in Dio del *pati*): la forma pura, scaturigine assoluta persino degli enti perpetui, non ha inizio né fine, non conosce generazione né corruzione; in quanto immutabile, non patisce. Una quadratura dialettica di *facere* e *pati*, intersecata dal *quando*, permette di allocare ciascun tipo di cosa in ordine alle rispettive potenzialità. Nessun sussistente è tale da poter solo patire e non fare, o da non poter né patire né fare; i sussistenti sono infatti o temporali o perpetui o eterni: e le *res* soggette al corso del tempo sia patiscono sia sono in grado di agire; quelle perpetue o eterne, possono solo agire e mai patire<sup>205</sup>. In conclusione, il *quando* si dice di Dio come un eterno 'adesso',

<sup>204</sup> Cfr. *ibid.*, 4, pp. 131,80-132,22. Su Boezio, cfr. G. D'ONOFRIO, *Boezio e l'essenza del tempo*, in *Il tempo in questione*, a c. di L. Ruggiu, Milano 1997, pp. 119-129. La chiara distinzione tra *sempiternitas* o *perpetuitas*, come durata infinita, ed *aeternitas* come assoluto *nunc* divino si trova in BOEZIO, *Cons.*, V, 6, 2-14, 858A-860A, pp. 155,5-157,57. Una distinzione analoga in ID., *De Trin.*, 4, 1253AB, pp. 175,231-176,248. Invece ancora nel secondo commento al *De Interpretatione* i termini sono trattati come sinonimi (sebbene Boezio usi quasi sempre – tutte le volte tranne una – solo l'aggettivo *sempiternus* per riferirsi agli enti eterni aristotelici, ossia i corpi celesti): cfr. ID., *In perierm. ed. sec.*, V, 12, 597A, ed. Meiser, p. 411,22-26. E cfr. *infra*, la nota 84 del capitolo quarto.

<sup>205</sup> La quadripartizione gilbertina viene introdotta in occasione del commento alla seconda definizione di «natura» fornita da Boezio nel *Contra Eutychem*. La prima definizione, adatta a un uso del vocabolo «natura» come riferito a qualsiasi cosa possa esser detta esistere a qualsiasi titolo, ivi inclusi dunque non solo le sostanze bensì anche gli accidenti, la fa coincidere con «ciò che è proprio di quelle cose che, in quanto sono, possono essere afferrate in qualche modo dall'intelletto»; la seconda definizione, invece, si restringe alle sole sostanze e indica nella natura «ciò che è in grado di fare o di patire»: cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1341B, p. 209,64-67 e 1341C, p. 210,81-82. Gilberto in primo luogo identifica con i 'sussistenti' la natura in quanto sostanza capace di agire o patire: cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 243,19-22; *ibid.*, 1, p. 251,43-45. In secondo luogo glossa che la *divisio* così introdotta da Boezio sarebbe stata perfetta se quadripartita, ossia se il termine «natura» fosse stato suddiviso in tal maniera: 1) ciò che può fare e non patire, 2) ciò che può patire e non fare, 3) ciò che può sia subire sia fare, e 4) ciò che non può né patire né fare. Cfr. *ibid.*, 1, p. 251,53-60: «Perfecta vero esset divisio, si ita dixisset [scil. Boetius]: vel quod facere et non pati, vel quod pati et non facere, vel et quod pati et facere, vel quod nec facere nec pati potest. Sed diligenter attendendum est quod 'facere et 'pati' multipliciter dicuntur. Nam quorundam philosophorum usu, facere solis vitalibus convenit, id est Deo et spiritibus, et animalibus et eorum animabus. Pati vero solis sensibilibus: ut animalibus et eorumdem animabus, et quibusdam spiritibus». Se si tiene presente che «facere» è il verbo latino con cui comunemente si denota l'attività creatrice divina, la quadripartizione gilbertina contiene una suggestiva eco eriugeniana, che però il Porretano non sviluppa ulteriormente. D'altra parte è ormai accertata l'influenza dell'indagine sui significati di «natura» condotta da Boezio nel *Contra Eutychem* sul più ampio senso che tale termine prende invece in Giovanni Scoto: cfr. lo studio di D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Boezio cit.*, pp. 732-734. «Natura» pare comunque in generale a Gilberto termine poco adatto a esprimere l'insieme delle cose che sono, in particolare i principi e soprattutto Dio, in quanto suggerisce, per la sua genesi grammaticale, l'idea di generazione (dove la distinzione tra *genuina* e *nativa*); cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 260,80-86: «Sed attendendum quod a principiis, quae nulla creationis nativitate procedunt ab aliquo, hujus nominis appellatio est omnino remota. Nativis autem secundum grammaticae denominationis proprietatem, qua nomen ab aliqua dictione non sine rei significatae participatione assumitur, magis accedit, et a natu 'natura' vocatur, quamvis non omnibus nativis hoc nomen recte convenire intelligatur. Videtur enim id quod 'natura' dicitur alicuius esse natura». Si osservi che secondo il vescovo di Poitiers, «natura» è dunque un nome assegnato per *denominatio* o paronimia. Infatti il termine è equivoco, tanto che Boezio ne ammette diverse definizioni: cfr. *ibid.*, 1, p. 243,10-11. È ammissibile su questa base anche un impiego teologico di tale termine, purché ovviamente in senso traslato rispetto al significato che assume in relazione alle entità mondane: in particolare, Dio non si identifica affatto con la natura o la forma degli enti creati. Cfr. ID., *ibid.*, 1, pp. 261,36-262,39: «Auctor quoque omnium Deus etsi a theologicis secundum aliam rationem universorum a se creatorum 'natura' et recte degentis creaturae rationalis 'forma' dicatur, nequaquam tamen secundum illam rationem qua subsistentium 'formas' logici vocant». La connessione del tempo con il

distinto dall' 'ora' della temporalità naturale, e quindi da intendersi traslativamente, secondo una qualche proporzione:

SI TAMEN ILLUD DIVINUM TEMPUS id est aeternitas simplex INTERIM dum scilicet, quod cogitamus, propriae significationis verbis explanare non possumus et aliqua proportionis ratione verba transferimus, POTEST DICI 'SEMPER'<sup>206</sup>.

Al termine della rassegna della *transsumptio* categoriale, l'oggetto della disciplina teologica risulta allora così delineato: immateriale, singolare, individuale, semplice, immune da accidentalità, immutabile, autonomamente sussistente, ultra-sostanziale, eterno, e in generale tale che di esso siano predicabili le perfezioni naturali ontologicamente 'dense', ma in senso assoluto e superlativo, trascese insomma fin quasi al punto di negarle (così come l'ubiquità e l'eternità, sublimazioni del dove e del quando, quasi vi si oppongono: la prima, ripudiando ogni circoscrizione spaziale, la seconda, ogni scorrimento temporale). A queste connotazioni, ne va infine aggiunta un'ultima: Dio è una realtà formale «*quae esse ipsum est et ex qua esse est*»<sup>207</sup>.

### 7.3. Livelli di discorso

Questa breve frase boeziana, convalidata da Gilberto, solleva due questioni di ordine storico-teoretico: la prima riguarda l'equiparazione del principio all'*esse ipsum*; la seconda il senso da assegnarsi all'«ex», alla derivazione da tale originario *esse*. Il primo problema, al quale qui si potrà solo accennare, coinvolge un più ampio dibattito sulle peculiarità e finanche sull'esistenza stessa di un neoplatonismo cristiano, ma interessa nel presente contesto allo scopo di gettare ulteriore luce sulla natura della *translatio* gilbertina. La denominazione storiografica di 'neoplatonismo', com'è noto, risale a Friedrich Schleiermacher, che la

---

*facere* e il *pati* instaurata da Gilberto si basa, come si diceva, sull'idea che le realtà eterne possano solo agire e non subire: cfr. *ibid.*, 1, pp. 252,87-253,14. Secondo Boezio possono agire ma non subire anche le entità perpetue: cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1341C, p. 210,85: «Deus ceteraque divina». Nel *Liber sex principiorum* le due categorie compaiono coi nomi di *actio* e *passio*, ma non vi si trova alcun riferimento a un loro possibile uso teologico: cfr. *Liber sex principiorum*, II-III, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1966 (Categoriarum supplementa, AL, I/6-7), [pp. 33-59], pp. 38,14-41,22. Sui tentativi di attribuzione di questo scritto, cfr. L. MINIO-PALUELLO, «*Magister sex principiorum*», in «*Studi Medievali*», 3<sup>a</sup> serie, VI (1965), pp. 123-151 (rist. in ID., *Opuscula cit.*, pp. 536-564); O. LEWRY, *The Liber sex principiorum, a Supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines cit.*, pp. 251-278; F. PAPARELLA, *Introduzione*, in [GILBERTO PORRETANO], *Libro dei sei principi*, a c. di F. Paparella, Milano 2009, pp. 5-164.

<sup>206</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 136,25-28.

<sup>207</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250B, p. 169,82-83.

introdusse nella *Einleitung* alla sua traduzione delle opere di Platone<sup>208</sup>, individuando in essa una corrente filosofica di autori tardo-platonici dediti a una interpretazione unitaria dei dialoghi del maestro, e orientata verso una decisa e sistematica stratificazione dei diversi livelli ontologici discussi negli scritti del pensatore ateniese; la successiva ricerca attorno alla stima dei criteri propriamente distintivi di tale movimento si è poi arricchita e complicata, nel Novecento, di una ulteriore *Quellenforschung*, volta a rintracciare le linee di tendenza preparatorie e antesignane del filone neoplatonico, che ha quindi condotto alla circoscrizione di una classe di autori e dottrine meglio catalogabili invece come appartenenti a un ‘platonismo medio’<sup>209</sup>.

Nonostante oscillazioni anche notevoli, gli studiosi contemporanei concordano nell’annoverare quali requisiti tipici di una riflessione ‘neoplatonica’ alcuni parametri di massima, e tra questi anzitutto la convinzione che la molteplicità di origini da un principio primo e assolutamente unico, grazie alla mediazione di ordini discendenti e gerarchizzati del reale (in Plotino, ad esempio, le ὑποστάσεις del Νοῦς e della Ψυχή)<sup>210</sup>. In particolare, il discrimine ineludibile di un neoplatonismo, tale da differenziarlo teoreticamente e storiograficamente da altre scuole e indirizzi platonici, incluso il medio-platonismo stesso<sup>211</sup>, va fissato appunto nella caratterizzazione del principio come ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσιῶς o anche ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ovvero schiettamente al di là dell’essere<sup>212</sup>; al grado

<sup>208</sup> Cfr. *Platons Werke*, hrsg. F. Schleiermacher, Berlin 1804-1828 [1817ss.<sup>2</sup>; 1855<sup>3</sup>], pp. 5-36; la *Einleitung* è poi stata ristampata in *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. K. Gaiser, Hildesheim 1969, pp. 1-32. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003, pp. 54-57.

<sup>209</sup> La stessa categoria di medio-platonismo è oggetto di controversie nel dibattito scientifico, come lo è l’assegnazione a essa di questo o quell’autore: Willy Theiler lo fa risalire ad Antioco di Ascalona, il quale per primo avrebbe proposto l’unificazione del mondo intelligibile platonico con e mediante l’intelletto divino aristotelico, riconducendo le forme aristoteliche alle idee platoniche, le prime quindi al modo di un livello ontologico inferiore e immanente delle seconde; John Dillon invece ne riallaccia invece l’origine a Eudoro di Alessandria (comunque legato alla corrente di Antioco), in base a una tarda testimonianza di Simplicio, secondo cui Eudoro distinguerebbe l’Uno come principio assoluto dall’Uno come elemento affiancato alla Diade indeterminata. Cfr. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930; J. DILLON, *The Middle Platonists*, London 1977. Per una aggiornata rassegna dello *status quaestionis* cfr. F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Roma 1988.

<sup>210</sup> Per una più completa rassegna di caratteristiche, cfr. ancora ROMANO, *Neoplatonismo* cit., *passim*, e, più sinteticamente, J. RIST, *Agostino è un neoplatonico cristiano?*, in *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 (Symbolon, 32), pp. 13-32, in partic. p. 21.

<sup>211</sup> Cfr. F. FERRARI, *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco*, in Arrhetos Theos. *L’ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, a c. di F. Calabi, [pp. 77-91], p. 77: «Uno dei parametri che dovrebbero venire considerati quando si intende rintracciare negli autori medioplatonici la presenza di motivi teorici che precorrono la filosofia neoplatonica, è costituito dall’esistenza di affermazioni nelle quali il principio supremo è collocato al di là della dimensione ontologica e conseguentemente di quella epistemica. In effetti, la trascendenza onto-epistemica del principio viene reputata, a giusto titolo, come uno degli elementi che caratterizzano il neoplatonismo a partire da Plotino e lo distinguono dal platonismo classico, anche nella sua versione medioplatonica».

<sup>212</sup> Cfr. ROMANO, *Neoplatonismo* cit., p. 27: «La conseguente identificazione del cosmo intelligibile platonico con il pensiero assoluto (il ‘pensiero di pensiero’ [...] aristotelico), ha aperto per la speculazione dei platonici la possibilità, prima di stabilire un rapporto gerarchico tra i Primi Principi, e quindi di superare la



dell'Intelletto, e non a quello dell'Uno, appartengono essere, pensiero e vita (ὄν, νοῦς, ζωή)<sup>213</sup>, come pure un'eternità (αἰών) concepita come priva di durata (ἀίδιον)<sup>214</sup>. Al

pluralità di questi ultimi in un unico Principio al contempo gerarchicamente isolato (e assolutamente trascendente) e metafisicamente di natura a-noetica e quindi me-ontologica e pre-intelligibile. Quest'ultimo passo è quello che rappresenta (...) quel distacco (o rottura) del neoplatonismo dal medioplatonismo (e quindi dal platonismo classico)». Pare peraltro, in base a una testimonianza di Porfirio, che sia stato già il neopitagorico Moderato di Gades a sostenere che il principio primo va posto al di sopra di ogni essenza, mentre solo al Secondo Uno, identificato con le Idee, vanno riservati i titoli di essere e di intelligibile: cfr. M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008, pp. 33 e 166.

<sup>213</sup> Intesa da Plotino con valore metafisico, la triade essere vita e pensiero viene poi ripresa da Proclo in funzione di più concreta articolazione interna, e così viene recepita in Agostino, Mario Vittorino, Giovanni Scoto. Cfr. ROMANO, *Neoplatonismo* cit., p. 37; W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner metaphysik*, Frankfurt am Main, 1965, tr. it. Milano 1988, pp. 107-161 (si cita da quest'ultimo volume); P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, tr. it. Milano 1993, pp. 185-214 (si cita da quest'ultimo volume); S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978, pp. 143-167. Particolarmente interessante ai fini dell'intera questione dell'attribuzione dell'essere all'Uno è il commentario al *Parmenide*, giuntoci frammentario, di un autore anonimo che Hadot ha identificato con Porfirio: cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, tr. it. parz. di G. Girgenti in PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone*, Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a c. di P. Hadot, Milano 1993; G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano 1996, pp. 167-270. Nell'identificazione dell'autore con Porfirio, Hadot è stato seguito da Henri D. Saffrey, ma oggi tale attribuzione risulta piuttosto dubbia: sulla questione cfr. G. REALE, *Presentazione*, in PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone* cit., pp. 9-15; RIST, *Agostino è un neoplatonico* cit., in partic. p. 22, nota 15. I frammenti, pubblicati da W. KROLL, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum» 47, 1892, pp. 599-627, erano originariamente contenuti in un evangelario di Bobbio risalente probabilmente al secolo VI, e conservato a Torino sotto la segnatura F VI 1, poi andato distrutto. In essi si identifica la prima ipostasi con il puro Essere, anteriore all'ente e Idea formale di quest'ultimo: cfr. Fol. 93<sup>v</sup>, fr. XII, tr. it. pp. 88-91. Di tale Uno-Essere si riconosce poi un duplice aspetto, quello di uno e semplice secondo la sua prima forma, ma né uno né semplice secondo la distinzione esistenza (ὑπαρξις) – vita – pensiero (mostrando così di attribuire comunque al primo principio quell'articolazione interna che Plotino assegnava invece soltanto alla seconda ipostasi): cfr. Fol. 90<sup>r</sup>, fr. XIV, tr. it. pp. 94-95. La terminologia risente forse dell'influenza degli *Oracoli Caldaici* e della loro teologia della triade πατήρ/νοητόν (il quale αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει), δύναμις, νοῦς, ripresa quindi da Damascio, che la trasforma in ὑπαρξις, δύναμις, νοῦς, identificando quindi ὑπαρξις, πατήρ, e ἔν: cfr. DAMASCIO, *De primis principiis*, ed. L. G. Westerink – J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991, II, pp. 2,17-18; *ibid.*, III, p. 151,18-21. E cfr. HADOT, *Saggio introduttivo*, in PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone* cit. (*supra* in questa nota), [pp. 17-55], p. 33, note 72-74. A sua volta Mario Vittorino traduce ὑπαρξις con «esistenza», e indica in Dio un τὸ ὄν in quanto genitore di tutto le cose, e un τὸ μὴ ὄν poiché, in quanto causa, precede ed è al di sopra di tutto ciò che è o che non è – ossia per eminenza, non in quanto assoluto nulla. Cfr. MARIO VITTORINO, *Epistola ad Candidum*, I, 4, 1022A, ed. Henry – P. Hadot, I, p. 136,6-13: «Quid igitur dicimus Deum, ὄν an τὸ μὴ ὄν? Appellabimus utique omnino ὄν, quoniam eorum quae sunt, pater est. Sed pater eorum quae sunt, non est τὸ ὄν; nondum enim sunt ea quorum pater est, et non licet dicere, nefas est intelligere, eorum quae sunt causam ὄν appellare. Causa enim prior est ab his quorum causa est. Supra ὄν igitur Deus est et, iuxta quod supra est, μὴ ὄν Deus dicitur, non per privationem universi eius quod sit». ID., *ibid.*, I, 6, 1022C, I, p. 138,1-3: «Primo igitur Deus et super quae sunt est et super quae non sunt, quippe generator ipsorum et pater, iuxta quod causa est». *Ibid.*, I, 12-14, 1027AB, I, p. 148,10-5: «Sed μὴ ὄντα quae esse diximus? Numquid omnino quae non sunt? Sed iam in confesso est, quod non. (...) Necessario per praelationem et per eminentiam τῶν ὄντων Deum dicemus supra omne existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne ὄν et ὄντως ὄντα (...). Quid autem istud τὸ μὴ ὄν super τὸ ὄν est? Quod non intelligatur ut ὄν neque ut μὴ ὄν, sed in ignorantia intelligibile, quoniam ὄν et quoniam non ὄν, quod ipsius potentia τὸ ὄν in manifestationem adduxit et genuit». Sul lessico della *existentia* e della *substantia* cfr. ID., *Adversus Arium*, I, 30, 1062D-1063A, ed. Henry – Hadot, I, p. 274,18-28: «Quid dicimus esse substantiam? Sicuti sapientes et antiqui definierunt: 'quod subiectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse'. Et dant differentiam existentiae et substantiae; existentiam quidem et existentiam, praexistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsis quae sunt in eo quod est solum esse, quod subsistent; substantiam autem, subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia inseparabiliter existentibus. In usu autem accipientes, et existentiam et substantiam, ubique eodem modo, esse aliquid significantes, utimur istis nominibus». E cfr. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, tr. it. cit., pp. 125-183; W. BEIERWALTES, *Substantia und subsistentia bei Marius Victorinus*, in *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 1-3 ottobre 1992, a c. di F. Romano e D. P. Taormina, Firenze 1994, pp. 43-58. Sul rapporto tra Boezio e Vittorino, cfr. L. ADAMO, *Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti*

contrario, una consolidata e predominante tesi della filosofia cristiana medievale, sorretta dalla autorità di Agostino e di Boezio, non esita a definire Dio, principio creatore, senz'altro come *esse*<sup>215</sup>. Appunto questo è uno dei motivi, se non il principale, che ha indotto un dibattito, ancora oggi in corso, sull'effettiva opportunità di parlare di un 'neoplatonismo cristiano' in quanto tale<sup>216</sup>, e ha spinto un esperto come Heinrich Dörrie a sostenere che esso non è in realtà mai esistito né potrebbe esistere, per basilari divergenze teoretiche<sup>217</sup>.

Seguendo fedelmente la lettera boeziana, per cui il principio *quae vere forma est* è l'*ipsum esse*, Gilberto di Poitiers da parte sua dichiara risolutamente che tanto il nome «forma» quanto il predicato «esse» si dicono degli enti finiti per una *mutuata dictio* o *nuncupatio*, ossia per una allocuzione derivativa, che le cose ricevono per la loro provenienza dal principio che, solo, è vera forma e vero *esse*:

Sed haec omnia prae se habent sua, ex quibus aliqua ratione deducuntur aut ad illa spectant, principia. Ideoque mutuata ab alio nuncupatione potius quam rationis veritate 'formae' nominantur. Essentia vero, quae principium est, omnia creata praecedat: illis

---

dell'Isagoge di Porfirio, in «Rivista critica di storia della filosofia», 22 (1967), pp. 141-164; C. MICAELLI, *Il De hebdomadibus di Boezio*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 33-53.

<sup>214</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneades* (d'ora in poi: *Enn.*), III, 7 (45), 3, ed. P. Henry – H.-S. Schwyzer, 3 voll., Oxford 1964-1982, I, p. 340,33-34. E cfr. F. FERRARI, *Prefazione, Note al testo*, in PLOTINO, *L'eternità e il tempo*, a c. di F. Ferrari e M. Vegetti, Milano 1991, p. 29 e pp. 127 e 129, note 1 e 2. Cfr. inoltre W. BEIERWALTES, *Über Ewigkeit und Zeit: Enneade 3., 7*, Frankfurt am Main 1981, tr. it. *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7*, Milano 1995, pp. 164-178 (si cita da quest'ultimo volume).

<sup>215</sup> Cfr. ad es. AGOSTINO, *De Trin.*, V, 2, 3, 912, p. 208,5-17; ID., *Enarrationes in Psalmos*, XXXVIII, 7, PL 36, 418, ed. D. E. Dekkers – J. Fraipont, Turnhout 1956 [1990<sup>2</sup>], (CCSL, 38), p. 408,13-16; *ibid.*, CI, 2, 10, PL 37, 1311, ed. D. E. Dekkers – J. Fraipont, Turnhout 1956 [1990<sup>2</sup>], (CCSL, 40), p. 1445,41-48; p. 1449,36-41; CXXXIV, 7, 1742-1743, p. 1942,20-41; ID., *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, II, 2, PL 35, 1679-1680, ed. D. Radbodus Willems, Turnhout 1954 [1990<sup>2</sup>], (CCSL, 36), p. 12,11-13; XXXVIII, 8-10, 1679, pp. 342,14-343,5; XXXIX, 8, 1685, p. 349,9-12. Discutono dell'influsso di *Es* 3, 14 sulla definizione agostiniana di Dio come *esse* Werner Beierwaltes e John Rist: cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, tr. it. Bologna 1987, pp. 11-93 (si cita da quest'ultimo volume), rist. parz. in ID., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, pp. 91-119; J. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptised*, Cambridge 1994, tr. it. Milano 1997, pp. 333-337. Rist suggerisce che lo scopo del vescovo di Ippona consiste tanto nell'evitare ogni sospetto di negazione dell'esistenza di Dio, quanto nel differenziare l'essere stesso del principio (di cui si può dire che è, però non cosa è), dall'essere degli enti mondani (del quale è conoscibile sia il che sia il cosa). Invece Endre von Ivánka parla comunque dell'Uno o principio primo neoplatonico come del «vero essere» o dell'«Essere supremo», rinvenendo piuttosto come momento caratterizzante del neoplatonismo il processo di derivazione e di ritorno dei molti (e in particolare dell'anima dell'uomo) alla loro identità con l'essenza divina: cfr. E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, tr. it. Milano 1992 (si cita da quest'ultimo volume).

<sup>216</sup> Per un esempio recente, cfr. C. STEEL – A. VELLA – D. IOZZA, *Quaestio disputata: Is Christian Neoplatonism the true heir of the Ancient Philosophical Tradition?*, in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano* cit., pp. 196-237 (ma l'intero volume è dedicato a questo tema).

<sup>217</sup> Cfr. H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, «Theologische Rundschau», 36 (1972), pp. 285-302. Dörrie pensa al platonismo come a una sorta di religione dotata di propri dogmata inconciliabili sul piano teorico (e inconciliati sul piano storico, tanto che chi cerca un platonismo cristiano lo rinverrebbe solo in autori eretici) col cristianesimo. La tesi di Dörrie è discussa in G. REALE, *Introduzione* alla tr. it. di W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, tr. it. Milano 2000, pp. VII-XXVIII. Più in generale si veda il saggio di C. MORESCHINI, *Limiti e consistenza del platonismo cristiano*, in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano* cit., pp. 33-64.

omnibus, ut 'esse' dicantur, impertiens et a nullo alio, ut ipsa sunt, sumens. (...) Et cum de ea quis loquens dicit 'essentia est', sic debet intelligi: essentia est illa res quae est ipsum esse id est quae non ab alio hanc mutuatur dictionem<sup>218</sup>.

Il contrario avviene invece, sembra, col nome «substantia», il quale inversamente converrebbe a Dio solo secondo una certa *ratio proportionalis*: per questo, Gilberto preferisce apostrofare il principio col vocabolo «essentia», il quale gli si attaglierebbe *proprie e recte*<sup>219</sup>. Ancora al secondo assioma del *De hebdomadibus*, si ricorda poi che in campo teologico unicamente la prima οὐσία merita il nome di «esse»: ne consegue che quando affermiamo 'un corpo è', o 'un uomo è', i 'teologi' interpretano tale *esse* come assegnato in forza di una «extrinseca denominatio ab essentia sui principii»<sup>220</sup>. Qualcosa di analogo, come si vedrà, vale altrettanto per la predicazione della bontà, riferita agli enti mondani solo impropriamente, per la loro scaturigine dal bene in sé. Non vi è alcun dubbio che se sul piano naturale Gilberto non si accompagna a quei filosofi che predicano equivocamente l'*esse*, non distinguendo tra le forme sostanziali, che riguardano più precisamente la *forma essendi* immanente del sussistente, da quelle accidentali, le quali invece ne dicono l'*esse aliquid* (equivocamente, poiché dunque per costoro «esse» è nome tanto dell'essere sostanziale quanto di quello accidentale), quando passa al confronto tra ambito naturale e ambito teologico ammette un diverso genere di equivocità (ancora, per così dire, di tipo 'verticale'), per il quale altro è l'*esse* della forma pura, altro l'*esse* (e anzi gli *esse*) delle realtà composte: «esse» è vocabolo che va predicato in accordo a una *proportionalis transsumptio*, quando si passa dall'una all'altra sfera disciplinare. L'identificazione tra Dio e il suo *esse* apparirebbe dunque, stando a questi passi, primaria: «Non solum Deus est, verum etiam Deus est essentia»; o ancora: «Deus est ipsa essentia»; essere in senso pieno, non entità particolare: «Deus enim est essentia, non

<sup>218</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, pp. 87,60-88,67.

<sup>219</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 119,35-40: «Quae de Deo praedicantur, non sunt quod nominantur. NAM quae vocatur eius SUBSTANTIA, IN ILLO quidem de quo praedicatur est sed NON in eo VERE EST SUBSTANTIA, id est non ea rationis veritate qua dicitur 'substantia' quodlibet illud esse quo subsistens est aliquid, est substantia quod in eo est, sed aliqua rationis proportione vocatur 'substantia'». E cfr. *ibid.*, 4, p.120,59-69: «Sed quoniam eo Deus proprie est, recte nominatur 'essentia'. Quia tamen non est tanta dictionum copia ut quaeque suis possint nominibus designari, sicut praediximus, humanae locutionis usus ab aliis, et maxime a naturalibus, ad alias facultates, ex aliqua rationis proportione, nomina transfert; ut quoniam sicut dicimus corpus album magnum: corpus substantia, album qualitate, magnum quantitate, ita quoque dicimus Deus iustus maximus; quasi dictum sit: Deus substantia, iustus qualitate, maximus quantitate – dicimus nominatum substantia Deum, qualitate iustum, quantitate maximum cum tamen nihil horum rationis aut generis proprietate sed *tantum proportionali transsumptione* dicamus».

<sup>220</sup> Cfr. ID., *In De hebdomadibus*, 1, p. 193,51-58: «Hic commemorandum videtur quod diversorum philosophorum in *diversis facultatibus* usu diverso 'esse' et 'esse aliquid' *multipliciter dicuntur*. Nam in theologica, divina essentia, quam de Deo praedicamus cum dicimus 'Deus est', omnium creatorum dicitur esse. Cum enim dicimus 'corpus est' vel 'homo est' vel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt *quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii*».

est aliquid»<sup>221</sup>. Anzi Gilberto si spinge fino a concedere che l'*essentia* divina (teologicamente parlando) costituisce il vero *esse* di tutte le creature: solo in quanto, però, ne è la causa, e insomma, nel medesimo senso (improprio) per cui ammette di venir chiamata *substantia* e *substare*; ovvero non quale sostrato di accidenti, bensì per l'antecedenza e primordialità metafisica già evidenziata dal *De hebdomadibus*:

Dei vero non nisi una singularis et individua essentia est quae de Patre vel de Filio vel de amborum Spiritu praedicatu, cum dicitur 'Deus est'. Ideoque dicimus non solum 'Deus est', verum etiam 'Deus est essentia'. Et ex hoc intellectu ait [*scil.* Boetius]: DEUS QUOQUE id est Pater, vel eius Filius vel amborum Spiritus, ET OYSIA EST ET ESSENTIA. Recte utique. Sine principio ENIM et sine fine unus et individuus et simplex Deus EST. Et cum omnia quae ex ipso et per ipsum et in ipso sunt, ideo etiam a theologis dicuntur 'esse', quoniam ipso solo auctore sunt, MAXIME tamen IPSE EST A QUO OMNIUM ESSE PROFICISCITUR. Hoc est: quoniam *quaecunque, vel subsistentis vel accidentibus vel propriis effectibus vel logicis rationibus vel moribus, aliquid esse dicuntur, ipso auctore sunt quod esse dicuntur*. Est etiam OYSIOSIS, ID EST SUBSISTENTIA. Vere. SUBSISTIT ENIM per se Nullo indigens. Nulli enim tanquam accidens adesse potest divina essentia. Dicitur ET YPHISTASTAI id est substare. Recte utique. Quamvis ENIM divinae essentiae nihil ut accidens adsit in Deo, tamen SUBSTAT omnibus quorum est vera causa verum esse et verum principium. Si enim inter creata alia aliorum et 'causae' et 'esse' et 'principia' ideoque 'subiecta' dicuntur, multo rationabilius Deus – qui non habet prae se alterius quam, quae ipse est, essentiae causam, sive esse sive principium, et est omnium creatorum vera et unica causa et verum esse et verum principium – eisdem 'substare' dicitur<sup>222</sup>.

Affermare 'Dio è' significa identificare Dio con l'οὐσία e *essentia* stessa, che sussiste di per sé *nullo indigens*; viceversa, dire 'l'uomo è' non comporta alcun appaiamento tra gli uomini e l'essere: «Quamvis etiam de unoquoque homine dicatur 'est', nunquam tamen dicitur quod sit ipsa essentia quoniam multorum universalium, qua diximus, similitudine est»<sup>223</sup>.

Queste dichiarazioni hanno persuaso la totalità degli interpreti moderni ad abbracciare la congettura per cui secondo Gilberto l'*esse* appartiene veramente, dal punto di vista ontologico, solo a Dio, e solo di lui si predica, dal punto di vista verbale, in maniera propria e piena. Parte dal linguaggio per sottolineare soprattutto il profilo ontologico, ad esempio, Maioli: «Ribadendo il suo stretto rapporto tra l'ordine logico-grammaticale e l'ordine ontologico Gilberto può affermare che come Dio, principio e causa prima di tutte le cose, è l'unica realtà che 'non aliena sed sua essentia proprie est', così l'*esse* si può predicare in senso

<sup>221</sup> Per le tre frasi citate, cfr. nell'ordine: ID., *In Contra Eut.*, 3, p. 284,70-71; ID., *In De Trin.* I, 2, p. 90,29; ID., *In Contra Eut.*, 1, p. 247,24.

<sup>222</sup> *Ibid.*, 3, p. 284,68-90.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 3, p. 284,65-67. Su Dio come *esse* in Boezio, cfr. C. MORESCHINI, *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 (cito da quest'ultimo volume).

proprio e primario soltanto dell'essere divino (*essentia*), in quanto (...) 'suae essentiae proprietate dicitur: est'; la predicazione propria dell'*esse* gli appartiene in quanto originariamente gli appartiene l'essere. (...) Quando si dice 'Deus est', l'enunciato esprime pienamente e radicalmente quello che significa: Dio è perfettamente e assolutamente quell'essere stesso quale si predica. Dio non ha l'essere, ma è l'essere; Dio non partecipa dell'essere, ma è l'essere da cui tutte le cose hanno l'essere per partecipazione: 'habere ipsum esse participatio est'<sup>224</sup>. La proposta da Maioli è funzionale alla tesi portante della sua monografia, secondo la quale (come si è già ricordato) coesistono in Gilberto due diverse e parallele teologie. Specialmente dedicata all'aspetto logico-grammaticale è invece, ad esempio, la fine analisi condotta su tale questione da Luisa Valente. La studiosa rileva che il ricorso alla distinzione tra due domini, quello del filosofo della natura (corrispondente ai primi due gradi della filosofia speculativa) e quello del teologo (correlativo al terzo grado della partizione delle discipline teoretiche) consente di esplicitare una apparente incoerenza nei commentari gilbertini, in cui da un lato si dà atto che le parole vengono trasposte dal linguaggio naturale a quello teologico, e dall'altro che alcuni termini, come *esse* e *bonum*, di Dio si predicano propriamente. La contraddizione si scioglie se ricondotta alle due differenti prospettive, per cui agli occhi del teologo, il verbo 'essere', così come l'aggettivo 'buono', si dicono propriamente di Dio e impropriamente degli enti mondani; mentre allo sguardo del filosofo della natura, che pone come tra parentesi la derivazione degli enti dal principio, studiandoli secondo le loro intrinseche cause formali, l'essere, come tutti gli altri termini, si dice propriamente delle creature e impropriamente di Dio: «Le point de vue du théologien est prioritaire quant au caractère originaire de son objet; celui du philosophe naturel est prioritaire quant à la connaissance humaine»<sup>225</sup>. Dunque l'ambiguità riscontrata nei testi gilbertini – nessun discorso su Dio è adeguato e 'proprio'; e al tempo stesso, 'Dio è' e 'Dio è buono' sono

<sup>224</sup> MAIOLI, *Gilberto* cit., pp. 207-209 (ma per quanto segue si vedano le pp. 206-215). Le tre citazioni dai commenti gilbertini sono tratte rispettivamente da GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 88,71; *ibid.*, 2, p. 88,70; *Id.*, *In De heb.*, 1, p. 199,3. Dal brano riportato nel testo, si sarebbe indotti a credere che Maioli intenda dire che Dio è l'essere a cui gli enti mondani schiettamente partecipano per esistere; e difatti egli ricorda che in Gilberto è presente l'idea di un terzo tipo di rapporto partecipativo (oltre ai due indicati anche da Boezio: la partecipazione di un ente al suo esse sostanziale e alle sue qualificazioni accidentali). Tuttavia lo studioso stesso sottolinea da una parte, che tale terzo genere di partecipazione ha carattere peculiare, denotato dall'insistita coerenza con la quale Gilberto lo qualifica come 'estrinseco'; e dall'altra, che tanto in Boezio quanto in Gilberto la *participatio* alla *forma essendi* non va identificata con tale partecipazione estrinseca, ma concerne la partecipazione dell'ente alla sua propria *forma essendi*, ossia al suo *esse* sostanziale, del tutto appartenente al piano naturale: sebbene Maioli aggiunga curiosamente che tale partecipazione del *subsistens* alla sua propria sussistenza è per Boezio «una *susceptio* o *acceptio* dell'*esse* da parte del sussistente, piuttosto che una vera *participatio*». In particolare, la terza frase che cita da Gilberto, «habere ipsum esse participatio est», riguarda chiaramente la partecipazione della cosa alla sua forma immanente (e cioè il solo piano naturale), e non affatto all'*esse* divino. Dunque l'affermazione di Maioli, «Dio (...) è l'essere da cui tutte le cose hanno l'essere per partecipazione» andrebbe correttamente intesa così: 'Dio è l'essere da cui proviene a tutte le cose il loro proprio essere formale-sostanziale (diverso dall'*esse* divino), al quale ultimo tali cose partecipano (per essere)'.

<sup>225</sup> VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 137-138.

esempi di proposizioni asserite propriamente – trova soluzione sul piano epistemologico: enunciati come ‘Dio è’ o ‘Dio è buono’, impropri nell’orbita della filosofia naturale, sono invece veri in senso proprio se considerati secondo il *modus praedicandi* dei teologi, e tali da esprimere un modo di essere e di essere buono più fondamentale di quello inteso ai livelli disciplinari inferiori. E inversamente, enunciati come ‘gli enti creati sono’, o ‘gli enti creati sono buoni’, sono detti propriamente nelle scienze fisiche, ma impropriamente per la disciplina teologica, in quanto esprimono, dall’ottica di quest’ultima, un essere derivato e secondario<sup>226</sup>. Dunque non è esatto asserire *tout-court* che per Gilberto il vero essere è quello divino, né che Dio e *esse* o *essentia* si identificano: per cogliere il valore di queste affermazioni occorre sempre far riferimento all’ambito di discorso entro il quale sono asserite, e in altri termini praticare quella attenzione alla *translatio* alla quale, come si è ripetuto, egli invita continuamente.

Un’accortezza che a questo punto pare però indispensabile perseguire fino in fondo: non si tratta qui semplicemente del fatto (comunque vero) che ciascun dominio scientifico possiede un proprio metodo, una propria specifica *ratio* da tener presente e rispettare; né l’aporia rilevata dalla Valente si dissolve col solo distribuirne i corni su due prospettive diverse, e ciascuna, nel suo perimetro, indipendente o parimenti legittima. Occorre invece tener fermo che in realtà per Gilberto tutto il linguaggio teologico, compreso quello dell’*esse* o del *bonum*, è traslativo e improprio; solo entro tale generalizzato e inaggirabile orizzonte di improprietà, può giustamente farsi valere la vicendevole inversione dei punti di vista del filosofo della natura e del filosofo-teologo. Quel che il commentatore vuol dire, è che dall’angolazione teologica è ‘più proprio’ attribuire a Dio l’*esse* piuttosto che agli enti finiti: ma tale ‘proprietà’ va appunto intesa relativamente, in quanto a sua volta proviene da una *transsumptio* che la rende comunque impropria, soprattutto nella più alta sfera disciplinare. La *translatio* consiste esattamente in questa attenzione all’inadeguatezza del pensiero, che non permette a nessun livello una predicazione perfettamente adeguata alla realtà assolutamente semplice. Asserire ‘Dio è’, o finanche ‘Dio è ultra-sostanziale’, o ‘Dio è essentia’, indicare nell’attribuzione dell’*esse* a Dio una appropriatezza, sul terreno teologico, maggiore di quella con cui, restando su tale terreno, si attribuirebbe l’*esse* a un ente mondano, tutto ciò non è ancora che il modo eminente e superlativo, e dunque fatalmente traslativo e improprio, di denotare la trascendenza del semplice rispetto al composto, e l’insufficienza della mente a dire pienamente il principio.

---

<sup>226</sup> Cfr. *ibid.*, p. 143.

Se ne rinviene una conferma anche al passo citato sopra<sup>227</sup>, dove si afferma che «Dio è *verum esse*»: se tra gli enti mondani alcuni sono detti «causae», «esse», «principia» di altri, a maggior diritto Dio sarà causa, essere e principio; se le forme sono dette *subsistentiae*, Dio è eminentemente «*oysiosis id est subsistentia*»; se i sussistenti fanno da soggetto e sostrato, anche Dio «*dicitur yphistastai id est substare*». Dunque si tratta di un raffronto iperbolico e traslazionale, tanto che la proposizione ‘Dio è’ viene posta sullo stesso piano degli enunciati nei quali egli è detto sia *substantia* sia *substare*; e già sappiamo come in questi ultimi si tratti sempre di dizioni improprie: «*Nec ipsum [scil. quo Deus est] nec qui eo Deus est, subiectorum ratione aliqua substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate vocatur ‘substantia’. (...) Et significamus quidem [scil. substantiam] sed non eam quae illius sit rationis cuius sunt quae in naturalium genere appellantur hoc nomine: immo eam quae sit principalis et eterna essentia ultra omnem naturalium, quae ex tempore initium habet, substantiam*»<sup>228</sup>. L’ulteriorità divina rispetto a ogni *esse* mondano è conseguenza della sua semplicità: se «esse» è termine già ‘orizzontalmente’ equivoco *in naturalibus*<sup>229</sup>, esso si scopre a sua volta doppiamente e ‘verticalmente’ equivoco, se adoperato traslativamente in teologia<sup>230</sup>. Difatti «substantia», vocabolo improprio quando riferito al divino, tuttavia preso nel significato di ‘forma essenziale’ (e non in quello di ‘sostrato’), risulta viceversa paradossalmente meglio asseribile (ma con valore iperbolico e traslato, e dunque pur sempre impropriamente) di Dio rispetto a quanto lo sia (restando sul piano naturale, e dunque non *transsumptive*) degli enti finiti, i quali non possiedono un *esse* semplice, e dunque non sono mai integralmente sostanze:

SED quamvis dicendi modus idem sit cum de aliquo dicitur ‘est homo’ et de alio dicitur ‘est Deus’, sensu tamen ex quo dicitur, alterum dictorum ab altero DISTAT QUONIAM scilicet is qui praedicatur esse HOMO, quamvis sit homo, NON tamen EST INTEGRO HOC IPSUM quod praedicatur HOMO. Id est: non toto, quo est, praedicatur esse quod est in eo quod dicitur esse homo. (...) AC PER HOC NEC in eo, quod dicitur esse SUBSTANTIA, plene praedicatur totum quo est. (...) Ille VERO de quo dicitur ‘est Deus’, EST perfecte HOC

<sup>227</sup> Cfr. *supra*, i passi relativi alle note 221-223 di questo capitolo.

<sup>228</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 120,56-58 e p. 121,79-82 (ho in questo caso evitato di evidenziare in maiuscolo le parole del testo boeziano). E cfr. *ibid.*, 4, p. 120,70-74: «Quod igitur in illo ‘substantiam’ nominamus, non est subiectionis ratione quod dicitur. SED ULTRA omnem, quae accidentibus est subiecta, substantiam est essentia absque omnibus, quae possunt accidere, omnino solitaria».

<sup>229</sup> Si tratta, come è noto, di una equivocità πρὸς ἕν; cfr. *infra*, § 8 di questo capitolo.

<sup>230</sup> Cfr. ALANO DI LILLA, *Summa «Quoniam homines»*, ed. Glorieux, p. 148: «Termini enim, prout accomodantur diversis facultatibus, diversas sortiuntur significationes. Unde hic terminus ‘est’ aliud significat in naturali philosophia, cum dicitur ‘Socrates est’, scilicet Socratis existentiam; aliud in mathematica, scilicet cum dicitur ‘albedo est’, scilicet albedinis inhaerentiam, ut sit sensus ‘albedo est, id est albedo inest’; aliud in theologia, cum dicitur ‘Deus est’, scilicet divinam essentiam. Cum enim dicitur ‘Deus est’, vel ‘Deus non est’, ibi non potest significari nisi divina usia ratione subiecti. Talia enim sunt praedicata qualia subiecta permiserint».

IPSUM quod dicitur esse: scilicet DEUS. (...) Et hoc quidem sensu praedicamentum quod nominatur 'substantia', sive de Deo sive de ceteris praedicatur<sup>231</sup>.

Per questi motivi, non è condivisibile l'ipotesi che in Gilberto l'*esse* si predichi senz'altro di Dio, né la persuasione per cui almeno da un punto di vista, quello teologico, diverrebbe possibile formulare espressioni proprie (senza altre riserve), dal momento che in tale sfera ci si avvantaggerebbe di almeno due termini, *esse* e *bonus*, alla divinità pienamente consoni. Sembra invece convincente l'opinione di Luisa Valente, quando annota che l'influenza della tradizione teologico-apofatica di stampo dionisiano sul Porretano incide poco, al contrario di quanto accade per Teodorico o Clarembaldo<sup>232</sup>; ma se Gilberto consapevolmente imbecca una diversa via al discorso teologico non è grazie al fatto che si rinvengono a suo giudizio alcuni vocaboli a Dio davvero confacenti, bensì in quanto riscopre nella *mutatio nominis* una possibilità ristretta, sempre impropria, ma non falsa, di parlare del principio primo.

Tornando allora al paragone con il neoplatonismo classico e cristiano, si vede dunque che almeno per il vescovo di Poitiers Dio è senz'altro superiore all'essere, sebbene sia accettabile così denominarlo in senso superlativo, improprio e traslato. Tuttavia: appunto sovra-ordinato all'essere, e quindi all'articolazione categoriale ne configura la strutturazione, la causa suprema della totalità del reale deve risultare, e come tale infatti è apostrofata nel pensiero neoplatonico classico, ἄρρητος (indicibile) per il discorso, e ἄγνωστος (inconoscibile) per la mente. L'evoluzione della speculazione neoplatonica al riguardo propende anzi a un progressivo inasprimento del carattere dell'indicibilità, connesso a una sempre più approfondita riflessione sulla radicalità della trascendenza del principio. Già il medioplatonico Alcinoò, che pure non pone il 'primo Dio' al di sopra dell'Intelletto, identificandolo piuttosto con questo (definito come 'eterno', αἰδιος), avalla nel *Didaskalikos* l'inesprimibilità dell'Uno in quanto non si lascia inquadrare in nessuno dei predicabili di matrice aristotelica: genere, specie, proprio, e accidente; tuttavia con ἄρρητος<sup>233</sup> egli sembra

<sup>231</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 123,30-52.

<sup>232</sup> Cfr. VALENTE, *Logique et théologie* cit., p. 128.

<sup>233</sup> Cfr. ALCINOÒ, *Didaskalikos*, X, in ID., *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker – P. Louis, Paris 1990 (Collection des Universités de France. Série grecque, 75), p. 164,7-8; *ibid.*, p. 164,31; p. 165,5. Per questa interpretazione del pensiero di Alcinoò si rinvia a M. ABBATE, *Non-dicibilità del «Primo Dio» e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*, in Arrhetos Theos cit., pp. 55-75. Già Filone di Alessandria aveva adoperato il vocabolo ἄρρητον per riferirsi a Dio, d'altra parte chiamato e considerato 'essere', τὸ ὄν: cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *De mutatione nominum*, II, 10-14, in *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt*, 6 voll., ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Reiter, Berlin 1896-1915, III (ed. Wendland, Berlin 1898), pp. 158,2-159,11. Tuttavia nel frammento *De Deo*, a noi pervenuto solo nella traduzione armena, Filone aveva sottolineato che l'essere non è un nome che si dica propriamente di Dio: sul frammento in questione, rinvio a R. B. FINAZZI, *Note sulla versione armena del De Deo di Filone Alessandrino*, in «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999), pp.



alludere più a una non definibilità logico-dialettica che una totale ineffabilità per il pensiero, inventariando d'altro canto tre varchi verso l'intuizione di Dio, una *via remotiois*, una *via analogiae* e una *via eminentiae*<sup>234</sup>. Rigorosamente ineffabile risulta invece il principio supremo descritto da Proclo nella *Teologia Platonica*, al punto che, dopo aver esplorato le risorse del percorso analogico e di quello affidato alla somiglianza delle 'cose seconde', egli sancisce l'insufficienza persino della via apofatica a cogliere l'intima natura dell'Uno, concludendo infine che le stesse negazioni riguardo al principio debbano venire a loro volta negate, fino a sfociare in una mistica del silenzio e della fede (πίστις)<sup>235</sup>.

Le pagine in cui Gilberto sembra più accostarsi a una concezione negativa del processo di approssimazione al divino sono quelle ove s'adopera a chiosare la dizione avverbiale «quoquo modo» con cui Boezio attenua l'ammissione della idoneità dell'intelligenza ad apprendere le cose che a qualsiasi titolo esistono, radunate sotto il termine «natura» secondo la prima e più estensiva definizione che di questa viene data nel *Contra Eutychem*: «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt». Per la verità, Boezio stesso aveva avvertito a questo proposito l'esigenza di un supplemento di spiegazione, e aveva soggiunto d'aver inserito l'inciso «quoquo modo» perché di alcune entità, quali Dio o la materia, non si arriva a raggiungere una compiuta e perfetta intellesione; esse sono piuttosto intuite attraverso una sorta di processo di sottrazione: «Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen ceterarum rerum privatione capiuntur»<sup>236</sup>. È questa l'unica volta che negli *Opuscula sacra* si affaccia, almeno

---

213-220; cfr. inoltre F. CALABI, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in Arrhetos Theos cit., pp. 35-54.

<sup>234</sup> Cfr. ALCINOO, *Didaskalikos*, X, ed. Whittaker – Louis p. 165,16ss.

<sup>235</sup> Cfr. PROCLO, *Teologia Platonica*, II, 10, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, 6 voll., Paris 1968-1997, vol. II (Paris 1974), pp. 63,27-64,5; IV, 9, vol. IV (Paris 1981), p. 31,11-14. E cfr. M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità* cit., in partic. pp. 165-183; ID., *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, in «Elenchos», 22 (2001), pp. 305-327; C. STEEL, *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' Parmenides and the Origin of Negative Theology*, in *Die Logik des Transzendentalen*, ed. M. Pickavé, Leiden 2003 (Miscellanea Medievalia, 30), pp. 581-599. Ancora più in là di Proclo si spinge teoreticamente Damascio, portando alle estreme conseguenze una dialettica aporetica – concepita come unica possibile alternativa al silenzio – in virtù della quale occorre concludere che dell'ineffabile, in quanto tale, non si può nemmeno predicare l'ineffabilità, e spingersi fino a porre al di là del semplicemente Uno un 'principio' che non è neppure uno, e che nei limiti espressivi del λόγος è meglio qualificabile come nulla; poiché tuttavia occorre ulteriormente distinguere un nulla come assoluto vuoto e totale 'vacuità anipostatica' dal nulla come nome del principio meta-henologico assolutamente ineffabile, Damascio arriva a concludere che persino il termine nulla è inadatto ad alludere a tale sfuggente principio: cfr. DAMASCIO, *De primis principiis*, ed. G. Westerink – Combès, I, pp. 4,13-6,16; pp. 7,5-14,19. Tuttavia, proprio nel rifiuto di identificarlo con un'assoluto niente, Damascio mostra di non voler negare al principio un suo «sussistere, quale modalità di esistenza reale assunta in un senso massimamente generico»: cfr. V. NAPOLI, 'Ἐπέκεινα τοῦ ἑνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008 (Symbolon, 33), p. 369. Cfr. anche A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio sul Principio anteriore all'Uno*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 95-106; ID., *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze 1990; S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge – New York 2000.

<sup>236</sup> BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, pp. 209,66-210,72.

così esplicitamente, una nozione di *privatio*, o comunque l'idea che vi siano realtà accostabili solo mediante una spoliazione da tutte le altre; parallelamente, è questa anche l'unica occasione in cui Gilberto affronta direttamente la questione, per lui ancora una volta legata alla differenza tra il semplice e il composto, e di tale differenza conseguenza diretta. Mentre le *res* mondane sono tutte, finanche quelle immaginarie, un qualche *aliquid*, e pertanto si afferrano per *partes*, ossia vengono conosciute per il tramite di questa o quella proprietà che di volta in volta le rende questo o quel qualcosa che sono, all'opposto i *genuina*, Dio *in primis*, non sono mai concepibili come un qualcosa di particolare, precisamente a causa della loro semplicità:

Et nativa quidem eorum quibus aliquid sunt; ficta vero eorum, quibus aliquid esse finguntur, amminiculis concipiuntur. Genuina vero quae sunt nativorum principia – Deus scilicet et primordialis materia – longe aliter. Non enim sunt aliquid huiusmodi subsistentiis vel quantitibus vel qualitibus quibus vel nativa vere sunt aliquid vel, quae neque sunt aliquid neque sunt, tamquam aliquid sint finguntur. Deus enim est essentia: non est aliquid. Nec esse aliquid fingitur creata subsistentia. Ac per hoc nihil eorum, quae subsistentias comitantur, in illo esse potest. Itaque etsi magnus est, non tamen hoc est quantitate; etsi qualis est, non tamen qualitate; etsi durat, non tamen tempore<sup>237</sup>.

La divinità è pura essenza, e dunque non abbordabile mediante specifiche qualificazioni; tuttavia non per questo ci si deve rassegnare a un completo silenzio: Dio è grande, però non quantitativamente; è un 'quale', ma non secondo la qualità; 'dura', ma non nel tempo; ciò che viene negato non è il medesimo di ciò che viene affermato: piuttosto, si nega una maniera erronea di intendere tali predicazioni, e in tal modo, si riconsolidava la verità di quanto si asserisce. Nella 'rimozione' gilbertina risuona un timbro positivo, e inoltre, in essa si svela l'autentico pregio della *transsumptio*. Il brano appena citato, in cui si certifica ad esempio che Dio è grande, sebbene non per quantità, non vieta di predicare positivamente la grandezza, impedisce invece che questa vada intesa al pari della grandezza degli enti mondani, nega insomma che il livello del discorso sia il medesimo di quello appropriato ai primi due gradi della filosofia speculativa: e tale sorta di rimozione corrisponde alla parziale verità attingibile tramite l'impiego traslativo delle categorie *in divinis*, una parzialità 'verticale', assestata sulla consapevolezza che le parti convogliano in qualche modo in Dio senz'altro l'intero, e per di più non affatto un intero di tipo ordinario (del genere fisico-matematico). Il momento negativo risiede nella circostanza che tale consapevolezza resta asserita, ma non penetrata, non piena; in teologia si parla solo analogicamente, secondo una proporzione destinata a restare indefinita, in quanto trasposta per così dire all'infinito. Un ente

<sup>237</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, pp. 246,17-247,28.

mondano sta alla grandezza, ad esempio, come x (Dio) sta a y (la grandezza divina). In assenza di una pregressa conoscenza di uno dei termini ignoti (Dio o la grandezza divina), una simile proporzione non direbbe alcunché; la *transsumptio* accorda nondimeno la presunzione di un aggancio tra i primi due membri della proporzione e i secondi due: ‘Dio’ è connesso a ‘ente’ come sua infinitaria sublimazione (e in quanto infinitaria, ‘ulteriore’ rispetto a qualsiasi *esse* mondano); e lo stesso vale per il rapporto tra la grandezza divina e quella naturale. Siccome infinitaria, tale proporzione rimane appunto indeterminata, del principio non v’è definizione propria, scienza aristotelica: e tuttavia non vuota. Nel passo sopra citato, va notata la deliberata insistenza sulla tenuta (traslativa) delle categorie nel discorso teologico: non solo Dio è grande «non tamen quantitate» (il che, di per sé, farebbe pensare che Gilberto accenni a ‘grande’ come a un nome che in Dio non ha più nulla a che vedere con la categoria della quantità), ma altrettanto «qualis est, non tamen qualitate»; il «qualis», e con esso il *praedicamentum* della qualità, non è allora completamente vanificato: si abolisce invece («non tamen qualitate») la spontanea propensione a concepire tali attribuzioni come le qualità – e in generale i *praedicamenta* – tipici dell’ambito mondano: ossia come singoli ‘aspetti’. Solo così si conciliano e si capiscono insieme il brano appena citato del commento al *Contra Eutychem*, dove si dichiara che Dio «magnus est, non tamen quantitate: etsi qualis est, non tamen qualitate» e il passo dal commento al *De Trinitate* riportato più sopra, dove si ricorda invece che egli è nominato «substantia Deum, qualitate iustum, quantitate maximum»<sup>238</sup>: e cioè solo tenendo fermo che «nihil horum rationis aut generis proprietate sed tantum proportionali transsumptione dicamus»<sup>239</sup>.

Il principio semplice è dunque *esse, qualis, quantus*, in quanto però oltre l’essere, oltre il quale e oltre la grandezza: senza con ciò cassare una qualche pertinenza di queste predicazioni. L’‘oltre’ è pertanto indice in Gilberto di un negativo che modera e opacizza il positivo, non però lo cancella<sup>240</sup>: non si parla di Dio categorialmente, ossia per parti, bensì ultra-categorialmente, ovvero per parti da prendersi (traslativamente, e dunque in maniera non perfettamente comprensibile) come degli interi semplici; e certamente persino questa è una prospettiva solo umana: ma così intesa, non è totalmente irrelata all’autentica realtà della forma divina:

<sup>238</sup> Cfr. *supra*, il passo relativo alla nota 165 di questo capitolo.

<sup>239</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 4, p. 120,68-69. E cfr. G. R. EVANS, *The Borrowed Meaning: Grammar, Logic and the Problem of Theological Language in Twelfth-Century Schools*, in «Downside Review», 96 (1978), pp. 165-175, in partic. p. 166: «Unless we can show that what we are saying has some meaning in connection with God, or that it refers to him in some way, we cannot be sure that we are saying anything about God at all».

<sup>240</sup> Rispetto dunque a Proclo, e ancor più a Damascio, Gilberto è determinato a perseguire un discorso non aporetico sul principio, che ne rispetti la trascendenza e insieme la relazionalità ‘verticale’ col principiato; il principio deve pur sempre essere principio di qualche cosa, ricordava il buon senso di Aristotele: cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, I, 2, 185a 4-5.

Unde humani animi motus agens in ipsum concipiendum, nihil huiusmodi invenire potest quod eius conceptui amminiculetur. Ideoque ipsum comprehendere per ea, quibus sit aliquid et aliquid esse fingatur, nullatenus valet. De inter cetera tamen per horum omnium ab illo remotionem ipsum selegens et eum vere esse cum assensione percipiens, qualitercumque intelligit. Sed quoniam nulla eius proprietate, vel quid sit genere vel quantus mensura vel qualis forma vel huiusmodi percipit, ipsum minime comprehendit. Nam intelligibilis quidem est: non vero comprehensibilis. Similiter incomprehensibilem tamen intelligibilem esse primordiale materiam<sup>241</sup>.

L'intelligenza umana non ha appigli per infiltrarsi nella semplicità di Dio, non è in grado di figurarsela mediante diversi predicati, e tuttavia proprio attraverso l'asportazione di tali differenziazioni interne, si fa capace non di *comprehendere*, bensì almeno di *intelligere*. Una *via remotionis* così connotata si assimila in fondo, come si diceva, con la stessa procedura di *transsumptio*<sup>242</sup>: ciò che si toglie, in un percorso che non giunge mai al termine, è il senso intrinseco di pluralità implicito in ogni pensiero e in ogni giudizio, non la legittimità (ovvero la controllata verità) di una predicazione così mirata; non si 'rimuove', non si nega, che Dio sia grande: si sottrae invece, nell'atto in cui si predica la grandezza, l'idea che essa equivalga a una parte, o, il che è lo stesso, che competa al medesimo livello logico-ontologico della grandezza a misura degli enti finiti. La *translatio* gravita in questo dire riflessivo e auto-consapevole; in questo senso, Dio resta incomprendibile (come pure d'altronde la pura materialità, in quanto anch'essa semplice, sebbene non per eccellenza) perché per la mente umana la formulazione di una predicazione, e al tempo stesso la consapevolezza che essa va torta in senso indifferenziatamente unitario, restano solo accostate, e non solidalmente congiunte. Si ricorderà come nella cerchia fisico-matematica si consegue invece un «integer et perfectus intellectus» di una *res*, allorché non solo se ne focalizza un lato formale allontanando astrattivamente gli *esse* in quel momento non intenzionati, ma quando in aggiunta se ne apprendono positivamente le *proprietates*, accedendo quindi a un chiaro 'assenso'<sup>243</sup>. Ma quasi a ribadire il suo approccio 'ottimistico', Gilberto non si astiene dal chiosare che anche un'intelligenza imperfetta è nondimeno un'intelligenza: «Ut hoc loco satis apparet: perfectum intellectum debere vocari 'intellectum' cum etiam imperfecto hoc nomen conveniat»<sup>244</sup>, al punto che non le manca l'altro elemento costitutivo, ovvero una *perceptio cum assensione*, riguadagnata tramite il processo di 'rimozione' traslativa.

<sup>241</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 247,29-39.

<sup>242</sup> Negli *Opuscula sacra* non compaiono flessioni del termine *remotio*, che nei commentari gilbertini è presente con questo senso soltanto nelle pagine dedicate al commento del citato passo ove Boezio parla di *privatio*.

<sup>243</sup> Cfr. *supra*, § 6 di questo capitolo.

<sup>244</sup> GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, p. 249,93-95.

Una analogia ermeneutica viene coerentemente esercitata dal Porretano quando, nel *De Trinitate*, si imbatte in un altro simile inciso ‘limitativo’ apposto da Boezio, in cui, di nuovo e non a caso, è chiamata in causa la facoltà intellettiva: se ‘Padre’ e ‘Figlio’ si dicono secondo la categoria della relazione, e quest’ultima non inficia l’unità della sostanza, allora essa «non faciet alteritatem rerum de qua dicitur, sed, si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit interpretatum est, personarum»<sup>245</sup>. L’atteggiamento gilbertino rimane il medesimo tanto rispetto alla (non piena) permeabilità del principio ‘filosofico’, quanto di fronte alla (non piena) conoscibilità del Dio della fede; come prima mossa, infatti, si mette in guardia il lettore: Boezio non ha scritto ‘non si è in grado di dire’, né ‘non si è capaci di capire’, bensì: ‘per quanto così si possa dire e comprendere con le forze dell’intelletto’; e con tali parole ha voluto evidenziare che sebbene l’uso traslativo di termini e nozioni non pone la mente umana in grado di penetrare l’intimo della realtà divina, pure esso può venire utilmente adoperato per concepirla almeno parzialmente:

Attende quam recte ait [*scil.* Boetius] ‘si dici potest’ et item ‘quod vix intelligi potuit’. Nec ait ‘dici non potest’ sed ‘si dici potest’. Nec item ait ‘non intelligi potuit’ sed ‘vix intelligi potuit’. Quibus verbis ostendit neque dictionem hanc a nostre locutionis usu omnino abhorreere neque rem omnino ab humanae intelligentiae sensu remotam, sed et ex aliqua rationis proportione transsumptum sermonem rem ipsam sicut est minime posse explicare et praeter rationis plenitudinem sensum mentis in eo, quod non nisi ex parte concipi potest, laborare. Ut ergo non tam ex rationis plenitudine quam ex eius aliqua, sicut dictum est, proportione, intelligatur huius nominis, quod est ‘persona’, a naturalibus ad theologica facta transsumptio, dicendum videtur quae subsistentium qua ratione vocantur ‘personae’<sup>246</sup>.

La ‘parzialità’ con cui ad esempio il vocabolo «persona», che gode di un significato completamente trasparente solo sul terreno delle realtà naturali, viene ricevuto per poter essere conferito a Dio, torna ripetutamente in risalto:

Ex his ergo manifestum est hoc nomen quod est ‘persona’ theologice minime convenire secundum plenitudinem eius, a qua nomen est, rationis sed ex proportione, quae in eiusdem rationis parte convenit, a naturalibus ad illa esse transsumptum. Quod enim de naturalibus dictum est personam aliquam ita esse per se unam ut nullo illorum, quibus est ipsa, sit alia, non convenit theologice personis. Immo eodem, quo est una, est alia. Sunt tamen quaedam quae sicut in naturalibus ita et in theologice uni convenire non possunt. (...) Sic igitur theologica cum naturalibus in parte rationis illius id est personalitatis, a cuius plenitudine naturalibus hoc nomen inditum est, convenire intelliguntur et in parte differre<sup>247</sup>.

<sup>245</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 5, 1254C, p. 179,314-316.

<sup>246</sup> GILBERTO, *In De Trin.* I, 5, p. 143,39-51.

<sup>247</sup> *Ibid.*, 5, pp. 147,49-148,67.

‘In parte’ non indica che di tali termini e nozioni si conservi una porzione del significato ordinario, e se ne perda un’altra: significa piuttosto appunto la modificazione traslativa, l’accortezza al fatto che essi acquistano nel discorso teologico un senso non ordinario, e dunque diverso quello di partenza, sebbene con esso ancora imparentato. Cosa assicura questo vincolo? Cosa garantisce di poter asserire, sia sulla realtà assolutamente semplice, sia sul Dio della fede, qualcosa di vero? Cosa, in altri termini, fonda la *translatio*, e permette di credere che essa non si risolva in un edificante esercizio verbale, privo però di qualsiasi connessione effettiva con la realtà di ciò di cui si predica? In ultima analisi, l’efficacia della *transsumptio* (nei margini che si sono analizzati) poggia sulla convinzione che la forma semplice sia principio e causa degli enti composti, e che questi conservino in sé un non fatiscante *vestigium* di quella: il semplice, come si è visto, nega le attribuzioni molteplici in quanto molteplici e circoscritte, non le attribuzioni stesse, che anzi accoglie in grado trascendente e infinitario.

#### 7.4. *Il nesso causa-effetto*

Con questo, si giunge alla seconda delle due difficoltà sollevate (come si diceva) dalla frase boeziana, per cui Dio è forma «*quae esse ipsum est et ex qua esse est*»: il senso da accordare all’«*ex qua*». Si tocca qui il punto più delicato dell’indagine, la linea di confine e saldatura tra filosofia e fede: se infatti si interroga Gilberto sulla provenienza degli enti mondani dalla forma semplice, se gli si domanda ‘come dall’Uno i molti’<sup>248</sup>, la sua risposta si riduce al ricorso all’idea di causalità, e alla connessa persuasione che gli effetti portino inscritta in essi la traccia della fonte da cui scaturiscono. La riflessione del commentatore si arresta su questa soglia, e non tenta di investigare ulteriormente i modi e i perché di tale origine causale, condividendo tale difficoltà con l’intera tradizione neoplatonica, classica e cristiana. Certamente egli, pensatore cristiano al pari di Boezio, concepisce l’emanazione del mondo da Dio come creazione, trascorrendo dunque da un enigma filosofico a un mistero di fede; anzi, se l’autore degli *Opuscoli teologici* si dispone di proposito a evitare accuratamente di parlare di *creatio*, scegliendo di accostarsi alle formulazioni di fede con un lessico tratto esclusivamente dalla filosofia pagana, Gilberto non si fa scrupolo di impiegare costantemente

---

<sup>248</sup> Si tratta, notoriamente, del classico interrogativo sollevato da PLOTINO, *Enn.*, III, 9, 4, ed. Henry – Schwyzer, I, p. 380,1.

tale vocabolo, nelle sue varie flessioni, in tutto il corso dei suoi commenti<sup>249</sup>. Tuttavia, è palese dai contesti in cui lo adopera, che con esso egli denota appunto una forma di causalità non internamente sviscerata né ulteriormente investigata nelle sue modalità. È sufficiente il rapporto causa-effetto a giustificare le alte pretese del discorso teologico, e a fondarne l'architrave 'traslativa'? Per ricercare una risposta a questo quesito, si dovrà intraprendere in primo luogo un esame del commento al *De hebdomadibus*, dove tale causalità è direttamente tematizzata: e non a caso si tratta del trattato speculativamente più ibrido, che ponendo al centro della riflessione appunto l'«ex quo», la derivazione dal divino, ma in termini vicini al pensiero neoplatonico classico, si colloca nell'interstizio tra ragione e fede, avendo da una parte a che fare con tale derivazione (problema come si diceva comune anche alla filosofia non cristiana), dall'altra però non con formulazioni dirette di dogmi di fede (come invece avviene per l'unitrinitarietà nel *De Trinitate* e per la natura di Cristo nel *Contra Eutychen*). In secondo luogo, si dovrà studiare la natura logico-grammaticale della *transsumptio* e la sua provenienza storica.

Prima di affrontare questi due argomenti, tuttavia, è opportuno soffermarsi su una considerazione preliminare. Rivolta a Boezio, la medesima domanda sulla quali ci si è arrestati incontrerebbe forse un responso di tenore diverso da quello che è possibile ritrovare in Gilberto; nella *Consolatio*, difatti, un fondamento veritativo al discorso su Dio viene assicurato da una teoria 'fenomenologica' (della quale sono rintracciabili dei precedenti in Proclo e in Ammonio)<sup>250</sup> secondo cui un unico e identico oggetto si mostra in foggie differenti, filtrate dalle varie facoltà gnoseologiche del soggetto, gerarchicamente ordinate, al vertice delle quali l'intelligenza arriva a intuire la puntuale unità divina. Il punto importante è che tali diverse manifestazioni non sono tra di loro incoerenti: e anzi la realtà per come conosciuta a un grado inferiore non viene contraddetta, bensì assorbita e resa più 'compiuta' al grado superiore: l'organica scalarità di tale articolazione fa fede dunque che la verità parziale appresa dai sensi o dalla ragione non si dissipi in una fallacia o in un nulla, se rapportata alla pienezza della percezione di ordine superiore<sup>251</sup>. Una simile concezione

<sup>249</sup> Se si esclude il *De fide catholica*, testo mai commentato da Gilberto – né da Teodorico, Clarembaldo o Remigio di Auxerre – che del resto sembrano ignorarlo nei loro commentari, nei rimanenti *Opuscula sacra* si rinviene, a quanto mi risulta, una singola flessione del termine «creatio»: cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 2, 1343A, p. 213,142. Nel *De hebdomadibus*, Boezio preferisce ricorrere a termini come *producere*, *efficere*, *fluere* e *defluere*, tutti evidentemente forme latine improntate al lessico neoplatonico greco.

<sup>250</sup> Cfr. PROCLO, *De decem dubitationibus circa providentiam*, II, 7, ed. D. Isaac, 3 voll., Paris 1977, I, p. 61,3-26; AMMONIO DI ERMIA, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, Berlin 1897 (CAG, 4.5), p. 135,12-32.

<sup>251</sup> Cfr. BOEZIO, *Cons.* V, 4, 31-32, 849B, pp. 149,88-150,97: «In quo illud maxime considerandum est: nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam; sed intellegentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat,

gnoseologica non è tuttavia testimoniata negli *Opuscula sacra*, sebbene adombrata (nonostante la matrice aristotelica) nella tripartizione delle scienze teoretiche, in quanto progressivamente ascendenti dalla molteplicità materiale alla forma unica<sup>252</sup>. È difatti in questa chiave ‘platonizzante’, come si è visto, che Gilberto comincia ad interpretarla, limitatamente alle prime due discipline; e tuttavia si è altrettanto mostrato come tale continuità venga infranta quando si salta al rango supremo della realtà semplice, che rimane altra rispetto alle forme native.

All’opposto di Remigio di Auxerre, Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras, Gilberto rifiuta di identificare la *forma essendi* di cui parla Boezio con la stessa forma divina<sup>253</sup> – forse per evitare ogni sospetto di panteismo, sospetto che Teodorico dovrà appunto adoperarsi ad allontanare dalla propria riflessione. Non solo: si è già anche sottolineato che tale discontinuità risulta accentuata tanto dalla doppia lettura del secondo assioma del *De hebdomadibus* (in virtù della quale si stabilisce l’equivocità ‘verticale’ tra l’essere divino e l’essere mondano), quanto dalla differenza ‘traslativa’ mediante cui termini come «forma» o appunto «esse» vengono predicati a livello teologico; e si è ancora ricordato come sia almeno dubbia l’intenzione di Gilberto di ricondurre le forme native ad altrettanti archetipi eidetici nel Verbo divino, e infine pure la decisa recusazione di una partecipazione diretta e non meramente estrinseca delle realtà mondane all’*esse* di Dio (si può partecipare a qualcosa, aveva ammonito Boezio, soltanto se già si è). È questo il medesimo solco che separa *genuina* e *nativa*, e fa sì che il sapere relativo a questi ultimi debba accontentarsi della dignità epistemologica di una *rationalis opinio* o di una *opinabilis ratio*, poiché in natura non si può discernere alcun ordine assolutamente certo, ma soltanto andamenti abituali e consuetudinari delle cose, che fissiamo in leggi provvisorie a partire dall’esperienza della

---

sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit». G. D’ONOFRIO, *Boezio filosofo*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 381-419, riconosce in tale concezione gnoseologica il riuscito tentativo, da parte di Boezio, da un lato di superare definitivamente lo scetticismo accademico-ciceroniano, restaurando in chiave ‘fenomenologica’ la corrispondenza tra conoscenza e realtà, dall’altro di assicurare in tal maniera l’organica congiuntura dei vari percorsi scientifici ordinati al conseguimento della *sapientia*. Cfr. anche ID., *Cernens omnia notio* (Cons., V, IV, 17), *Boezio e il mutamento dei modelli epistemologico-conoscitivi fra antichità e alto medioevo*, in *Mutatio rerum. Letteratura Filosofia Scienza tra tardo antico e altomedioevo*, Atti del Convegno di Studi (Napoli, 25-26 novembre 1996), a c. di M. L. Silvestre – M. Squillante, Napoli 1997 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il pensiero e la storia, 37), pp. 185-218; ID., *Vera Philosophia* cit., pp. 77-142.

<sup>252</sup> Cfr. ID., *La scala ricamata* cit., pp. 51-61; MAIOLI, *Teoria dell’essere* cit., pp. 59-82; M. LUTZ-BACHMANN, *Metaphysik und Theologie. Epistemologische Probleme in den «Opuscula sacra» des A. M. Boethius*, in *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, a c. di M. Lutz-Bachmann – A. Fidora – A. Niederberger, Turnhout 2004 (Texte et études du Moyen Âge, 19), pp. 1-17.

<sup>253</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, pp. 261,36-262,42: «Auctor quoque omnium Deus etsi a theologicis secundum aliam rationem universorum a se creatorum ‘natura’ et recte degentis creaturae rationalis ‘forma’ dicatur, nequaquam tamen secundum illam rationem qua subsistentium ‘formas’ logici vocant ipsas eorum, quibus aliquid sunt, generales aut speciales aut differentiales subsistentias, aut – secundum quantum genus qualitatis – etiam quasdam accidentales, ipse est forma».



mutevolezza delle entità materiali, il cui decorso dipende da una regolarità incardinata sulla concatenazione delle cause prossime, e rispecchiante le *potestates* delle forme immanenti<sup>254</sup>. Certo, anche il vescovo di Poitiers crede, come scrive nella glossa alla *Lettera ai Romani*, a proposito del verso 11, 36: «quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia», che «omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quandam et speciem et ordinem in se ostendunt»<sup>255</sup> (secondo una triade che ricorda il numero, peso e misura di *Sap* 11, 21); e tuttavia, in sede di commento al *Contra Eutychen*, dopo aver desuetamente citato il medesimo versetto paolino, di tale armonica corrispondenza tra *ars divina* e disposizione mondana non lascia sopravvivere che la spoglia relazione di causa ed effetto, di cui la *participatio extrinseca*, che non sottende alcun autentico ‘prender parte’ all’essenza divina, incarna il riflesso dal lato degli enti compositi.

## 8. La nozione di «translatio»

La *mutatio* boeziana, come la *translatio* o *transsumptio* gilbertina, discendono da una ricca genealogia di intersezioni tra grammatica, retorica, e dialettica<sup>256</sup>. Secondo Quintiliano, un tropo è in generale un cambiamento semantico («mutatio») di una parola o di una frase, dal suo significato proprio a un diverso significato, con aggiunta di potenzialità («cum virtute»), e pertanto non con accezione negativa<sup>257</sup>; le *Institutiones* sottolineano la connessione tra

<sup>254</sup> Simo Knuuttila ha persuasivamente collegato la concezione gilbertina circa l’andamento consuetudinario delle vicende naturali, che si susseguono con una necessità non assoluta, alle potenzialità/*proprietates* intrinseche alle forme: cfr. S. KNUUTTILA, *Possibility and Necessity in Gilbert of Poitiers*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 199-218. Lo studioso ha inoltre indicato dei precedenti in BOEZIO, *In Perierm ed. sec.*, III, 9, 511D-513A, ed. Meiser, II, pp. 236,11-239,12 (dove «cognatio», «potentia» e «proprietas» sono usati come sinonimi) e in PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia*, PL 145, 611D-612D, ed. K. Reindel, in *Die Briefe des Petrus Damiani*, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, IV/1-3, München 1983-1989, III, 119, pp. 367,20-368,25; ed. A. Cantin, Paris 1972 (SC, 191), pp. 446,3-450,50.

<sup>255</sup> Cfr. GILBERTO, *Commentarius in Epistulas Sancti Pauli. (In Rom. 11, 36)*, ms. Londra, British Museum, Add. 11853, fol 41<sup>v</sup>, citato in MAIOLI, *Gilberto* cit., p. 212 e nota 68.

<sup>256</sup> Cfr. VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 69-117; EAD., *Langage et théologie dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle*, in *Geschichte der Sprachtheorie*, 3. cit., pp. 33-54. In generale sul problema del discorso traslativo/metaforico su Dio nel Medioevo, è molto stimolante (sebbene Gilberto di Poitiers e Teodorico di Chartres vi siano appena nominati) il saggio di U. ECO, *La metafora nel Medioevo latino*, in *Metafora e conoscenza*, a c. di A. M. Lorusso, Milano 2005, pp. 149-203. Altrettanto penetrante, sebbene non direttamente pertinente agli autori medievali, la riflessione teoretica di J. DERRIDA, *La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique*, in ID., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324.

<sup>257</sup> Cfr. QUINTILIANO, *Instit.*, VIII, 6, 1, ed. Radermacher, II, p. 113,19-20; ed. Winterbottom, II, p. 462,11-12: «Tropos est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio». E cfr. E. J. ASHWORTH, *Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan*, in «Vivarium» 45/2-3 (2007) pp. 311-327,

‘proprio’ e ‘naturale’ da una parte, e ‘improprio’ e ‘traslato’ dall’altra: «Est igitur tropo sermo a naturali et principali significatione tralatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco in quo propria est, tralata in eum in quo propria non est»<sup>258</sup>. Invece una catachresi o *abusio* è la figura del discorso con cui si riutilizza un nome per denotare una realtà che ne è priva, e in questo differisce dalle altre figure metaforiche<sup>259</sup>. Donato scrive che un tropo è un’espressione traslata («translata») dalla sua significazione propria a una similitudine impropria («ad non propriam similitudinem»), a scopo di ornamento oppure per necessità (laddove cioè manchi il nome); per Donato il fenomeno della *translatio* ha dunque un carattere generale, anche se tecnicamente è riferito alla metafora; la catachresi è una «usurpatio nominis alieni», la metonimia una *transnominatio*, l’*aenigma* una espressione oscura secondo un’occulta similitudine tra le cose<sup>260</sup>. Per Quintiliano *translatio* corrisponde specificamente al greco μεταφορά, definita come trasferimento di un nome o verbo dal suo impiego proprio a un altro luogo ove manchi un vocabolo idoneo, o dove il vocabolo così trasferito sia migliore<sup>261</sup>. Nel *De oratore*, anche Cicerone indica nell’indigenza lessicale («inopia») la legittimazione dello spostamento tropico, indicandone un fattore costitutivo nella *similitudo*, e nei *Topica* oppone la *translatio per similitudinem* all’uso proprio dei *verba*<sup>262</sup>. Parimenti l’autore della *Rhetorica ad Herennium* giustifica il

---

rist. in *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions, Special Offprint of «Vivarium», 45/2-3 (2007)*, ed. J. Marenbon, Leiden 2007, pp. 181-197.

<sup>258</sup> QUINTILIANO, *Instit.*, IX, 1, 4, ed. Radermacher, pp. 133,16-20; ed. Winterbottom, pp. 480,20-481,1.

<sup>259</sup> Cfr. *ibid.*, VIII, 6, 34-35, ed. Radermacher, pp. 121,18-122,5; ed. Winterbottom, p. 469,9-19: «Eo magis necessaria catachresis, quam recte dicimus abusionem, quae non habentibus nomen suum accommodat quod in proximo est (...). Discernendumque est ab hoc totum tralationis istud genus, quod abusio est ubi nomen defuit, tralatio ubi aliud fuit».

<sup>260</sup> DONATO, *Ars Maior*, III, 6, ed. L. Holtz, in L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l’enseignement grammatical. Étude sur l’Ars Donati et sa diffusion (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1981, pp. 667,2-671,15: «Tropus est dictio translata a propria significatione ad non proprium similitudinem ornatus necessitatisve causa. Sunt autem tropi tredecim: metaphora, catachresis, metalepsis, metonymia, antonomasia, epitheton, synecdoche, onomatopoeia, periphrasis, hyperbaton, hyperbole, allegoria, homoeosis. (...) Metaphora est rerum verborumque translatio. (...) Catachresis est usurpatio nominis alieni, ut parricidam dicimus qui occiderit fratrem, et piscinam quae pisces non habet. haec enim nisi extrinsecus sumerent, suum vocabulum non haberent (...) Metalepsis est dictio gradatim pergens ad id quod ostendit (...) Metonymia est [dictio] quaedam veluti transnominatio. Huius multae sunt species. aut enim per id quod continet id quod continetur ostendit (...) aut contra (...); aut per inventorem id quod inventum est (...); aut contra. (...) Allegoria est tropus, quo aliud significatur quam dicitur (...) Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum».

<sup>261</sup> Cfr. QUINTILIANO, *Instit.*, VIII, 6, 4-6, ed. Radermacher, p. 114,6-22; ed. Winterbottom, pp. 462,26-463,8: «Incipiamus igitur ab eo qui cum frequentissimus est tum longe pulcherrimus, tralatione dico, quae μεταφορά Graece vocatur (...). Transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco in quo proprium est in eum in quo aut proprium deest aut tralatum proprio melius est. Id facimus aut quia necesse est aut quia significantius est, aut, ut dixi, quia decentius. Ubi nihil praestabit quod transferetur, improprium erit».

<sup>262</sup> Cfr. CICERONE, *De oratore*, III, 37, 149, ed. A. S. Wilkins, Oxford 1902, p. 221,14-18; *ibid.*, III, 39-40, 159-162, p. 224,1-24; *Id.*, *Topica*, VII, 32, ed. Reinhardt, p. 130,20-28; ed. Di Maria, pp. 15,17-16,6. E cfr. BOEZIO, *In Top. Cic.*, III, 1099C e 1107B-1108A

trasferimento metaforico sulla base di una similitudine, e richiede che risponda a criteri di brevità, ornamentalità, decenza<sup>263</sup>.

Nel *Liber de definitionibus* Mario Vittorino, richiamandosi a Cicerone, elenca come settimo un tipo di definizione «κατὰ μεταφοράν, id est per translationem», e come tredicesimo uno «κατ' ἀναλογίαν, id est iuxta rationem, quae proportio dicitur»<sup>264</sup>. E ancora Marziano Capella, dopo aver distinto nomi equivoci, univoci e plurivoci, separa i «verba propria» dai «verba aliena»: questi ultimi si impiegano per necessità o per ornamento, e si istituiscono *per similitudinem*, oppure *per contrarium*, oppure *per differentiam* (tre modalità che a loro volta corrispondono a altrettanti *loci* della topica ciceroniano-boeziana)<sup>265</sup>.

Nel *De doctrina christiana*, Agostino suddivide i *signa* in due classi, *propria* e *translata*: i primi sono quelli adoperati a indicare le cose «propter qua sunt instituta», i secondi quelli che riguardano una generica figura metaforica del discorso (come un animale per designare un evangelista)<sup>266</sup>. Nel *De dialectica* agostiniano si distingue poi tra *aequivoca* che hanno una medesima origine e quelli che hanno origine diversa; i primi, «quae quamvis uno nomine ac non sub una definitione teneantur, uno tamen quasi fonte demanant», si suddividono a loro volta in omonimi per *translatio* o per *declinatio*: i nove esempi forniti di *translatio* riguardano la *similitudo* (come tra un uomo e la sua statua), il rapporto tra le parti e l'insieme, il genere e le specie, la causa e l'effetto, il contenente e il contenuto<sup>267</sup>.

Il termine *translatio* viene collegato alla *aequivocatio* anche da Boezio, nel commentario alle *Categorie*<sup>268</sup>, seguendo in questo Porfirio<sup>269</sup>. L'equivocità logica dei

<sup>263</sup> Cfr. *Rhetorica ad Herennium*, 4-5, ed. F. Marx – W. Trillitzsch, Leipzig 1964, pp. 157,27-158,16. Sulla tradizione retorica della *translatio*, cfr. I. ROSIER, Prata rident, in *Langages et philosophie* cit., pp. 155-176; M. F. NIMS, *Translatio: 'Difficult Statement' in Medieval Poetic Theory*, «University of Toronto Quarterly» 43 (1974), pp. 215-230.

<sup>264</sup> Cfr. MARIO VITTORINO, *Liber de definitionibus*, PL 64 (PS.-BOETHIUS), 902A e 907B, ed. T. Stangl, in ID., *Tulliana et Mario Victoriniana*, München 1888 (rist. in P. HADOT, *Marius Victorinus*, Paris 1971, pp. 331-362), pp. 22,7-23,8, e p. 28,1-8. Ma per Vittorino la specie di definizione più adatta al discorso su Dio è quella *per privationem contrarii*: cfr. *infra*, la nota 177 del terzo capitolo.

<sup>265</sup> Cfr. MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IV, 355-360, ed. J. Willis, Leipzig 1983, pp. 115,22-117,4. E cfr. CICERONE, *Topica*, III, 15-17, ed. Reinhardt, p. 122,13-24 (ed. Di Maria, p. 10,3-14); BOEZIO, *In Top. Cic.*, II, 1065CD. Ma si vedano anche le specie di definizioni *per differentiam*, *per translationem*, e *per privationem contrarii* in MARIO VITTORINO, *Liber de definitionibus*, 904A-906A, ed. Stangl, pp. 21,12-25,15.

<sup>266</sup> Cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 10, 15, PL 34, 42, ed. J. Martin, Turnhout 1996 (CCSL, 32/4.1), p. 41,2-12; con riferimento specifico a metafora e cataresi: cfr. *ibid.*, III, 29, 40, 80-81, p. 101,19-22.

<sup>267</sup> Cfr. AGOSTINO, *De dialectica*, 10, PL 32, 1416-1420, ed. J. Pinborg (translated with *Introduction and Notes* by B. D. Jackson), Dordrecht – Boston 1975 (Synthese Historical Library, 16), pp. 112-120. Sulla storia e l'autenticità del *De dialectica* cfr. B. D. JACKSON, *Introduction*, in *ibid.*, pp. 1-75.

<sup>268</sup> Cfr. BOEZIO, *In Aristotelis Categorias* (d'ora in poi: *In Cat.*), I, PL 64, 166B-167A: «Aequivocorum alia sunt casu, alia consilio. Casu, ut Alexander Priami filius et Alexander Magnus. Casus enim id egit, ut idem utriusque nomen poneretur. Consilio vero, ea quaecumque hominum voluntate sunt posita. Horum autem alia sunt secundum similitudinem, ut homo pictus et homo verus quo nunc utitur Aristoteles exemplo: alia secundum proportionem, ut principium est in numero unitas, in lineis punctus. Et haec aequivocatio secundum proportionem esse dicitur. Alia vero sunt quae ab uno descendunt, ut medicinale ferramentum; medicinale

termini si genera o per caso, o per deliberata imposizione; Boezio distingue quattro generi di omonimia deliberata: il primo per similitudine, ossia per somiglianza della forma-immagine esteriore, come tra ‘uomo’ dipinto e ‘uomo’ reale; il secondo, in accordo a una *proportio* (nel senso del greco ἀναλογία), così come ‘principio’ si dice per l’unità rispetto al numero, e per il punto rispetto alla linea; il terzo riguarda ciò che «ab uno descendit», come ‘medicinale’ si dice uno strumento o un farmaco; il quarto infine, con riferimento a un medesimo («ad unum»), così come si dice ‘salutare’ il nutrimento o una passeggiata. Il terzo e il quarto caso sono particolarmente interessanti, in quanto in essi si differenziano, in modo non del tutto perspicuo, una omonimia ‘a partire dalla causa’ (ἀφ’ ἐνός) da una ‘in vista di un fine’ (πρὸς ἓν τέλος)<sup>270</sup>. Boezio aggiunge a questi tuttavia un quinto tipo, che Aristotele non ha trattato,

---

pigmentum, ab una enim medicina aequivocatio ista descendit. Alia quae ad unum referuntur, ut si quis dicat salutaris vectatio est, salutaris esca est, haec scilicet idcirco sunt aequivoca, quod ad salutis unum vocabulum referuntur. Cur autem prius de aequivocis post de univocis tractat? Idcirco quod ipsa decem praedicamenta cum definitionibus diversa sint, uno praedicationis vocabulo nuncupantur; cuncta enim praedicamenta dicimus, ipsa vero praedicamenta quoniam rerum genera sunt, de subiectis rebus univoce praedicantur. Omne enim genus de speciebus propriis univoce dicitur, quare rectius primo de omnibus praedicamentorum communi vocabulo tractat, quasi dehinc quemadmodum singula de speciebus propriis praedicarentur, exprimeret. At si (ut dictum est) non de rebus sed de nominibus libri huius intentio est, cur de aequivocis et non de aequivocatione tractavit? Aequivocae namque res sunt, aequivocatio vero vocabulum. Idcirco, quoniam ipsum nomen nihil in se retinet aequivocationis, nisi diversae sint res de quibus illud vocabulum praedicetur. Quare inde substantiam ipsa aequivocatio trahit, de ipsis dignius inchoatum est. Videtur autem alius esse modus aequivocationis quem Aristoteles omnino non recipit. Nam sicut dicitur pes hominis, ita quoque dicitur pes navis, et pes montis, quae huiusmodi omnia secundum translationem dicuntur. *Translatio vero nullius proprietatis est*. Quare secundum translationem aequivoca nunquam sunt, nisi propriis et immutabilibus subiectae res vocabulis appellentur. Est autem talis eorum uniuersalis inspectio. Neque enim omnis translatio ab aequivocatione seiungitur sed ea tantum cum ad res habentes positum vocabulum, ab alia iam nominata re nomen ornatus causa transfertur, ut quia iam dicitur quidam auriga, dicitur etiam gubernator, si quis ornatus gratia cum qui gubernator est dicat aurigam, non erit auriga nomen aequivocum, licet diversa, id est, moderatorem currus navisque significet. Sed quoties res quidem vocabulo eget, ab alia vero re quae vocabulum sumit, tunc ista translatio aequivocationis retinet proprietatem, ut ex homine vivo ad picturam nomen hominis dictum est». E cfr. ID., *In Top. Cic.*, IV, 1108A: «Translationes a proprietate descendunt et quadam similitudine subiecta signant». Nel *De divisione*, Boezio chiama *duplex* o *multiplex* un termine equivoco, e *ambigua* o *amphibola* l’*oratio* che significa più cose diverse: cfr. ID., *De divisione liber*, PL 64, 889D-890A, ed. J. Magee, in *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber. Critical Edition, Translation, Prolegomena, & Commentary by J. Magee*, Leiden – Boston – Köln 1998 (*Philosophia Antiqua*, 77), p. 44,23-27. L’anfibolia, genericamente intesa come ambiguità discorsiva che può dar luogo a errori di interpretazione in retorica e a fallacie in logica, è trattata in connessione con l’omonimia (intesa come tipo particolare di anfibolia) in una lunga tradizione che comprende Galeno, Cicerone, Quintiliano, Marziano Capella, Cassiodoro.

<sup>269</sup> PORFIRIO, *In Cat.*, ed. Busse, pp. 65,12-67,33; ed. Bodéüs, pp. 128-139. E cfr. C. EVANGELIOU, *Aristotle’s Categories and Porphyry*, Leiden – New York – København – Köln (*Philosophia antiqua*, 48), 1988.

<sup>270</sup> La fonte originale delle considerazioni di sinonimia e omonimia è ovviamente ARISTOTELE, *Cat.*, I, 1a 1-12, *transl. Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1961 (AL, I/1-5), p. 5,3-14: omonime sono le cose che condividono il nome, ma la cui definizione è diversa; l’omonimia logico-linguistica è dunque il riflesso secondario della diversità di natura delle cose nominate (come si è visto sottolineato anche da Boezio, per il quale equivocate sono le *res*, mentre l’*aequivocatio* concerne i vocaboli). Nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele distingue tre (o forse quattro) tipi di equivocità: una ‘casuale’ (ἀπὸ τύχης), una πρὸς ἓν e ἀφ’ ἐνός (tra cui non sembra fare differenza), e una κατ’ ἀναλογίαν, ovvero proporzionale, sul modello dell’eguaglianza dei rapporti matematici; afferma inoltre che il bene non è un sinonimo, esclude che sia un equivoco ἀπὸ τύχης, e si domanda a quale classe di omonimi appartenga, rinviando la discussione a un’altra parte della filosofia (la metafisica): cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, I, 4, 1096b 26-28; *ibid.*, V, 3, 1131a 31ss.; tuttavia in seguito indica nel bene il fine in vista di cui si compiono le azioni: cfr. *ibid.*, I, 5, 1097a 18ss. La possibilità di una equivocità deliberata è poi implicita in ID., *Top.* VI, 10, 148a 23 – b 23, *transl. Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Bruxelles – Paris 1969 (AL,

V/1-3), pp. 136,12-137,16. Tuttavia non tutti i *πολλαχῶς λεγόμενα* sono *ὁμώνυμα*: è il caso ad esempio della ‘scienza’, qualora si riferisca a più cose diverse: cfr. ID., *Top.*, II, 3, 110b 16ss., *transl. Boethii*, p. 35,6ss. Ma vanno riconosciuti anche, internamente all’omonimia, dei gradi di diversificazione: in particolare, è noto come l’essere non si dica per mera equivocità, bensì per una omonimia *πρὸς ἓν*, che fa cioè riferimento a un’unica realtà e a un significato primario, l’*οὐσία*: cfr. ID., *Metaph.*, IV, 2, 1003a 33 – b 10; in quest’ultimo passo, in particolare, Aristotele considera l’omonimia *πρὸς ἓν* nel senso del riferimento a un unico principio (*πρὸς μίαν ἀρχήν*), senza distinguere tra causa e fine, e lo esemplifica con gli usi di ‘sano’ e ‘medico’, che sono invece diversificati in Porfirio e Boezio. Alessandro considera i casi di *πρὸς ἓν* e *ἀφ’ ἐνός* come entrambi intermediari tra equivoci e univoci: cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.*, ed. Hayduck, p. 241,3-8. Alcuni studiosi hanno apparentato l’aristotelica equivocità *πρὸς ἓν* alla paronimia: cfr. E. BERTI, *L’unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965; J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951. In particolare Christopher Shields l’ha definita «core-dependent homonymy», espressione poi ripresa da Julie Ward: cfr. rispettivamente C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999, p. 37; J. K. WARD, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge 2008, pp. 77ss. Si tenga presente che la nozione opposta, ‘sinonimia’, non riguarda tanto il fenomeno linguistico per cui si denota una medesima realtà con due nomi differenti, bensì concerne quelle realtà che sono suscettibili di un ‘nome comune’, che cioè sono congeneri, così come sinonimi, in quanto entrambi ‘animali’, sono l’uomo e il bue: cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, 167BD. Mentre dunque la sinonimia scandisce l’appartenenza a una medesima colonna categoriale (e pertanto la predicazione sostanziale), l’omonimia l’appartenenza a categorie diverse (e contraddistingue pertanto termini che si predicano accidentalmente): cfr. M. ZANATTA, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Le categorie* cit., pp. 52-60. Questo valore logico dell’opposizione sinonimia/omonimia tende a perdersi nel Medioevo per l’influenza della grammatica di Prisciano, secondo la quale i sinonimi sono semplicemente termini differenti per una medesima cosa, assimilandosi quindi ai multivoci: cfr. PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, I, 5, 29, ed. M. Hertz, 2 voll., Lipsiae 1855-1888 (GL, 2), I, p. 60,29-30: «Synonyma sunt quae (...) diversis nominibus idem significant, ut ‘ensis’, ‘gladius’, ‘mucro’». Su questo punto cfr. I. ROSIER, *Évolution des notions d’équivocatio et univocatio au XII<sup>e</sup> siècle*, in *L’ambiguité. Cinq études historiques réunies par Irène Rosier*, Lille 1988, [pp. 103-166], p. 105. Infine, si tenga presente l’osservazione aristotelica, per la quale nei casi di omonimia occorre badare non solo ai termini, ma anche ai discorsi (alle proposizioni), per valutare la proporzionalità e la paragonabilità di quanto si afferma: cfr. ARISTOTELE, *Top.* I, 15, 107b 6-18, *transl. Boethii*, ed. Minio-Paluello, p. 26,1-12. I *Topici* e gli *Elenchi Sofistici* aristotelici furono entrambi tradotti da Boezio (il primo forse anche in due versioni), e ci rimangono in circa duecentocinquanta manoscritti ma senza indicazione del nome del traduttore; risalgono comunque alle versioni boeziane i testi ‘vulgati’ che si diffusero in forme più o meno pure dal dodicesimo secolo in poi (ma parte almeno dei *Topici* circolava già dal decimo-undicesimo secolo); nel dodicesimo secolo si diffuse anche una versione anonima dei *Topici*, rivista sulla base del testo greco, e una nuova traduzione degli *Elenchi*, quest’ultima probabilmente a opera di Giacomo di Venezia, tra il 1120 e il 1150 (e giuntaci frammentaria). Boezio si richiama tre volte a una sua traduzione dei *Topici*, ma mai a una degli *Elenchi*: cfr. BOEZIO, *In Top. Cic.*, I, 1051D-1052B e ID., *De top. diff.*, I, 1, 1173C, p. 2,11-12 e IV, 13, 1216D, p. 92,16-17. Ignoti a Cassiodoro e molto probabilmente assenti dalla biblioteca di Vivarium, nessuno dei due testi ebbe diffusione nel mondo latino fin circa agli anni 1150-1130, quando abbiamo notizia della conoscenza degli *Elenchi* da parte di Abelardo e dei *Topici* e degli *Elenchi* da parte di Adamo di Balsham e di Teodorico di Chartres: cfr. ABELARDO, *Glossae super Peri hermeneias*, VI, 52, ed. K. Jacobi – C. Strub, Turnhout 2010 (CCCM, 205), p. 202,482-485 [ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophischen Schriften*, I, *Die Logica «Ingredientibus»*, 3 voll., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (= BGPM), Band XXI, Münster 1919-1921-1927, III (Heft 3. *Die Glossen zu Περὶ ἑρμηνείας*), p. 400,33-36]; ADAMO DI BALSHAM, *Ars disserendi (Dialectica Alexandri)*, ed. L. Minio-Paluello in *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, I, *Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi (Dialectica Alexandri)*, Roma 1956. Le versioni ‘vulgate’ dei *Topici* e degli *Elenchi* sono quelle accolte da Teodorico di Chartres nell’*Heptatheucon*. Cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Note sull’Aristotele Latino Medievale. VI. Boezio, Giacomo Veneto, Guglielmo di Moerbeke, Jacques Lefèvre d’Etaples e gli Elenchi Sofistici*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 44 (1952), pp. 389-411 (rist. in ID., *Opuscula* cit., pp. 164-177); ID., *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, in «Traditio», 8 (1952), pp. 265-304 (rist. *ibid.*, pp. 189-228); ID., *Note sull’Aristotele Latino Medievale. IX. Gli Elenchi Sofistici*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 46 (1954), pp. 223-231 (rist. *ibid.*, pp. 241-249); ID., *The Text of Aristotle’s Topics and Elenchi: the Latin Tradition*, in «The Classical Quarterly», 49 (1955), pp. 108-118 (rist. *ibid.*, pp. 299-309); ID., *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce*, in «Studia Patristica II. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», 64 (1957), pp. 358-365 (rist. *ibid.*, pp. 328-335); ID., *Note sull’Aristotele Latino Medievale. X. I Topici nel x-xi secolo: due fogli del testo perduto della redazione boeziana; altri frammenti dei libri I-V e VIII della medesima redazione*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 50 (1958), pp. 97-116 (rist. *ibid.*, pp. 357-376); ID., *Note sull’Aristotele Latino Medievale. XIII. Traduzioni ‘perdute’ dei Primi Analitici e dei Topici nel codice di Bologna, Univ. 4228 del XII secolo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 52 (1960), pp. 29-45 (rist. *ibid.*, pp. 425-441); ID., *Giacomo Veneto e l’Aristotelismo Latino*, in

la *translatio*, la quale non è dotata di una precisa *proprietas*, e dunque di una chiara definizione, né configura sempre un caso di omonimia: questa si verifica non quando qualcosa possiede già un suo nome, e gliene si attribuisce un secondo per motivi di ornamento retorico, bensì allorché occorra nominare *res* che non hanno già un loro appellativo, come avviene per l'‘uomo’ dipinto. L'esempio del dipinto tuttavia era già stato presentato come illustrazione dell'*aequivocatio* per similitudine, mentre la spiegazione boeziana sembrerebbe piuttosto ricondurre la *translatio* equivoca alla cataresi, che già in Quintiliano era contrapposta all'ornamento in quanto necessaria per carenza di vocaboli<sup>271</sup>. La collocazione logica della *translatio* risulta dunque ambigua.

Il termine *transsumptio* rende invece più specificamente il greco *μετάληψις*, sebbene, come si è notato a proposito di Gilberto, venga spesso adoperato in maniera del tutto interscambiabile con *translatio*. In Quintiliano, denota un doppio spostamento che coinvolge un termine medio, ad esempio quando si adoperi il termine improprio *cano* in luogo di *dico*, attraverso il medio del vocabolo *canto* (‘racconto’)<sup>272</sup>. Nel *De differentiis topicis* però Boezio, riprendendo la tassonomia dei *topoi* temistiani (intesi come le *differentiae* delle *maximae propositiones*), espone (come appartenenti alla famiglia dei *loci* «qui extrinsecus assumuntur») un *locus a similibus*, un *locus a proportione*, e un *locus ex transumptione*, qui particolarmente rilevanti. Il primo stabilisce un rapporto di similitudine tra *proprietates*,

---

*Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, a c. di A. Pertusi, Firenze 1966, pp. 53-74 (rist. *ibid.*, pp. 565-586). Cfr. inoltre M. GIBSON, *Latin Commentaries on Logic before 1200*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale» 24 (1982), pp. 54-64; J. MARENBNON, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. C. Burnett, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, 23), pp. 77-127; S. EBBESEN, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *ibid.*, pp. 129-178; J. BARNES, *Boethius and the Study of Logic*, in *Boethius: his life, thought and influence* cit., pp. 73-89; OBERTELLO, *Severino Boezio*, pp. 212-216. Altri casi di *aequivocatio*, in relazione alle fallacie ingenerate da proposizioni non dette *ad idem subiectum*, *ad idem praedicatum*, o *ad idem tempus*, sono discussi in BOEZIO, *De syllogismis categoricis* (d'ora in poi: *De syll. cat.*), I, PL 64, 803BD, ed. C. T. Thörnqvist, Gothenburg 2008 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 68), pp. 28,7-29,8, e più dettagliatamente in ID., *Intr. ad syll. cat.*, 778B-780A, ed. Thörnqvist cit., pp. 48,11-51,8. Aristotele elenca sei generi di fallacie del discorso, inclusa l'*aequivocatio*, e distingue ulteriormente tre specie di *aequivocatio* e anfibolia: cfr. ARISTOTELE, *Soph. El.*, 4, 165b 24 – 166a 23, *transl. Boethii*, ed. B. G. Dod, Leiden – Bruxelles 1975 (AL, VI/1.3), pp. 8,6-9,17. Queste considerazioni sono alle origini dei successivi sviluppi della trattazione delle *fallaciae* nella cosiddetta «logica modernorum», a partire dalla seconda metà del secolo XII: cfr. il saggio introduttivo di L. M. DE RIJK, *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, in *Logica Modernorum*, 3 voll., ed. L. M. De Rijk, Assen 1962-1967, I, pp. 13-182. Cfr. inoltre E. J. ASHWORTH, *A Thirteenth-Century Interpretation of Aristotle on Equivocation and Analogy*, in *Aristotle and his Medieval Interpreters*, ed. R. Bosley – M. Tweedale, Calgary 1992 [*Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume 17* (1991)], pp. 85-101. Va comunque ricordato che sebbene una versione degli *Elenchi Sofistici* fosse presente, come si è accennato, nell'*Heptatheucon* di Teodorico, la questione delle fallacie argomentative non sembra aver influito sui suoi commenti a Boezio (né su quelli di Gilberto o Clarembaldo). Cfr. la valutazione generale dell'impatto degli *Elenchi* sul dodicesimo secolo in VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 389-391.

<sup>271</sup> Cfr. F. DESBORDES, *Homonymie et synonymie d'après les textes théoriques latins*, in *L'ambiguïté* cit., [pp. 51-102], p. 66. Porfirio invece distingue tra metafora (quando qualcosa ha già un nome) e equivocità per analogia (quando si usa un nome per qualcosa che non lo ha).

<sup>272</sup> Cfr. QUINTILIANO, *Instit.*, VIII, 6, 38-39, ed. Radermacher, p. 123,2-9; ed. Winterbottom, p. 470,11-17.

ovvero tra l'inerenza (o la non inerenza) di una *proprietas* a un soggetto con l'inerenza (o non inerenza) di un'altra (simile) *proprietas* a un altro soggetto; il secondo una *comparatio* del tipo istituito in una proporzione matematica (come il timoniere sta alla nave, così il magistrato alla città), in base dunque a un parallelo strutturale-formale, non grazie al riconoscimento di una somiglianza; la *transumptio* si concretizza invece quando si trasferisce una questione dubbia dai termini in cui è posta verso un piano meglio noto, e in base a quanto si conosce di quest'ultimo, si decide anche della questione incerta: come quando Socrate, avendo cercato in una sola cosa la giustizia, trasferì il problema sul piano dello Stato, e quanto risultava valere per lo Stato considerò vero anche per l'individuo; ma infine si ha *transumptio* anche semplicemente in caso di passaggio da un vocabolo più oscuro a uno più noto<sup>273</sup>. Per quanto diversi, questi tre *topoi* istituiscono tutti un rapporto proporzionale, del tipo  $a : b = x : y$ , sebbene su basi differenti: una somiglianza di inerenza nel primo caso (b inerisce ad a in modo simile a come y inerisce a x), di parallelo 'relazionale' nel secondo, di livello di discorso (o di semantica dei termini) nel terzo, e tutti, come d'altronde pertiene alla funzione logica dei *loci*, configurano una conferma epistemica, un progresso nella conoscenza di qualcosa di inizialmente non noto o poco noto ricorrendo a qualcosa di più noto, grazie al ravvisamento di un qualche genere di legame analogico che legittimi il passaggio da questo a quello.

Ancora diverso è il caso della *denominatio* o metonimia. Si è visto come in Donato essa sia chiamata *transnominatio*; nella *Rhetorica ad Herennium* il tropo consiste nel dare il nome di una *res* ad un'altra che non possiede un nome suo, a condizione che la prima intrattenga un nesso di affinità con la seconda, in maniera che il vocabolo così trasferito sia utile a significare quest'ultima: «Denominatio est quae ab rebus propinquis et finitimis trahit

<sup>273</sup> Cfr. BOEZIO, *De top. diff.*, II, 8, 4, 1190CD, pp. 37,15-38,1: «A similibus vero hoc modo: si dubitetur 'an hominis proprium sit esse bipedem', dicimus: 'similiter inest equo quadrupes, ut homini bipes; non est autem equi quadrupes proprium; non est igitur hominis proprium bipes'. Quaestio de proprio. Maxima propositio: 'si quod similiter inest non est proprium, ne id quidem de quo quaeritur esse proprium potest'. Locus a similibus». E cfr. *ibid.*, II, 8, 8, 1191A, pp. 38,17-39,2: «Item ex proportione: ut si quaeratur 'an sorte sint eligendi in civitatibus magistratus», dicamus: «minime, quia ne in navibus quidem gubernator sorte praeficitur'. Est enim proportio: 'nam ut sese gubernator habet ad navim, ita magistratus ad civitatem'. Hic autem locus distat ab eo qui a similibus ducitur: ibi enim una res unicuilibet alii comparatur; in proportione vero non est similitudo rerum, sed quaedam habitudinis comparatio. Quaestio de accidente. Maxima propositio: 'quod in unaquaque re evenit, id in eius proportionali evenire necesse est'. Locus a proportione». *Ibid.*, II, 2, 17, 1192A, p. 40,16-22: «Ex transumptione vero hoc modo fit, cum ex his terminis in quibus quaestio constituta est ad aliud quiddam notius dubitatio transfertur et ex eius probatione ea quae in quaestione sunt posita confirmantur, ut 'Socrates, cum quid posset in uno quoque iustitia quaereret, omnem tractatum ad reipublicae transtulit magnitudinem atque ex eo quod illic efficeret in singulis etiam valere firmavit'. Qui locus a toto forsitan esse videretur. Sed quoniam non inhaeret in his de quibus proponitur terminis, sed extra posita res hoc tantum, quia notior videtur, assumitur, idcirco ex transumptione locus hic convenienti vocabulo nuncupatus est. Fit vero haec transumptio et in nomine, quoties ab obscuro vocabulo ad notius argumentatio transfertur, hoc modo: ut si quaeratur 'an philosophus invidet», sitque incognitum «quid philosophi significet nomen'. Dicemus ad vocabulum notius transferentes 'non invidere quia sapiens sit'; notius vero est sapientis vocabulum quam philosophi».

orationem, qua possit intelligi res quae non suo vocabulo sit appellata»<sup>274</sup>; anche in Quintiliano la metonimia si fonda su una relazione effettiva, del tipo intercorrente fra l'autore e la sua opera, o tra causa ed effetto<sup>275</sup>. Ma «denominativa» è anche il termine con cui Boezio rende in latino il greco *παρώνυμα*, ovvero la classe di vocaboli che segue la distinzione dei termini equivoci e sinonimi all'esordio delle *Categorie* aristoteliche, e con cui si designano le cose che traggono il nome (diverso per *πτῶσις*: caso, desinenza) da una radice comune; il collegamento paronimico è particolarmente incidente sul *praedicamentum* della qualità: introdotto da Aristotele a partire dal vincolo con la cosa qualificata (più prossima a noi), il rapporto di paronimia è però spiegato come priorità della qualità astratta (più nota in sé) rispetto alla qualificazione ricevuta dal soggetto concreto: 'bianco' da 'bianchezza', 'grammatico' da 'grammatica'<sup>276</sup>. Già i commentatori antichi (come alcuni interpreti moderni), avevano intravisto nella paronimia/*denominatio* uno stretto legame ontologico, prossimo al senso dell'omonimia *πρὸς ἑν* e a un rapporto *ἀπό τινος*, e Boezio parla a questo proposito di una relazione di *participatio* del concreto alla forma astratta, considerata quasi a mo' di 'principio'<sup>277</sup>.

<sup>274</sup> Cfr. *Rhetorica ad Herennium* 4, 32, ed. Marx – Trilliztsch, p. 154,5-7.

<sup>275</sup> Cfr. QUINTILIANO, *Instit.* VIII, 6, 23-27, ed. Radermacher, pp. 118,19-119,22; ed Winterbottom, pp. 466,22-467,21: «*Μετώνυμα* quae est nominis pro nomine positio (...). Haec inventas ab inventore et subiectas res ab obtinentibus significat (...) id quod efficit ex eo quod efficitur ostendimus».

<sup>276</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Cat.* 1, 1a 12-15, *transl. Boethii*, ed. Minio-Paluello, p. 5,15-17: «Denominativa vero dicuntur quaecumque ab aliquo, solo differentia casu, secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus et a fortitudine fortis». Nella sua traduzione Boezio rende col termine latino «appellatio» il greco *προσεγορία*, che in generale indica un 'nome comune' come opposto a 'nome proprio di persona'. Cfr. inoltre *ibid.*, 8, 8b 25 – 10a 29, *transl. Boethii* pp. 23,22-27,20: «Qualitatem vero dico secundum quam quales quidam dicuntur (...). Qualitates ergo sunt haec quae dicta sunt, qualia vero quae secundum haec denominative dicuntur». Ai termini univoci, equivoci e paronimi vanno poi aggiunti i multivoci: cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, 163C-164A: «Omnis res aut nomine aut definitione monstratur: namque subiectam rem aut proprio nomine vocamus aut definitione quid sit ostendimus. Ut verbi gratia quamdam substantiam vocamus hominis nomine, et eiusdem definitionem damus dicentes esse hominem animal rationale mortale; ergo quoniam res omnis aut definitione aut nomine declaratur, ex his duobus, nomine scilicet et definitione, diversitates quattuor procreantur. Omnes namque res aut eodem nomine et eadem definitione iunguntur, ut homo et animal, utraque enim animalia dici possunt, et utraque una definitione iunguntur. Est namque animal substantia animata sensibilis, et homo rursus substantia animata sensibilis, et haec vocantur univoca. Alia vero quae neque nominibus neque definitionibus coniunguntur: ut ignis, lapis, color, et quae propriae substantiae natura discreta sunt, haec autem vocantur diversivoca. Alia vero quae diversis nominibus nuncupantur, et uni definitioni designationique subduatur, ut gladius, ensis; haec enim multa sunt nomina sed id quod significant una definitione declaratur, et hoc vocatur multivocum. Alia vero quae nomine quidem congruunt, definitionibus discrepant: ut est homo vivens et homo pictus, nam utrumque uel animalia vel homines nuncupantur. Si vero quis velit picturam hominemque definire, diversas utrisque definitiones aptabit, et haec vocantur aequivoca». *Ensis* e *gladium* sono esempi che Boezio riprenderà nel *De Trinitate*, negando che Padre, Figlio e spirito siano da considerarsi nomi multivoci: cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 3, 1251CD, pp. 172,155-173,165. Gilberto conosce bene la differenza tra nomi univoci, equivoci, multivoci e diversivoci: cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 1, pp. 354,44-360,53. L'esempio di *ensis*, *mucro* e *gladius* all'interno della diversificazione tra nomi univoci, equivoci e diversivoci torna in GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, III, 2, 895AB, p. 109,3-12. Su equivocità, paronimia e *translatio*, cfr. anche l'estesa e personale trattazione di ABELARDO, *Glossae super Categorias*, ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophischen Schriften* cit., II (Heft 2. *Die Glossen zu den Kategorien*), pp. 119,1-125,7.

<sup>277</sup> Già Porfirio aveva considerato la paronimia come un rapporto che riguarda le cose, e non un semplice fenomeno grammaticale: cfr. PORFIRIO, *In Cat.*, ed. Busse, p. 70,1-34; ed. Bodéus p. 144-149. Cfr.



Combinata alla celebre definizione del nome come parte del discorso fornita da Prisciano: «Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare»<sup>278</sup>, questo intreccio tra soggetto e qualità, singolare e universale, fornirà le basi del cosiddetto ‘platonismo grammaticale’ di Bernardo di Chartres e della sua scuola, ma già nel secolo precedente poteva fungere da supporto logico-grammaticale alle analisi anselmiane, svolte anche in funzione anti-nominalistica<sup>279</sup>, e a sostegno della medesima priorità e preminenza delle realtà formali asserita dal *De Trinitate* boeziano: i nomi, come le cose che denotano, vengono dalle forme<sup>280</sup>. In Gilberto, la paronimia scandisce la differenza tra *significatio* e *denominatio*

---

inoltre SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907 (CAG, 8), p. 37,7ss. Anche Boezio, nel commentario alle *Categorie*, fonda la paronimia su di un rapporto ontologico che chiama di «participatio»; cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, 167D-168A: «Atque ideo quotiescumque aliqua res alia participat, ipsa participatione sicut rem, ita quoque nomen adipiscitur, ut quidam homo, quia iustitia participat et rem quoque inde trahit et nomen, dicitur enim iustus. (...) Nam cum sit nomen principale iustitia, ab hoc transfiguratum nomen iustus efficitur. Ergo illa sunt denominativa quaecumque a principali nomine solo casus id est sola nominis discrepantia, secundum principale nomen habent appellationem. Tria sunt autem necessaria ut denominativa vocabula constituentur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio». E cfr. ZANATTA, *Commento cit.*, p. 406. Tra gli studiosi moderni, Jaakko Hintikka e Günther Patzig considerano la paronimia un tipo di  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ : cfr. J. HINTIKKA, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, in «Inquiry», 2 (1959), [pp. 137-151], p. 139, e G. PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der Ersten Analytiken*, Göttingen 1959, p. 192. La *denominatio* paronimica è connessa alla predicazione accidentale («in subiecto») da Boezio: ad esempio un uomo è chiamato paronimicamente grammaticus, ma di esso non si predica la definizione di ‘grammatica’; cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, 185A: «Illorum vero quae sunt in subiecto aliquoties quidem neque nomen ipsum de subiecto dicitur. Nam virtus in anima est sed virtus de animo minime praedicatur; aliquoties autem denominative dicitur, ut grammatica, quoniam est in homine, denominative grammaticus a grammatica dicitur». Su questo punto cfr. P. BOSCHUNG, *From a Topical Point of view. Dialectic in Anselm of Canterbury’s De grammatico*, Brill – Leiden – Boston 2006, pp. 45-46 e 256-258. Cfr. inoltre I. ROSIER-CATACH, *Les controverses logico-grammaticales sur la signification des paronymes au début du XI<sup>e</sup> siècle*, in *Compléments de substance cit.*, pp. 103-125; A. DE LIBERA, *Boèce et l’interprétation médiévale des Catégories. De la paronymie à la denominatio*, in *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, ed. A. Motte – J. Denooz, Liège 1996, pp. 255-264.

<sup>278</sup> PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, II, 4, 18, ed. Hertz, I, p. 55,18. Cfr. V. LAW, *The History of Linguistic in Europe. From Plato to 1600*, Cambridge 2003, pp. 86-96 e 162-165; M. GIBSON, *Milestones in the Study of Priscian, circa 800-circa 1200*, «Viator», 23 (1992), pp. 17-33; E. VINEIS – A. MAIERÙ, *La linguistica medioevale*, in *Storia della linguistica*, 3 voll., a c. di G. C. Lepschy, Bologna 1990-1994, II, [pp. 11-168], in partic. pp. 66-75 (a cura di Vineis) e pp. 104-117 (a cura di Maierù); A. DE LIBERA – I. ROSIER, *La pensée linguistique médiévale*, in *Histoire des idées linguistiques*, 3 voll., ed. S. Aureaux, Liège 1989 – 1992 – 2000, II (*Le développement de la grammaire occidentale*), [pp. 115-186], pp. 122-126 e 137-141. Cfr. inoltre CHENU, *La théologie au douzième siècle*, tr. it. cit., pp. 115-122.

<sup>279</sup> Cfr. D. P. HENRY, *The De grammatico of Saint Anselm: The Theory of Paronymy*, Notre Dame 1964; ID., *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967; A. GALONNIER, *Le De grammatico et l’origine de la théorie des propriétés des termes*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines cit.*, pp. 353-375; BOSCHUNG, *From a Topical Point of view cit.* pp. 277-278; G. D’ONOFRIO, *Anselmo d’Aosta*, in *Storia della Teologia nel Medioevo cit.*, I, [pp. 481-553], pp. 519-521.

<sup>280</sup> Cfr. *Compendium logicae porretanum*, ed. S. EBBESEN – K. M. FREDBORG – L. O. NIELSEN, *Compendium logicae porretanum ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi 250: a Manual of Porretan doctrine by a Pupil of Gilbert’s*, in «Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 46 (1983), [pp. III-XVII, 1-113], p. 8,27-36: «Cum hoc nomen ‘album’ impositum sit alicui, id est rei, albo scilicet ex albedine est impositum. Significat ergo pro substantia res cui inest, ut ita dicam, albedo; pro qualitate vero hoc universale Albedo. Sed eidem universali fuit impositum hoc nomen ‘albedo’. Nam cum hoc nomen ‘albedo’ sit nomen appellativum albedinem, et eodem sint hoc universale Albedo, substantia est huius nominis idem universale. Sicut enim hoc universale predicatur de Socrate mediante singulari, cum dicitur ‘Socrates est albus’, ita idem universale subicitur lcutioni mediante singulari, cum dicitur ‘Albedo est in Socrate’». Cfr. PIETRO ELIA, *Commentum super Priscianum*, ed. Reilly, 2 voll., Toronto 1993, pp. 916-917: «Adiungit deinde Priscianus quod omne nomen datum est ex forma, ut hoc nomen ‘homo’ datum est ex illa rei proprietate per quam habet differre

(connessa all'*appellatio*)<sup>281</sup>, e questa a sua volta riflette il divario tra *id quod est* e *esse*: è in forza della *qualitas* che si impone un nome a una *res* (a un soggetto o *suppositum*), e le qualità sono le sussistenze o gli *esse* dei sussistenti<sup>282</sup>. Se si chiama qualcosa 'bianco', occorre distinguere tra «*id quod appellatur album*» e l'«*id quo appellatur album*»<sup>283</sup>.

---

ab omni alia re, hoc nomen 'arbor' datum est ex proprietate arboris per quam differt ab omni alia re». Mirabile la sintesi di Giovanni di Salisbury, che equipara *translatio* e *transsumptio*, pone la differenza tra motivi di ornamento e motivi di necessità per indigenza dei nomi, e a quest'ultima collega l'equivocità, distingue tra proprietà e improprietà, e accenna al tema della denominazione paronimica a partire dalla qualità: cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, I, 16, PL 199, 845CD, pp. 39,14-40,28: «Solent enim naturalia ut sic dixerim transferri nomina ad explendam indigentiam rationalium, cum econtra transsumptio rationalium ad naturalia in tam frequenti usu nequaquam versetur. Fit autem translatio nunc quidem necessitatis causa, nunc ornatus, sed ut celebre est apud eruditos, quae ornatus causa non fit, ab aequivocatione non est aliena. Quorum ergo necessaria est translatio multis commode applicantur, et pro modo eorum quae dicuntur accidentaliter praedicari sensum plerumque mutant ad singula, nemo tamen coniunctionis incompetentiam reprehendit. Et licet improprius, id est translationis sensus suo dictionis, id est quem a prima institutione habuit sic optinente usu saepe praevaleat, si forte ad domesticum redeat sensum, utique aut nulla absurditas est, aut non tanta quantam arguimus cum adiectiva verborum eo trahuntur ut rerum significant qualitatem». Il medesimo autore torna quindi sulla *translatio*, intesa nel senso di *similitudo* metaforica, e sottolinea che essa va esclusa dall'ambito pertinente alle definizioni logiche, pur rendendo in qualche modo nota la cosa da conoscersi, a condizione di prendere avvio da ciò con cui si ha più consuetudine: cfr. *ibid.*, III, 8, 907A, pp. 125,26-126,39: «Ergo et translationes declinandae, et quaecumque proprie non dicuntur (...). Sunt autem ut ait Aristotiles huiusmodi peiora translatione. Nam translatio facit quodam modo notum quod significatum est, per similitudinem. Omnes enim transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. (...) Nota autem sic accipienda sunt, quod bene dispositis intellectu innotescant». E cfr. C. H. KNEEPKENS, *Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study*, in «*Vivarium*», 30/1 (1992), pp. 34-50.

<sup>281</sup> Sul significato di «*appellatio*» cfr. *supra*, la nota 276 di questo capitolo. Cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, p. 89,2. Cfr. inoltre A. MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972, pp. 47-137; VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 275-280. Luigi Adamo ha osservato che Mario Vittorino usa «*appellatio*» per rendere il greco *κατηγορία*: cfr. L. ADAMO, *Boezio e Mario Vittorino* cit., p. 159.

<sup>282</sup> Cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 4, p. 302,30-33: «Haec enim est sola ratio qua cuiuslibet nominis appellatio naturaliter est communis: si videlicet qualitas – secundum quam est nomen – illis, quorum est nomen, tota formae substantiae est communis: ut homo vel album». E cfr. *ibid.*, 2, p. 269,43-45: «(...) UT HOMO ANIMAL LAPIS LIGNUM CAETERAQUE HUIJUSMODI QUAE quantum ad *subsistentias*, quae horum sunt *qualitates*, VEL GENERA SUNT, ut animal lapis lignum; VEL SPECIES, ut homo».

<sup>283</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 297,57-64: «Omne vero nomen diversa significat, substantiam videlicet et qualitatem: ut album, id quod appellatur album, quod est substantia nominis, et id quo appellatur album, quod est eiusdem nominis qualitas. Sub eodem igitur nomine quod est 'album' si quis dicat 'album est corpus', 'album est accidens', rerum proprietatem secutus interpret illud, sicut dictum est, de eo quod appellatur album quod vere est corpus: hoc vero de eo quo appellatur album quod vere est accidens, interpretabitur». E cfr. ID., *In De Trin.* I, 2, p. 86, 21-22. Dopo aver distinto nomi univoci, equivoci e denominativi, Giovanni di Salisbury riferisce la teoria di Bernardo di Chartres, secondo cui la significazione primaria dei nomi fa comunque riferimento alla qualità in sé, e denominativamente 'consignifica' altro: ad esempio nel caso della bianchezza, «*albedo*» denota la bianchezza 'eidetica', «*albet*» la medesima qualità, però come partecipata da un soggetto, e «*album*» ancora la qualità, ma impuramente commista a una sostanza. Ostendendo disinteresse per discussioni cavillose, Giovanni comunque ricorda che non è sufficiente distinguere tra modi significandi ('bianco' detto *pro substantia* o *pro qualitate*), ma è più corretto discernere tra il soggetto detto «*qualis*» a causa di una certa qualità, e la qualità per cui è detto «*qualis*»: così «*fortitudo*» significa la qualità («*ex quo*» qualcuno è detto coraggioso), mentre «*fortis*» denota denominativamente il «*qualis quis*», il soggetto così chiamato a partire dal, e a causa del, coraggio. E, con riferimento al *De Trinitate*, aggiunge che 'significare' e 'predicare' si dicono in molti modi, e dunque occorre specificare, tenendo conto del contesto, quando ad esempio 'giusto' indica una persona, e quando la 'giustizia' stessa. Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, III, 2, 893A-894D, pp. 106,20-108,97: «Siquidem quaecumque praedicantur, aut aequivoce, aut univoce, aut denominative, suis applicantur subiectis. (...) Sic a bonitate bonus, a fortitudine fortis dicitur, ut ex ipsa verborum forma perpendatur quodam modo adiacens intellectus. Unde ex opinione plurium idem principaliter significant denominativa et ea a quibus denominatur, sed consignificatione diversa. Aiebat Bernardus Carnotensis, quia albedo significat virginem incorruptam, albet, eandem introeuntum thalamum, aut cubantem in toro, album vero, eandem sed corruptam. Hoc quidem quoniam albedo ex assertione eius simpliciter, et sine omni participatione subiecti ipsam significat qualitatem (...). Albet autem eandem

In quale di queste tipologie rientra la *transsumptio* gilbertina? Da più punti di vista, sembra apparentata a molte di esse: in quanto supplisce a una povertà lessicale, è una catacresi; in quanto sancisce un rapporto proporzionale, si assimila alle analogie del *De differentiis topicis*; in quanto si innerva in una polarità di causa ed effetto, appare una *denominatio*; in quanto indica una realtà priva di un suo nome, è affine all'improprietà grammaticale; in quanto non conserva un significato identico o congenere, configura una omonimia logica. In realtà, essa eredita tutti questi tratti dando vita a una varietà inedita, appunto 'teologica', di trasferimento linguistico-concettuale, in cui l'*aequivocatio* si torce in direzione radicalmente verticale, conservando però il senso di una correlazione πρὸς ἔν: tanto ἄφ' ἐνός (di provenienza causale dal principio), quanto πρὸς ἔν τέλος (di rivolgimento ad esso).

---

principaliter, et si participatione personae admittat. (...) Album vero aendem significat qualitatem, sed infusam commixtamque substantiae, et iam quodam modo magis corruptam. Siquidem nomen ipsum pro substantia subiectum albedinis, pro qualitate significat colorem albedinis subiecti. Videbatur atiam sibi tam de Aristotilis quam de multorum auctoritatibus niti. Ait enim: album nihil aliud significat quam qualitatem. (...) Habet haec opinio sicut impugnatores, sic defensores suos; mihi pro minimo est ad nomen in talibus disputare (...). Alioquin analectorum exempla non recte procederent, et apud eundem, quod si caecitas et caecum esse idem essent, de eodem praedicarentur; nunc autem homo caecus dicitur, caecitas vero minime. (...) Plane denominativa non eundem his a quibus denominantur, intellectum significant, nec in eandem rem descendit animus his auditis, nec eorundem appellativa sunt. (...) Ergo denominativa significant quodam modo qualia ex aliquibus. Illa vero a quibus denominantur, notant a quibus qualia. Nam fortitudo significat ex quo quis fortis. Fortis autem, qualis quis ex fortitudine. Unde et fortitudinis dicitur nomen, non ut cuis, sed ut ex quo. Indicat enim causam. (...) Ex quo liquet quoniam significare sicut et praedicare multipliciter dicitur. Sed quis modus familiarissimus sit, discernere palam est. Inde est quod iustus et similia passim apud auctores nun dicitur iustum, nunc iustitiam significare, vel praedicare. (...) Boetius autem in libro de Trinitate: cum inquit dico Deus iustus est, qualitatem videor praedicare; sed praedico substantiam, immo eam quae est supra substantiam. Quare inquam qualitatem videbitur praedicare, si hoc nomen iustus non praedicet qualitatem?». Cfr. anche PIETRO ELIA, *Summa super Priscianum*, ms. Arsenal 711, ff. 17<sup>va-vb</sup>, cit. in *Logica Modernorum*, ed. De Rijk, II/1, pp. 230-231: «Dicunt quidam 'omne nomen significat substantiam et qualitatem' volentes hoc ex Prisciani auctoritate habere, qui dicit quod nominis proprium est substantiam et qualitatem significare. Sed opponitur contra illud. Aristotiles enim loquens de nominibus inquit: 'singulum eorum quae sine complexione dicuntur aut significat substantiam, ut *homo*, aut qualitatem, ut *albus* etc'. Si ergo vellet quod omne nomen significaret substantiam et qualitatem, non posuisset quasi opposita membra in eadem divisione 'significare substantiam' et 'significare qualitatem'. Quod tamen solvunt dicentes Aristotilem ibi intellexisse substantiam illud primum genus rerum quod per se existit. Cum vero dicunt quod omne nomen significaret substantiam et qualitatem, sic intelligunt quod omne nomen significat substantiam, idest rem quamcumque ut substantive, idest ut suscipientem formam, et praeter hoc qualitatem, idest formam quae rem ipsam facit esse. Ut *homo* hoc nomen significat rem quae est homo pro substantia et humanitatem pro forma. Et rursus hoc nomen *albedo* significat rem pro substantia quae est albedo, et facere album sive albedinem, ut fingam vocabulum pro forma. (...) Hoc autem est illud quod plerique dicunt, scilicet quod omne nomen significat 'quod est' et 'id quo est', ut hoc nomen <*homo*> significat id quod est, idest rem quae est homo, et illud quo est, scilicet humanitatem qua est homo, quoniam homo ab humanitate est homo». Cfr. inoltre R. W. HUNT, *Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth centuries I. Petrus Helias and his predecessors*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», 1-2 (1941-43), pp. 194-231 (rist. in ID., *The History of Grammar in the Middle Ages. Collected Papers*, Amsterdam 1980, pp. 1-38); M. L. COLISH, *Early Porretan Theology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 56 (1989), pp. 58-79; C. H. KNEEPKENS, *Grammar and Semantics in the Twelfth Century. Petrus Helias and Gilbert de la Porrée on the Substantive Verb*, in *The Winged Chariot* cit., pp. 237-275; M.-D. CHENU, *Grammaire et Théologie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, «Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 10-11 (1935-1936), pp. 5-28 (su Bernardo in partic. pp. 14-17).

## 9. Il commento al *De hebdomadibus*

### 9.1. I presupposti della trattazione

Il *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* prende avvio da nove «communes animi conceptiones» e pone una aporetica *quaestio*, da risolversi sulla loro base<sup>284</sup>. A parte le nove «regulae» elencate nel testo<sup>285</sup>, vanno però

<sup>284</sup> Nel *De topicis differentiis*, in un contesto finalizzato a fornire delle definizioni preliminari utili alla chiarificazione degli elementi costitutivi del ragionamento sillogistico, Boezio fornisce la seguente definizione di «quaestio»: cfr. BOEZIO, *De top. diff.*, I, 2, 1174B, p. 3,1-2: «In dubitationem ambiguitatemque adducta propositio, ut si quaerat an coelum sit volubile». In ID., *In Top. Cic.*, I, 1048CD, una *quaestio* consiste in una «dubitabilis propositio». Anche il *De Trinitate*, osserva Gilberto, prende le mosse da una *quaestio* «de singularitate ac simplicitate essentiae Patris et Filii et Spiritus sancti et de ipsorum secundam diversas proprietates numerali diversitate»: cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, Boetii Prologus, p. 64,51-54. E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, Prooemium (Domino patri Symmacho Boethius), 1247A, p. 165,1. Gilberto inoltre sottolinea che una *quaestio* non consiste in una contraddizione qualsiasi, bensì in una tale che entrambe le affermazioni opposte appaiono avere delle argomentazioni razionali a loro sostegno: cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, Boetii Prologus, p. 63,17-25. Boezio ricorre al lessico del *quaerere* anche quando si interroga sulla provenienza del bene, o sull'identità tra Dio e sommo bene: cfr. BOEZIO, *Cons.*, I, 4, 30, 625A, p. 16,98; *ibid.*, III, 10, 11, 765B, p. 82,37-38. Cfr. P. BOSCHUNG, *Boethius and the Early Medieval Quaestio*, in «Revue de Theologie et Philosophie Medievale» 71/2 (2004), pp. 233-259.

<sup>285</sup> Per comodità del lettore, si trascrive qui di seguito l'elenco delle nove «communes animi conceptiones»; cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1311BD, pp. 187,17-188,46: «I. Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam ita una communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: 'Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse', nullus id intelligens negat. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: 'Quae incorporalia sunt, in loco non esse', et caetera; quae non vulgus, sed docti comprobant. II. Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. 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. IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. VI. Omne quod 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. VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. IX. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit». E cfr. ID., *De top. diff.*, I, 4, 1176C, p. 7,13-18, dove si distingue tra proposizioni per sé note e primitive, tali cioè da non ammettere la possibilità di derivarle da altre, e enunciati invece tali che sebbene l'intelligenza («animus») di chiunque li oda presti a essi consenso, ossia li riconosca come veri, tuttavia possono essere inferiti a partire da altri; le prime sono dette «maximae ac principales propositiones», in quanto è necessario ricorrere a esse per dedurre logicamente i secondi, i quali ammettono appunto di venire dimostrati. Una distinzione simile si incontra nel *De hebdomadibus*: una *communis animi conceptio* coincide con un enunciato, al quale chiunque acconsente al solo ascoltarlo; ve n'è tuttavia di due tipi: uno subito accettato da tutti gli uomini, come «se si tolgono due eguali da due eguali, quelli che restano sono eguali»; un altro invece riconosciuto dai soli dotti, in quanto derivato dalle concezioni comuni del primo tipo. Lo stesso esempio di enunciato ammesso da chiunque è citato anche, come *maxima propositio*, in ID., *De top. diff.*, I, 4, 1176C-D, pp. 7,17-8,4: «Est autem maxima propositio, ut haec: Si de aequalibus aequalia demas, quae de relinquuntur aequalia sunt. Ita enim hoc per se notum est, ut aliud notius quo approbari valeat, esse non possit. Quae propositiones cum fidem sui natura propriam gerant, non solum alieno ad fidem non egent argumento, verum caeteris quoque probationis solent esse principium. Igitur per

individuati altri due assunti allo sfondo dell'intera trattazione: 1) l'idea che esista un sommo bene, ovvero un principio primo buono per essenza, e 2) la convinzione che le cose finite sono buone «in eo quod sunt», 'in quanto sono', 'per il solo fatto che sono'.

L'identificazione del principio col Bene in sé appartiene, con varie oscillazioni, all'intera tradizione platonica classica e cristiana<sup>286</sup>, e, per quel che riguarda in particolare Boezio, è discussa nel terzo capitolo della *Consolatio*, sul filo di una serrata riflessione che parte dalla domanda se possa esistere («exsistere»: il verbo trasmesso da Vittorino alla lingua latina come equivalente di ὑπάρχειν) in natura («in rerum naturae») un bene perfetto: la sussistenza di tale bene in sé va necessariamente riconosciuta, sostiene *Philosophia* in persona, poiché non è possibile negare («negari nequit») che vi sia una fonte di ogni bene,

---

se notae propositiones, quibus nihil est notius, indemonstrabiles ac maximae et principales vocantur». L'enunciato in questione coincide con il terzo assioma degli *Elementi* di Euclide; sul significato e la storia della distinzione euclidea tra termini, postulati e nozioni comuni, cfr. T. H. HEATH, *Introduction a EUCLID, The Thirteenth Books of the Elements*, 2 voll, ed. T. H. Heath, Cambridge 1956, I, [pp. 1-151], pp. 116-124; F. ACERBI, *Introduzione a EUCLIDE, Tutte le Opere*, a c. di F. Acerbi, Milano 2007, [pp. 13-774], pp. 219-227. Cfr. inoltre GILBERTO, *In De hebd.*, 1, pp. 190,92-191,11: il commentatore, dopo aver osservato che le *communis animi conceptiones* (con «communis» inteso come aggettivo di «animus») sono di due tipi – note a tutti, oppure note solo alle persone istruite – annovera il menzionato esempio boeziano tra le nozioni geometriche, alla portata anche del volgo a digiuno di conoscenze logiche («praeter logicam disciplinas»), confermando così implicitamente che il discrimine tra le concezioni comuni del primo genere e quelle del secondo consiste nel fatto che queste ultime possono essere inferite a partire dalle prime. Infatti secondo Gilberto l'altro esempio addotto da Boezio (riguardante una concezione nota invece ai soli dotti): «Quae incorporalia sunt, in loco non esse», richiede, per essere approvato, la preventiva conoscenza della norma logica per cui ciò che è proprio di qualcosa, non può sussistere senza quel qualcosa.

<sup>286</sup> L'origine dell'identificazione Uno-Bene, ma anche dello slittamento tra i due (e talora dell'affermazione della 'superiorità' del secondo rispetto è al primo) risale naturalmente all'esegesi neoplatonica della *Repubblica* di Platone. Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI, 7, 23, p. 213; CALCIDIO, *In Tim.*, 176, p. 204,5-9; CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Contra Iulianum*, II, PG 76, 648CD; PROCLO, *Elementa Theologica* (d'ora in poi: *El. Theol.*), 12, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>, p. 14,14-17; MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 14, ed. I. Willis, Leipzig 1970 (Macrobius vol. II), p. 6,22-24. E cfr. C. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit.*, pp. 157-168 (rist. in ID., *Varia Boethiana cit.*, pp. 7-30); C. MICAELLI, *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli 1995, pp. 51-73; R. CARTON, *Le Christianisme et l'Augustinisme de Boèce*, in «Revue de philosophie», 30 (1930), pp. 573-659; A. GHISALBERTI, *Il sommo bene e il mondo imperfetto. L'ascesa boeziana a Dio*, in ID., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma-Bari 1990, pp. 11-21; COURCELLE, *La Consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire cit.*, pp. 169-171; S. MACDONALD, *Boethius' Claim that all Substances are good*, in «Archiv für Geschichte des Philosophie», 70/3 (1988), pp. 245-279; J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin – New York 1978, p. 292; SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius cit.*, pp. 23-34; J.-L. SOLÈRE, *Bien, cercles et hebdomades*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs cit.*, pp. 55-110. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele afferma che il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l'essere, e ciò sarà pensato nel secolo XIII come indice della convertibilità e trascendentalità di essere e bene, pur nella consapevolezza che ciò che Aristotele intende sottolineare, in funzione anti-platonica, è che entrambi si dicono per omonimia (sebbene una omonimia πρὸς ἑν): cfr. E. HALPER, *Aristotle on the Convertibility of One and Being*, «The New Scholasticism», 59 (1985), pp. 213-227, e S. MACDONALD, *Aristotle and the Homonymy of the Good*, in «Archiv für Geschichte des Philosophie», 71 (1989), pp. 150-174. Filtrata soprattutto attraverso Agostino e Boezio, l'equiparazione tra Uno, Essere e Bene è vista come l'antecedente della teoria dei trascendentali del secolo XIII: cfr. S. MACDONALD, *Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea*, in «Topoi» 1/21 (1992), pp. 173-186; ID., *Introduction: The Relation between Being and Goodness*, in *Being and Goodness. The Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, Ithaca – London 1991, pp. 1-28; ID., *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of Transcendentals*, in *ibid.*, pp. 31-55; N. VARISCO, *Le proprietà trascendentali dell'essere nel XIII secolo. Genesi e significati della dottrina*, Padova 2007 (su Boezio in partic. pp. 47-50 e 258-264).

donde discendono i beni imperfetti del mondo: infatti la natura delle cose trova la sua origine e procede da una realtà integra, assoluta e perfetta, tale che di essa nulla possa pensarsi come migliore («nihil de Deo melius excogitari quaeat»); e come dubitare che sia buono ciò di cui nulla è migliore? Il ragionamento risale quindi dall'imperfezione e dispersione del molteplice alla semplicità e compiutezza del principio, e appare rinsaldare argomentativamente, con gli strumenti logici della *ratio* discorsiva, l'intuitiva *communis humanorum animorum conceptio*, secondo cui appunto Dio è buono, e lo è essenzialmente («sui substantia») <sup>287</sup>. Nella *Consolazione* Boezio però aggiunge due annotazioni curiosamente discordanti (almeno in prima istanza) da quanto aveva sostenuto, circa cinque anni prima, nel *De hebdomadibus*: se gli uomini divengono felici conseguendo la felicità («beatitudo»), e la beatitudine «est ipsa divinitas», allora essi partecipano di Dio; il quale è certo uno per natura: ma nulla vieta che per partecipazione ve ne siano molti. E ancora: tutto ciò che è buono, è tale per partecipazione al bene; e per un analogo motivo, è opportuno concludere che uno e bene sono il medesimo, poiché è identica la sostanza di quelle realtà che hanno per natura gli stessi effetti <sup>288</sup>.

Dunque, stando alla *Consolatio*, l'identità tra Dio e bene (uno dei due prerequisiti dell'opuscolo boeziano) si regge su una *communis animi conceptio*, a sua volta consolidata da

<sup>287</sup> Cfr. BOEZIO, *Cons.*, III, 10, 2-8, 764A-765B, p. 81,4-27: «Illud primum arbitror inquirendum, an aliquod huiusmodi bonum, quale paulo ante definisti, in rerum natura possit exsistere, ne nos praeter rei subiectae veritatem cassa cogitationis imago decipiat. Sed quin exsistat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit; omne enim quod imperfectum esse dicitur id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit, ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur. Quodsi, uti paulo ante monstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. (...) Quo vero, inquit, habitet, ita considera. Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum; nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat». L'argomentazione continua: cfr. *ibid.*, III, 10, 9-16, 765B-766B, pp. 81,27-83,59. Obertello osserva che anche Proclo aveva dichiarato che ogni realtà che ne produce un'altra, le è anteriore; e che vi è una causa prima degli esseri, da cui ciascuno discende come da una radice, un principio unico dei molti; cfr. OBERTELLO, *Introduzione, Note, Appendici cit.*, p. 220-221, nota 27. E cfr. PROCLO, *El. Theol.*, 7, p. 8,1-27; *ibid.*, 11-12, pp. 12,8-14,23. Cfr. inoltre S. NASH-MARSHALL, *God, Simplicity, and the Consolatio Philosophiae*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 78/2 (2004), pp. 225-246.

<sup>288</sup> Cfr. BOEZIO, *Cons.*, III, 10, 23-25, 767B, pp. 83,80-84,86; *ibid.*, III, 11, 8-9, 772A, p. 87,21-25. E cfr. ID., *Contra Eut.*, 4, 1346A, p. 220,298-300: «Esse (...) atque unum convertitur, et quodcumque unum est, est». Si tratta, chiosa il Porretano, di un *locus* atto a legittimare molti enunciati, nonché di una proposizione per se nota, ovviamente valida anche per le realtà composte, ma unitarie sotto un qualche profilo; cfr. GILBERTO, *In Contra Eut.*, 4, pp. 300,72-301,89: «Est ENIM philosophis multarum propositionum locus et per se nota propositio quod ESSE ATQUE UNUM universaliter CONVERTITUR. Quodcumque enim est, unum est; ET QUODCUNQUE UNUM EST, EST. Verbi namque singularitatem suppositae rei singularis proprietatis exigit: sicut et pluralitatem verbi rerum suppositarum illa, quae uni convenire non potest, proprietatis diversitas. (...) Est autem illud unum quandoque simplex, ut anima; quandoque compositum ut animal; et aliquando continuum, ut corpus animalis, aliquando disgregatum, ut acervus. Tamen sicut simplex ita et compositum suae proprietatis singularitate est unum». E cfr. S. NASH-MARSHALL, *Participation and the Good: A Study in Boethian Metaphysics*, New York 2000.

una *argumentatio* dialettica. Invece il secondo requisito, la bontà delle cose mondane, è dedotto nel *De hebdomadibus* quale conclusione di un sillogismo apodittico:

Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt<sup>289</sup>.

Ma: ciò che è buono, è tale per partecipazione o per sostanza; se però per partecipazione, non lo è «in eo quod est»; se per sostanza, risulta identico al sommo bene, il quale al contrario è unico; ecco dunque la conclusione aporetica: in nessun modo, sembra (e contrariamente all'ipotesi di partenza, fondata su due concezioni comuni), le cose sono buone per se stesse<sup>290</sup>. La contraddizione nella quale ci si imbatte appare però interna a una difficoltà più strutturale, che coinvolge l'intero impianto del trattato: il responso boeziano consisterà infatti, riassunto in una frase, nella dichiarazione che le cose sono buone in quanto derivate dal sommo bene: una conclusione dopotutto molto ovvia, e ben attestata nella tradizione platonica sia classica sia pagana; che senso ha dunque porre una *quaestio* i cui termini sono meno scontati, e di più ostica comprensione, della risposta stessa?

Con varie metamorfosi, la qualificazione del bene come *beatitudo* risale all'*Etica Nicomachea*<sup>291</sup>, neoplatonicamente fusa tuttavia nella *Consolatio* proprio con l'istanza che Aristotele si sforzava di rigettare, quella (contestata appunto a Platone e ai platonici) per cui oltre e al di là dei beni molteplici (e dal punto di vista logico, omonimi) del mondo, sussiste un bene in sé e per sé, il quale sarebbe causa della bontà dei primi; già Aristotele riconosceva inoltre che, predicandosi secondo la medesima estensione categoriale dell'essere, si può esser detti buoni anche secondi la sostanza – «come Dio o come intelletto»<sup>292</sup> –, fornendo così il

<sup>289</sup> BOEZIO, *De hebd.*, 1311D-1312A, p. 188,49-52. Questo sillogismo ha quali sue premesse altre due 'concezioni comuni'. La prima premessa, 'tutto ciò che esiste tende al bene', sebbene non appartenga al gruppo delle nove «regulae» iniziali, viene espressamente qualificata da Boezio come «communis sententia doctorum»; la seconda, 'ogni cosa tende al simile', coincide con il nono assioma del *De hebdomadibus*. Cfr. anche ID., *Cons.*, III, 11, 38-41, 774BC, pp. 90,108-91,121. Dunque l'idea che le cose siano buone *in eo quod sunt* si afferma in base a una concezione finalistica del bene: chiudendo il cerchio, la giustificazione di tale bontà delle realtà finite sarà rinvenuta da Boezio in una concezione causalistica del bene, come ciò da cui quelle realtà scaturiscono. L'idea che ogni cosa miri al bene è asserita da ARISTOTELE, *Eth. Nic.* I, 1, 1094a 2, così come è Aristotele a riportare l'opinione di Empedocle, per cui il simile tende al simile: cfr. *ibid.* VIII, 1, 1155b 7-8. E cfr. MICAELLI, *Dio nel pensiero di Boezio* cit., pp. 94-117.

<sup>290</sup> Cfr. BOEZIO, *De hebd.*, 1312AB, pp. 189,53-190,76.

<sup>291</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.* I, 5, 1097a 25-34: il più alto di tutti i beni, nonché fine perfetto a cui mirano tutti gli uomini, è la felicità (εὐδαιμονία), come concordemente asserisce la maggioranza delle persone, colte e incolte (quasi, dunque, una *communis opinio*), sebbene propongano per essa definizioni differenti. Dal canto suo, Aristotele la definisce come una ἐνέργεια, un esercitare in atto le virtù o potenzialità dell'anima, che si acquiscono, in quanto in un certo senso a metà strada tra una qualità e una ἕξις, con l'insegnamento e l'esperienza (le virtù dianoetiche), o con l'abitudine (quelle etiche): cfr. *ibid.*, I, 6, 1098a 16-18, e II, 1, 1103a 14-18.

<sup>292</sup> Cfr. *Ibid.* I, 2, 1095a 26-28; 4, 1096a 23-25.

primo antecedente classico alla pretesa boeziana per cui se qualcosa è buona per sostanza, va identificata con Dio. Nella filosofia cristiana, soprattutto a partire dalla riflessione di Agostino, svolta in polemica col manicheismo, si assiste a una progressiva intensificazione della fisionomia ontologica della nozione originariamente etica di bene, a corroborazione dell'unicità del principio, della sua equiparazione con l'*esse* supremo, e di questo col bene in sé: con conseguente concessione della bontà di tutto ciò che ne deriva, compresa la ὄλη: «Omne bonum a Deo»<sup>293</sup>. Boezio dunque ha a disposizione una soluzione già data; donde gli proviene l'impellenza teoretica di riscattarla attraverso un complicato ragionamento? Il commento gilbertino è a questo proposito illuminante: la soluzione infatti non può essere immediatamente fornita e accettata, perché se ne deve anzitutto capire il significato, in altri termini prestare attenzione al livello di discorso, rammentarsi delle differenti procedure epistemiche, e dei rispettivi argini e potenzialità. Il dilemma enunciato da Boezio, infatti, è definitivo: le cose sono buone o per sostanza o per partecipazione, *tertium non datur*; così come definitiva ne è la conclusione: «Nullo modo igitur sunt bona»<sup>294</sup>. Definitive, tuttavia, tanto l'alternativa quanto l'esito, solo *in naturalibus*, ossia solo finché ci si arresta ai primi due gradi della filosofia speculativa – come dimostra la mossa boeziana di proporre una astrattiva messa in parentesi dell'esistenza di una causa identica al primo bene: tolta quella, si conferma che dall'aporia non c'è via d'uscita, come lucidamente si rende conto Gilberto:

Unde manifestum est iuxta naturalium regulam eum supra divisisse [*scil.* Boetius] cum ait «Ea quae sunt bona quaero an participatione an substantia bona sint». Quicquid enim naturaliter de subsistente dicitur, aut eius subsistentia aut eius accidens recte intelligitur. Praeter haec tamen de ipso extra naturalium facultatem plurima dicuntur inter quae illa etiam sunt quae de eodem denominative praedicantur. Quo praedicando modo ethici omne creatum bonum esse enuntiant denominatione<sup>295</sup>.

Ciò non significa che in teologia si neghi la non-contraddizione o il terzo escluso (e dunque la logica classica con essi), né che la soluzione al quesito richieda di per sé un atto di fede (sebbene non ne impedisca l'eventualità): significa invece riconoscere che il problema

---

<sup>293</sup> Cfr. AGOSTINO, *De natura boni*, 18, PL 42, 556, ed. J. Zycha, Praegae – Tempsky – Lipsiae – Freytag 1892 (CSEL, 25/2), p. 862,6-38. E cfr. *ibid.*, 1, 551, p. 855,3-7: «Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse». La 'sostanzializzazione' del bene propugnata da Agostino viene quindi radicalmente 'ontologizzata' da Anselmo d'Aosta, per il quale sono un *aliquid*, e dunque un *esse*, anche le realtà accidentali, incluse la volontà e le sue inclinazioni: sul punto si confrontino AGOSTINO, *De magistro*, 2, 3, PL 32, 1196, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 160,22-161,48, e ANSELMO D'AOSTA, *De casu diaboli*, 8, 336B, ed. Schmitt, I, p. 245,21-24.

<sup>294</sup> Cfr. BOEZIO, *De hebdomada*, 1312AB, pp. 189,53-190,76.

<sup>295</sup> GILBERTO, *In De hebdomada*, 2, p. 220,73-80. E cfr. *ibid.*, 2, p. 206,96-3.



del bene ha natura eminentemente ‘teologica’, e che solo in quell’orbita, nel dominio dunque per eccellenza del linguaggio improprio, trova risoluzione.

9.2. *Le due chiavi risolutive: la «denominatio transsumptiva» e la «similitudo extrinseca»*

È risaputo che il trattato boeziano ha offerto il prototipo di un modello assiomatico di orchestrazione della scienza teologica, che incontrerà una certa fortuna negli sviluppi teorici successivi, in particolar modo nelle *Regulae caelestis iuris* di Alano di Lilla, nell’*Ars fidei catholicae* di Nicola di Amiens, e (forse) nell’anonimo *Liber XXIV philosophorum*<sup>296</sup>. Nel *Quomodo substantiae* sono elencate nove *communes animi conceptiones*, affidando a esse, come avviene nelle dimostrazioni matematiche, la cogenza delle concatenazioni deduttive successive, sebbene poi Boezio non vi si richiami esplicitamente nel corso dell’esposizione. Gilberto è il primo commentatore a segnalare nel testo la dipendenza (sillogistica in alcuni casi, di derivazione immediata in altri) dei singoli ‘passi’ del ragionamento dalle *regulae* topiche, preoccupandosi inoltre di specificare a quali *conceptiones* occorra di volta in volta richiamarsi come premesse<sup>297</sup>: non s’impegna tuttavia in una ricostruzione *more geometrico*

<sup>296</sup> Di quest’ultimo è stata anche ipotizzata una provenienza d’epoca tardo-antica, collegata alla cultura alessandrina del secolo III: cfr. F. HUDRY, *Le Livre des XXIV Philosophes*, Grenoble 1989; la più classica tesi di C. BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische ‘Buch der vierundzwanzig Meister’ (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, in ID., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters*, ed. M. Grabmann, Münster 1927 (BGPTMA, 25/1), pp. 194-214, lo ascrive all’ambiente del neoplatonismo cristiano tra i secoli XII e XIII. Per un punto sulla questione, cfr. P. LUCENTINI, *Origine e natura del «Libro dei XXIV filosofi»*, in *Il libro dei ventiquattro filosofi*, a c. di P. Lucentini, Milano 1999, pp. 11-46. Sulla teologia ‘assiomatica’ sviluppatasi tra i secoli XII e XIII influiscono certamente, oltre al *De hebdomadibus* boeziano, la traduzione degli *Elementi* di Euclide da parte di Adelardo di Bath, Ermanno di Carinzia e Gerardo da Cremona, e la versione latina del *Liber de causis* (compendio arabo degli *Elementi di Teologia* di Proclo, che fino a Tommaso passerà per scritto aristotelico). Cfr. G. R. EVANS, *More geometrico: The Place of the Axiomatic Method in the Twelfth-Century Commentaries on Boethius’ Opuscula sacra*, in «Archives Internationales d’Histoire des Sciences», 27 (1977), pp. 207-221; EAD., *Boethian and Euclidean Axiomatic Method in the Theology of the Later Twelfth-Century*, in «Archives Internationales d’Histoire des Sciences», 30 (1980), pp. 36-52; M. DREYER, *Die literarische Gattung der Theoremata als Residuum einer Wissenschaft more geometrico*, in *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, edd. M. J. F. M. Hoenen – J. H. J. Schneider – G. Wieland, Leiden 1995 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), pp. 123-135; ID., *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, Münster 1996; ID., *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII*, Milano 2001; F. HUDRY, *Métaphysique et théologie dans les Regulae theologiae d’Alain de Lille*, in *Metaphysics in the Twelfth-Century* cit., pp. 201-215.

<sup>297</sup> Cfr. GILBERTO, *In De hebdomadibus*, 1, p. 205,74-83: «Regulas sive terminos, quibus ea quae sequuntur efficiat, huc usque proposuit. Quibus quoniam et propositam ebdomadem in dubitationem adducere et quod de illa sentit se posse confirmare non dubitat, ait: SUFFICIUNT IGITUR ad ea quae sequuntur efficienda haec QUAE PRAEMISIMUS. Quae tamen quibus secuturae demonstrationis sive inventis sive conclusionibus possint aptari, ego propter illos quorum petulantia nihil patitur esse coniunctum, studens obscuritatibus brevitatis, minime notavi ut dicerem hoc vel illud, ex huius vel illius regulae ratione constare». Alcuni esempi: la bontà delle cose si inferisce dalla prima e della nona regola: cfr. *ibid.*, 1, pp. 207,33-208,42; che le cose non sono buone per partecipazione

delle argomentazioni, non ne enuclea un'ordinata sequenza di teoremi, e ancor meno ritiene di scoprirvi una nuova metodologia particolarmente idonea al discorso *in divinis*<sup>298</sup>. La teologia (vocabolo che d'altronde non compare affatto nel trattato) resta per lui la scienza descritta nel *De Trinitate*, il cui strumento precipuo e qualificante è la *translatio nominis*: come al solito, Gilberto innesta l'intera questione nelle coordinate di una attenta *transsumptio* disciplinare; a cominciare dalla rivendicazione dell'opportunità di una doppia lettura, teologica e naturale, delle regole iniziali, fino all'implicita pretesa che tanto la domanda da cui si parte, quanto la risposta a cui si perviene, rivestano un senso ammissibile solo entro tale quadro metodologico-speculativo. Ci si interroga sulla natura degli enti mondani, ma di fatto sin da subito (sin dalla posizione dell'interrogativo) non ci si trattiene sul solo piano fisico-matematico.

Si diceva (all'esordio di questo paragrafo), che l'intera riflessione svolta nell'opuscolo richiede, oltre alle nove *conceptiones* iniziali, due condizioni di partenza: 1) la bontà delle cose per il fatto di esistere e 2) l'identità tra principio e sommo bene. Gilberto comincia con l'osservare, riguardo alla prima, che la necessità di ammettere la bontà degli enti viene inferita sillogisticamente dalla nona (secondo cui il simile tende al simile) e da un'applicazione della prima regola del trattato<sup>299</sup>; quanto alla seconda condizione, egli, attenendosi come di consueto a una lettura deliberatamente contratta agli scritti teologici, non si appella alla conferma deduttiva di tale identità per come esposta nella *Consolatio*, che anzi sembra volutamente ignorare, bensì (in occasione dell'esegesi del passo ove Boezio propone di mettere tra parentesi la presenza del primo bene, ai fini del ragionamento intrapreso), tiene a sottolineare che a detta dell'*auctor* l'esistenza di un sommo bene (e dunque, implicitamente, l'identità del bene in sé col principio primo) è una *communis animi conceptio* condivisa

---

dipende dalla terza, quarta e sesta regola: cfr. *ibid.*, 1, p. 210,11-20; che allora devono essere buone per sostanza, dipende dalla sesto assioma: cfr. *ibid.*, 1, pp. 211,45-212,55; che in tal caso si identificherebbero con Dio, dal settimo: cfr. *ibid.*, 1, p. 214,15-20; che tale identificazione è insostenibile, dall'ottavo: cfr. *ibid.*, 1, p. 214,21-25; che un primo bene esista e sia unico, da un'applicazione della prima regola: cfr. *ibid.*, 1, p. 216,69-74; che nelle realtà composte l'«esse» sia diverso dall'«esse bonum», dalla sesta e dall'ottava: cfr. *ibid.*, 1, p. 218,13-20; che in Dio sia identico l'«esse» e l'«esse bonum», dalla settima: cfr. *ibid.*, 1, p. 219,42-48.

<sup>298</sup> Cfr. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia* cit., pp. 348-353. Cfr. anche ID., *Storia della teologia*, II, *Età medievale*, Casale Monferrato 2003, pp. 223-225. E cfr. K. JACOBI, *Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers' Interpretation del «Regeln» des Boethius («De hebdomadibus»)* in *«Scientia» und «Disciplina»* cit., pp. 71-78.

<sup>299</sup> Cfr. GILBERTO, *In De heb.*, 1, pp. 207,33-208,42: «Quae etiam omnium doctorum est communis sententia. Haec enim philosophorum omniumque ethicorum regula est conceptioque communis. Ex qua et ex praemissa quae tantum est ethicorum, hac scilicet: omne quod est tendit ad bonum, posset inferre: omne quod est simile bono est. Sed quoniam hoc illis praemissis satis manifestum erat, dimisit [*scil.* Boetius]. Ne tamen bipertita remaneret ratiocinatio, iuxta Ciceronis praeceptum, huius consequens infert, et ait: quaecunque IGITUR sunt, IPSA BONA SUNT. Sed hoc inferendo, primam in eodem ipso repetit propositionem, dicens: QUAE AD BONUM TENDUNT. Notandum est huius ratiocinationis necessitatem ex prima atque ex nona regula esse. Quod enim ait: 'tenet communis sententia doctorum', tanquam modus suppositus est illi primae regulae qua dictum est: 'communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam'. Assumptio vero qua dixit: 'omne autem tendit ad simile', ad illam partem nonae regulae spectat qua dictum est: 'similitudo vero appetenda est'».

universalmente da dotti e persone incolte, cristiani e non<sup>300</sup>: sembrerebbe allora che mentre la bontà delle cose sia una convinzione accolta solo dai dotti, in quanto appartenente alla classe delle ‘concezioni comuni’ che ammettono dimostrazione, l’affermazione della bontà divina rientri invece tra le nozioni inderivate e primitive<sup>301</sup>.

Il Porretano poi interpreta la prima *regula*: «*Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam*», come il ‘luogo’ di tutte le regole successive, e di tutte le altre proposizioni generali (ossia i principi propri) di qualsiasi disciplina particolare – quali i *loci communes* della retorica, o le *maximae propositiones* della logica, o i teoremi della geometria, o le norme matematiche della musica, o le formulazioni universali della filosofia – e insomma come un contenitore formale, a partire dal quale ci si possa accertare della verità di infiniti altri enunciati<sup>302</sup>. Dunque la cogenza della deduzione boeziana della prima condizione: «*ea quae sunt bona sunt*», dipende da due premesse, la prima delle quali, «*tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere*», è semplicemente un’applicazione della prima generalissima *conceptio*, per cui è lecito ammettere le nozioni compartecipate da molti intelletti<sup>303</sup>; mentre la seconda premessa, «*omne autem tendet ad simile*», equivale al nono assioma: se ne ricava che, in quanto tendono al bene, le cose sono ad esso simili, e in quanto simili, sono buone. Eppure più avanti nel trattato, Boezio medesimo vieta drasticamente che gli enti finiti possano considerarsi, nel loro *esse*, simili al primo bene:

<sup>300</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 134,69-74.

<sup>301</sup> Di riflesso, questo lascerebbe supporre che la ‘dimostrazione’ contenuta nella *Consolatio* non sia in realtà che una esplicazione dialogico-argomentativa (tecnicamente una *argumentatio*), svolta a livello di *ratio*, di un prioritario *argumentum* intuitivo-intellettuale; infatti il ragionamento per cui la natura imperfetta delle cose rinvia a un principio perfetto, tale da essere il migliore pensabile, e in quanto migliore anche buono (tacita applicazione del *locus a comparatione*, cfr. BOEZIO, *In Top. Cic.*, III, 1066D), presuppone il pensiero di Dio come realtà assolutamente eminente, da cui si ricava analiticamente che la sostanza divina non riceve la bontà dall’esterno, e che è pertanto identica al bene in sé: cfr. BOEZIO, *Cons.*, III, 10, 11-18, 765B-767A, pp. 82,37-83,66.

<sup>302</sup> Cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, 1, pp. 189,67-190,75. La formulazione del primo assioma del *De hebdomadibus* è difatti molto prossima a quella delle *propositiones per se notae* di Boezio: cfr. BOEZIO, *De top. diff.*, I, 2, 1174D, pp. 3,7-14, dove un *locus* è invece definito come «*Sedes (...) argumenti, vel id unde ad propositam quaestionem conveniens trahitur argumentum*», e a sua volta un *argumentum* «*est ratio rei dubiae faciens fidem*», distinto dall’*argumentatio* che invece ne costituisce l’esplicazione e l’esposizione discorsivo. E cfr. CICERONE, *Topica*, 2, 8, ed. Reinhardt, p. 118,27-28; ed. Di Maria, p. 7,14-15: «*Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae facit fidem*». Cfr. anche MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*, V, 474, ed. Willis, p. 166,11-12. D’altra parte *loci* e *maximae propositiones* sembrano identificarsi in BOEZIO, *In Top. Cic.*, II, 1051CD. Sebbene Boezio stesso escluda che esistano *loci dei loci* (cfr. *ibid.*, 1058BC), in un certo senso nel passo citato Gilberto riconosce un tale ‘luogo generalissimo’ nella definizione formale stessa di *locus* come concetto-proposizione a cui si presta assenso; il commentatore sottolinea inoltre che la natura di tali intuitive concezioni è immediatamente espressa in formulazioni enunciative, e dunque discorsive: cfr. *supra*, il passo citato in corrispondenza della nota 129 di questo capitolo.

<sup>303</sup> Gilberto legge il «*communis*» della locuzione «*communis animi conceptio*» come genitivo accordato con *animi*: cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, 1, p. 190,77-82, e *supra*, la nota 285 di questo capitolo. Lo stesso farà Alano di Lilla, che concorda con Gilberto anche nel vedere nella prima regola del *De hebdomadibus* come una massima generalissima che funge da fonte di tutte le altre: cfr. ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, Prologus, ed. Häring, p. 123,9-10.

Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantiali cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est<sup>304</sup>.

Iddcirco enim, licet in eo quod sunt bona sint, non sunt tamen similia primobono, quoniam non, quoquo modo res sint, ipsum esse earum bonum est (...). Iddcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit<sup>305</sup>.

La spiegazione di questa apparente contraddizione interna non è, da parte di Gilberto, né occasionale né circoscritta; tanto la *similitudo* per la quale si inferisce inizialmente la bontà delle cose *in eo quod sunt*, quanto la *participatio* al bene di cui Boezio parla nella *Consolazione*, sono nodi problematici cruciali per il suo interprete, che qui raccoglie i frutti di una tenace ermeneutica ‘olistica’<sup>306</sup>. L’equivalenza stabilita (in sede di glossa alla seconda *conceptio* del *De hebdomadibus*) tra *esse* e *subsistentia/forma essendi* da un lato, e *id quod est* e *subsistens* dall’altro, associata all’analisi (condotta in occasione di commento al *De Trinitate* e al *Contra Eutychen*) del termine «substantia» (per cui esso può in sensi diversi denotare sia Dio sia le sussistenze sia i sussistenti), gli permette di intendere la «substantia» dell’alternativa boeziana (gli enti sono buoni «participatione an substantia»)<sup>307</sup> come riferita non all’*id quod est*, bensì all’*esse* o sussistenza formale dell’ente – come testimonia il passo sopra citato, dove il divieto di similitudine concerne espressamente l’*ipsum esse* delle cose. Non solo: l’ammonimento preventivo a tener presente una duplice lettura degli assiomi, gli consente di specificare anticipatamente, già al momento di spiegazione della nona regola (quella per cui il simile tende al simile, e dalla quale dipende l’affermazione iniziale della bontà delle cose *in eo quod sunt*), che ‘simile’ si dice in vari modi. Il primo significato ricade su un raffronto tra realtà diverse poste sullo stesso piano, o che convergono in una medesima *ratio* (ossia, in un medesimo ambito disciplinare): e non è a questo genere di similitudine, nell’opinione di Gilberto, che accenna la regola<sup>308</sup>. Al contrario, la sorta di *similitudo* qui a tema va colta come una «quaedam unio diversorum»; con l’avvertenza: «‘Unio’ dico, non unitas: et ‘quaedam’, non quaelibet». Mentre l’*unitas* scaturisce da una «naturae singularis proprietatis», l’unione riguarda invece sempre realtà diverse per la singolarità della loro essenza e per numero, e ha luogo grazie a un accostamento basato su di una qualche *ratio conformitatis*; la quale a sua volta può essere di due generi: «secundum naturam vel

<sup>304</sup> BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1312AB, p. 189,68-71.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 1313B-1314A, pp. 191,119-192,136.

<sup>306</sup> Sul metodo di Gilberto, cfr. l’opinione di GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 12, ed. Chibnall, p. 27: «Habebat enim connexas disciplinas easque theologiae servire faciebat, et cohibebat omnium regulas infra proprii generis limitem».

<sup>307</sup> BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1312A, p. 189,54.

<sup>308</sup> Cfr. GILBERTO, *In De hebdomadibus*, 1, p. 203,7-9.

secundum quaedam extrinseca»<sup>309</sup>. È chiaro allora che secondo Gilberto, è solo per quest'ultima risma di «similitudo», cioè in forza di un nesso estrinseco, che le cose tendono al bene come loro fine, e in conseguenza vengono considerate buone *in eo quod sunt*. Chiudendo il cerchio tra fine ultimo e principio primo, si chiamerà «imitatio extrinseca» una relazione del tipo intercorrente tra l'artefice e la sua opera, relazione in virtù della quale il prodotto può dirsi 'simile' all'autore, come il mondo al Demiurgo<sup>310</sup>:

Illa vero, quae est secundum extrinseca, dicitur «imitatio»: qualiter artifex aliquis alii artificii, vel homo Deo, iuxta voluntatem eius aliquid faciendo dicitur similis<sup>311</sup>.

Ci si ritrova dunque nel caso della *participatio extrinseca*, del transito 'verticale' da causa a effetto che non può esprimersi se non traslativamente. Se però il rapporto di inclinazione del simile al simile non può, laddove il fine desiderato sia il bene in sé, essere inteso al modo caratteristico delle inclinazioni presenti nel mondo naturale, né mantenendosi sul piano dell'allocuzione e della mentalità ordinaria, altrettanto allora deve valere per la *communis conceptio* secondo cui le cose sono buone *in eo quod sunt* (la quale dunque non comunica affatto una constatazione empirica), in quanto derivata da una concatenazione

---

<sup>309</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 203,13-204,47: «Est etiam alia ad hunc pertinens locum quae et proprius dicitur 'similitudo', quae scilicet est quaedam unio diversorum. 'Unio' dico, non 'unitas'; et 'quaedam', non quaelibet. Illam enim, quae vero nomine dicitur unitatem, sola naturae singularis proprietas facit. Quae natura quandoque in uno tantum est, ut quaelibet illa qua supercoelestis spiritus aliquis, unum aliquid est; quandoque in multis quae, etsi non alterutrius, saltem alterius numero constat esse diversa. Ut quaelibet humani corporis natura, quae non modo in corpore hominis, verum etiam in ipso qui ex corpore constat, videlicet in homine esse dicitur, et de ipso homine praedicatur, cum tamen corpus hominis atque homo non et corporis et hominis sed tantummodo hominis numero differant. Non enim corpus hominis est naturae suae proprietate aliud unum quam homo; sed homo multarum naturarum suarum proprietatibus est aliud unum quam hominis corpus. Unde homo et corpus ex quo ipse constat, non sibi unita, sed vere unum atque idem dicuntur: non tamen quod corpus illud omnino sit idem quod homo, sed quod homo idem omnino quod corpus illud est. Unio vero semper illorum est, quae diversa sunt utriusque numero; sed haec est modis ex diversitate rationum diversis. Aliter namque sibi unita dicuntur materia atque forma, ut quodam rationali habitu unum subsistens sit; aliter pars et pars (...). De quibus omnibus nihil ad presentem locum. Sed est quaedam alterutrius numero diversorum unio, quam conformitatis ratio facit, quae ad praesentem pertinet locum. Haec unio 'similitudo' vocatur, et est vel secundum naturam, vel secundum quaedam extrinseca. Secundum naturam vero dupliciter: aut enim secundum propositae naturae plenitudinem – et dicitur 'substantialis similitudo' (...); aut secundum propositae naturae partes aliquas, et vocatur 'imaginaria similitudo': qualiter humana pictura vero homini dicitur similis». Sulla differenza tra *unio* e *unitas*, cfr. anche *supra*, § 3.1 di questo capitolo.

<sup>310</sup> Cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 268, p. 273,10-13: «Mundi sensilis explanaturus omnem substantiam iure commemorat [*scil.* Plato] prope omnia se pertractasse quae provida mens dei contulerit, efficiens eum ad exemplum et similitudinem intelligibilis mundi». Sembra verosimile che Gilberto, escludendo che il genere di similitudine a tema nel nono assioma sia quello «ex proportionem contrariorum aut parium aut sub eandem rationem cadentium comparatio», abbia inteso rimarcare la distanza tra artefice e mondo, che il commento calcidiano al *Timeo* tendeva a ridurre grazie alla mediazione delle Idee: cfr. *ibid.*, 330, p. 325,8-12: «Nec vero moveri quemquam oportet, si exempla exemplis non usque quaque similia videbuntur; comparatio enim iuxta similitudinem instituitur, quae similitudo parilitatis disparilitatis concretio est. Quare si quid in huius modi rebus perfunctoriam similitudinem habere invenietur, amplecti nos oportet intellectus manifestationis causa». Cfr. inoltre i passi di Calcidio citati *supra*, alla nota 18 di questo capitolo. Quando Gilberto accede al lessico della *comparatio*, lo fa in un contesto dove è chiaro il suo senso traslativo: cfr. GILBERTO, *In De heb.*, 2, p. 227,55-56.

<sup>311</sup> *Ibid.*, 2, p. 204,45-47.

sillogistica che assume quel peculiare rapporto come una delle sue premesse. D'altronde cosa potrebbe mai significare, sul piano fisico, che le cose sono buone per il fatto che sono, se non che sono buone per sostanza o essenza? Gilberto sta allora implicitamente suggerendo che sin dall'inizio quella *communis conceptio* arguisce negli enti finiti l'impronta di un tipo di bontà anomalo, non riconducibile ai significati comuni che il termine 'bene' prende 'propriamente' secondo la tavola delle categorie, bensì, come si vedrà, a una forma particolare di *denominatio*. Cosa assicura però che il fine a cui gli enti mirano non si ritrovi in natura? In base a cosa, in altri termini, si sancisce l'identità di un tale bene con Dio? Ancora una volta, la risposta boeziano-gilbertina si dipana tutta interiormente alla speculazione filosofica, e s'impenna sulla riconosciuta differenza 'ontologica' tra il composto e il semplice: se ciò cui gli enti tendono è il bene ultimo, il bene in sé, una bontà non caduca o parziale o accidentale, allora essi tendono a una realtà essenzialmente buona, e quindi una realtà il cui *esse* coincide senza residui con la *bonitas*; una tale realtà semplicemente buona non può che essere la realtà assolutamente semplice, ovvero Dio. Se già il *De Trinitate* insegnava che le qualificazioni positive *secundum rem* si predicano di Dio secondo la sostanza, e coincidono integralmente con essa, Gilberto ritrova avallata tale assoluta identità nel *De hebdomadibus*, allorché legge che sussiste un'unica realtà tale da essere solo buona e nient'altro: «Unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit»<sup>312</sup>; e come instancabilmente ripete, l'affermazione della semplicità divina appartiene esclusivamente al livello teologico-traslativo del discorso. Dunque anche il secondo presupposto della trattazione boeziana, l'identità tra Dio e bene, è una concezione comune di caratura disciplinarmente non fisico-matematica, bensì teologica: e difatti essa collima con un'immediata applicazione della settima regola, l'unica che «in solis theologicis exemplari potest»<sup>313</sup>, ossia l'unico degli assiomi che concerne una singola realtà, e solo quella<sup>314</sup>.

Considerate di per sé, *amoto primo bono*, in accordo al *Gedankenexperiment* boeziano, e precisamente per il motivo che non si tratta di realtà semplici, per gli enti mondani viceversa «aliud (...) quod bona sunt, aliud quod sunt»<sup>315</sup>; ovvero, chiosa Gilberto, «in eis (...) alio

<sup>312</sup> BOEZIO, *De heb.*, p. 191,106-107.

<sup>313</sup> GILBERTO, *In De heb.*, 1, p. 199,19.

<sup>314</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 214,14-20: «EX QUO FIT UT OMNIA, QUAE SUNT, DEUS SINT. Non enim dubium est quin, si sint illud primum bonum, sint unum simplex. In septima vero regula aperte dictum est quod 'omne simplex esse suum et id quod est unum habet'. Unde certum est quoniam ei quod est primum bonum, quod simplex esse ab omnibus conceditur, idem est esse quod bonum esse: et ita idem Deo esse quod bonum». E cfr. *ibid.*, 2, p. 219,42-48: «UNUM ENIM SOLUMQUE EST HUIUSMODI BONUM QUOD TANTUM SIT BONUM NIHILQUE ALIUD sit quoniam vere simplex est. Ideoque secundum septimam praedictam regulam idem est illi esse quod bonum esse. Subsistentia vero talia sunt, quod unumquodque illorum et pluribus est, et pluribus aliquid est. Ideoque non simplex sed compositum est cui secundum octavam regulam 'aliud est esse aliud ipsum est'».

<sup>315</sup> BOEZIO, *De heb.*, 1313A, p. 190,89-90.

esse, alio esse bona»<sup>316</sup>, o ancor meglio «in eis aliud esset ea esse, aliud aliquid esse id est esse quidem subsistentiis, aliquid vero esse bonitate»<sup>317</sup>, in conseguenza della combinazione della sesta e dell'ottava regola del trattato<sup>318</sup>: in altri termini, se si pone tra parentesi la derivazione delle cose da Dio, in campo fisico la loro bontà può consistere al più in un *esse aliquid*, ovvero in una particolare qualificazione accidentale, in ogni caso differente dalla *forma essendi* sostanziale di ciascuna. D'altra parte, se invece nelle cose la *bonitas* coincidesse con l'*esse* sostanziale, si otterrebbe l'identificazione di due diversi *esse*, identificazione assurda *in naturalibus* e concepibile, traslativamente, solo in Dio, ossia esclusivamente allorché si parli della realtà ultra-sostanziale e genuinamente semplice. In conclusione, Boezio scioglie sobriamente l'aporia dichiarando che gli enti sono buoni in quanto scaturiscono dalla volontà del primo bene:

Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum uero 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<sup>319</sup>.

Il primo bene è buono *in eo quod est*, e altrettanto i 'secondi' beni ('secondi', nel senso di 'derivati') sono buoni *in eo quod sunt*, appunto in quanto defluiscono integralmente, anche nel loro stesso *esse*, da un gesto causale volontario del principio (e si può desumere che la volontà del primo bene sia buona, in virtù dell'assoluta semplicità del suo *esse*, e pertanto dia luogo solo a realtà buone). Per come è formulata, a Gilberto questa spiegazione deve sembrare troppo sintetica, troppo poco accorta alle esigenze di distinzione dei livelli teorici che ha appreso dal *De Trinitate*, ed elevato a generale metodo del discorso teologico; diventa

<sup>316</sup> Cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, 2, p. 217,85.

<sup>317</sup> Nella sua edizione critica del testo boeziano, Moreschini sceglie di elidere l'*esset* che precede l'*esse*, testimoniato in molti codici: cfr. BOEZIO, *De hebd.*, 1312D, p. 190,96-97, e apparato critico *ad loc.* Sebbene non indispensabile, sembra ammissibile mantenerlo, in ragione del carattere 'ipotetico' di rimozione attrattiva del primo bene, entro cui si muove la trattazione in questo punto. L'edizione Stewart – Rand lo mantiene: cfr. BOETHIUS, *Tractates, De consolatione philosophiae* cit., ed. Stewart – Rand, p. 46,106. Nella sua ricostruzione del testo boeziano dal commento di Gilberto, Häring mantiene l'*esset*: cfr. *The Teachings of Gilbert* cit., p. 382,38.

<sup>318</sup> Rispettivamente, secondo il testo gilbertino: «Omne quod est participat eo quod est esse ut sit. Alio vero participat ut aliquid sit», e «Omni composito aliud est esse aliud ipsum est»: cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, 1, p. 198,92-93; *ibid.*, 1, p. 201,67; *ibid.*, 1, p. 218,16-18. Moreschini omette l'*est* dopo il primo *quod* del sesto assioma, testimoniato in pochi codici, mentre Stewart e Rand lo mantengono: cfr. rispettivamente BOEZIO, *De hebd.*, 1311C, p. 188,37, e apparato critico *ad loc.*; BOETHIUS, *Tractates, De consolatione philosophiae* cit., ed. Stewart – Rand, p. 42,41. De Rijk lo considera ridondante: cfr. L. M. DE RIJK, *On Boethius' Notion of Being*, in *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, ed. N. Kretzmann, Dordrecht 1988, pp. 1-29; ID., *Boèce logicien* cit., pp.141-156. Cfr. anche la nota 269 di A. Galonnier in BOËCE, *Opuscula sacra, vol. I, Capita dogmatica* cit., p. 365.

<sup>319</sup> BOEZIO, *De hebd.*, 1313AB, p. 191,108-117.

dunque compito del commentatore chiarire come vanno opportunamente intesi la locuzione «in eo quod est» e il vocabolo «bonum» in relazione alla diversità dei soggetti a cui sono riferiti. Di proposito, egli reinterpreta il ‘primo’ e il ‘secondo’ bene del passo sopra citato come denotanti due significati diversi di ‘bene’, e in questa lettura trova la chiave risolutiva dell’intera *quaestio*. ‘Bene’ si dice infatti in due modi: o identitariamente, per Dio, o denominativamente, per tutte le altre realtà: così come (ma è solo un parallelo esemplificativo) ‘umano’ si dice o in quanto connotazione specifica appartenente in proprio al genere animale, o per metonimia – qui particolarmente intesa come trasferimento lessicale dalla causa all’effetto – come quando si denomina ‘umano’ un artefatto:

Sicut ENIM duobus modis dicitur ‘humanum’ – primum scilicet generis proprietate ut ‘animal humanum’ et secundum denominatione quoniam ex eo fluxit cuius humanum est esse ut ‘opus humanum’ – ita duobus modis dicitur ‘bonum’: PRIMUM scilicet BONUM quod EST vere BONUM QUONIAM EST bonum IN EO QUOD EST, scilicet suae essentiae veritate. SECUNDUM VERO BONUM IPSUM QUOQUE BONUM EST non quidem suae essentiae veritate sed quaedam denominatione quae Graeci ‘methonimia’ vocatur<sup>320</sup>.

Analogamente «in eo quod est» assume due paralleli valori semantici differenti, denotando o l’*essentia* stessa del principio semplice, oppure la derivazione da esso di ciò che integralmente ne proviene, sotto ogni aspetto: «Id quod est et aliquid est itemque id quo est vel quo aliquid est verum etiam illud et esse et aliquid esse a boni voluntate defluxit, denominative bona esse dicuntur»<sup>321</sup>. Ma non va dimenticato che tutto il ragionamento si svolge «extra naturalium facultatem»<sup>322</sup>: il tropo metonimico, il passaggio dalla causa all’effetto, deve quindi essere compreso in senso traslativo, pena la completa perdita di significatività dell’intera argomentazione; Gilberto difatti ha cura di sottolineare che in questo luogo si evoca non una ordinaria *denominatio* logico-grammaticale, bensì una «transsumptiva

<sup>320</sup> GILBERTO, *In De hebd.*, 2, p. 220,65-72.

<sup>321</sup> *Ibid.*, 2, p. 220,59-61; in questo caso, ho evitato di evidenziare in maiuscoletto le parole del testo boeziano inserite nel commento. E cfr. *ibid.*, 2, p. 222,19-30: «Ait enim [*scil.* Boetius] bonum duobus modis accipi, ac per hoc id quoque quod huic additur nomini cum proponitur ‘est bonum in eo quod est’, multipliciter dici. Est enim, inquit, primum bonum, est et secundum: primum, quod est solum bonum, et aliud nihil; secundum vero quod, ut esset quidquid est, a primi boni voluntate defluxit. De utroque tamen dicitur quod ‘ei idem est esse, quod bonum esse’ et quod ‘est bonum in eo quod est’. Sed hoc quoque modo diverso: nam primum dicitur esse ‘bonum in eo quod est’, quoniam bonitas est eius essentia; secundum vero dicitur esse ‘bonum in eo quod est’ non quidem quoniam bonitas sit eius essentia sed quoniam qui fecit ut id esset, quidquid est, est bonus essentia cui substantialiter simile esse illud secundum non potest». Cfr. inoltre *ibid.*, 2, p. 222,36-41: «Nam cum duobus modis ‘bonum’ dicatur – scilicet vel ita ut eius quod dicitur ‘bonum’, ipsa bonitas sit essentia, vel denominatione ideo facta quod omne illius esse fluxit ab eo cuius est essentia bonitas – manifestum est quoniam ea quae sunt, etsi non eo modo quo primum bonum est bonum id est substantia nec etiam participatione, tamen *alio modo* ac per hoc bona sunt». *Ibid.*, 2, p. 224,87-89: «ID QUOD AB EO FLUXIT bonum NON EST substantialiter SIMILE primo SUBSTANTIALI BONO id est bonum quidem est: *et in eo quod est, bonum est. Sed hoc denominative, non substantialiter*». Cfr. anche *ibid.*, 2, pp. 226,52-227,56.

<sup>322</sup> Cfr. *supra*, il passo citato in corrispondenza della nota 295 di questo capitolo.



denominatio seu denominativa transsumptio»<sup>323</sup>. Si assiste allora a una importante doppia caratterizzazione della *transsumptio*: in primo luogo, essa si svela definitivamente come il registro semantico di un autentico rapporto di causa e effetto tra due ordini diversi del reale, e non un fenomeno soltanto discorsivo; in secondo luogo, prende qui una ‘direzione’ inversa rispetto a quella prospettata nel *De Trinitate* (dove ne era stata introdotta la nozione): non più dal naturale al teologico, bensì da questo a quello. Il primo punto va tenuto saldo: in tanto la *transsumptio* non si depaupera a mero artificio verbale-nominale, in tanto può far valere una parziale pretesa di verità, in quanto riflette un nesso concreto, una dipendenza effettiva dei principati dalla loro origine, e una aspirazione del composto verso il perfettamente semplice; così come va d’altra parte ricordato che proprio tale relazione reale alle fondamenta del discorso teologico resta oscura: la provenienza del molteplice dal principio è pensata, come si è visto, nei termini di una correlazione tra causa ed effetto, ma si tratta ancora, tanto i termini quanto il rapporto che designano, di un prestito dal campo degli eventi naturali per nominare un genere eccezionale e ignoto di ‘derivazione’: anche ‘causa’ (nome filosofico), anche ‘creatore’ (nome di fede) sono appellativi impropri e ‘traslativi’ di Dio. Se però l’improprietà registra sia l’incancellabile diaframma ontologico tra mondo e Dio, sia l’inconcepibilità del ‘come’ della derivazione/creazione, per altro verso la consapevole attenzione metodologica a una controllata *mutatio nominis* accede a una accettabile significatività sulla base di due fattori: la certezza del ‘che’ di tale derivazione/creazione, e, non meno importante, la conseguente convinzione che l’effetto conservi in sé una traccia ‘proporzionale’ della sua

---

<sup>323</sup> Cfr. GILBERTO, *In De hebd.*, 2, p. 221,89-1: «Hoc IGITUR, quod habet a sua substantia, nomen ad ea, quae ex ipso fluxerunt, denominative transumptum est ut dicatur quod non modo quae sunt et aliquid sunt itemque ea quibus sunt vel aliquid sunt sed etiam IPSUM EORUM ESSE quod significatur cum dicitur ‘sunt’ vel ‘aliquid sunt’ BONUM EST. Haec autem a primi boni essentia ad esse illorum quae sunt et aliquid sunt, transumptiva denominatio seu denominativa transumptio facit ut non modo sint bona, sed etiam in eo, quod sunt, bona sint quaecunque hac denominatione sunt bona. Tunc ENIM quamvis bonitas eorum quae sic bona dicuntur, non sit essentia, recte tamen additur IN EO, ut dicatur ‘in eo, quod sunt, bona sunt’ quandoquidem haec ab illa denominatione translata bonitas est auctoris eorum, id est primi boni, essentia». Cfr. anche *ibid.*, 2, p. 228,83-89. E cfr. J. JOLIVET, *Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 183-197. Luisa Valente sottolinea che denominandola «transumptiva», Gilberto intende distinguere questo peculiare tipo di metonimia dalla tradizionale *denominatio* grammaticale, di cui non rispetta le caratteristiche, e in particolare la principale: la *participatio* diretta dell’effetto alla causa; cfr. VALENTE, *Logique et théologie* cit., p. 145. Cfr. anche ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, LXIII, 5-6, ed. Häring, p. 176: «Unde dicimus quod nil, quod sit accidentale vel substantiale creaturae praedicatur cum dicitur: Omnia, in quantum sunt, bona sunt. Ibi enim praedicatur divina usya non essentialiter sed denominative, per quandam scilicet *denominativam transumptionem*, ut dicantur omnia esse bona quia sunt a summo bono ut sicut cum dicitur demonstrando hominem: Haec natura est humana, et demonstrando opus hominis: Hoc est opus humanum, idem praedicatur in his duobus sed alio et alio modo. In prima enim praedicatur haec species homo essentialiter, in secunda denominative, ut sit sensus: Hoc opus est humanum id est habet esse a re humanae naturae. Similiter cum dicitur: Deus est bonum, praedicatur divina bonitas sed de Deo essentialiter. Cum vero dicitur: Omnia, in quantum sunt, bona sunt, eadem divina bonitas praedicatur denominative, ut sit sensus: Omnia, in quantum sunt, habent esse a re cuius esse est summa bonitas».

iper-causa, grazie alla quale abbia un senso ammissibile affermare, ad esempio, che le cose sono buone in quanto provenienti dal (sovra-)bene assoluto.

Questo conduce al secondo punto, l'inversione di orientamento che la *translatio* assume nel commento al *De hebdomadibus*. Si può notare come nei passi citati nelle pagine precedenti Gilberto non abbia esitato a definire Dio 'vero essere' e 'vero bene', e come dunque tali nomi si dicano metonimicamente e impropriamente degli enti mondani. Si è già presa in esame la questione, che tuttavia riceve nuova luce dal riscontro di un fondamento reale della *transsumptio*: come si è visto, tutto l'essere, a qualsiasi titolo e sotto qualunque profilo, viene da Dio, sussistenti e sussistenze, compresi gli aspetti formali accidentali e estrinseci<sup>324</sup>; e al pari di «esse», anche «bonum» si dice (πρὸς ἔν) lungo l'estensione di tutte le categorie: dunque la *denominativa transsumptio* non è che l'eco della *participatio extrinseca*, del gesto causale/creativo<sup>325</sup>. Dal punto di vista teologico, allora, tutti gli appellativi ontologicamente 'positivi' delle realtà composte sono impropri, non solo 'essere' o 'buono', ma altrettanto 'grande', 'giusto', e così via, in quanto tutti corrispondono a delle qualificazioni formali provenienti dal principio; nondimeno, l'ambito di nascita del parlare umano, e il dominio epistemico al quale la nostra mente è più adeguata, resta il terreno naturale: il 'punto di vista teologico' è comunque una prospettiva solo umana. Asserire che Dio è vero bene o vero essere, quindi, è ancora un modo improprio di espressione, ma utile e veritiero in quanto convoglia l'idea che ogni *esse* e *bonum* mondano provengono da un principio trascendente, al quale sono poi iperbolicamente attribuibili 'di ritorno' a partire dagli effetti.

Come si è evidenziato, questa precisazione metodologica si risolve in un costante richiamo all'attenzione al livello di discorso: se si considera 'proprio' il linguaggio naturale con cui si dice che una certa *res* è, o è buona, allora il principio è meta-ontologico, e così è solo impropriamente detto «esse» o «bonum». Gilberto si inserisce dunque nella linea

<sup>324</sup> Cfr. il passo citato *supra*, in corrispondenza della nota 222 di questo capitolo.

<sup>325</sup> Commentando la quinta *regula*, per cui altro è soltanto «esse aliquid» (che denuncia un'attribuzione accidentale), altro invece «esse aliquid in eo quod est» (che esprime una determinazione sostanziale), Gilberto aggiunge di sua iniziativa che anche «in eo quod est» si dice in due modi: il primo ancora in senso sostanziale (secondo il *genus* della cosa), l'altro al contrario secondo il *genus* o sostanza dell'artefice. Cfr. GILBERTO, *In De hebdomadibus*, 1, pp. 197,55-198,90: «Dicimus etiam quoniam id quod est aliquid, quandoque dicitur 'esse aliquid in eo quod est' – et hoc quoque duobus modis – quandoque vero ita simpliciter 'esse aliquid', quod nullo modo in eo quod est. Verbi gratia: aliquid opus, et aereum dicitur, et humanum (...). Sed aereum atque humanum 'in eo quod est' diversa tamen ratione (...). Et aereum quidem dicitur 'esse in eo quod est' quoniam eo ipso quo est, suo scilicet genere, dicitur aereum. Humanum vero dicitur 'esse in eo quod est' non quidem quoniam sit humanum genere quo ipsum est, sed (...) quia auctor eius vere 'in eo quod est' id est genere proprio humanus est (...). Hic vero id est de quolibet dicitur 'est aliquid' ita quod potest addi 'in eo quod est' SIGNIFICATUR esse SUBSTANTIA, hoc est subsistentia, id quo ita 'esse aliquid' dicitur. Sed vel ipsius esse subsistentia (...) vel illius esse substantia quo auctore est esse illius». Chiaro che quando si passi dall'artefice umano a quello divino, la *translatio* si torce in senso verticale e teologico.

agostiniano-anselmiana per cui tutto l'essere è buono, ma fornisce a essa un impianto metodologico di matrice boeziana che gli schiude la strada a un discorso teologico come disciplina scientifica regolata: non basta dire che gli enti sono buoni in quanto creati da Dio, occorre al tempo stesso chiarire che il loro essere o essere buoni non va inteso al modo dell'essere e dell'esser buono del principio. Ecco dunque il senso dell'interpretazione gilbertina del problema del *De hebdomadibus*: le cose possono essere dette buone, entro la sfera naturale, secondo la reciproca utilità, ossia in modo relativo<sup>326</sup>; quando però si afferma che sono buone «in eo quod sunt» non ci si riferisce al bene-utile, bensì a un *bonum* che, *remoto Deo*, sparisce – così come sparisce ogni sussistente o sussistenza. *In naturalibus*, resta vero che *tertium non datur* (si è buoni per sostanza o per accidente), e la considerazione della derivazione degli enti da Dio non intercala una terza alternativa, bensì mostra che entrambe sono vere, che gli enti sono buoni nella loro sostanza e nelle loro accidentalità 'positive', insomma in tutto ciò che sono, *in eo quod sunt*: ma 'traslativamente' parlando, e cioè in quanto derivati; *divisim*, e non unitariamente; per questo non *substantialiter* (né *accidentaliter*), i quanto con tali termini ci si riferisca alle forme concrete, astrattamente isolate dalla loro provenienza dal principio. Lo stesso vale, ovviamente, per l'essere: gli enti 'sono' per la loro *forma essendi*, e 'sono un qualcosa' per le loro forme accidentali (ma si è visto come anche la *forma essendi* sostanziale sia comunque un particolare *esse aliquid*): ma tutto ciò che sono, compresa la materia, proviene da Dio (ciò che esclude, dunque, nella metafisica boeziano-gilbertina, la necessità dell'aggiunta di un *esse* esistenziale alla realtà formale-essenziale delle cose).

Se però Dio non è solo buono, ma ad esempio anche giusto secondo la sua *essentia*, come mai questa seconda qualificazione non si trasferisce anch'essa alle cose nel medesimo senso? La risposta boeziana, per cui il bene concerne l'essenza, la giustizia invece l'atto («iustitia» è il vocabolo latino che indica il bene come azione morale), i quali sono identici in Dio e diversi in noi, è accolta da Gilberto entro la cornice della pluralità strutturale degli *esse* formali delle realtà composte, dichiarata all'ottavo assioma<sup>327</sup>. Ma in aggiunta il commentatore lascia filtrare una certa enfasi sulla coappartenenza di *bonum* ed *esse*, che trasmette il senso teologico-ontologico del bene di cui si sta parlando, e lascia intendere che mentre 'giusto' denota un solo aspetto particolare (e quindi fa capo a un'unica categoria),

<sup>326</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 227,57-62.

<sup>327</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 229,9-17: «NOBIS IGITUR secundum eandem octavam regulam NON IDEM EST ESSE BONIS QUOD IUSTIS. SED quoniam cum dicimur esse ab eo, qui vere est, denominative hoc dicimus, certum est ex supra dictis quod nobis omnibus quaecunque scilicet sumus IDEM EST ESSE IN EO QUOD SUMUS. Quoniam igitur nobis quoque secundum quamdam rationem (...), *idem est esse quod bona esse*, manifestum est quoniam OMNIA, quae utique sumus in eo quod sumus, sumus bona». Cfr. anche *ibid.*, 2, p. 227,58-62. E cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1314B, p. 193,153-159.

invece «esse» e «bonum», in quanto coestensivamente afferenti a tutto l'ordito categoriale dell'essere, possono davvero dirsi *in (toto) eo quod sumus*.

## CAPITOLO TERZO

*Il sincretismo teologico di Teodorico di Chartres*

Bisogna decontaminarsi dall'intossicazione velenosa inoculata dalle parole di coloro che frantumano le forme, e perorano ad esempio l'esistenza di molteplici 'umanità', di per sé singolari e ciascuna insita in ogni individuo. È vero piuttosto l'esatto contrario: le forme sono unitarie e pertanto fattori di congiunzione, non di separazione; così la legione degli uomini non si disperde in una sparpagliata pluralità, ma si raduna viceversa per partecipazione a una sola identica *humanitas*<sup>1</sup>. L'attacco condotto all'insegnamento di Gilberto non mira a emendarne un puntuale errore dottrinale, non manifesta un circoscritto disaccordo sullo sfondo di un condiviso panorama speculativo: il biasimo espresso da Teodorico di Chartres è la prima avvisaglia di un'opzione filosofica radicalmente alternativa a quella prescelta dal maestro di Poitiers, eppure sorprendentemente altrettanto conseguente di quella a cui si contrappone. Da un punto di vista storiografico, risulta affascinante constatare come i medesimi testi (gli *Opuscula* boeziani) accedano a interpretazioni così divergenti, eppure ciascuna a suo modo parimenti scrupolosa, da parte per giunta di due autori afferenti a un comune ambiente culturale, formati per così dire sugli stessi libri; la personale inclinazione a prediligere un indirizzo o un altro dell'ispirazione boeziana, sposandone la linea come filo conduttore di una sistemazione organica d'insieme, sfocia nell'edificazione di due progetti teoretici compatti e coerenti, e mutualmente incompatibili: due diverse teologie.

Chi infatti sostenesse la numerosità individuale delle realtà formali, non potrebbe sottrarsi all'indesiderabile conclusione per cui, così come ogni uomo possiede una sua propria

---

<sup>1</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (d'ora in poi: *Lectiones*), 2, ed. N. M. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 123-229], p. 166,14-22: «Unde errant illi qui ponunt pluralitatem in formis dicentes plures esse humanitates. *Formae enim uniunt: non dividunt*. Ex hoc enim est unusquisque homo quod *unione* hominum *participat*: ex hoc unumquodque animal quod *unione* animalium *participat* quae est *forma uniens* omnia animalia. Et *humanitas* similiter omnes homines unit. Unde iniuriosi illi qui in talibus divisionem ponunt. In eis enim unio est: non divisio. Ubi vero est unio non est nec potest esse divisio. Quare non potest esse divisio in his. Quare nec pluralitas. Nam *ubi pluralitas, et divisio*».

umanità, analogamente a ognuna delle *personae* divine apparterrebbe una distinta *divinitas*, soltanto affine – e per questo ‘non differente’ – da quella intrinseca alle altre ipostasi:

Hic autem cavendum est a veneno quorundam qui divisionem dant formis *cum earum sit unio non divisio* dicentes plures humanitates esse et unumquemque hominem habere propriam humanitatem et esse plures humanitates in se et abstractas esse unam *per indifferentiam*. Et similiter dixerunt unamquamque personam divinitatis habere propriam divinitatem quae Deus est tamen tres personas esse unum Deum *propter indifferentiam*. Quod penitus detestandum et abiciendum est. Non enim unaquaeque persona deitatis propriam habet divinitatem. *Nec unusquisque homo propriam habet humanitatem*<sup>2</sup>.

È sconveniente credere che in Dio si accompagni una diversa *divinitas* per ogni persona: ugualmente falso, allora, ipotizzare una particolare *humanitas* in ciascun uomo, una singola *animalitas* in ogni animale, e così via. Il parallelo instaurato da Teodorico trascorre dunque senza soluzione di continuità dal piano fisico a quello sovra-naturale, disdegnando precisamente l’attenzione alla speciale *transsumptio* in cui si catalizza il nucleo speculativo del metodo di Gilberto, che dalla individualità delle *subsistentiae* mondane cavava l’opposta deduzione dell’assoluta unicità della forma divina, a Dio stesso e a ogni ipostasi identica. Di per sé preso, il rimprovero rivoltogli è palesemente immeritato: e nondimeno imputare a Teodorico un’ingenua isolata svista del vero proposito del suo predecessore condurrebbe a un simmetrico travisamento; si è appena notato come un contrasto apparentemente confinato a una teoria sulla natura logica degli universali si dilata immediatamente a coinvolgere la riflessione sulle massime tematiche delle informazioni ricevute per fede: l’aggressione a una singola giuntura di un organismo di pensiero è spia di un disaccordo più generale e profondo, della volontà di contrapporre a quel sistema un alternativo universo mentale.

## 1. Le facoltà dell’anima

Nell’indagare uno scritto come il *De Trinitate*, occorre anzitutto dichiarare quale sia l’*intentio*, quale l’*utilitas*, per quale motivo è stato composto, a che parte della filosofia competa: la causa occasionale, ovviamente, va rinvenuta nel desiderio di esaudire la richiesta del suocero Simmaco; lo scopo, dar risposta alla questione su come possano tre persone convergere in «una substantia et una deitas»; l’utilità, la difesa della fede cattolica contro le opinioni eretiche, mediante il ricorso a una *scientia* fondata su *speculativae rationes*: ciò che è

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 2, p. 175,2-10.

compito della filosofia teoretica, ed anzi di quella sua branca che va sotto il titolo di *theologia*<sup>3</sup>. Di passaggio, si può osservare come nell'esposizione dell'*intentio* Teodorico non si faccia scrupolo di modificare il dettato letterale con cui Boezio pone originariamente il problema; non più 'come Padre Figlio e Spirito siano un solo Dio, e non tre dèi', bensì, adoperando sin da subito termini che appartengono allo sviluppo successivo della trattazione (poiché solo a seguito di un preliminare chiarimento del loro valore semantico possono utilmente venire introdotti), 'come tre *personae* siano una sostanza una deità': con deliberata enfasi sull'endiade *substantia-deitas*, a sottolinearne senza indugio tanto l'identità quanto l'unicità. In secondo luogo, risalta la biforcazione fede-scienza: seguendo Paolo, la *fides* va definita come *substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium*, e inquadrata nel genere della *credulitas*, la quale tuttavia diviene virtuosa solo allorché si perfeziona tramite l'*amor* o *caritas* verso Dio, che permette alla volontà umana di seguirne i precetti, evolvendosi così in una autentica coincidenza d'intenti, o *unio mentis ad Deum*; la cattolicità consiste in questa ferma comunione col divino, che quindi s'estende a unire la comunità dei fedeli – universale o universalità: *scilicet uniens*<sup>4</sup>. Diverse dalla fede sono l'opinione e la

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, Prologus, pp. 125,2-126,26: «Quae sit auctoris intentio in hoc opere videndum est, quae operis utilitas et ad quam partem philosophiae spectet et qua de causa scripsit hoc opus. Intendit auctor in hoc opere solvere hanc *questionem* quomodo tres personae sint *una substantia et una deitas*: et hoc *secundum speculativas rationes*. Utilitas huius operis est *scientia* defendendi fidem catholicam quia in tempore huius auctoris multi haeretici volebant fidem catholicam impugnare. Unde munit auctor fidem nostram id est credulitatem contra impugnatores catholicae fidei. (...) Opus istud ad speculativam spectat et ad illam partem speculativae quae theologia dicitur. *Et sic pertinet ad philosophiam quia ad speculativam*». Cfr. inoltre ID., *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (d'ora in poi: *Commentum*), Prologus, [pp. 55-116], p. 57,1-9: «Inchoantibus librum hunc de Trinitate primo videndum est quae sit auctoris intentio, quae libri utilitas, ad quem scribat. Intentio auctoris est in hoc opusculo quaestionem illam solvere quomodo scilicet una *in Deo* sit substantia, tres personae. Utilitas libri est fidei catholicae instructio. (...) Ad Symachum scribit vel, ut quibusdam placet, ad Iohannem diaconum»; ID., *Glosa*, 2, pp. 273,54-274,67; *Abbrevisatio Monacensis. Commentum super De Trinitate Boethii* (d'ora in poi: *Abbr. De Trin.*), 2, [pp. 313-402], p. 341,74-79: «Speculativa dicitur quae ducit ad scientiam non ad operationem. Nam philosophia alia speculativa quae ducit ad scientiam: alia practica quae instruit operationem. Et illa quae dat scientiam potest dare operationem et e converso. Sed neque quae dat scientiam intendit dare operationem nec ea quae operationem instruit dare scientiam intendit».

<sup>4</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, Prologus, p. 125,11-20: «Fides enim duobus modis dicitur: fides virtus secundum hoc quod dicitur fides est 'substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium': fides credulitas qua credimus quod tres personae Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius substantiae, sunt una divinitas. (...) Fides enim catholica haec est ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur». *Ibid.*, 1, pp. 133,16-134,46: «Immo ipsa fides est: fides scilicet virtus non fides credulitas. Fides enim aequivocum est ad fidem virtutem et ad credulitatem. De fide virtute dicit Apostulus 'fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium'. (...) Fidem vero credulitatem non tantum habent christiano sed etiam demones. (...) Sed non habent fidem virtutem cuius radix et initium est amor. Unde et caritas radix omnium virtutum dicitur. Fides autem quae est virtus est prima unio mentis humanae cum Spiritu Dei. Unitur autem mens humana cum Spiritu Dei quando quod vult Deus vult homo et nihil aliud vult nisi quod cult Deus. (...) Fides enim, cum dictus est, est unio mentis humanae cum Spiritu Dei quae scilicet unit homines Deo et intra se. *Unio enim mentis humanae duplex est: una cum Deo est et est prima unio, altera cum caeteris hominibus*. Et haec unio mentis humanae qua homines Deo et intra se uniuntur religio christiana est. Et dicitur CATHOLICA a 'catholicon' quod interpretatur universale. Dicitur inquam CATHOLICA id est *universalis scilicet uniens*». E cfr. ID., *Commentum*, 1, pp. 63,20-64,51: «Fides quoque pro virtute accipitur (...) Catholicon namque universale interpretatur. Causa autem est quare fides catholica id est universale esse dicatur. *Universale enim est quod multa indifferenter in una complectitur et unit natura*. (...) Unde et haeresis dicitur quasi divisio ab unitate, scilicet ab uno Deo vel ab

scienza; mentre la prima si barcamena in un'incerta fluttuazione della mente, la seconda invece si rinsalda con coese argomentazioni dialettiche; la fede si tiene in un certo modo intermedia tra l'una e l'altra: non vacilla nel dubbio, non deriva le sue certezze dalla ragione<sup>5</sup>. La teologia degli *Opuscula sacra*, esplicitamente, si caratterizza dunque come una scienza razionale, che però verte immediatamente sui contenuti di fede: suo oggetto è sin da subito la *Trinitas* in quanto realtà semplice e unitaria, e non viceversa. In generale, la filosofia concerne boezianamente lo *studium sapientiae*, la «comprehensio veritatis eorum quae sunt id est inmutabilium»<sup>6</sup>, e si suddivide in etica, logica e speculativa: quest'ultima, a cui spetta indagare *de causis rerum et naturis*, si dirama quindi in *theologia*, *mathematica* e fisica. Teodorico preferisce elencare le tre discipline teoretiche, ciascuna corredata di principi propri, ordinandole discensivamente dall'alto verso il basso: dalla teologia, il cui principio è Dio, la quale si occupa della Trinità, degli spiriti angelici e delle anime umane, ovvero delle realtà incorporee e separate, si scivola alla matematica, che prende avvio dal numero, e indaga le proporzioni, le grandezze e insomma le entità immateriali che tuttavia sussistono nei corpi, fino alla fisica, mediante cui si studiano i quattro elementi e le cose corporee<sup>7</sup>.

---

unitate, ideo quia eos una non unit doctrina»; ID., *Glosa*, 1, pp. 259,12-260,32: «Haec enim fides est unio mentis ad Deum. Cum enim primum credimus id ipsum amore amplectimur. (...) Est itaque unio mentis ad Deum in volendo et in nolendo eum sequi. (...) Quare unio mentis ad Deum in idem velle et in idem nolle. Haec autem voluntas primo est in Deo, secundo vero inter nos. Fides ergo est prima in Deo unio mentis, secunda inter homines. Uniuntur enim inter se homines in fide et in voluntate mutuae dilectionis». Per il passo paolino cfr. *Heb* 11, 1.

<sup>5</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 1, p. 137,51-60: «Sciendum autem in hoc loco quod credulitas est infra scientiam sed est ultra opinionem hominum. Et est quasi medium intra opinionem et scientiam. Infra scientiam eo quod multi credunt quod ignorant id est quod nesciunt sicut simplices homines quibus datum est firme credere veritatem de Deo sed tamen ignorant quod credunt. (...) Ultra vero opinionem est credulitas quia qui opinionem habet, habet et dubitationem. Sed qui credit non dubitat. Nam si dubitat non credit. Et ita credulitas est quasi medium intra opinionem et scientiam: infra scientiam et ultra vel supra opinionem». ID., *Glosa*, 262,1-25: «Sententiam [scil. de Trinitatis unitate] ergo hic appellat [scil. Boetius] idem quod superius credulitatem appellavimus. Quare sententiam eam fidem dicit quae virtus non est. Qui enim credit aliquid ille profecto opinionem transgreditur in ea re. Opinio enim est incerta fluctuatio animi. Et sic opinio animi incertae dubitationi adiuncta est adeo ut vix in partem assertionis vel abdicandi opinantem compellat. Hanc enim incertitudinem partim credulitas abici partim retinet. (...) Ideoque sententia idem est quod credulitas. Quare sententia nondum scientia exaequata est. *Eius enim est scientia ad quod firme compellimur dicendum rationibus*. Credulitas vero non habet necessarias rationes in tenendo id quod profitetur. (...) Ipse itaque iterum praeparatus se nobis conferre primum credulitatem nobis confert quae est inter opinionem, ut dictum est, et scientiam». *Abbr. De Trin.*, 1, p. 323,5-19. Cfr. inoltre UGO DI SAN VITTORE, *De Sacramentis christianae fidei*, I, 10, 2, PL 176, 331AB. E cfr. *Summa sententiarum*, PL 176, 59C.

<sup>6</sup> TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 68,17-19. E cfr. *ibid.*, p. 70,7-81: «Res ergo in sua inmutabilitate, ut praedictum est, comprehendere summa quidem est sapientia. Ideoque dictum est sapientiam esse comprehensionem veritatis rerum quae sunt id est quae in sui natura inmutabiles sunt. (...) Illae namque sapientiae studet qui studendo laborat ut res in puritate sua *per intelligentiam comprehendat*». Cfr. V. RODRIGUES, *La conception de la philosophie chez Thierry de Chartres*, in «*Mediaevalia. Textos e estudos*», 11 (1998), pp. 119-137; A. SPEER, *Studium sapientiae. La philosophie e l'unité du savoir théorique chez Thierry de Chartres*, in *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel a Chartres au XII<sup>e</sup> siècle (autour de Thierry de Chartres et des introducteurs de l'étude des arts mécaniques auprès du quadrivium)*. Actes du III<sup>e</sup> colloque européen du 4 au 5 juillet 1998 à Chartres, Chartres 1998, pp. 93-102.

<sup>7</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, Prologus, pp. 125,26-126,42 : «Sunt enim tres partes philosophiae: ethica quae est de moribus et actionibus, speculativa quae est de causis rerum et naturis, rationalis quae consistit in



Non però sulla base di un'autonoma diversità di oggetti si giustifica l'articolazione delle scienze. Nel primo commento, alla tripartizione della speculativa si premette un esame del meccanismo della conoscenza; l'anima umana per natura si assimila alle modalità imposte dalle sue facoltà, e pertanto conosce lungo due distinte vie: «Quandoque (...) se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur». Nel secondo caso, si affida al tramite dei cinque sensi, e adattandosi a essi, percepisce confusamente e grossolanamente, come sforzandosi di guardare al di là di un vetro opaco; oppure si arma di un attrezzo più sottile, l'*imaginatio*, uno spirito tenue che le consente di trattenerne mentalmente le sembianze in assenza dei corpi cui ineriscono, ancora inetto tuttavia a discernere l'una dall'altra; o in ultimo adopera invece la *ratio*, una capacità ben più perspicace, una luce eterea con cui finalmente delinea con chiarezza le singole realtà formali nella loro differenza reciproca: strettamente affine alla fantasia, la razionalità però non separa le immagini dalla materia, apprendendole pur sempre nella congiunzione alle entità fisiche. Per attingere alla vera *sapientia*, e dunque apprendere il reale secondo la sua immutabilità, afferrandone le strutture ideali nella purezza che ad esse compete, all'anima non resta dunque che la prima strada, farsi strumento a se stessa: questa abilità e modalità di conoscenza prende il nome di *intelligentia*, ed è prerogativa di Dio, e, condizionatamente, di pochi uomini<sup>8</sup>.

---

rationibus et docet ratiocinari quia docet diffinire dividere colligere. Cum igitur speculativa pars sit philosophiae et hoc opus spectet ad speculativam sine dubio pertinet ad philosophiam. Spectat autem hoc opus ad illam partem speculativae quae est theologia. Sunt enim res partes speculativae: theologia cuius principium est de summo Deo, de Trinitate, et inde descendit ad angelicos spiritus et animas et est de incorporeis quae sunt extra corpora; et mathematica cuius est principium de numeris et inde descendit ad proportiones et ad magnitudines et est de incorporeis quae sunt circa corpora sicut de linea superficiae et de caeteris in hunc modum; et physica quae est de ipsis corporibus et habet principium a quator elementis. Ad tertiam vero partem speculativae spectat hoc opus: scilicet ad theologiam. *Unde theologicis rationibus id est argumentis utitur auctor hic in solutione quaestionis*. ID., *Commentum*, 2, 70,8: «Hoc autem studium [scil. sapientiae] triplex est. Aut enim circa rationes versatur et vocatur logica aut circa actiones et vocatur ethica aut circa causas rerum et dicitur speculativa. Haec quoque triplex est. Aut enim illam veram contemplatur formam quae est divinitas et nominatur theologia – theos namque Deus, logos ratio dicitur – aut formas intuetur quae sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit at tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis scientia (...) aut formas in corporibus *considerat* et nominatur physica id est naturalis scientia. Phisica namque natura interpretatur. Et hoc quidem loco natura dicitur forma in materia quae si extra materiam *consideretur* non natura sed notio nuncupatur». Sulla ripartizione generale della filosofia in etica, logica, speculativa, cfr. *supra* alla nota 2 del capitolo secondo. Cfr. inoltre GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 5, ed. É. A. Jeuneau, Turnhout 2006 (CCCM, 203), p. 9,1-10,19: «Philosophia igitur est eorum quae sunt et non videntur et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio. Huius duae sunt species: practica et theorica. (...) Theoricae similiter sunt tres species: theologia, mathematica, physica. Et est theologia ratio de divinis: Theos enim est Deus, logos ratio. Mathematica vero quadrivium continet, dicta mathematica, id est doctrinalis. (...) Et dicitur doctrinalis antonomasice, scilicet quia perfectior fit doctrina in quadrivio quam in aliis artibus. (...) Physica vero est de naturis et complexionibus corporum».

<sup>8</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, pp. 68,2-70,7: «Anima huius naturae est ut suis semper se ipsam conformet instrumentis. Quod sensus etiam corporeus apertissime declarat. (...) Anima vero duobus modis res comprehendit. Quandoque enim se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur. (...) Quale ergo instrumentum invenit talem se illi conformat circa id quod eodem instrumento comprehendit ut quoniam oculus grossum quiddam est et testem nec aliquid oculo anima nisi grossum comprehendat sed illud quidem *confuse sed per obstaculum*. (...) Quandoque vero subtiliori utitur instrumento: spiritu scilicet quodam tenui quem in phantastica cella esse dicunt phisici. Utens igitur illo instrumento anima aliquando plus subtiliatur: adeo scilicet ut formam rei absente corpore comprehendat sed confuse. Neque enim

Secondo Teodorico, dunque, la filosofia, come ricerca della sapienza, deve puntare a guadagnare la contemplazione della realtà autentica, e questa è anzitutto di natura eidetica; anche quando accoppiate alla materialità, in sé e per sé le forme custodiscono il carattere della stabilità e immutabilità: gli individui smarriscono il co-primato ad essi concesso da Gilberto, e la tripartizione della teoretica poggia integralmente sulla diversa *consideratio* con la quale le forme vengono intenzionate dai vari atteggiamenti disciplinari. Tanto in teologia quanto in matematica, l'animo impiega se medesimo come strumento, e pertanto opera in qualità di *intelligentia*; invece in fisica, regno del mutamento e quindi del distanziamento dalla verità, esso fa uso della facoltà mediana della *ratio*<sup>9</sup>: «Distant autem quasi per contrarium theologia et scientia naturalis quae phisica dicitur. Illa enim sine motu est: haec autem in motu»<sup>10</sup>. Nella *reportatio* delle sue lezioni, si dichiara esplicitamente la determinazione di fondere le procedure disciplinari descritte nel *De Trinitate* con la gnoseologia della *Consolatio*:

---

album a nigro neque, ut generaliter loquar, statum a statu discernit vel separat. Haec autem animae vis imaginatio a veteribus appellatur. Est autem in media parte capitis id est in rationali cellula spiritus quidam tenuissimus: lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu pro instrumento utitur anima alleviatur quodam modo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo ut statum a statu dicernat: ut hoc ipsum album ab eo statu quem hoc nomen scilicet nigrum designat. Eodemque modo progredi scilicet *per singula*. Formas etiam rerum cum hoc utitur instrumento considerat non tamen in puritate sua sed participatas: admixtas scilicet materiae et coniunctas (...): eo scilicet quod albedinem in puritate sua comprehendere nequeat. Haec ergo vis animae *ratio* dicitur. Eique est imaginatio coniunctissima (...). Sed differunt. Imaginatio namque status confundit. Ratio vero statum a statu discernit. Cum igitur tot modis anima instrumentis utitur corporeis se ipsa quandoque pro instrumento utitur. Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materiae sed in puritate sua speculatur et considerat. Haec ergo comprehendendi vis suo nomine vocatur *intelligentia*. *Quae solis quidem Dei est et admodum paucorum hominum*. (...) Haec ergo res in sui natura suaque quam saepe nominavimus puritate immutabiles sunt cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire». Cfr. inoltre PLATONE, *Tim.* 51e, *transl. Calcidii*, ed. Waszink, p. 50,9-10: «Quid quod rectae opinionis omnis vir particeps, intellectus vero Dei proprius et paucorum admodum lectorem hominum?». E cfr. *Asclepius*, 8, ed. A. D. Nock – A.-J. Festugière, in *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, 4 voll., II, Paris 2002<sup>6</sup>, p. 317,12-13; GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 34, ed. Jeaneau, p. 65,37-38. Su questi temi, cfr. V. RODRIGUES, «*Imago rei*», «*imaginatio*», «*ratio*»: *Elementos para a compreensão da «physica» em Teodorico de Chartres*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* cit., II, pp. 1027-1038; S. BAFIA, *Die «imaginatio» bei den Hauptvertreten der Schule von Chartres im XII. Jahrhundert*, in *ibid.*, pp. 993-1007 (su Teodorico in partic. pp. 999-1003).

<sup>9</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, 71,93-22: «In theologia igitur se ipsa pro instrumento utitur anima ut veram divinitatis formam sola contemplatur intelligentia. In mathematica quoque intelligentia utitur et se ipsa pro instrumento sed solas corporeum formas abstractas quidem a materia intuetur. Phisica vero rationalis est. Cum ergo phisice agimus ratione utitur anima pro instrumento: scilicet rationalis utens spiritu. Quamvis tamen formae rerum in sua quidem natura sint immutabiles phisicus tamen mutabilitatem earum in materia *considerat*. (...) Unde motus id est mutabilitas. (...) Ita quoque materia non per se movetur. Sed et forma quantum in se est immutabilis quidem est. Materiae vero coniuncta propter rei mutabilis contactum variatur. Omnis itaque mutabilitas ex coniunctione formae provenit et materiae: non quod ex forma mutabilitas sed ex mutabilitas materiae natura proveniat. Et hoc est quare scientia naturalem, phisicam videlicet, in motu esse confirmat». Il mutamento avviene quindi solo in occasione della congiunzione di materia (che possiede una natura potenzialmente disposta alla mutabilità, ma di per sé non si trova in movimento) e forma (di per sé immutabile). Cfr. inoltre ID., *Lectiones*, 2, p. 162,61-62: «Nam ubi materia ibi est mutabilitas. Mutabilitas enim aptitudo est transeundi de uno statu ad alium. Quae aptitudo ex materia est». Si noti inoltre il grande rilievo che Teodorico conferisce al verbo *considerare* adoperato da Boezio nel *De Trinitate*, e all'affine termine *consideratio* più volte ricorrente nella *Consolatio*: cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250A, p. 168,69; e ad esempio ID., *Cons.*, V, 4, 29, 849A, p. 149,83-85.

<sup>10</sup> TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 72,48-49.

Ut autem possit intelligi qualiter *rerum universitas* sit in *simplicitate* erigendus est humanus animus ad altiora et utendum est *intelligentia*. Ut enim ait Boetius in *Libro de consolatione sensus* formam simul cum materia comprehendit; *ratio* tantum rerum imaginem non veritatem; *intellectus vero scilicet intelligentia* simplicitatem et *unionem rerum quae Deus est*. Qua scilicet *intelligentia* utendum est ut comprehendi possit qualiter *rerum universitas complicata sit in simplicitate*. *Vires etenim animae universitatem rerum comprehendunt alio et alio modo*<sup>11</sup>.

Chiara da un punto di vista concettuale, l'operazione di assimilazione presenta tuttavia svariati imbarazzi sia sul versante terminologico, sia sul piano dell'esatta precisazione della scalarità delle potenzialità conoscitive: la *Consolazione* dava spazio all'*imaginatio*, il *De Trinitate* pare indicare nella *ratio*, e non nel *sensus*, la facoltà preposta all'apprensione delle forme inastratte dalla materia; Teodorico ha difficoltà a collocare il *disciplinaliter* della *mathematica*, e equipara nel passo appena citato *intellectus* e *intelligentia*. Poche pagine dopo, tuttavia, riorganizza l'intero ordinamento:

Et sciendum quod diversis animae viribus et comprehensionibus in phisica mathematica theologia utendum est ad comprehendendum *universitatem ut subiecta est* his tribus speculativae partibus. Nam in theologia utendum est *intellectibilitate sive intelligentia*; in mathematica vero *intellectu qui est disciplina*; in phisica *ratione sensu et imaginatione* quae circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt. His diversis viribus suis anima comprehendit *universitatem* his modis omnibus quia conformat se anima secundum diversas vires suas omnibus *modis universitatis*<sup>12</sup>.

La *ratio*, inclusiva di senso e immaginazione, compete al sapere fisico delle *imagines* commiste alla materia, meritando così il degrado a mera *opinio*; la matematica o disciplina, isolando le forme mediante l'uso dell'*intellectus*, si avvicina di più all'apprensione della loro vera realtà in sé, ma solo la teologia, per il tramite dell'*intelligentia* o *intellectibilitas*, perviene a contemplarne finalmente l'autentica natura<sup>13</sup>. Questa nuova sistemazione sembra

<sup>11</sup> ID., *Lectiones*, 2, p. 158,23-31.

<sup>12</sup> ID., *Lectiones*, 2, pp. 164,51-165,60. Trattando delle *virtutes animi*, Guglielmo di Conches opta invece senz'altro per la canonica quadripartizione della *Consolatio* in *sensus*, *imaginatio*, *ratio* e *intellectus*, senza preoccuparsi di armonizzarla con la divisione delle discipline del *De Trinitate*, che pure aveva in precedenza ripetuto: cfr. ID., *Glosae super Platonem*, I, 34, ed. Jeuneau, pp. 64,8-65,34. Per Guglielmo, comunque, l'*intellectus* «habet principium a ratione», ovvero prende le mosse dalla facoltà inferiore. Il filosofo di Conches, inoltre, si attiene a una gnoseologia boeziana per cui la realtà si manifesta in modi diversi alle varie facoltà del soggetto: cfr. *ibid.*, I, 34, p. 64,3-7: «Sed quoniam diversa genera rerum scientiae subiacent idemque saepe diversis modis percipitur, ad diversa percipienda vel idem diverso modo, diversas illi contulit virtutes, scilicet sensum, imaginationem, rationem, intellectum». Cfr. anche ID., *Glosae super Boetium*, (*In Consolationem*, V, 4), ed. L. Nauta, Turnhout 1999 (CCCM, 158), pp. 322,205-323,229.

<sup>13</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 164,33-49: «Quia phisica considerat formam cum materia id est materiam *informatam* quae imago est igitur inde infert [*scil.* Boetius]: IN NATURALIBUS id est in phisicis OPORTET VERSARI id est ratiocinari RATIONALITER *id est secundum opinionem*. Ibi enim operatur opinio ubi comprehenditur *imago, non veritas*. In phisica utem imago tantum *non veritas scilicet forma immateriata consideratur*. Unde ibi utendum est ratione id est opinione. Ratio enim imaginem rerum non veritatem comprehendit. Dicitur enim ratio pro opinione a reor reris quod est opinari. (...) Mathematica enim formas rerum abstrahit et pro se considerat. Ad quarum rerum sive formarum veritatem et docendam et discernendam necesse

avviarsi a conciliare soddisfacentemente le indicazioni delle due opere boeziane, ma denuncia una permanente incertezza circa la vicendevole definizione delle capacità superiori, *intellectus*, *intelligentia* e *intelligibilitas*; mentre la *ratio* del *De Consolatione*, comprensiva delle due facoltà inferiori, fa eco al *rationabiliter* della fisica nel *De Trinitate*, il *disciplinaliter* della matematica combacia invece con l'uso dell'*intellectus*, e questo appare un grado intermedio tra la *ratio* e l'*intelligentia*, mentre a sua volta l'*intellectualiter* dell'opuscolo 'sacro' collima con l'*intelligentia* della *Consolatio*, ma con un anelito a superarla (o a identificarla) con un'intuizione ancor più pura, caratteristica esclusiva della teologia e coincidente col modo stesso in cui Dio conosce il reale: Teodorico la mutua evidentemente dall'*intellectibile* del primo commento di Boezio a Porfirio, superiore all'intelligibile stesso<sup>14</sup>. Nella *Glosa*, forse frutto di una più matura e personale riflessione, si decide infine per un elenco esauriente e dettagliato: l'anima s'estende lungo l'arco di tutte le sue potenze, *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia* e *intelligibilitas*; in particolare la *ratio* o *intellectus* astrae da più individui la comune natura specifica o generica alla quale partecipano, ma considerandola ancora unita alla materia e soggiacente alla mutevolezza; l'intelligenza o disciplina discerne le singole qualità delle forme medesime, rendendosi così in grado di definirne quelle proprietà che esse smarriscono nella congiunzione ai corpi: come, in un cerchio, la perfetta eguaglianza di tutti i raggi; l'intelligibilità in ultimo rimuove ogni determinazione particolare e distinzione reciproca, lasciando residuare la sola pura e assoluta semplicità dell'essere o 'entità' del reale<sup>15</sup>.

---

est uti disciplinis mathematicis quibus hoc sciri et intelligi possit. Et illa vis animae qua utimur ad comprehendendum rerum veritatem ad quod disciplinis mathematicis instruimur – illa inquam vis animae disciplina vocatur». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 2, pp. 344,89-345,26. Poiché la verità (e con essa il vertice e lo scopo della filosofia, la *sapientia*) appartiene solo alle realtà immutabili (ossia le forme), essa non è attingibile a livello di fisica o di *ratio* poiché queste concernono le forme in quanto 'immateriate'. Cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 302, p. 304,7-9: «Et intellegibilia quidem sunt, quae intellectu comprehenduntur rationabili indagine, sensilia vero, quae inrationabili opinione praesumuntur incerto quodam opinionis eventu».

<sup>14</sup> Cfr. BOEZIO, *In Isag.*<sup>1</sup>, I, 3, 10D-11D, pp. 7,11-9,12 (cit. *supra*, alla nota 118 del capitolo secondo).

<sup>15</sup> Cfr. TEODORICO, *Glosa*, 2, p. 268,3-270,27: «Non enim omnia uno modo habilia sunt ut intelligantur: inchoando scilicet, et capiantur ex toto scilicet perfecte. Sunt enim quaedam quae *sensus* comprehendunt ut formas in materia. Alia vero *imaginatio* ut formas extra materiam id est absente materia considerans eas ut sunt in corpore. At *ratio universale* intuetur. *Disciplina* in veritate easdem formas considerat. *Intelligentia eam ipsam veritatem absque terminis*. Sunt itaque *res comprehendendae non uno modo sed secundum naturam suam*. Quod etiam in *Libro de consolatione philosophiae* idem docet. (...) *Anima igitur constat ex his viribus: sensu imaginatione ratione intelligentia atque intelligibilitate*. *Sensus est vis animae comprehensiva corporeorum* (...). *Imaginatio vero est vis animae comprehensiva formarum atque figurarum nec non imaginum tactu materiae corruptarum* (...). *Ratio est vis animae sui agiitate sese movens atque abstrahens a pluribus eiusdem naturae generalis vel specialis eam ipsam quam ipsa participant formam: sic tamen ut ipsa inmateriali subiacet mutabilitati velut cum ab omnibus hominibus abstraho hanc in quam conveniunt naturam quod ipsi scilicet homo sunt. Illudque considero ut participatur ab eis mutabilitatem parum intellectu separato. Intelligentia vero quam proprie disciplinam nuncupamus est vis animae quae ipsa formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat. Sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat. Verbi gratia cum attendo humanitatem vel circulum in vero sui esse sic scilicet ut fluxu materiae non variantur earum naturam invenio quam in subiecta materia habere non possunt: ut in circulo quod lineae omnes a centro ductae*

L'articolazione delle facoltà dell'animo, e la loro coordinazione con le discipline scientifiche, in particolare con la teologia, rappresenta d'altro canto un tema di riflessione diffuso e condiviso nel dodicesimo secolo in vari ambienti culturali: vittorino, cisterciense, chartriano, e così via. Più di venti anni prima di Teodorico (secondo le datazioni oggi più attendibili)<sup>16</sup>, nel suo *Didascalicon* Ugo di San Vittore ripartisce la filosofia teoretica (o *sapientia*) in teologia, matematica e fisica, e combinando le lezioni del *De Trinitate* e del primo commento all'*Isagoge* boeziani, segnala nella prima il sapere dell'*intellectibile*, nella seconda dell'*intelligibile*, e nella terza delle realtà naturali: 'intellectibile' indica ciò che permane unico e identico nella propria divinità<sup>17</sup>; lo spirito umano, inizialmente partecipe

---

ad circumferentiam sunt aequales et in humanitate quod omne monstruosum repellit eius natura. *Intelligibilitas autem est vis animae removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distinctae erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam* contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionem simplicem contuetur unionem: velut si terminum essendi circulum auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati sola de his entia remanet quae omnia in se habens complicitate omnium est simplex simplicitas atque simplex universitas. (...) Ac deinde se extendens usque *ad universarum rerum simplicem universitatem fit intelligibilitas* quae solius Dei est et admodum paucorum hominum». Cfr. anche GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 12, ed. Jeaneau, pp. 24,37-25,43: «Tractare de divinis intellectualiter est, remota omni opinione, quidquid dicatur de divinis certa ratione subiecta confirmare. De mathematicis doctrinaliter agere est de eis quae pertinent ad quadrivium (...). De phisicis vero naturaliter agere est de naturis corporum subiecta phisica ratione tractare». Sulle variazioni della terminologia di Teodorico a proposito delle facoltà della mente, cfr. le osservazioni di Häring in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., p. 109, nota 50.

<sup>16</sup> Per Teodorico cfr. *supra*, § 3.2 del capitolo primo; per Ugo di San Vittore, cfr. D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960 (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 13), che data il *Didascalicon* a prima del 1125. Tale datazione tuttavia resta incerta: cfr. D. POIREL, *Ugo di San Vittore*, in *La fioritura della dialettica* cit., pp. 387-457, in partic. p. 393; V. LICCARO, *Notizia. Ugo di San Vittore e la sua opera*, in UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, a c. di V. Liccaro, Milano 1987, pp. 49-52.

<sup>17</sup> Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 2-3, 752C-753C, ed. Buttner, pp. 24,25-27,9: «Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Hanc divisionem Boetius facit aliis verbis, theoricen secans in intellectibilem et in intelligibilem et naturalem, per intellectibilem significans theologiam, per intelligibilem, mathematicam, per naturalem, physicam. Denique intellectibile ita diffinit: 'Intellectibile est, quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuale capitur'. (...) Spirituum namque et animarum natura, quia incorporea et simplex est, intellectibilis substantiae particeps est. Sed quia per instrumenta sensuum non uniformiter ad sensibilia comprehendenda descendit, eorumque similitudinem per imaginationem ad se trahit, in eo quodammodo suam simplicitatem deserit, quo compositionis rationem amittit. Neque enim omnimodo simplex dici potest, quod composito simile est. Eadem igitur res diversis respectibus intellectibilis simul et intelligibilis est. Intellectibilis eo quod incorporea sit natura, et nullo sensu comprehendi possit. Intelligibilis vero ideo, quod similitudo quidem est sensibilem, nec tamen sensibilis. Intellectibile est enim, quod nec sensibile est, nec similitudo sensibilis. Intelligibile autem quod ipsum quidem solo percipitur intellectu, sed non solo intellectu percipit, quia imaginationem vel sensum habet, quod ea quae sensibus subsistent comprehendit. Tangendo ergo corpora degenerat (...)»; la definizione di *intellectibile* – e in generale l'orizzonte concettuale – sono mutuati da BOEZIO, *In Isag.*<sup>1</sup>, I, 3, 11BC, p. 8,14-16 (cit. *supra*, alla nota 118 del capitolo secondo). Cfr. inoltre ancora UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 18, 795AB, p. 37,3-8: «Theorica dividitur in theologiam, mathematicam, et physicam. Vel aliter, theorica dividitur in intellectibilem, intelligibilem, et naturalem. Vel aliter, theorica dividitur in divinalem, in doctrinalem, et philologiam. Eadem est igitur haec theologia, intellectibilis et divinalis, eadem mathematica, intelligibilis et doctrinalis, eademque physica, philologia, et naturalis». Da Macrobio e Calcidio Ugo ricava la nozione per cui l'anima umana è costituita di tutte le parti del cosmo naturale, e attribuisce al *Timeo* l'idea che essa rappresenti una *ἐντελέχεια* formata da una mescolanza di *dividua* e *individua substantia*, ovvero del 'medesimo' e del 'diverso', che insieme costituiscono l'*universitas* del reale: cfr. *ibid.*, I, 1, 741D-742A, p. 4,13-17: «Probata apud philosophos sententia animam ex cunctis naturae partibus asserit esse compactam. Et *Timaeus* Platonis ex dividua et individua mixtaque substantia, itemque eadem et diversa, et ex utroque commista natura, quo *universitas* designatur, entelechiam formavit». La nozione di anima come *ἐντελέχεια* è naturalmente di origine aristotelica, e ad

dell'*intellectibile*, degenera a *intelligibile* per il contatto con la sensibilità e le immagini corporee. In tal senso, «intellectibile» vale allora come sinonimo di «intelligentia», e prende a oggetto i tre *rerum principia* calcidiani: Dio, le idee, e la ὄλη, mentre l'*intelligibile* corrisponde all'*imaginatio*<sup>18</sup>. Nell'*Epistola de anima* di Isacco di Stella (datata intorno al

---

Aristotele è attribuita da Calcidio: cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 222, pp. 235,8-236,7. Il termine «entelechia» si ritrova nelle glosse a Marziano Capella di Giovanni Scoto (in questo seguito da Remigio di Auxerre), anche con la grafia «endelechia», e inoltre ricondotto a un etimo greco ἐντὸς ἡλικία, per cui significherebbe *intima* o *perfecta* «aetas»: cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA (d'ora in poi: GIOVANNI SCOTO), *Annotationes in Martianum*, (versione parigina) ed. C. E. Lutz, Cambridge (Mass.) 1939, p. 10,16-22. E cfr. anche la versione oxoniense delle glosse in È. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens*, Paris 1978, p. 110,7-11. La grafia «ένδελέχεια» compare originariamente in Cicerone, è riconfermata in alcuni codici del commentario di Macrobio, e secondo Ettore Bignone appartiene a una prima fase 'platonica' della filosofia aristotelica (segnatamente al perduto *De philosophia*), col significato di «movimento continuo e perenne», diverso da quello successivo di «attualità compiuta»: cfr. rispettivamente CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 10, 22, ed. M. Pohlenz, Stuttgart 1967, pp. 228,15-229,2; MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 14, 19, ed. Willis, p. 58,23; E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936, I, pp. 227-240. Sull'argomento cfr. inoltre G. D'ONOFRIO, «Inoperans gratia»: *problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena*, in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a c. di M. Sánchez Sorondo, Collana «Dialogo di filosofia», 7, Roma 1990, [pp. 337-365], p. 361; P. DRONKE, *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Firenze 2008, pp. 71-83. Sull'anima come mescolanza di *dividua* e *individua substantia*, cfr. inoltre TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 165,60-62: «Est enim anima, ut ait Plato, composita ex individua et dividua substantia et ex eadem natura et diversa: scilicet ex viribus comprehensivis individuae substantiae et dividuae: et eiusdem naturae et diversae»; *Abbr. De Trin.*, 2, p. 345,15-17. E cfr. anche PLATONE, *Tim.* 34d-35a, *transl. Calcidii*, p. 27,6-15: «Itaque tertium animae genus excogitavit [scil. Deus] hoc pacto: ex individua semperque in suo statu perseverante substantia itemque alia, quae inseparabilis corporum comes per eadem corpora scindere se putatur, tertium substantiae genus mixtum locavit medium inter utramque substantiam eodumque modo ex gemina biformique natura, quippe cuius pars idem, pars diversum vocetur, tertium naturae genus commentus est, quod medium locavit inter *individuum* et item coniugatione corporea *dividuam substantiam* triaque haec omnia in unam speciem permiscuit diversa illa natura *concretioni* atque *adunationi* generum repugnante». Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 27, p. 78,2-9: «Docet nos [scil. Plato] *substantiam* sive, ut Cicero dicit, *essentiam duplicem esse, unam individuum, altera per corpora dividuum*. Et *individuum* quidem esse eam, cuius generis sunt omnia aeterna et sine corpore, quae *intelligibilia* dicuntur, *dividuam* vero, quae corporibus existendi causa est; unumquodque enim corpus est certe, quod vero est, habet *essentiam*, et corpora multa sunt, una vero *dividua essentia*, quae in cunctis corporibus invenitur; quae igitur una in multis simul invenitur, recte scindere se putatur recteque *dividua*». *Ibid.*, 29, p. 79,6-19: «Disceptatum tamen est a veteribus, quae sit quae a Platone dicitur *individua*, quae item *dividua substantia*, ex quibus mundi sensibili fabricator Deus tertium substantiae genus quamve ob causam conflaverit: num speciem intelligibilis mundi, ad cuius similitudinem formas mente conceptas ad corpora transferebat, *individuum substantiam* nuncupaverit, *dividuam vero silvam*, quae velut exordium et fons est corporeum, ita ut tertium illud mixtum substantiae genus formam esse intelligendum sit, qua *informata* sint tam mundi quam cetera quae mundus complectitur corpora, an potius *individuum* Plato substantiam censeat eminentiorem animam, quae nulli sit incorporationi obnoxia cuiusque veneranda puritas nulla contagione violetur, *dividuam* vero substantiam illam animam dicat, quae non solum cunctis animalibus sed etiam stirpibus et arboris dat vitalem vigorem, ut sit ex duabus conflatum tertium animae genus *rationabile*». Cfr. inoltre MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 12, 6, ed. Willis, p. 48,32-49,6; BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem*, 5, ed. Dutton, pp. 174,33-175,74. Su questi temi cfr. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., pp. 366-367; P. MICHAUD-QUANTIN, *La classification des puissances de l'âme au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue du Moyen Âge Latin», 5 (1949), pp. 15-34; J. NEWELL, *Twelfth-Century Theories of Knowledge: New Directions at the School of Chartres*, in «Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference», 6 (1981), pp. 161-173; MARTELLO, *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia* cit., pp. 21-34.

<sup>18</sup> Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 5, 755AB, ed. Buttimer, p. 29,19-25: «Est igitur, ut apertius dicam, *intellectibile* in nobis id quod est *intelligentia*, *intelligibile* vero id quod est *imaginatio*. *Intelligentia* vero est de solis rerum principiis, id est, Deo, ideis, et hyle, et de incorporeis substantiis, pura certaue cognitio. *Imaginatio* est memoria sensuum ex corporum reliquiis inhaerentibus animo, principium cognitionis per se certum nihil habens». Nel *De unione spiritus et corporis* lo stesso filosofo vittorino tratta una distinzione delle facoltà che dal *sensus* e dall'*imaginatio* risale, attraverso la *ratio in imaginationem agens*, fino alla *ratio* pura e da questa all'*intelligentia*, terminando infine nella *revelatio* ovvero nel contatto diretto con la

1162) si diversificano cinque scalari *proprietates* dell'animo: *sensus corporeus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus* e *intelligentia*, la quale ultima «cernit ipsum solum summe et pure incorporeum»<sup>19</sup>. Negli stessi anni anche il *De spiritu et anima* elenca, al di sopra del senso, dell'immaginazione, della ragione e dell'intelletto, l'estremo vertice dell'*intelligentia*, che «in Deum mutabitur»; con parole del tutto analoghe a quelle dei commenti teodoriciani, si ritrova in questo scritto l'equiparazione di Dio a una concentrazione dell'*universitas rerum* non afferrabile dal *motus rationis*: «Deus siquidem est *rerum universitas*, ita quod nulla singularum: et ideo *motibus rationis* non subiacet, quia ratio non est nisi de re aliqua»<sup>20</sup>. Circa un ventennio più tardi, infine, l'intera sistemazione delle facoltà viene ripresa e ripensata da Alano di Lilla nelle sue opere speculative; nelle *Regulae caelestis iuris*, ad esempio, il rapimento della mente verso l'*apotheosis* o *quasi deificatio* avviene mediante «illa potentia animae quod dicitur *intellectualitas* qua comprehendimus divina»; l'*intellectus* si arresta invece alle realtà invisibili di grado spirituale, mentre la *ratio* si rivolge al mondo naturale (parificato alla *thesis* propria dell'uomo), e la *sensualitas* al livello di *ypothesis*, animalesco e inferiore alla dignità umana<sup>21</sup>.

---

manifestazione divina: cfr. ID., *De unione spiritus et corporis*, PL 177, 285A-289A, ed. A. Piazzoni, in A. PIAZZONI, *Il «De unione spiritus et corporis» di Ugo di San Vittore*, in «Studi Medievali», 21/2 (1980), pp. 861-888 (il testo è alle pp. 883-888). Nel *De Archa Noe morali* Ugo si attiene invece alla tradizione della *Consolatio* parlando di *sensus*, *ratio* e *intellectus* (col quale ultimo la mente attinge Dio stesso): cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De Archa Noe morali*, I, 4, PL 176, 632D-633A. A sua volta Riccardo di San Vittore annovera sei gradi di *contemplatio*, dei quali due in *imaginatio*, due in *ratione*, e due in *intelligentia*: cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De gratia contemplationis libri quinque, seu Benjamin major*, I, 6-9, PL 196, 70B-75A. Su questi temi cfr. G. D'ONOFRIO, *L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda-Antichità e alto Medioevo*, in *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, ed. G. Marchetti – O. Rignani – V. Sorge, Louvain-La-Neuve, 2003 (Textes et Études du Moyen-Âge, 24), [pp. 421-482], pp. 450-452.

<sup>19</sup> Cfr. ISACCO DI STELLA, *Epistola de anima*, PL 194, 1879D-1880C. Il verbo *cerno* potrebbe rinviare a BOEZIO, *Cons.*, V, IV, 852A, p. 151,17; V, 6, 19-20, 860B, p. 157,73-77.

<sup>20</sup> *De spiritu et anima*, 12, PL 40, 788. Gaetano Raciti rinvia per la composizione di questo scritto all'ambiente vittorino, datandolo tra il 1169 e il 1179: cfr. G. RACITI, *L'autore del De spiritu et anima*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 53 (1961), pp. 385-401; secondo lo studioso, inoltre, sul *De spiritu et anima* opera l'influenza del *De discretione animae, spiritus et mentis*, attribuito ad Acardo di San Vittore, ma considerato invece da Häring opera di Gilberto di Poitiers: cfr. N. M. HÄRING, *Gilbert of Poitiers, Author of the De discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint-Victor*, in «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 148-191. Per una rassegna sullo *status quaestionis*, cfr. B. MCGINN, *Introduction*, in *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo (Michigan) 1977, pp. 1-93. Per l'espressione «*motus rationis*» in Teodorico, cfr. *infra*, il passo citato in corrispondenza della nota 100 di questo capitolo.

<sup>21</sup> Cfr. ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, XCIX, 1-3, ed. Häring, pp. 204-205. Un simile ordinamento delle facoltà si riscontra anche in ID., *Summa «Quoniam homines»*, I, 2, ed. Glorieaux, p. 121. Cfr. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain de Lille, le docteur universel*, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003, éd. par J.-L. Solère – A. Vasiliu – A. Galonnier, Turnhout 2005, pp. 289-337; L. CATALANI, *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lilla*, in *Alain de Lille, le docteur universel* cit., pp. 217-245; M. LEMOINE, *Alain de Lille et l'école de Chartres*, in *ibid.*, pp. 47-58; D. POIREL, *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, in *ibid.*, pp. 59-82; M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille et la Theologia*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 3 voll., Paris 1963-1964 (Théologie, 56-58), II, pp. 111-128; C. CHIURCO, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Milano 2005.

## 2. Le modalità dell'*universitas rerum*

### 2.1. *L'universitas rerum*

L'articolazione interna dell'anima è in uno e al tempo stesso la strutturazione propria del reale. Unico e il medesimo è infatti l'oggetto atteso dalla varie facoltà disciplinari: una sola *universitas rerum*, intenzionata a diversi livelli di unitarietà:

Est igitur rerum universitas eadem subiecta theologiae, mathematicae et phisicae sed modis diversis. Considerat enim phisica quatuor elementa corpora ipsa ut sunt in actu. Mathematica vero considerat formas elementorum formas corporum quantitates qualitates et caetera abstractae: scilicet non ut sunt actu. Theologia vero considerat simplicitatem unitatem omnium in quadam simplicitate quae Deus est. In qua simplicitate nulla est multiplicitas sed tantum simplicitas. Nulla pluralitas sed tantum unitas. Nulla diversitas sed tantum idemptitas<sup>22</sup>.

Lato oggettivo e lato soggettivo del reale si distendono correlativamente: l'anima umana è proporzionata alla natura della totalità dell'essere, e si dispone intimamente in una ordinata impalcatura conoscitiva che appare simultaneamente riflettere e ingenerare il dispiegamento dei vari modi in cui sussiste *l'universitas rerum*<sup>23</sup>. La visione filosofica di Teodorico tratteggia il battito di un cosmo sorpreso nel soffio di un atto di ispirazione-espiazione: lo stesso tutto, esplicato secondo pluralità e alterità nelle molteplici e distinte entità mondane, si contrae in semplicissima e indistinta unità in Dio, e come tale vien colto dall'*intellectibilitas* teologica; una sola *universitas rerum* funge da *subiectum* alla *naturalis*, alla matematica e alla *theologica*, e tuttavia secondo la peculiare *consideratio*, il *diversus modus*, di ciascuna di esse<sup>24</sup>: la teologia 'considera' *l'universitas rerum* come agglomerata in

<sup>22</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 156,67-75. Cfr. anche ID., *Commentum*, 4, p. 97,77-80: «Est enim rerum universitas in Deo, est in spiritu creato, est in numeris, est in materia, est etiam rerum universitas in actu ita videlicet quod Deus est omnia, spiritus creatus omnia, natura quoque omnia, materia iterum omnia, actualia nemo quoque dubitat esse omnia».

<sup>23</sup> Cfr. ID., *Glosa*, 1, p. 269,13-15: «Igitur animae vires dividamus modosque universitatis rerum earumque rerum naturas in ipsis modis ut quomodo res iuxta proprietates illas et quibus viribus comprehendi debeant in his distinctionibus innotescat»; *ibid.*, 2, p. 271,68-74: «Ampliabitur igitur anima in altioribus contrahetur in minimis et idem Boetius in libro *De consolatione philosophiae* testatur. Ipsa facta est ad naturam rei universae. Modo quasi se explicat, modo in quadam se colligit simplicitatem: ut cum intelligibilitas est a qua cum demittitur se ampliat evolvens quod implicuerat. Res autem universa talis est quod quatuor modis est». E cfr. ID., *Lectiones*, 2, p. 165,71-73: «Sic anima conformatur se quatuor modis universitatis secundum diversas vires et comprehensiones quia anima composita ex quatuor modis universitatis».

<sup>24</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 155,21-40: «Alia enim *consideratio* theologiae alia mathematicae et alia phisicae: scilicet tres diversae considerationes. (...) Est eadem *universitas rerum* in theologia, est in mathematica, est in phisica id est subiecta est theologiae, mathematicae et phisicae. Rerum universitas subiecta



quell'assoluta unitarietà che è Dio stesso, la matematica ne studia l'*explicatio* nella varietà degli esemplari ideali, la fisica infine le forme nella congiunzione in atto con la materia.

Ma una volta inquadrato il discorso del *De Trinitate* nell'orbita speculativa della *Consolatio*, diviene spontaneo ridelineare la nomenclatura al modo di una scansione dinamica tra fato e provvidenza: come l'unità precede metafisicamente la molteplicità e ne è l'indispensabile presupposto, così la pianificazione del creato *in mente Dei* antecede il suo dipanarsi nella concatenazione naturale delle cause e degli effetti; la puntuale eternità coincidente con la natura divina rappresenta la *complicatio* che si sviluppa secondo il ciclo temporale della totalità degli eventi mondani: l'una è ancora l'altra, il tempo non è che la manifestazione dell'eterno alle capacità finite della percezione degli uomini<sup>25</sup>. La specularità relazionale di fato e provvidenza accede però ulteriormente a una inedita riformulazione, stavolta espressa nei termini logici di un connesso decorso di necessità e possibilità, in accordo al quale, con rinnovata enfasi sulla correlazione speculare di aspetto soggettivo e oggettivo del conoscere, l'*universitas rerum* si compita in quattro *modi existendi*, equivalenti

---

est theologiae ut est in simplicitate. Est enim rerum universitas complicata in quadam simplicitate. Quae simplicitas complicans in se rerum universitatem est Deus. Deus est enim unitas in se complicans universitatem rerum in simplicitatem. Sicut enim *complicatio* est omnis pluralitas et non est tamen pluralitas sed unitas nisi vi – unitas enim vi et potestate pluralitas. Et pluralitas vero *explicatio* est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis. Ab unitate enim pluralitas. Ab unitate descendit omnis alteritas – sic Deus est unitas complicans in se rerum universitatem in simplicitate quadam». *Ibid.*, 2, p. 156,64-66: «Est itaque rerum universitas subiecta mathematicae sed alio modo quam theologiae. Et item eadem universitas subiecta phisice et alio modo: scilicet ut in actu est»; *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 337,21-338,49. Il termine «consideratio» corrisponde nel latino di Calcidio alla filosofia teoretica, che si tripartisce in teologia, fisica, e *scientia rationis* ovvero logica; questa divisione può assimilarsi a quella del *De Trinitate* boeziano, e avvicina a comprendere come presso i commentatori del dodicesimo secolo la *mathematica* sia stata intesa come la disciplina che studia e definisce le ragioni formali del reale e le loro interrelazioni: cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 264, pp. 269,23-270,7: «Duplex namque totius philosophiae spectatur officium, *consideratio* et item actus, *consideratio* quidem ob assiduam contemplationem rerum divinarum et immortalitatum nominata (...). Utrique autem officiorum generi visus est necessarius, ac primum *considerationi*. Dividitur porro haec *trifariam*, in *theologiam* et *item naturae sciscitationem praestandaque etiam rationis scientiam*». Cfr. anche GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium (In Consolationem, V, 4)*, ed. Nauta, pp. 326,291-327,303: «Considerare vero speciem est considerare de aliquo de qua maniere rerum sit. Id ratio percipit commota sensu ut exposimus. INTELLIGENTIAE OCVLUS id est *consideratio*, EXSISTIT CELSIOR, et vere celsior NAMQUE SUPERGRESSA AMBITUM. Ambitum universitatis dicitur *consideratio* rei de qua specie rerum sit, quia esse de tali specie rei universis convenit hominibus. Sed *intelligentia* hunc ambitum supergressa est cu non inquiri de qua specie rerum sit aliquid, et supergressa illum ambitum universitatis CONTUETUR ILLAM SIMPLICEM FORMAM (...) quia ut ait idem Boetius in libro de Trinitate: *proprie figura corporum, forma vero incorporeum dicitur*» (i maiuscoletti – che evidenziano le parole della *Consolatio* – e i corsivi sono del curatore).

<sup>25</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 2, pp. 155,41-156,63: «Cuius complicationis explicatio [*scil. universitatis rerum*] est *omnia quae fuerunt quae erunt et quae sunt*. Nam sicut unitas praecedit pluralitatem ita simplicitas quae Deus est in qua complicata est universitas praecedit rerum diversitatem et pluralitatem. Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab inmutabilitate. (...) Inde est quod Deus est *aeternus*. *Ipsa enim vera unitas est complicans in se rerum omnium universitatem in simplicitate*. Et esse et origo omnium rerum est. (...) Est item rerum iniversitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures esse possunt – est inquam subiecta mathematicae sed alio modo ut scilicet est *explicatio* simplicitatis quae in Deo est. *Quae explicatio ab antiquis fatum dicitur*. *Fatum enim est explicatio divinae providentiae*. *Divina providentia est ipse Deus*. Et Deus est ipsa divina providentia quae praecedit fatum. Fatum vero est explicatio divinae providentiae. Quod Boetius in *Libro de consolatione* testatur. Unde patet divinam providentiam praecedere fatum. *Complicatio enim semper praecedit explicationem sicut unitas pluralitatem*».

ad altrettanti *modi considerandi*: cioè come necessità assoluta, necessità conseguente, possibilità assoluta e possibilità determinata:

Cum autem rerum universitas, ut dictum est, subiecta sit theologiae, mathematicae et physicae secundum diversas *considerationes* est tamen universitas rerum quatuor modis: *et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate*. Et hi sunt quatuor *modi existendi* universitatis omnium rerum. (...) Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum quae Deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 2, p. 157,86-7. E cfr. *ibid.*, p. 159,55-59: «*Quatuor modi sunt universitatis: aeterna simplicitas quae vocatur absoluta necessitas; et explicatio illius simplicitas quae vocatur necessitas complexionis; materia primordialis quae vocatur possibilitas absoluta; et actus cum possibilitate qui vocatur possibilitas determinata*. Et unoquoque istorum *modorum consideranda* est universitas». Segnalo, con Häring (cfr. apparato critico *ad loc.*), la straordinaria affinità tra il passo citato nel testo e il seguente brano di N. CUSANO, *De docta ignorantia*, II, 7, ed. L. Gabriel, in N. CUSANO, *Philosophisch-theologische Schriften*, 3 voll., Wien 1964, I, pp. 358-360: «Et ex hoc quatuor modos universales essendi collige. Nam est modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut scilicet Deus est forma formarum, ens entium (...). Alius modus est, ut res sunt in necessitate complexionis (...). Alius modus essendi est, ut res sunt in possibilitate determinata (...). Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse et est possibilitas absoluta». I confronti testuali tra Teodorico e Cusano potrebbero moltiplicarsi; sul rapporto tra i due filosofi, cfr. P. DUHEM, *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 3 (1909), pp. 525-531; C. M. RUSCONI, *Natürliche und künstliche Formen bei Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues. Zwei verschiedene Auslegungen des Begriffs necessitas complexionis*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. A. Moritz, Münster 2010, pp. 253-265. In generale sulla teologia cusana cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Roma 2010. Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 268, p. 273,10-19: «Mundi sensilis expalnaturus omnem substantiam iure commemorat [*scil.* Plato] prope omnia se pertractasse quae *provida* mens Dei contulerit, efficiens eum ad *exemplum et similitudinem* intellegibilis mundi, solumque residuum super-esse tractatum, ex quo ea quae necessitas inuexit considerentur, quando providis necessariisque rationibus mundi universitas constare videatur. *Necessitatem porro nunc appellat hylene*, quam nos Latine silvam possumus nominare, ex qua est *rerum universitas* eademque *patibilis natura*, quippe subiecta corpori principaliter, in qua qualitates et quantitates et omnia quae accidentia proveniunt; quae cum 'a natura propria non recedat', diversis tamen et contrariis speciebus eorum quae intra se recipit formisque variatur». In questo brano, oltre all'espressione «universitas rerum», si può notare che Calcidio identifica, seguendo Platone, la materia con la necessità, e non con la possibilità; tuttavia essa è anche qualificata come *patibilis natura*, capacità passiva di ricevere determinazioni contrarie. E in tale senso Teodorico la considera pura *possibilitas*: cfr. *infra*, i passi citati alle note 39 e 40 di questo capitolo. E cfr. anche CALCIDIO, *In Tim.*, 107, pp. 155,22-156,2: «Plato silvam esse dicit in nulla substantia propterea quod nulla silvestria habeant ullam perfectionem. Dum enim sunt adhuc silvestria, *informia* sunt ac *sine ordine ac specie*, ut saxa, quorum tamen est *naturalis possibilitas*, ut accedente artificio simulacrum fiat vel quid aliud huius modi; quod vero *sola possibilitate* et sine effectu videtur esse minime est, utpote carens perfectione». La contrapposizione calcidiana tra provvidenza e necessità conduce Teodorico ad assimilare quest'ultima al fato o necessità determinata, mentre l'idea platonica che il mondo corporeo si generi dall'operazione dell'*intellegentia/providentia* divina sulla *necessitas/silva* (la quale ultima per Teodorico è senz'altro, come si è visto, pura *possibilitas*) conduce alla nozione di *determinata possibilitas*: cfr. *ibid.*, 269, p. 274,3-12: «Denique addit [*scil.* Plato]: 'Mixta siquidem mundi sensibilis ex necessitatis intellegentiaeque coetu constiti generatio'. (...) Mixtam vero generationem dicit esse ideo quod ex diversis elementis initiisque constet, recteque ex <necessitatis providentiaeque coetu, non ex> necessitate et providentia; non enim ex his mixtus est mundus, sed consultis providae mentis et necessitatis rationibus constitit operante quidem providentia et agente, silva vero perpetiente exornationique se facilem praebente». Sulla combinazione in Teodorico di elementi boeziani e calcidiani circa il rapporto tra necessità e fato, cfr. *infra*, la nota 36 di questo capitolo. Sul rapporto fra Dio, archetipi, e materia/necessità cfr. inoltre BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem*, 8, ed. Dutton, p. 218,1-16. Il termine «complexio» proviene dalla tradizione retorica e logica: cfr. CICERONE, *De inventione*, I, 29, 44-45, ed. E. Stroebel, Stuttgart 1965, p. 38<sup>b</sup>,9-13; BOEZIO, *In Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione), editio prima* (d'ora in poi: *In Perierm.*, ed. pr.), II, 11, PL 64, 575D, ed. C. Meiser, I, Leipzig 1877, p. 158,24-

## 2.2. Necessità e possibilità

Peter Dronke ha sostenuto che le quattro locuzioni – necessità assoluta e conseguente, possibilità assoluta e determinata – sono un conio lessicale di Teodorico<sup>27</sup>; al contrario, esse provengono dichiaratamente da un'approfondita rimediazione del *De interpretatione* aristotelico, filtrato dalla traduzione e dai commenti boeziani<sup>28</sup>. Al seguito di Aristotele, Boezio enumera due generi di necessità e due tipi di possibilità: necessario si dice in due modi, e in un primo senso, viene predicato in maniera assoluta (*simpliciter* o ἀπλῶς), in un secondo invece in modo ipotetico o anche temporale («cum condicione» o «temporaliter»): il primo caso riguarda le *res quae semper sunt*, ossia tanto le entità perpetue come i corpi celesti quanto l'eterna essenza divina, nonché i casi di attitudine unilaterale, da parte degli enti mondani, a ricevere una certa qualificazione, ma non quella opposta (il fuoco può essere solo caldo, e non freddo, e pertanto è caldo per necessità *simplex*); la necessità condizionata, invece, dipende da un presupposto antecedente che la determina: è necessario che Socrate sieda, se è vero che sta seduto<sup>29</sup>. A sua volta anche il possibile, la cui principale prerogativa

---

27; d'ora in poi si citerà quest'ultima opera con riferimento a pagine e righe dell'edizione Meiser, e con indicazione del curatore solo la prima volta. Sul vocabolo «complexio» cfr. anche TEODORICO, *Commentarius super Libros De Inventione*, I, 29, 45, ed. Fredborg, p. 149,97-99.

<sup>27</sup> Cfr. DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., p. 369.

<sup>28</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 77,85-90: «Hanc igitur de actu et possibilitate subtilitatem Aristoteles subtilissime inspiciens in libro *Perihermeneias* quaedam actu sine possibilitate esse proposuit, alia vero actu cum possibilitate, alia vero actu nunquam sed sola possibilitate. Actus vero sine possibilitate est necessitas ideoque aeternitas ut praedictum est».

<sup>29</sup> Cfr. BOEZIO, *In Periherm.*, ed. sec., III, 9, 514AB, p. 241,1-27: «Duplex modus necessitatis ostenditur: unus qui cum alicuius accidentis necessitate proponitur, alter qui simplici praedicatione profertur. Et simplici quidem praedicatione profertur, <ut> cum dicimus solem moveri necesse est. Non enim solum quia nunc movetur sed quia nunquam non movebitur, idcirco in solis motu necessitas venit. Altera vero quae cum conditione dicitur talis est: ut cum dicimus Socratem sedere necesse est cum sedet, et non sedere necesse est cum non sedet. Nam cum idem eodem tempore sedere et non sedere non possit, quicumque sedet non potest non sedere, tunc cum sedet: igitur sedere necesse est. Ergo quando quis sedet tunc cum sedet eum sedere necesse est. Fieri enim non potest ut cum sedet non sedeat. Rursus quando quis non sedet, tunc cum non sedet, eum non sedere necesse est. Non enim potest idem non sedere et sedere. Et potest ista esse cum conditione necessitas, ut cum sedet aliquis, tunc cum sedet, ex necessitate sedeat, et cum non sedet, tunc cum non sedet, ex necessitate non sedeat. Sed ista cum conditione quae proponitur necessitas non illam simplicem secum trahit (non enim quicumque sedet simpliciter eum sedere necesse est sed cum adiectione ea quae est tunc cum sedet), sicut solem dicimus non necesse esse tunc moveri, cum movetur, nec hoc addimus, ut solem moveri necesse sit cum movetur sed tantum simpliciter dicimus solem moveri necesse est». *Ibid.*, 511C-512A, p. 236,5-26: «Aristoteles enim hanc habet opinionem de his quae semper esse necesse est. Ea enim putat nullam habere ad contraria cognationem: ut nix quoniam semper est frigida nunquam calori coniuncta est. Ignis quoque nunquam frigori cognatus est, idcirco quod semper in frigoris contrarietate versatur id est in calore. Omnia ergo quaecumque sunt necessaria nullam ad contraria earum qualitatum, quas ipsa retinent, habent cognationem. Quod si quam cognationem haberet ignis ad frigus, frustra esset illa cognatio nunquam igne in frigus qualitatem vertente. Sed novimus nihil proprium natum frustra naturam solere perficere. Ergo illa sint posita necessaria quaecumque ad contraria nullam habent cognationem. Quaecumque autem habent illa sunt non necessaria sed quoniam ad utramque partem contrarietatis naturali quadam cognatione videntur esse coniuncta, idcirco in utraque parte eorum eventus possibilis est: ut lignum hoc potest quidem secari sed nihilo tamen minus habet ad contraria cognationem, potest enim non secari, et aqua potest quidem calescere sed nihil eam prohibet frigori quoque esse

consiste in una strutturale apertura all'essere come al non essere<sup>30</sup>, prende due significati, e in un primo senso, riguarda ciò che, pur non essendo, può però venire ad essere («quod cum non sit esse possit»), in un secondo ciò che, già essendo, può per questo appunto essere («quod cum sit esse possibile est»)<sup>31</sup>. Dunque mentre il necessario esiste sempre in atto, i due tipi di possibile differiscono in base alla dicotomia atto/potenza: il primo è in potenza, il secondo in atto<sup>32</sup>. Quest'ultimo a sua volta si dirime in due branche: una includente ciò che, essendo, può tuttavia ancora non essere (come Socrate che, pur seduto, può però anche alzarsi e camminare), l'altra concernente piuttosto ciò che non può essere altrimenti da come è<sup>33</sup>. Ora il possibile in potenza e il primo genere di possibile in atto sono entrambi contingenti, e quindi radicalmente opposti al necessario assoluto; ma il primo tipo di possibile in atto è compatibile con la necessità condizionata, e il secondo tipo di possibile in atto coincide col necessario

---

coniunctam». E cfr. ID., *In Perierm., ed. pr.*, I, 9, 338D-339B, pp. 121,20-122,26. Cfr. anche ARISTOTELE, *De int.*, 9, 19a 25-27, *transl. Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1965, (AL, II/1-2), p. 17,4-7. Per l'espressione «*determinata eventus constantia*», cfr. BOEZIO, *In Perierm., ed. sec.*, III, 9, 493B, p. 198,7-8; per l'endiadi «*determinatum*» e «*definitum*», cfr. *ibid.*, III, 10, 553B, p. 321,9-19; VI, 14, 636AB, pp. 497,18-498,2. Cfr. inoltre ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, LXVI, 3, ed. Häring, pp. 173-174: «*Necessitas quae fit secundum superiores causas dicitur necessitas absoluta. Illa vero quae fit secundum inferiores causas dicitur determinata. Secundum quod testatur philosophi ad absolutam sequitur determinata. Unde si necessarium est Socratem moveri, necessarium est ipsum moveri dum currit. Sed non convertitur*». Il tema del doppio significato di «necessario» attraversa comunque, con vari mutamenti concettuali, l'intero alto Medioevo, da Pascasio Radberto ad Anselmo d'Aosta a Abelardo. Cfr. ad esempio PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, PL 120, 114BD, ed. B. Paulus, 3 voll., Turnhout 1984 (CCCM, 56-56A-56B), I, p. 131,568-595; ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, II 17, ed. Schmitt, II, p. 125,8-22; ABELARDO, *Glossae super Peri hermeneias*, XII, ed. Jacobi – Strub, p. 423,813-818; ed. L. Minio-Paluello, in *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II, *Abelardiana inedita*, 1. *Super Periermeneias XII-XIV*, 2. *Sententiae secundum M. Petrum*, Roma 1958, p. 36,16-21.

<sup>30</sup> Cfr. BOEZIO, *In Perierm., ed. pr.*, II, 13, 376C, p. 194,3-6; *ibid.*, 371D, p. 186,14-15; *ed. sec.*, VI, 13, 611D, p. 443,13-14. E cfr. ARISTOTELE, *De int.*, 21b 36, *transl. Boethii*, ed. Minio-Paluello, p. 28,10.

<sup>31</sup> Cfr. BOEZIO, *In Perierm., ed. pr.*, II, 13, 379AB, p. 199,1-14: «*Multa, inquit, sunt quae unum esse possunt id quod sunt, non etiam aliud aliquid quod non sunt. Plura enim sunt quae ab eo quod sunt non mutantur, alia vero sunt quae mutari possunt: ut caelum unam rem solam potest id est moveri, huic vero oppositum id est non moveri non potest. Ergo 'non omne quod est possibile vel esse vel ambulare', id est non omne de quo quaelibet possibilitas praedicatur, 'etiam opposita valet', ut utrumque possit fieri et facere quod facit et huic oppositum id est non facere quod facit sed sunt quaedam in quibus ita potestates praedicentur, ut non sit verum de his dici quondam et opposita possum, ut est in his quae praeter rationem aliquam possum, ut ignis*». E cfr. *ibid.*, 380D-381A, p. 202,7-12: «*Huius autem possibilis [scil. quod cum sit esse possibile est] duae sunt species, una cum est quidem potest tamen non esse, ut si quis sedeat, ita quidem potest sedere, ut possit etiam non sedere, alia vero ut cum sit non esse non possit, ut ignis calidus est sed non potest esse non calidus*». ID., *ibid.*, V, 12, 596D-597A, p. 411,10-22; VI, 13, 614A, p. 448,5-11. E cfr. ARISTOTELE, *De int.*, 13, 23a 6-11, *transl. Boethii*, p. 33,1-6.

<sup>32</sup> Cfr. BOEZIO, *In Perierm., ed. sec.*, VI, 13, 616D-617A, p. 454,2-13: «*Duae ergo significationes sunt possibilitatis: una quae eam possibilitatem designat quae est potestate, quae scilicet actu non sit, altera quae eam possibilitatem significet quae iam actu sit. Haec autem possibilitas quae iam actu est aut ex potestate ad actum transit aut semper in actu naturaliter fuit, ut cum homo ex eo quod sedet ambulat, potest ambulare atque ideo ex potestate in actum vertit, sol vero cum movetur, numquam ex potestate in actum vertit (neque enim aliquando hunc motum non egit) neque ignis ut nunc caleret, aliquando non caluit*». E cfr. ID., *In Perierm., ed. pr.*, II, 13, 381A, p. 202,22-25.

<sup>33</sup> Cfr. ID., *In Perierm., ed. pr.*, II, 13, 381D, p. 204,1-21. E cfr. ID., *In Perierm., ed. sec.*, V, 12, 597B, p. 412,8-15: «*Cum igitur principaliter possibilis duae sint partes: una quae secundum id dicitur quod cum non sit esse tamen potest, altera quae secundum id praedicatur quod iam est aliquid actu non solum potestate, huiusmodi possibile quod iam sit actu duas ex se species profert: unam quae cum sit non est necessaria, alteram quae cum sit illud quoque habet ut eam esse necesse sit*».

assoluto: tutto quel che è necessario, infatti, è per ciò stesso anche possibile. Ci si accorge allora che la *necessitas simplex* aristotelico-boeziana corrisponde alla necessità assoluta di Teodorico; la necessità condizionata o definita alla *necessitas complexionis* (data la causa, si rende inevitabile l'effetto, che di per sé non sarebbe tale), la possibilità 'in potenza' alla possibilità assoluta, e infine la prima specie di possibile in atto alla possibilità determinata (ovvero all'«actus cum possibilitate»)<sup>34</sup>.

L'intera analisi svolta nei commenti al *Περί ἐρμηνείας* allo scopo di chiarire il problema dei futuri contingenti, nella *Consolazione della filosofia* viene messa al servizio del chiarimento della sinergia tra provvidenza e fato: dopo aver ricordato l'ingannevole duplicità della nozione di *necessitas*<sup>35</sup>, Boezio spiega che la πρόνοια divina è umanamente concepibile come il punto di vista istantaneo e eterno di Dio sull'intero arco degli accadimenti del mondo, passati, presenti e futuri: uno sguardo dall'alto su ciò che si dispiega nel tempo alla maniera di una necessità di fatto, o condizionata (il fato); e quest'ultima, come si è visto, è completamente compatibile con la contingenza, e quindi con la libertà e responsabilità dell'agire<sup>36</sup>. Teodorico sembra anzi voler oltrepassare la stessa dottrina della *Consolatio*,

<sup>34</sup> Si può inoltre osservare che nell'identificare la possibilità assoluta con la materia prima, Teodorico lascia convergere concordanti indicazioni boeziane e calcidiane: secondo Boezio, una delle due radici della contingenza (ossia della possibilità in potenza e del primo tipo di possibile in atto) è la materia (l'altra invece la libera *deliberatio*), in quanto aperta ad assumere determinazioni contrarie, mentre la natura (intesa come φύσις, potenza generatrice) rappresenta il fattore attualizzante, la forma che modella e necessita secondo un progetto internamente razionale la varietà delle realtà corporee: cfr. BOEZIO, *In Perierm*, ed. sec., II, 9, 512CD, pp. 238,8-239,14: «Hoc autem actu et potestate ex materia venit. Nam cum sit materia contrarietatis susceptrix et ipsa in se utriusque contrarietatis habeat cognitionem, si ipsa per se cogitetur, nihil eorum habet quae in se suscipit et ipsa quidem nihil actu est, omnia tamen potestate. Suscipiens autem contraria quamquam unam habeat contrarietatem, habet tamen et alteram simul sed non actu, ut in eadem aqua. (...) Ergo quod potestate est in rebus ex materia venit. Alioquin divinis corporibus nihil omnino est potestate sed omne actu (...). Ita sese ergo habent ex materia ut omnia ipsa essent potestate, nihil autem actu, arbitrato naturae, quae in ipsa materia singulos pro ratione distribuit motus et singulas qualitatum proprietates singulis materiae partibus ponit, ut alias quidem natura ipsa *necessarias ordinavit*, ita ut quam diu res illa esset eius in ipsa proprietas permaneret, ut igni calorem. (...) Et illa quidem necessaria qualitas informat uniuscuiusque substantiam». Anche in Teodorico si ritrova la nozione per cui la «natura» o forma determina la materia: cfr. *infra*, la nota 54 di questo capitolo. Cfr. anche CALCIDIO, *In Tim.*, 330, p. 324,16-20; *ibid.*, 339, p. 332,10.

<sup>35</sup> Cfr. BOEZIO, *Cons.*, V, 6, 27-32, 861BC, pp. 158,100-159,120: «Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est. Quod enim quisque novit id esse aliter ac notum est nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed *condicionis adiectio*; nulla enim necessitas cogit incedere uoluntate gradientem, quamvis eum tum cum graditur incedere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid providentia praesens videt, id esse necesse est tametsi nullam naturae habeat necessitatem. Atqui Deus ea futura quae ex arbitrii libertate proveniunt praesentia contuetur; haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. Fient igitur procul dubio cuncta quae futura Deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio, quae quamvis eveniant existendo tamen naturam propriam non amittunt qua prius quam fierent etiam non evenire potuissent».

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*, V, 6, 15-26, 858A-861B, pp. 157,58-158,100: «Quoniam igitur, uti paulo ante monstratum est, omne quod scitur non ex sua sed ex comprehendentium natura cognoscitur, intueamur nunc quantum fas est quis sit divinae substantiae status, ut quanam etiam scientia eius sit possimus agnoscere. Deum igitur aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est. Quid sit igitur aeternitas consideremus, haec enim nobis naturam pariter divinam scientiamque patefacit. Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et

isolando in Dio una provvidenza come unità semplice e pertanto assolutamente necessaria, e d'altro canto una pianificazione ideale, comunque precedente la creazione, svolta invece *circa materiam*, e dunque già contaminata con l'elemento del possibile, che la degrada a necessità condizionata o determinata – ovvero a concatenazione di eventi mondani e temporali<sup>37</sup>.

---

perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quicquid vivit in tempore id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti, sed crastinum quidem nondum apprehendit hesternum vero iam perdidit (...). Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. (...) Hunc enim vitae immobilis praesentium statum infinitus ille temporalium rerum motus imitatur, cumque eum effingere atque aequare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate praesentiae decrescit in infinitam futuri ac praeteriti quantitatem (...). Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem Deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat. Itaque si praeventiam pensare velis qua cuncta dinoscit, non esse praesentiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde non praeventia sed providentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat. Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae diuino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae videant? Num enim quae praesentia cernis aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui si est divini humanique praesentis digna collatio, uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis ita ille omnia suo cernit aeterno. Quare haec divina praenotio naturam rerum proprietatemque non mutat taliaque apud se praesentia spectat qualia in tempore olim futura provenient. Nec rerum iudicia confundit unoque suae mentis intuitu tam necessarie quam non necessarie ventura dinoscit, sicuti vos cum pariter ambulare in terra hominem et oriri in caelo solem videtis, quamquam simul utrumque conspectum tamen discernitis et hoc voluntarium illud esse necessarium iudicatis. Ita igitur cuncta dispiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat apud se quidem praesentium ad condicionem vero temporis futurarum. Quo fit ut hoc non sit opinio sed veritate potius nixa cognitio, cum exstaturum quid esse cognoscit quod idem existendi necessitate carere non nesciat. Hic si dicas quod eventurum Deus videt id non evenire non posse, quod autem non potest non evenire id ex necessitate contingere, meque ad hoc nomen necessitatis adstringas, fatebor rem quidem solidissimae veritatis, sed cui vix aliquis nisi divini speculator accesserit. Respondebo namque idem futurum cum ad divinam notionem refertur necessarium, cum vero in sua natura perpenditur liberum prorsus atque absolutum videri». Cfr. anche CALCIDIO, *In Tim.*, 143, p. 181,20: «Iuxta Platonem praecedit providentia, sequitur fatum»; *ibid.*, 143, p. 182,4-5. ID., *ibid.*, 144, p. 183,6-10: «Itaque non nulli putant praesumi differentiam providentiae fatique, cum reapse una sit, quippe providentiam Dei fore voluntatem, voluntatem porro eius seriem esse causarum, et ex eo quidem, quia voluntas providentia est, <providentiam,> porro, quia eadem series causarum est, fatum cognominatam». *Ibid.*, 147, pp. 184,19-185,2; 149, p. 186,1-7. ID., *ibid.*, 162, p. 195,2-17: «(...) Quod Deus sciat quidem omnia, sed unumquidque pro natura sua ipsorum sciat: necessitati quidem subiugatum, ut necessitati obnoxium, anceps vero, ut quod ea sit natura praeditum, cui consilium via pandat; neque enim ita scit ambigui naturam Deus, ut quod certum et necessitate constrictum (...), sed ita, ut pro natura sua vere dubium sciat. Quid ergo dicimus? Deum scire omnia scientiamque eius ex aeternitate solidari (...). Ergo etiam Dei scientia de divinis quidem (...) certa et necessaria scientia est, tam propter ipsius scientiae certam comprehensionem quam pro eorum quae sciuntur substantia; at vero incertorum necessaria quidem scientia, quod incerta sint et in eventu ambiguo posita – nec enim possunt aliter esse quam est natura eorum –, ipsa tamen in utramque partem possibilis sunt potius quam necessitatibus subiugata». E cfr. *ibid.*, 177, p. 206,1-2: «Sequitur hanc providentiam fatum, lex divina promulgata intelligentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernatione».

<sup>37</sup> Cfr. TEODORICO, *Glosa*, 2, p. 275,11-18: «Si quis vero consideret quomodo mens naturaliter genitiva sit et conceptiva formarum atque ydearum intelliget quomodo forma Deus sit. Deus itaque concepit formas omnium rerum antequam copularentur materiae sed tamen praeiacente materia. Haec autem cum mutabilitas ab inmutabilitate creata sit non praecessit eam tempore inmutabilitas. Praeiacet ergo illi conceptione formarum. Quod enim formas et formarum dicimus iam provenit ex mutabilitate materiae. Nam fluxus materiae facit hoc quod discretio atque pluralitas inter formas locutione innuitur». Nel commentare il *De hebomadibus*, Teodorico si spende in una sintetica riflessione, di matrice boeziana, sul rapporto tra prescienza divina e eventi mondani: le cose non accadono perché Dio le prevede, bensì siccome esse accadono, Dio le prevede; tra provvidenza e eventi si riconosce una corrispondenza di reciproca *comitatio* che non determina necessariamente questi ultimi; cfr. *Abbr. De heb.*, pp. 432,97-433,4: «Nec item quia providet Deus ideo res eveniunt vel idcirco bonae sunt: ymmo

Anche Teodorico, allora, non meno di Gilberto, adotta uno stile ermeneutico di rilettura di Boezio con Boezio: ma richiamandosi piuttosto all'autore platonico della *Consolazione*, e in questa chiave rivisitandone le opere logiche e teologiche, e sintetizzandone senza esitare l'insegnamento con quello attinto a una enciclopedica competenza nelle *artes liberales* e nella patristica: da Cicerone a Agostino, a Dionigi, a Isidoro, a Prisciano, a Calcidio, all'*Asclepius*, e così via<sup>38</sup>. Val forse la pena riassumere in due righe il cammino mentale fin qui percorso dal commentatore: le discipline teoretiche del *De Trinitate* studiano tutte una medesima realtà formale, nei gradualisti stadi in cui si irraggia e si concentra; provvidenza in Dio, fatto agli occhi del mondo, tale realtà è parimenti concepibile come necessità e possibilità, soggiacenti, come si è visto, al coordinato gioco dell'atto e della potenza. *Actus* e *possibilitas*, equiparati a Dio e alla materia prima, si ergono quindi a principi generali del cosmo (il secondo tuttavia creato dal primo)<sup>39</sup>.

La potenzialità risiede nell'attitudine a ricevere diversi *status* (diverse effettive condizioni empiriche), nell'apertura ad assumere questa o quell'altra determinazione, e dunque comporta una mutevolezza la quale «a philosophis materia nominatur»: si noti che Teodorico pensa in termini strettamente modali, non vede nella materia la fonte del possibile, la materialità non va percepita come una 'cosa', bensì come una pura possibilità. L'atto invece consiste nel portare a pieno compimento la potenza, nella *perfectio* e *integritas* di questa, e può sussistere in comunione col possibile o senza di esso; nel primo caso, si tratta delle forme inerenti ai corpi, nel secondo della pura necessità (poiché, in quanto immateriale,

---

quia res eveniunt ideo Deus providet. Et est istud quia comitatur, non causale. Notat enim comitantiam quia comitantur se providere et evenire sic quod nisi evenirent res nec ipse providet evenire. Et ita non quia providet res eveniunt. Tunc enim providentia rerum eventui necessitatem inferret. Quod est impossibile». Cfr. inoltre l'altrettanto breve (ma molto più fine) analisi di ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, LXV, 1, ed. Häring, p. 172: «Non enim necessarium est illud, quod praevisum est, evenire sed hoc tantum necessarium est ut eveniat si praevisum fuerit ut sit necessitas consequentiae, non partis ypoteticae, sicut hoc totum est necessarium Socratem moveri si currit, non tamen necessarium est Socratem moveri vel currere»; l'espressione «hoc totum» mostra che la soluzione di Alano a questo particolare problema è molto più prossima al registro di indagine a livello logico-proposizionale di Abelardo che a quello logico-terministico condiviso da Teodorico e Gilberto. Abelardo infatti utilizza molto di frequente questa espressione per indicare il significato complessivo di un enunciato o di un insieme (coniuntivo o disgiuntivo) di enunciati; cfr. ad esempio ID., *Glossae super Peri hermeneias*, IX, ed. Jacobi – Strub, p. 244,32-37 (ed. Geyer, p. 418,19-24).

<sup>38</sup> Cfr. G. R. EVANS, *Thierry of Chartres and the Unity of Boethius' Thought*, in *Studia Patristica XVII*, Papers of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3-8 September 1979, 3 voll., I, 1982, ed. E. A. Livingstone, pp. 440-445; V. RODRIGUES, *Thierry de Chartres, lecteur du De Trinitate de Boèce*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 648-663.

<sup>39</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 77,28: «Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia: actus scilicet sine possibilitate id est Deus vel necessitas et – quasi ex adverso posita – materia id est possibilitas. Inter haec autem quasi inter extrema sunt formae rerum et actualia. Formae namque rerum a Deo quasi a primo descendunt principio. Formis vero subsunt actualia. Actualibus vero subest possibilitas id est materia». ID., *Glosa*, 2, p. 275,97-5; Abbr. *De Trin.*, 2, p. 347,82-93. Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 288, pp. 292,17-293,1: «Haec Aristotelis de silva sententia, nisi quod addit Platonem tria illa nominibus tantum attingisse, effectu autem duo posuisse initia corporeae rei, speciem et minimum grande, quod sit silva. 'Non ergo tria sed duo haec erunt initia', inquit, 'species et silva', quam ait ex natura nullam habere substantiam». Si veda anche il passo citato *infra*, alla nota 44 di questo capitolo.

immutabile)<sup>40</sup>; l'attualità fa infatti segno senz'altro alla forma: «Actus enim possibilitatis perfectio. Perfectio vero omnis ex forma est. Actus igitur forma»<sup>41</sup>. Le entità mondane, ilemorficamente composte, risultano quindi ibridamente frapposte tra i due principi contrari, la possibilità assoluta e la necessità semplice: il cosmo si staglia come *necessitas complexionis* o fato, secondo la consecutività ideale delle cause e degli effetti, per cui questi ultimi sono condizionatamente necessari, date le prime, oppure anche come *determinata possibilitas* in quanto, frammisto alla materia, l'ordinamento formale si affranca dalla costrizione di un unico corso degli eventi schiudendosi all'opzione di varie alternative. Parallelamente, la teologia punta alla necessità implicata in unità e semplicità, la *mathematica* ne studia l'esplicazione secondo la concatenata disposizione eidetica, la fisica tanto la possibilità illimitata quanto quella definita dalle *formae*<sup>42</sup>:

<sup>40</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, pp. 74,96-75,26: «*Possibilitas est aptitudo recipiendi status diversos. Possibile naque dicitur vertibile tam in hoc quam in illud. Cum enim dicitur possibile est hoc essem idem est ac si diceretur aptum est ut sit hoc sed nondum est illud (...). Haec ergo possibilitas a philosophis materia nominatur quae per formarum abstractionem ad intelligentiam satis aperte reducitur. Si quis enim cunctas animo ab aliqua re formas abstrahat sola, ut opinor, remanebit possibilitas a formis quodam modo expoliata. Actus vero est possibilitas perfectio et integritas. Possibile namque dicitur quod esse potest sed nondum est. Ex quo igitur est, et possibilitas perfecta est. Actus ergo ipsum esse possibilitas est et, ut hoc modo loquar, entitas eius est: ut possibilitas esse dicatur materia, actus vero forma. (...) Actus vero duplex est. Aut enim cum possibilitate est aut sine possibilitate. Actus cum possibilitate est forma in materia. Actus sine possibilitate est necessitas. (...) Possibilitas ergo est mutabilitas. Quod ergo sine possibilitate est immutabile est: quare necesse. Actus igitur sine possibilitate necessitas est. (...) Quoniam ergo actus sine possibilitate est necessitas ideoque immutabilitas, necesse est Deum utpote immutabilem in materiari non posse. Esse namque in materia idem est quod mutari vel variari». E cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 310, pp. 310,12-311,4: «Etiam hoc communiter ab omnibus pronuntiatur, silvam sine qualitate esse ac sine figura et sine specie, non quo sine his umquam esse possit, sed quod haec ex propria natura non habeat nec possideat potius quam comitetur species et qualitates. Denique si mentis consideratione volumus ei haec adimere sine quibus non est, possumus ei non effectu sed possibilitate horum omnium possessionem dare. Possibilitas autem gemina ratione intellegitur: una, ut cum dicimus in semine omnem totius corporis perfecti rationem intus latere semenque possibilitate animal esse, altera, quod rationem quidem in se futurae generationis nondum habet, sed quia tale est natura, ut extrinsecus accipere possit rationes formarum et qualitatum, possibilitate dicimus fore quod nondum est, ut aeris ceraeue massa informis, antequam ex arte recipiat formas».*

<sup>41</sup> TEODORICO, *Glosa*, 2, p. 275,4-5.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 273,20-21: «Haec igitur universitas quam in quandam simplicitatem in se complicavit absoluta necessitas explicatur in formarum atque in *imaginum veritates quas ideas dicimus*. Easque disponit ordine quodam in seriem causarum quam sic esse necesse est. Nam res eam suquantur cum eis alicui se subiecit causae. Haec vero *determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis* eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus *causarum reliquarum seriatam connexionem* vitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii *mundi animam* alii iustitiam naturalem alii ymarmene nuncupaverunt. At vero alii eam dixerunt *fatum* alii *parchas* alii *intelligentiam Dei*. Quod si nullam eius causam attigerimus ei causarum connexionem minime subiacemus. Et ideo determinata vel ordinis dicitur necessitas haec». Cfr. inoltre ID., *Lectiones*, 2, pp. 162,68-165,70: «*Considerat [scil. mathematica] enim formas extra materiam in veritate sua sicut vero circulum verum triangulum (...). Unde SINE MOTU dicitur (...). Et quia sic considerat inde est quod quaedam diversitas quodam modo in eis est quae mathematica considerat. Quam diversitatem contrahunt ex hoc quod non possunt esse sine materia. Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt. Unde dicimus et verum est quod mathematica comitatur materia. Et necessitas complexionis quam mathematica considerat materiam comitatur quoniam ea quae sunt in necessitate complexionis et quae mathematica considerat non possunt esse sine materia. (...) Ecce de tertia parte speculativae [scil. theologia] quae est SINE MOTU id est sine mutabilitate quia considerat divinam simplicitatem aeternitatem quae est sine motu (...). Ipse [scil. Deus] enim est ipsa immutabilitas et complicatio omnium rerum. (...) Comprehendit enima anima *intelligentia sive intellectibilitate individuam substantiam: scilicet divinitatem id est universitatem in simplicitate*. Habet et aliam vim qua comprehendit *dividuam substantiam: scilicet possibilitatem absolutam id est universitatem ut in ea est*.*



Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. *Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phisicis fatum dicitur.* Absoluta enim possibilitas est *eiusdem* universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua venient ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos. Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate. Sic eadem *rerum universitas quatuor modis est. Et his modis subiecta est theologiae, mathematicae et phisicae.* Considerat enim theologiam necessitatem quae unitas est et simplicitas. Mathematica considerat necessitatem complexionis quae est explicatio simplicitatis. Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat. Phisica vero considerat determinatam possibilitatem et absolutam<sup>43</sup>.

---

Habet et aliam qua comprehendit individuum naturam id est universitatem in necessitate complexionis quae individua est id est inmutabilis. Habet quartam vim qua comprehendit universitatem in possibilitate determinata; *Abbr. De Trin.*, 2, p. 345,7-26. Si noti la piena corrispondenza tra modi di *complicatio/explicatio* dell'*universitas rerum*, oggetti delle discipline teoretiche, facoltà dell'animo, e tipi di necessità e possibilità. Nel passo appena citato, ricorre l'opposizione *individuum/dividuum*, ma *dividua* è solo la pura materialità, non le forme. Cfr. *supra*, nota 17 di questo capitolo. E cfr. anche BOEZIO, *In Perierm.*, ed. sec., II, 7, 516BC, p. 246,15-18: «Hoc autem idcirco est quoniam non est ex antiquioribus quibusdam causis pendens rerum eventus, ut quaedam quodammodo necessitatis catena sit (...)». L'equiparazione tra fato e *anima mundi* si ritrova in CALCIDIO, *In Tim.*, 144, p. 182,16; cfr. inoltre *ibid.*, 151, p. 187,1-10: «Ergo initium divinae legis, id est fati, providentia, fatum vero, quod et parendi sibi obsequim et non parendi contumaciam velut edicto complectitur. (...) Igitur in hac rerum ordinatione atque lege antiquissima quaeque ex praecessione dicuntur fore et sunt nostre potestatis, quae vero post illa sunt, secundum praecessione et necessitate constricta». E cfr. *Asclepius*, 39, ed. Nock – Festugière, pp. 349,19-350,10: «Quam εἰμαρμένην nuncupamus, o Asclepi, ea necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vineta; haec itaque est aut effectrix rerum aut Deus summus aut ab ipso Deo qui secundus effectus est Deus aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata divinis legibus disciplina. Haec itaque εἰμαρμένην et necessitas ambae sibi invicem individuo conexas sunt glutino, quarum prior εἰμαρμένην rerum omnium initia parit; necessitas vero cogit ad effectum, quae ex illius primordialis pendent». A parte qualche rarissimo accenno (al quale però non fa seguito alcuna ulteriore elaborazione concettuale) a uno *spiritus* creato, nelle lezioni e nei commenti teodorici a Boezio non è affidato alcun rilievo a una nozione di *anima mundi* distinta o ulteriore rispetto a quella di *necessitas complexionis* o fato: cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, p. 97,77-79. E cfr. P. DRONKE, *Fabula. Exploration into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden – Köln 1974, pp. 178-179. Per contrasto, cfr. ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, I, 5-6, 43-56, ed. E. M. Buytaert – C. J. Mews, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, III, Turnhout 1987 (CCCM, 13), pp. 101,428-106,572; ID., *Theologia Christiana*, I, 72, ed. E. M. Buytaert, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, II, Turnhout 1969 (CCCM, 12), p. 101,943-946; *ibid.*, I, 77, p. 103,996-1015; I, 96, p. 112,1256-1269; IV, 140-147, pp. 336,2218-338,2323; ID., *Theologia «Scholarium»*, I, 128-134, PL 178, 1013-1015, ed. Buytaert – Mews, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, III cit., pp. 370,1468-373,1566; *ibid.*, II, 174-176, 1082, pp. 492,2520-493,2553; GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 54, ed. Jeauneau, pp. 96,28-97,39; *ibid.*, 71, pp. 124,8-125,26: «Et est anima mundi spiritus quidam rebus inditus, motum et vitam illis conferens. Hic in omnibus totus et integer est sed non in omnibus aequaliter operatur. (...) Hunc spiritum dicunt quidam esse Spiritum sanctum, quod nec negamus modo, nec affirmamus. (...) Una enim et eadem anima mundi tota est in planetis sed motum ibi operans, in herbis et arboribus vegetationem, in brutis animalibus sensum, in homine rationem. Ita iuxta singulorum in singulis operatur, tota in eis existens, sed non omnes potentias exercens». ID., *ibid.*, 74, pp. 128,1,129,7; *ibid.*, 94, pp. 166,12-167,46; ID., *Philosophia mundi*, I, 15, ed. G. Maurach, Pretoria 1974, p. 15,161-168. Sul rapporto tra fato e provvidenza cfr. anche ID., *Glosae super Boetium (In Consolationem, IV, 6)*, ed. Nauta, pp. 251,22-260,216. In generale sui temi teologico-cosmologici nei filosofi chartriani si veda T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955. Sull'influsso dell'*Asclepius* (nel dodicesimo secolo designato col titolo *Trismegistus*), cfr. inoltre P. LUCENTINI, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, in *From Athens to Chartres* cit., pp. 397-420, in partic. p. 406: «Il primo autore che manifesta una lettura personale e approfondita del testo ermetico è Teodorico di Chartres, che a più riprese cita il *Trismegistus* su temi di teologia e filosofia della natura».

<sup>43</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 2, pp. 157,8-158,20. Cfr. T. GREGORY, *L'idea di natura prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*, in *La filosofia della natura nel medioevo* cit., [pp. 27-65], pp. 43-45 (rist. in ID., *Mundana Sapientia* cit., pp. 77-114).

Non si tratta di quattro livelli coesistenti, né di quattro stadi temporalmente successivi, bensì di simultanee e diverse manifestazioni dell'unica *universitas rerum*; anche la dualità dei principi della natura, Dio e la ὕλη, non è radicale, poiché quest'ultima è ricompresa (al pari di ogni altra cosa) nella mente divina che la pone in essere: dal momento che l'immobilità precede il divenire, il possibile stesso dipende e procede dall'atto<sup>44</sup>. Si ponga infatti per ipotesi l'inesistenza della materia, la si sottragga immaginariamente dal mondo: tutte le forme si ricondurrebbero istantaneamente a una sola, e non sussisterebbe che la pura forma divina; la pluralità infatti scaturisce dalla comunione di forma e materia: la prima, causa *per quam*, la seconda, causa *sine qua non* del molteplice. La prima denota una potenzialità del tutto indistinta, fluttuante, in bilico tra l'essere e il nulla; la seconda invece definisce e differenzia i singoli possibili portandoli ad atto<sup>45</sup>. Ma tutti i possibili, e tutte le forme, non sono che l'esplicazione dell'unica essenza di Dio:

---

<sup>44</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 167,46-58: «Sunt autem duo: actus scilicet et possibilitas velud extrema et quaedam elementa. Et unum ab altero descendit id est possibilitas ab actu. Possibilitas namque est mutabilitas quam philosophi appellant primordiale materiam. Actus vero est inmutabilitas et perfectio essendi quae a philosophis vocatur absoluta necessitas. Sed ab inmutabilitate descendit mutabilitas. Quare ab actu descendit possibilitas. Actus enim inmutabilitas, possibilitas vero mutabilitas: scilicet talis aptitudo et potestas transeundi de uno statu ad alium, etiam de non esse ad esse. Cum enim sunt haec duo, actus scilicet et possibilitas, sciendum quod sunt *duo rerum principia licet unum sit causa alterius et possit esse sine alio*: scilicet actus id est inmutabilitas sine possibilitate id est sine mutabilitate. Sunt principia rerum quia nulla res potest esse sine his». Da un punto di vista logico, il possibile è più ampio del necessario, e lo ricomprende (tutto ciò che è necessario è anche possibile, ma non viceversa); tuttavia dalla prospettiva di una metafisica delle forme, l'atto precede la potenza, la preesistenza delle nature formali nel pensiero divino costituisce il corredo completo di tutte le possibili combinazioni con cui possono attualizzarsi nel mondo.

<sup>45</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 82,25-39: «Ponamus enim per ipothesis materiam non esse – quod tamen fieri non potest – *ad unam*, ut verum fatear, *formam omnes rerum omnium formae relabentur. Nec erit nisi una et simplex forma*: divina scilicet quae una vere forma est. Non igitur in materia quantum in se est ulla est pluralitas, nec in forma quantum in se est. *Pluralitas tamen ex coniunctione utriusque provenit*: formae videlicet et materiae. Itaque fit ut utrumque origo pluralitatis sit. Materia namque pluralitatis causa est: ea videlicet *causa sine qua* fieri non potest. Forma quoque pluralitatis causa est sed ea scilicet *per quam* pluralitas est. Illud quoque tacendum non est quod hoc et illud possibile una est materia: una id est indifferens eo scilicet quod nullius naturae est. Materia namque informis est. *Natura vero forma est in materia* sine qua differens nihil potest esse. Quare hoc et illud possibile una est materia. (...) Sed diversaabilia sunt». Si osservino di nuovo sia l'idea che la pluralità dipende non da forme o materia isolate, bensì dalla loro congiunzione, sia l'identificazione tra «natura» e «forma». Lo statuto ontologico della materia è intermedio tra il nulla e l'essere; cfr. *ibid.*, 2, pp. 76,62-77,69: «Bene igitur Plato materiam inter nullam et aliquam esse dicit substantiam. Nem enim aliquid est eo scilicet quod per se actu non est. Nec iterum nihil est eo scilicet quod esse potest. (...) Aristoteles vero materiam appellat corpus incorporeum: corpus ideo quia corpus fieri potest, incorporeum quia corpus actu non est et forma caret quantum in se est» (sullo *status* intermedio della materia, cfr. PLATONE, *Tim.* 52c, *transl. Calcidii*, p. 51,1-3; CALCIDIO, *In Tim.*, 330, pp. 324,23-325,4; ABELARDO, *Theologia Christiana*, III, 122, ed. Buytaert, p. 239,1444-14446; ID., *Theologia «Scholarium»*, II, 180, ed. Buytaert – Mews, p. 447,1217-1226; GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 169, ed. Jeauneau, p. 307,1-18; *ibid.*, 173, pp. 316,22-317,51). E ancora cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 76,38-43; *ibid.*, p. 88,23-29: «At vero nullam conturbari oportet eo quod sub plurali numero formas ab aeterno in mente divina dicimus esse ne forte pluralitatem rerum ab aeterno esse concludat et plura quorum Deus nullum sit aeterna esse Deoque coeterna mentis quodam modo traductus errore confingat. Ut enim iam superius dictum est *omnes rerum omnium formae in mente divina consideratae una quodam modo forma sunt in formae divinae simplicitatem inexplicabili quodam modo relapse*». ID., *Lectiones*, 2, p. 176,45-48: «PRAETER MATERIAM SUNT in veritate sua [*scil.* formae]: scilicet in necessitate complexionis. FORMIS dixit [*scil.* Boetius] pluraliter quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria quae *omnia sunt unum exemplar in mente divina*. Secundum quod Plato dicit in *Parmenide* Calcidio testante (...)»; *Abbr. De Trin.*, 2, pp. 343,47-344,64. Cfr. anche CALCIDIO, *In Tim.*,

Omnes quoque formae una forma sunt id est indifferens ita scilicet ut omnes formae una forma sint simplicitate. Illus enim constat esse verissimum quod *forma divina omnes sit formae. Et e converso omnes formae simpliciter et in eo quod ipse sunt consideratae unum simplex sunt in formam quodam modo divinam relapsae*<sup>46</sup>.

### 2.3. La forma essendi del reale

Teodorico è ben consapevole che l'insistenza su una dottrina del genere lo approssima pericolosamente al panteismo, tanto più che, secondo la massima tradizionale da lui più volte reiterata, *quicquid est in Deo Deus est*<sup>47</sup>, e si preoccupa di correre ai ripari: se la forma divina *omnes formae est*, non se ne dovrà dedurre che ad esempio l'*humanitas* si identifica con essa? Un'illazione ridicola e una conclusione sbagliata, risponde: una forma come l'*humanitas* trae dalla congiunzione con la materia ciò che essa è; la forma divina 'è' tutte le forme, nel senso che della loro totalità, e non di una soltanto di esse, rappresenta l'integrale perfezione e compiutezza: non dovrà quindi certo paragonarsi a un singolo e parziale aspetto formale. La materia rifrange come uno specchio frantumato la *complicatio* semplice dell'essenza divina in varie sembianze: non sussiste allora un'idea di umanità separata dalla materia, né una cerchia

---

272, pp. 276,15-277,3: «Quarum [scil. ideae] ad praesens differt [scil. Plato] examinationem nec quaerit, unane sit archetypa species eorum quae sunt communis omnium, an innumerabiles et pro rerum existentium numero, quarum coetu et congregatione concreverit universa moles, an vero idem unum pariter et multa sint, ut docet in Parmenide». Cfr. inoltre GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 55, ed. Jeauneau, p. 97,1-9: «Quia dixerat [scil. Plato] mundum esse imaginem archetipi eiusque formalem causam esse divinam sapientiam, quia eiusdem imaginis diversae formales causae solent esse, una visibile ut figura cuius est exemplar, alia invisibilis ut sapientia artificis, et ne aliquis putaret mundi esse aliquam visibilem formalem causam, probat nullam esse quia nihil praecessit mundum cuius esset aliqua figura. Et, si ad alicuius figuram factus esset, imperfectus esset quia nihil formatum praeter ipsum potest inveniri, cuius figura omnia comprehendere possit». E cfr. T. GREGORY, *Platonismo medievale*, Roma 1958 (in partic. il capitolo IV, *Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*, pp. 53-150); ID., *The Platonic Inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., pp. 54-80 (rist. in ID., *Mundana Sapientia* cit., pp. 145-173). In generale su questi temi cfr. anche C. MAZZANTINI, *Il platonismo della scuola di Chartres*, Torino 1958.

<sup>46</sup> TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 82,40-44.

<sup>47</sup> Cfr. ID., *Glosa*, 1, p. 262,28-29; *ibid.*, 2, p. 271,81-82. Cfr. anche *Abbreviatio Monacensis. Commentum super Boetium De duabus naturis in Christo* (d'ora in poi: *Abbr. Contra Eut.*), 1, [pp. 437-477], p. 448,19. E cfr. *Commentarius Victorinus*, ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 479-528], p. 502,79. Cfr. inoltre GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 168, p. 306,15-32; *Summa sententiarum*, 59A; ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, VIII, 1 – IX, 1, ed. Häring, pp. 132-133: «Cum enim Deus sit simplex, nihil est in eo praeter id quod ipsum est (...) In eo enim nec partium diversitas est nec proprietatum pluralitas. Quibusque ergo terminis Deus aliquid esse ostenditur, unum et idem esse praedicatur. (...) Id est: quicumque terminus in naturalibus praedicat inhaerentiam, in Deo dictus praedicat essentiam. Talis autem universitas, cum dicitur: Quicquid est in Deo Deus est (...), non refertur ad pluralitatem significatorum sed significantium et effectum». Cfr. VALENTE, *Alla ricerca dell'autorità perduta* cit., *passim*. Sul presunto 'panteismo' di Teodorico cfr. B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 voll. (in tre tomi), Paris 1872-1880, I, p. 403: «Son système est un panthéisme avoué»; PARENT, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres* cit., p. 86; MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., pp. 12-13.

eidetica plurale *in mente Dei*<sup>48</sup>; in Dio non vi è altro che unità, nella quale le realtà formali non si trovano già distinte secondo una definizione reciproca. L'umanità stessa, anzi, non delinea un'autentica forma bensì una mera *imago*, insussistente al di fuori dell'individuo. Teodorico desume dall'indicazione boeziana per cui solo la sostanza divina *vere forma est* la conclusione che l'*humanitas* (al pari di qualsiasi altra connotazione formale mondana), trovandosi comunque in condizione «inmateriata», si assoggetta al flusso della variabilità e del cambiamento, e così non comunica quella *veritas* che è retaggio delle realtà immutabili, e non merita il nome di idea, ma più acconciamente quello di «ydos» (ἔδος, nel senso di icona sensibile) e immagine<sup>49</sup>: ed è questo il motivo per cui la *ratio*, preposta al sapere di tali aspetti degli enti finiti, si declassa a *opinio*<sup>50</sup>. Certamente l'*humanitas* conferisce l'«esse hominem» a un certa realtà, ossia si dirà che un certo ente è un uomo in virtù dell'*humanitas*; però questa a sua volta riceve il suo «esse», la sua attuale sussistenza essenziale (anche qui come in Gilberto, non si tratta di un distinto 'atto d'essere'), per partecipazione alla prima forma, che è Dio stesso:

Ita forma quae Deus est cum formet ydeas perfectionem actus conferens eis unit eas materiae eas cogendo inmateriari. (...) Inde est quod Plato in Parmenide ait quod omnes formae in eo quod sunt forma et sine discretione sunt *forma formarum*. Nec sunt plures formae sed una forma quae quia mutabilitati adiuncta non est inmateriari non potest. Imago ergo esse non potest. (...) Ipsa enim est perfectio actus. Possibilitatem enim determinat et ad actum ducit *in causarum quandam seriem concipiendo ydeas et in actualia haec: conectendo ipsas materiae*. Haec autem quoniam formis et imaginibus non

<sup>48</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, pp. 82,45-83,74: «Forma namque divina rerum omnium forma est id est perfectio earum et integritas. Sed si forma divina omnes formae est, ipsa igitur inquiet aliquis est humanitas. Sed haec deridenda est illatio utpote conclusionis iure inefficax. Quod planum iam fiet inde si rerum proprietatem ipsamque verborum distinctionem diligenter perspicias. Dico igitur quod forma haec, humanitas scilicet, *per materiam habet ut ipsa sit humanitas*. Quod autem forma est, ex materia non contrahit sed quia *integritas perfectio et aequalitas essendi est*. Licet ergo divina forma omnes sit formae eo scilicet quod est omnium rerum perfectio et integritas non licet tamen concludere quod divina forma sit humanitas. Divinitas namque inmateriari non potest. Humanitas vero habet quidem per materiam ut sit humanitas quaemadmodum dictum est. Sed nec forma divina nec etiam id quod forma divina est diceretur esse id quod per materiam humanitas est. (...) Forma ergo haec humanitas forma illa quae est divinitas nec est nec esse dicitur. Sed dicatur sic: forma haec quantum in se est vel in quantum forma est – humanitatis scilicet nomine quod contagionem materiae designat non addito – forma inquam haec vel haec essendi aequalitas quantum in se est forma divina est ita tamen ut pronomen additum cum dicitur 'forma haec' nullam contagionem materiae designet. Sicut enim facies una in diversis renitens speculis una quidem in se est sed pro speculorum diversitate haec una illa vero altera esse putatur ita quoque, si comparare liceat, *forma quidem divina in omnibus quodam modo relucet nec est nisi una quantum in se est rerum omnium forma* si harum quae formae putantur diversae illam puram veramque simplicitatem consideres». E cfr. S. GERSH, *Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism. Thierry of Chartres' Metaphysical System and Its Sources*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* cit., pp. 512-534.

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 73,69-71: «Haec vero forma essendi est quae facit scilicet omnia esse. Neque imago est ut humanitas scilicet et huiusmodi quae verae formae non sunt. Sed sunt hae formae rerum illius verae formae imagines». ID., *Glosa*, 2, p. 275,94-96: «Forma inmateriata non est forma sed imago. Non enim in se veritatem habet sed ex fluxu materiae variatur. Ideoque a philosophis ydos non ydea nominatur»; *ibid.*, 2, p. 279,44-46. E cfr. UGO DI HONAU, *Liber de diversitate naturae et personae*, ed. N. M. HÄRING, in N. M. HÄRING, *The Liber de diversitate naturae et personae by Hugh of Honau*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 29 (1962), [pp. 103-216 (il testo è alle pp. 120-216)], pp. 160-163.

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, i passi citati alla nota 13 di questo capitolo.

repugnat in eo quod quodam modo sistunt materiam ut ipsum possibile sit homo secundum hominis formam humanitatem scilicet hac ratione addit [*scil.* Boetius] ET EX QUA ESSE EST. Nam et imago humanitas quod confert esse hominem et quod humanitati esse convenit ex prima forma provenit quae est Deus<sup>51</sup>.

Altrimenti detto («ut more inusitato loquar»), l'umanità consta di una *aequalitas* all'esser uomo, cioè contiene, nella sua definizione logica, né più né meno di quanto richiesto per qualificare una cosa come 'uomo'; ma a sua volta l'*essendi aequalitatem* viene conferita dalla forma divina in quanto pura eguaglianza e identità con se stessa<sup>52</sup>: ogni attribuzione sostanziale, consistendo in una qualificazione unitaria, consegue in ultimo a una partecipazione all'Uno in sé, mediante cui il singolo ente vien posto in essere; unità significa entità, «unitas dicitur id est onitas quasi entitas omnium rerum»<sup>53</sup>.

Dio è forma delle forme non solo poiché tutte le complica in sé, ma altrettanto siccome le crea; la mente divina, identica alla *deitas* stessa, genera «intra se» le *naturae rerum* o *ideae* o *secundae formae*, pensandole tuttavia *circa materiam*; Teodorico reprime ogni tentazione d'introdurre una qualche molteplicità in seno alla *divinitas: ablata materia*, le idee nemmeno conserverebbero un qualche tipo d'esistenza, né anzi potrebbero venire da Dio concepite. Se la ὄλη è il dominio della pura e inerte possibilità, la sfera eidetica rappresenta il regno del possibile produttivamente teso a effettuarsi, e prendendo consistenza sia dalla prima forma sia

<sup>51</sup> TEODORICO, *Glosa*, 2, p. 276,31-47. E cfr. *ibid.*, p. 276,50-55: «Quicquid enim est nisi sit ipsum esse id est nisi sit ipsa entia scilicet nisi sit id quod est id est nisi sit id ex quo esse habet ipsum participatione entiae est. Ens enim omne participatione entiae dicitur ante cuius participatione nihil erat nisi possibile esse quod cum participat entia et unitate prima participat forma. Atque ideo nulli esse convenit nisi composito ex materia et forma vel quasi ex materia et forma constanti».

<sup>52</sup> Cfr. ID., *Commentum*, 2, p. 81,41: «Unitas ergo materiam creat ex eo quod unitas est. Haec eadem formas rerum creat omnium ex eo quod unitatis est aequalitas. Forma namque rei integritas et perfectio eius est: velut humanitas quidem, ut more inusitato loquar, aequalitas est essendi hominem. Ut enim aliquid homo sit, nihil in eo ultra est, nihil infra nihil plus nihil minus. Merito ergo ab illa simplici forma divina rerum omnium formae emanare dicuntur quia iuxta formam illam divinam unaquaque res suam habet essendi aequalitatem. Sicut enim forma divina aequalitas essendi est sicut etiam integritas et perfectio omnium rerum ita quoque, ut ad exemplum descensus fiat, humanitas aequalitas quedam formae est. Illa vero divina vere forma est». E cfr. J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres* cit., pp. 54-58. Cfr. inoltre le importanti osservazioni (riguardanti, oltre Teodorico, anche Bernardo di Chartres, Gilberto e Clarembaldo), di GREGORY, *Anima mundi* cit., pp. 73-97. Il passo di Teodorico richiama la nozione logica per cui una corretta definizione sostanziale deve esprimere né più né meno di quanto contenuto nell'essenza della *res* definita, ovvero che debba essere di pari potenza rispetto al soggetto: cfr. MARIO VITTORINO, *Liber de definitionibus*, 907D, ed. T. Stangl, p. 29,14-19.

<sup>53</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 170,39; cfr. *Abbr. De Trin.*, 2, p. 350,68. L'equivalenza tra *unitas*, *entitas* e *aeternitas* viene ripetutamente evocata da Teodorico nei suoi scritti. La formula è ripresa da CUSANO, *De docta ignorantia*, I, 8, ed. Gabriel, I, p. 218: «Ostendamus nunc brevissime ab unitate gigni unitatis aequalitatem, connexionem vero ab unitate procedere et ab unitatis aequalitate. Unitas dicitur quasi ὄντας ab ὄν Graeco, quod Latine ens dicitur; et est unitas quasi entitas. Deus namque ipsa est rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas. Aequalitas vero unitatis quasi aequalitas entitatis, id est aequalitas essendi sive existendi. Aequalitas vero essendi est, quod in re neque plus neque minus est; nihil ultra, nihil infra. Si enim in re magis est, monstruosum est; si minus est, nec est». Cfr. K. RIESENHUBER, *Arithmetic and the Metaphysics of Unity in Thierry of Chartres: On the Philosophy of Nature and Theology in the Twelfth Century*, in *Nature in Medieval Thought. Some Approaches East and West*, ed. C. Koyama, Leiden 2000 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 73), pp. 43-73.

dalla materialità, si concretizza in atto solo fisicamente associata a quest'ultima, degenerando così senza soluzione di continuità nelle figure inerenti alle *res* mondane. La storia del processo creativo si conchiude quindi entro due generi di realtà attuali: la semplice essenza divina e la frammentaria e discreta totalità delle entità finite, fra le quali si incastonano a mo' di mediatori i due transitori momenti del possibile operativo e passivo, i modelli archetipici e la ὄλη, che soltanto in comunione reciproca si perfezionano vicendevolmente. Così come un artefice umano prefigura in animo l'aspetto di una casa, progettandone la costruzione in relazione ai materiali coi quali edificarla, parimenti il Verbo divino disegna l'architettura ideale del cosmo con riguardo alla corporeità, senza però che questa intervenga a condizionarne o predeterminarne l'intenzione: principio delle forme artificiali il pensiero dell'uomo, autonoma origine delle forme naturali l'intelletto di Dio<sup>54</sup>. Parallelamente, due sono le direzioni inforcabili dal ragionamento filosofico: per risoluzione, ovvero il procedimento di pensiero analitico che in ultimo sbocca alla materia prima; o per composizione, ossia per progressiva sintesi delle acquisizioni conoscitive, tendendo

---

<sup>54</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 2, pp. 168,68-169,7: «Formae vero eorum quorum forma est prima forma sunt naturae rerum ut sunt per se: scilicet ydee quae habent esse ex prima forma, quae est ipsa divinitas, et materia id est possibilitate. (...) Ablata enim materia non erunt ipsae secundae formae: scilicet rerum naturae. Si non sit item prima forma nihil omnino possibile est. (...) Dicitur autem prima forma quae est divinitas forma formarum quia est generativa formarum. Mens etenim divina generat et concipit intra se formas id est naturas rerum quae a philosophis vocantur ydee. Unde divinitas nihil aliud est quam ipsa mens divina quae est generativa ydearum. Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa veniunt in possibilitate id est habent per eas esse. Nam sine materia non possunt esse nec a Deo fieri nisi circa materiam. Est igitur mens divina generativa formarum circa ipsam materiam. Quae formae id est naturae rerum advenientes sive copulatae materiae faciunt ista omnia actualia esse – est inquam mens divina generativa formarum quae sunt ydee sicut humana mens generativa est formarum artificialium. Homo enim artifex praecogitat et velut generat formam domus vel cuiuslibet alterius rei mente antequam ipsam actu componat (...). Et sicut mens humana quando generat et concipit intra se formas nihil debet materiae circa quam generat formas concipiendo intra se ita mens divina cum formas generat intra se et circa materiam nihil debet materiae. Sed velut artificialis forma quam mens humana generat materiae debet – non enim posset esse nec etiam excogitari nisi circa materiam – similiter formae quarum generativa est mens debent (...) materiae quia nec esse nec excogitari possent nisi circa materiam. (...) Unde dicimus et verum est quod materia id est possibilitate ablata nihil omnino possibile est esse praeter primam formam quae ad esse suum materia id est possibilitate non indiget». ID., *Glosa*, 2, pp. 275,11-276,30: «Si quis vero consideret quomodo mens naturaliter genitiva sit et conceptiva formarum atque ydearum intelliget quomodo forma Deus sit. Deus itaque concepit formas omnium rerum antequam copularentur materiae sed tamen praeiacente materia. Haec autem cum mutabilitas an inmutabilitate creata sit non praecessit eam tempore inmutabilitas. Praeiacet ergo illi conceptioni formarum. (...) Nam fluxus materiae facit hoc quod discretio atque pluralitas inter formas locutione innuitur. Haec porro forma intellectuum quas concipit forma est. Format enim ideas eas concipiendo atque esse circa materiam eis tribuendo. Atque ideo est forma formarum quia cum praeiacet possibile solum circa ipsum possibile concipiendo formas actus quandam perfectionem generavit cuius quoniam ei esse dedit forma est. Quod similiter in hominis anima videri potest. (...)». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 2, pp. 348,94-349,66. Cfr. inoltre CALCIDIO, *In Tim.*, 23, p. 73,10-12; *ibid.*, 29, p. 79,9-10; 176, pp. 204,9-205,8; 307, pp. 308,12-309,2. Cfr. anche MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 14, ed. Willis, p. 6,22-27: «Caeterum cum ad summum et principem omnium Deum, qui apud Graecos τὰγαθόν, qui πρῶτον αἴτιον nuncupatur, tractatus se audet attollere [*scil.* philosophi], vel ad mentem, quem Graeci νοῦν appellant, originales rerum species, quae ιδέα dictae sunt, continentem, ex summo natam et profectam Deo»; AGOSTINO, *De civitate Dei*, VII, 28, PL 41, 218, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL 47-48), I, p. 210,18-20; PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, XVII, 6, 44, ed. Hertz, II, p. 135,7-10; ABELARDO, *Glossae super Peri hermeneias*, I, ed. Jacobi – Strub, p. 31,139-151 (ed. Geyer, p. 314,13-24); ID., *Theologia «Summi Boni»*, III, 3, 91, ed. Buytaert – Mews, p. 197,1236-1249; ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, LXIII, 1, ed. Häring, p. 171.

all'infinito verso la pura unitarietà della forma suprema<sup>55</sup>. Tuttavia come avvenga il gesto della creazione, pur descrivibile nei termini boeziani di una scaturigine emanativa dei molti dall'Uno, rimane comunque completamente inesplicabile:

Formae rerum extra materiam in mente divina sunt ibique un sua simplicitate et inmutabilitate consistens vere formae sunt. Quae vero materiam informant *ab illis inexplicabili quodam modo defluunt* nec veraciter formae dici queunt<sup>56</sup>.

Dunque laddove Boezio scrive «omne esse ex forma est» (e in base al profilo formale viene assegnato un nome agli enti), Teodorico capisce bene e spiega che ci si riferisce alla forma immanente alla cosa, ma concettualmente istituisce una radicale connessione tra quell'affermazione e la diversa dichiarazione secondo cui solo l'oggetto proprio della teologia, ovvero l'essenza divina, circoscrive la vera forma «quae esse ipsum est et ex qua esse est»: ciò che davvero importa è che in ultima analisi ogni essere scaturisce da Dio, il quale quindi si pone come unica autentica *forma essendi* dell'intero creato: «Vere, Deus forma est quia OMNE ESSE EX FORMA EST et omne quod est ex Deo est»<sup>57</sup>; così come il calore è

---

<sup>55</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 75,29-31: «Duo sint genera argumentandi philosophice: per resolutionem invenit materia, per compositionem vero Deus et forma». E cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 304-305, p. 305,15-18: «Et hoc quidem est unum duarum probationum genus, quod resolutio dicitur. Nunc illud aliud consideremus, quod compositio cognominatur; sequitur quippe resolutionem compositio et discretionem concretio». Si veda inoltre l'illustrazione delle due «partes dialecticae disciplinae», analitica e diairetica, in GIOVANNI SCOTO, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, 7, PL 122, 184C-185A, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCCM, 31), pp. 106,578-107,587. Sull'importanza di queste due procedure logiche nel pensiero del filosofo carolingio, cfr. G. D'ONOFRIO, «Disputandi disciplina». *Procédés dialectiques et «logica vetus» dans le langage philosophique de Jean Scot*, in *Jean Scot écrivain. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international*, Montréal, 28 août – 2 septembre 1983, Montréal – Paris 1986 (Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial, 1), pp. 229-263.

<sup>56</sup> TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 88,3-6. Il passo continua: cfr. *ibid.*, 2, p. 88,6-14: «Sed quaedam illarum imagines et quodam modo representationes sunt. (...) Solae inquit formae quae in mente divina sunt merito formae dicuntur. *Abusio* namque loquendi est cum illas quae corpora informant formas vocamus». Sulla nozione di «abusio» cfr. *supra*, § 8 del capitolo secondo.

<sup>57</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 2, pp. 170,38-171,90: «ET QUAE scilicet vera forma EST IPSUM ESSE quia scilicet est entitas omnium rerum. Unde et unitas dicitur id est onitas quasi entitas emnium rerum. Ab eo enim habent omnia esse. (...) Sed mos est auctorum cum de Deo locuntur quia Deus nullum nomen habet uti multis nominibus ad loquendum de Deo ut per illa possint intimare quod de Deo sentiunt qui EST IPSUM ESSE et *quod aliae formae quae scilicet admiscentur materiae sunt esse ipsarum rerum sicut humanitas est esse hominis*, corporeitas esse est corporis. Idcirco subiungit [*scil.* Boetius] *ad remotionem talium: et ex qua est esse. Licet enim aliae formae rerum sint esse ipsarum tamen non ab eis est esse rerum sed aliunde. Sed prima forma quae est divinitas sic est esse quod ex ea est esse omnium rerum*. Et hoc est quod dicit et ex qua est esse. (...) Quod ita debet intelligi ut esse referatur ad actualia quae habent esse *per participationem* formarum quae immateriari possunt id est inmisceri materiae et ad naturas rerum id est ydeas *quae habent esse per primam formam scilicet esse. Ens enim habet esse ex materia et forma*: non quod in omni ente coniungantur materia et forma essentialiter ad construendas naturas sed ipsae naturae nunquam possunt esse sine illis (...). Similiter es non dicitur es secundum terram scilicet secundum materiam sed secundum formam. Ex hoc enim habet esse es quod formam habet aeris: non ex hoc quod terra est. Eodem modo terra dicitur terra secundum formam non secundum materiam. Ex hoc enim habet esse terra quod formam terrae habet: non ex materia, scilicet non ex possibilitate. (...) Sed sciendum quod valde subtiliter est dictum dicitur et non est. Forma enim et vocabulum comitantur sese»; *Abbr. De Trin.*, 2, pp. 349,56-351,15. E cfr. ID., *Commentum*, 2, pp. 84,89-85,32: «Vere, Deus forma est quia OMNE ESSE EX FORMA EST et omne quod est ex Deo est. STATUA ENIM. Inductione probat [*scil.* Boetius] quod praedixerat. (...) Sententia vero est haec: statua quidem aerea NON SECUNDUM AES unde ipsa fit DICITUR STATUA SED propter FORMAM quae ipsi aeri imprimitur et quae in eo insignita est. NON SECUNDUM AES inquit id

*forma calendi*, e la bianchezza *forma albendi*, altrettanto Dio è *forma essendi*: e così come la bianchezza si annida nella cosa bianca, Dio si trova *essentialiter* in tutte le cose<sup>58</sup>. Utile allora tenuto distinto, anche terminologicamente, l'essere indipendente e autosufficiente del principio primo dall'esistenza derivata e partecipativa delle *res finite*<sup>59</sup>: a tal scopo, meglio chiamare *entitas* o *entia* la *forma essendi* medesima, ed *ens* la realtà concreta costituita di forma e materia, a loro volta qualificabili (se si assume il livello mondano in veste di sfera cui più comunemente conviene, nel linguaggio ordinario, l'appellativo «esse») l'una come *pre-esse*, l'altra come *sub-esse*<sup>60</sup>. Un espediente lessicale ancora più indispensabile, se può servire da antidoto alle parole velenose dei sostenitori della dottrina senza dubbio ereticale per cui «Deus est a deitate Deus», *sententia* destinata a indurre all'errore poiché suggerisce la partecipazione da parte di Dio a una forma da lui distinguibile, la *deitas*: «Cum dicitur quod Deus est a deitate Deus hoc sonat locutio: habet esse participatione deitas»<sup>61</sup>. Secondo questa

---

est non per aes. Ipsum namque aes et statua fieri potest et non fieri. (...) Cuiusmodi enim forma fuerit talis statua esse dicitur: ut si aes forma insignitum fuerit humana et hominis vocabulo appellabitur statua. (...) *Formas namque rerum secuntur vocabula secundum quas rebus ipsis sunt imposita.* (...) Et assignat, ut mihi videtur, *differentiam inter caeteras quae formae putantur et eam quae vere forma est – formam loquor divinam – hanc videlicet quod licet unumquodque secundum propriam esse formarum dicatur forma tamen cuiusque id quod est materiae debet et inmaterialur ut unumquodque faciat id esse quod est.* Forma vero divina licet ex illa esse habeant omnia nihil tamen materiae debet nec inmaterialur ut res esse faciat sed in sua manens immutabilitate semper eadem perdurat». Cfr. anche BOEZIO, *De Trin.*, 2, pp. 169,81-170,91. Cfr. PARENT, *La doctrine de la création* cit., pp. 38-40 e pp. 82-94; F. BRUNNER, Deus forma essendi, in *La Renaissance du 12<sup>e</sup> siècle*, ed. M. De Gandillac – É. Jeauneau, Paris 1968, pp. 85-102 (e la relativa *Discussion*, pp. 103-116); MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 83-84.

<sup>58</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, pp. 73,81-74,84: «Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est sic et Deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est *sic forma essendi est in omni quod est.* Sed Deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus *essentialiter est.*»

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 74,85-88: «Itaque fit cum esse de creatura dicitur participationem entis praedicet: cum vero de Deo entiam ipsam designet. *Deus namque ipsa entia quidem est. Forma enim essendi est. Et ex qua esse est quia scilicet omnia habent esse a Deo: Deus autem a nullo.*» E cfr. *ibid.*, 2, p. 75,12-15: «*Dicitur enim entitas entia ipsa quae forma essendi est et vere Deus est. Entitas quoque dicitur ipsum esse quod entia participat et per quam habet esse.* Sic ergo accepta entitas de Deo, ut rem breviter attingam, dici non potest.»

<sup>60</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 2, p. 169,45: «Ens enim tantum quod est ex materia et forma. Materiae enim non convenit esse sed subesse. Forme non convenit esse sed praeesse. *Enti vero convenit esse.* Ens enim est quod accepta forma subsistit id est quod constat ex materia et forma.»

<sup>61</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 173,42-51: «Est autem in hoc loco cavendum a veneno quorundam imperitorum qui dicunt: Deus est a deitate Deus. Quod omnino haereticum est. A nullo enim Deus et nullo participat. Immo esse omnium est. Sed cum dicitur quod Deus est a deitate Deus hoc sonat locutio: habet esse participatione deitatis. Quod esse non potest. Ipse enim nullo participat. Quicquid enim est ipse est: non aliunde id est nullo sibi conferente. Sed in rebus creatis aliter est. Ipse enim quicquid sunt non ex se sunt sed alio sibi conferente (...). Unde patet error eorum qui dixerunt quod Deus a deitate habet esse Deus»; *Abbr. De Trin.*, 2, p. 352,63-68. Cfr. inoltre ID., *Commentum*, 3, p. 95,17-20: «Si quis vero quaesierit an Pater sit sapiens sapientia Filii et consimilia, accipiat quod Deus a sapientia sapiens non dicitur. Immo ipsa sapientia est. Et peccat et desipit qui quaemadmodum homo dicitur ab humanitate sic Deum dici aestimat a deitate». Häring ritiene che queste affermazioni di Teodorico siano probabilmente posteriori al 1148, anno in cui a Gilberto di Poitiers fu imputata la dottrina «Quod divina natura quae divinitas dicitur Deus non sit sed forma qua Deus est quaemadmodum humanitas homo non est sed forma qua homo est»: cfr. ID., *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., p. 24; ID., *Das sogenannte Glaubensbekenntnis* cit., p. 87. Si veda inoltre ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, II, 6, PL 10, 54C-55B, ed. P. Smulders, 2 voll., Turnhout 1979-1980 (CCSL, 62-62A), I, pp. 42,1-43,17: «Pater est ex quo omne quod est constitit. (...) Caeterum eius esse in sese est, non aliunde quod est sumens, sed id quod est ex se adque in se obtinens. Infinitus quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia



opinione, le tre ipostasi sono un unico Dio per l'*indifferentia* della comune 'divinità' che, non completamente identificandosi con nessuna di esse, le precederebbe logicamente e ontologicamente<sup>62</sup>.

Il bersaglio polemico è ovviamente Gilberto di Poitiers, che però non avrebbe mai tratto quelle conclusioni; tuttavia il parallelo stabilito (al fine di recusarlo) da Teodorico tra quel che l'*humanitas* è per gli uomini e quel che la *divinitas* rappresenterebbe per Dio, denota ancora una volta la sovrapposizione di una diversa opzione teoretico-esegetica, più che un fraintendimento; se il filosofo chartriano non condisce all'apertura di alcuno spiraglio per un discorso teologico opportunamente traslativo nel senso porretano, è perché a suo avviso la *mutatio nominis* esposta nel *De Trinitate* va reinterpretata in tutt'altra maniera. Per adesso, comunque, si dovrà tener fermo che, in quanto appunto a nulla partecipa, Dio trae la sua realtà da se medesimo, al contrario delle cose create, composte di costituenti materiali e formali dai quali ricevono ciò che sono, primo fra tutti la *forma essendi* stessa che li pone in essere<sup>63</sup>: in tal chiave viene riletta la teoria boeziana dell'identità tra Dio e ciò che egli correttamente è detto essere, e della disugaglianza tra le cose create e il loro *id quod est*: solo la realtà che sussiste *ex se*, «est quicquid est nullo alio conferente»; viceversa, gli enti finiti sono e sono un

---

(...). Totum hoc habet reliquum, reliquum autem hoc semper in toto est. Ergo neque totum, cui reliquum est, neque reliquum est omne quod totum est. Reliquum enim portio est, omne vero quod totum est».

<sup>62</sup> Cfr. TEODORICO, *Glosa*, 2, p. 278,5-15: «Dicitur tamen Deus et est a divinitate Filius ipse Deus, Pater ipse, ipse Spiritus sanctus. Sentitque eorum cor venenatum ab alia divinitate Patrem esse Deum et Filium Deum, Spiritus sanctum Deum sed *propter indifferentiam* divinitatum quas corde attendunt non nisi unum Deum esse. Unde nec Deum volunt concedere divinitatem esse nec Patrem nec Filium nec Spiritus sanctum esse divinitatem. Sed si hoc verum esset aliquid esset *prius* Deo nec esset Deus ID QUOD EST. Essetque aliquid in Deo non Deus. Essentque tria Pater et Filius et Spiritus sanctus».

<sup>63</sup> Cfr. ID., *Commentum*, 2, pp. 85,38-86,69: «Sola forma divina EST ID QUOD EST quia caetera NON SUNT ID QUOD SUNT: ideo scilicet quia nec ex se et ex partibus constant quarum ipsa nulla est. Quod auctor latius exaequitur dicens UNUMQUODQUE ENIM et caetera quasi dicat: unumquodque aliorum EX SUIS PARTIBUS constat et est illae simul CONIUNCTAE sed nulla illarum per se. (...) Quandoquidem homo corpus et anima simul est sed nullum eorum per se, homo igitur propter partem NON EST ID QUOD EST: propter partem ideo quia nulla scilicet suarum partium est. IN PARTE inquit id est propter partem (...). Quod vero ex partibus inquit constat illud quidem non est id quod est. Sed quod non ex partibus constat immo simplex quiddam et ex se ipso est illud vere est id quod est. NON EST inquit EX HOC ATQUE HOC id est non ex partibus constat SED TANTUM EST HOC id est simplex quiddam est. (...) Ideo inquit VERE UNUM est IN QUO NULLUS NUMERUS quia in eo scilicet nulla partium pluralitas est, accidentium multitudo nulla». E cfr. ID., *Lectiones*, 2, pp. 173,53-174,66: «Illud EST ID QUOD EST quod est quicquid est ex se et non aliunde id est nullo sibi conferente. RELIQUA et caetera praeter divinam substantiam scilicet NON SUNT ID QUOD SUNT sed aliunde id est alio sibi conferente habent esse ID QUOD SUNT et non ex se. (...) SED NON HOC VEL HOC SINGULARITER id est divisim et per se. Et hic confondetur illi qui partem integram dicunt praedicari de toto ut sit verum dicere: homo est corpus»; *Abbr. De Trin.*, 2, pp. 352,70-353,87. ID., *Glosa*, 2, pp. 278,19-279,35: «Dicimus ergo Deum esse ID QUOD EST. Quod aliter verum non esset nisi simplex esset. Si enim compositum esset ex partibus, non esset partium aliqua illarum ex quibus esse haberet: quare non per se esset. Ideoque non esset id quod esset eius esse id est quod conferret ei esse. Nec quicquid in se esset esse cum partes non essent esse. Quare non esset VERE UNUM quia esset mutabile. (...) Deus itaque quia non habet ut sit hoc atque hoc quasi diversa sed quicquid est idem est eum esse quod id quod ipse est – ipse inquam vere est (...) idi quod est quia EST IPSUM ESSE et est ex eo esse».

qualcosa soltanto per partecipazione ad altro, per cui esistono, pur non identificandosi con esso; sono bianche, ma non sono la bianchezza<sup>64</sup>.

### 3. *Indifferentia* e numero

La semplicità della natura divina fa segno ambivalentemente a una connotazione positiva e negativa; da un lato si caratterizza come densità ontologica, raccoglimento in assoluta perfezione delle realtà formali di tutte le cose; dall'altro invece come loro indistinta unificazione, con esclusione di qualsivoglia diversità interna: persino la varietà dei puri modelli ideali, anche allorché ancora trattenuta *intra se*, rientra già nella creazione che è preposta a pianificare e non incide sull'unicità dell'essenza infra-divina. Questo aspetto negativo tende a enfatizzarsi giungendo ad assumere una coloritura apofatica allorché si tratti di affrontare più da vicino il problema trinitario; prendendo le mosse dalla dichiarazione boeziana secondo cui *Deus a Deo nullo differt*, Teodorico carica l'unitarietà di una poderosa valenza repulsiva: unità significa senz'altro *indifferentia*, dismissione di ogni genere di alterità:

DEUS non differt A DEO nec substantialiter nec accidentaliter. In eo enim omnino indifferentia est UBI NULLA DIFFERENTIA. Differentia enim facit pluralitatem: indifferentia vero unitatem. QUARE NEC NUMERUS et caetera. Non potest esse pluralitas. Non potest esse numerus. (...) Et quia ibi non est pluralitas sed indifferentia IGITUR ibi est UNITAS. Nam indifferentia facit unitatem sicut differentia pluralitatem et divisionem<sup>65</sup>.

Allo scopo di ben sottolinearne questo aspetto, lunghe pagine, in tutte le versioni dei commenti e delle lezioni del maestro di Chartres a noi pervenute, vengono spese in una dettagliata, quasi ossessiva, analisi dei modi in cui si parla di 'differenza' e di 'numerosità'. Se ancora il primo commento si attiene più pedissequamente al dettato del *De Trinitate*, ove si

<sup>64</sup> Cfr. ID., *Lectioes*, 1, p. 138,73-87: «Deus enim ex se est quicquid est: nullo alio sibi conferente. Sed res creatae non ex se sunt id quod sunt sed aliunde id est alio sibi conferente. Unde verum est dicere: sum albus sed non sum albedo; sum homo sed non sum humanitas. (...) Nam albus sum aliunde id est alio mihi conferente. (...) Quod si essem homo ex me et non aliunde id est nullo alio conferente tunc verum esset dicere: sum albedo sum humanitas. (...) Similiter homo non est humanitas cum homo et humanitas idem sint actu. Verae sunt enim huiusmodi negationes propter diversum modum non propter diversitatem rerum. Secundum quod antiqui dixerunt quod quaedam sunt opposita sola praedicatione et non re». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 1, p. 324,23-40.

<sup>65</sup> ID., *Lectioes*, 3, p. 177,2-8; cfr. *Abbr. De Trin.*, 3, p. 355,2-8. Cfr. anche BOEZIO, *De Trin.*, 3, p. 171,121-124. Cfr. inoltre C. MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania 2005 (Symbolon, 29), p. 182; G. R. EVANS, *Alteritas. Sources of the Notion of 'otherness' in Twelfth-Century Commentaries on Boethius' Opuscula sacra*, in «Archivum Latinitatis Medi Aevi», 40 (1977), pp. 103-113.

accenna a una duplicità nella considerazione del numero, le *Lectiones*, la *Glosa* e l'*Abbreviatio Monacensis* comunicano una riflessione più approfondita e personale: con il numero si indica pur sempre o il segno matematico con cui contiamo, o la pluralità delle cose numerate; ma secondo le *Lectiones* e l'*Abbreviatio*, una pluralità numerica può offrirsi in tre maniere: o mediante la moltiplicazione prettamente astratta pertinente al puro calcolo aritmetico, senza alcun riferimento a entità concrete; oppure con l'appellazione di una medesima realtà mediante più nomi diversi; o infine attraverso la moltiplicazione di una natura comune a più cose discrete, così come diciamo 'due o tre uomini' – e solo quest'ultima riguarda il numero «qui est in res numerabilibus»<sup>66</sup>. L'articolazione è interessante: nel primo caso, al contrario degli altri due, la numerosità non ha a affatto che vedere con il reale; d'altro canto nei primi due casi, all'opposto del rimanente, non si ha a che fare a nessun titolo con alcuna pluralità di *res*, né individuali né formali: una *repetitio* dell'unità aritmetica il primo, di meri vocaboli il secondo.

Se questo è l'elenco, evidentemente Teodorico intende assegnare la predicazione delle *personae* in Dio al secondo tipo di numerosità: ma a tale classe appartiene tanto l'esempio della multivocità (*mucro, ensis, gladius*), quanto quello della banale iterazione di un medesimo nome (*sol, sol, sol*); Teodorico preferirebbe dichiaratamente assimilare senz'altro a questi esempi la predicazione trinitaria, ma è costretto a scontrarsi con la chiara opposizione del testo boeziano, che esplicitamente lo vieta<sup>67</sup>. Ancora più in difficoltà viene a trovarsi

---

<sup>66</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 3, pp. 178,35-179,69: «Est itaque sciendum quod numerus *dupliciter* consideratur. Dicitur enim numerus numeratio: scilicet repetitio unitatis quae fit circa discreta. Et hic est NUMERUS QUO NUMERAMUS et qui non habet diversitatem numerosam subiectam. Dicitur item numerus numeratio: scilicet repetitio unitatis quae fit multiplicando aliquam communem naturam circa discreta. Et hic est NUMERUS QUI EST IN REBUS NUMERABILIBUS – non tantum numerus quo numeramus – scilicet rerum discretio et qui habet diversitatem numerosam subiectam ex pluralitate scilicet subiectarum rerum. Est autem, ut ex arismetis habetur, *triplex consideratio* numeri id est repetitio unitatis. *Una* consideratio est numeri in se absolute et simpliciter quae scilicet unitatis repetitio sive multiplicatio in se et simpliciter consideratur abstracte. Et hanc considerationem habent arismetici ut est bis unum vel unitas duo (...). Ita consideratur abstracte et simpliciter et absolute unitatis repetitio. Est item *alia* consideratio. Consideratur alicuius *vocabuli repetitio circa personas deitatis* quae non sunt diversa vel circa aliqua quae discreta non sunt inter quae vel in quibus non est rerum numerabilium discretio. Et huiusmodi multiplicationes id est unitatis repetitiones (...) non faciunt discretionem rerum quia non habent sibi subiecta diversitatem id est numerositatem. Est item *tertia* consideratio numeri quo scilicet fit unitatis repetitio multiplicando aliquam communem naturam circa discreta. Ut si dicatur de rebus existentibus duo homines tres homines (...). Et secundum hanc ultimam considerationem est numerus qui est in rebus numerabilibus scilicet rerum discretio. *Secundum vero duas praedictas* est NUMERUS tantum QUO NUMERAMUS cui nulla subiecta est numerosa diversitas. Cum igitur fiat unitatis repetitio circa personas deitatis multiplicatio fit circa personas *soliis vocabuli* quae non sunt discreta. Quae multiplicatio nullam facit rerum pluralitatem. Nam multiplicatio vocabuli circa personam nullam efficit rerum discretionem quoniam non habet numerosam diversitatem rerum sibi subiectam». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 3, pp. 356,37-360,67.

<sup>67</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 3, pp. 182,78-184,41: «Unitatis repetitio non facit pluralitatem id est non est causa pluralitatis. Et potest adaptari utrique lectioni haec probatio. GLADIUS UNUS et caetera. Similiter de caeteris multivocis quae subduntur. Et in his unitas fit repetitio quae tamen <non> facit numerum: scilicet discretionem rerum numerabilium. Et hoc est quod dicit [*scil. Boetius*] HAEC ENIM et caetera. Potius est repetitio vel reiteratio id est debet dici unitas ITERATIO scilicet repetitio non numerus. (...) VELUD SI DICAMUS ENSIS et caetera. (...) In simili ostendit quod dicit SOL SOL SOL quasi diceret: *sicut ista iteratio eiusdem non facit pluralitatem numerosam*

quando incontra il passo del *De Trinitate* ove si afferma che poiché Padre, Figlio e Spirito sono per la fede cristiana *idem* ma non *ipse*, se ne deve concludere che «Non est igitur inter eos in re omni indifferentia; quare subintrat numerus (...) ex subiectorum diversitate»<sup>68</sup>; in un primo momento, nel *Commentum*, rifiuta decisamente di attribuire a Boezio una simile opinione: in questo punto, il suo *auctor* sta certamente riferendo una deduzione erronea, una dottrina eretica, che nel seguito dell'esposizione si appresta a confutare<sup>69</sup>. Nelle successive versioni dei suoi insegnamenti, però, appare arrendersi alla consapevolezza dell'insostenibilità di una tale interpretazione, che del testo costituirebbe un'eccessiva forzatura ermeneutica, e si risolve per un emendamento più attenuato: tra le persone divine non ci s'imbatte in quel tipo di totale *indifferentia* riscontrabile nelle realtà multivocamente designate; ma sebbene non vi sia tra di esse una completa indistinzione, non per questo si dovrà ammettere una qualche differenza; solo in tal senso Boezio sostiene che in Dio subentra il numero: e cioè *sembra* subentrare, ma non entra affatto:

Sed in personis non est omnino indifferentia quia non potest dici: Pater est Filius vel Spiritus sanctus. Et ideo dicit [*scil.* Boetius] NON EST omnino et caetera. Et quamvis non sit indifferentia omnino in eis, non tamen est in eis aliqua differentia. Hoc enim esset quod vel genere vel specie vel numero differrent. Est autem in eis medium sic quod nec omnino est ibi indifferentia (...), nec tamen est in eis aliqua differentia. QUARE SUBINTRAT NUMERUS (...) *id est videtur ibi intrare cum tamen non intret nisi numerus quo tantum numeramus cui nulla rerum diversitas subiecta est numerosa*<sup>70</sup>.

---

*cum dicitur sol sol sol similiter DE PATRE* inquit. (...) Quasi diceret: sicut in praedictis unitatis repetitio non efficit numerum qui sit in rebus numerabilibus quia rerum subiectarum nulla potest ibi esse diversitas. Ibi enim tantum unitas est et simplicitas. (...) TERTIO PRAEDICATUR DEUS id est ter faciendo trinam repetitionem unitatis. NON IDCIRCO TRINA PRAEDICATIO id est trina repetitio unitatis quae fit praedicando Deum de tribus personis NUMERUM FACIT qui sit in rebus numerabilibus id est non facit rerum discretionem. (...) Repetitio unitatis quae fit circa personas CUM DICITUR PATER est DEUS FILIUS est DEUS SPIRITUS SANCTUS est DEUS *talis repetitio magis VIDETUR DE EODEM scilicet esse REPETITIO eiusdem id est iteratio sicut cum dicitur sol sol sol QUAM NUMERATIO DIVERSITATIS id est quae habeat diversitatem numerosam: scilicet diversitatem subiectarum rerum suppositam. (...) Adduxerat similitudinem de multivocis (...) ad demonstrandum et ad significandum non omnem repetitionem unitatum numerosam pluralitatem in rebus efficere. (...) Et notandum quod unitatis repetitio non semper facit unitatum pluralitatem sed unitatem tantum ponit. Aliquando vero facit pluralitatem unitatum. Nec tamen facit numerosam pluralitatem». Nel passo appena citato ho inserito un «non» (non segnalato da Häring in nessun codice) perché richiesto dal significato della frase; il «non» si ritrova comunque nella versione parallela dell'*Abbreviatio Monacensis*: cfr. *Abbr. De Trin.*, 3, pp. 360,71-361,27 (in partic. p. 360,72).*

<sup>68</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 3, 1251D, p. 173,168-170.

<sup>69</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 3, p. 94,65-69: «NON EST IGITUR et caetera. Et est haec haereticorum illatio ut sic haec sententia: NON EST IGITUR iniquum INTER EOS ex toto INDIFFERENTIA. QUARE et NUMERUS id est pluralitas SUBINTRAT QUEM EX SUBIECTORUM DIVERSITATE CONFICI. Verba haec auctoris ipsius sunt. Quasi dicat: quod numerus scilicet subintret ex diversitate rerum provenire monstratum est». Si osservi che quando in questo passo Teodorico attribuisce a Boezio la conclusione per cui in Dio subentra il numero («Verba haec auctoris ipsius sunt»), intende dire che Boezio trae questa deduzione da una premessa ereticale che egli stesso non condivide, e che si prepara a demolire insieme con la conseguenza; insomma: se tra le persone divine non vi è assoluta indifferenza (premesse erronea), allora in Dio sussiste una reale numerosità (conclusione corretta ma falsa, poiché tratta da una ipotesi sbagliata).

<sup>70</sup> ID., *Lectiones*, 3, p. 185,83-93. Cfr. *ibid.*, p. 185,6-7: «Unde dicitur SUBINTRAT *id est videtur subintrare cum tamen non intret*. Alii dicunt SUBINTRAT id est latenter intrat. Quod non valet»; *Abbr. De Trin.*, 3, p. 363,71-87. E cfr. ID., *Commentum*, 5, p. 110,2-6.

Si tratta di una concessione che Teodorico autorizza a denti stretti; val la pena paragonare lo stralcio appena citato con un brano parallelo dalla *Glosa*: anche a voler spingersi a dire che tra le ipostasi non intercorre una neutra indifferenza, non se ne deve desumere che esse differiscano; come già nel *Commentum*, una siffatta deduzione andrebbe rubricata come eretica:

Quod si quis concludat non omnino esse in re indifferentiam, etsi concedam, non tamen sequitur in eo esse differentiam aliquam. Vel potest non concedi cum sit haeticorum illatio. Hinc enim subintrat numerus id est videtur subintrare sed non intrat<sup>71</sup>.

Come concepire allora una differenza che non fa differenza? Ancora nella *Glosa*, si torna sulla nozione di numero proponendone una ulteriore tassonomia: in primo luogo la quantità aritmetica, la cui astratta pluralità prescinde da un riferimento a entità concrete; in secondo luogo l'enumerazione concernente una qualità o proprietà condivisa da più cose, come quella per cui parliamo di due uomini o due pietre; oltre a questi due casi, però, ne va evidenziato un terzo, in cui invece si elencano aspetti non discreti, ossia non separati, di una medesima *res*: come se dicessimo che la superficie di un corpo e il corpo stesso sono due<sup>72</sup>. Quest'ultimo esempio può servire da paradigma di una *repetitio unitatis* priva di una soggiacente *rerum discretio*, e tuttavia non più del tutto analoga alla multivocità; così una casa e le sue pareti sono pensabili come due entità, ma non danno luogo a una diversità numerica<sup>73</sup>. Se da un lato difatti 'diverso' e 'differente' esprimono il medesimo, d'altro canto

<sup>71</sup> ID., *Glosa*, 3, p. 284,50-54. Per la diversa prospettiva concettuale di Abelardo in merito ai rapporti fra numerosità, trinitarietà e *translatio*, cfr. ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, III, 1, 1-37, ed. Buytaert – Mews, pp. 157,1-173,462; ID., *Theologia Christiana*, IV, 12-22, ed. Buytaert, pp. 271,198-275,346.

<sup>72</sup> Cfr. TEODORICO, *Glosa*, 3, p. 280,25-281,71: «Fit autem praeter hos duos modos numerus cum nec absolute numerum consideramus (...), nec si multiplicem idem commune ipsum repetendo circa discreta ipsum discernimus sed circa aliqua unitatem repeto quae discreta non sunt: velut cum de linea corporis atque de ipso dicimus duo entia. Haec enim unum sunt. Nihil enim differunt. Quare inter ipsa non est discretio. Cum igitur haec discreta non sint quae REPETITIO UNITATUM facta est per multiplicationem entis profecto huiusmodi repetitio unitatis numerus non est qui sit rerum discretio. Quare haec numeri consideratio et ea quae absolute numerum considerat sub uno sic coniungantur ut in utraque consideratione numerus sub ea unitatum repetitione contineatur quae est numeratio. Cum igitur TERTIO DEUS REPETITUR (...) numerus in repetito non est sed circa personas: nec talis qui rerum discretionem faciat sed qui circa personas numerositatem et pluralitatem quandam constituat. (...) Ipsum tamen nomen, personam scilicet, circa personas multiplicamus. Unde quaedam est in personis pluralitas quia quidam numerus sed sine rerum subiectione. (...) Sine discretionem rerum FACIT NUMERUM ut repetitio sola. (...) De his RERUM NUMERABILIBUS de arbore atque eius linea sic dicimus quod sint entia duo ut NUMEROSAM DIVERSITATEM MINIME quis attendat cum non sint discreta. (...) Similiter nulla est hic discretio inter Socratem hominem animal atque corpus. Haec tamen quatuor significata sunt. Nec inde sunt quatuor».

<sup>73</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 3, p. 179,76-85: «Non omnis repetitio unitatis facit numerosam diversitatem rerum numerabilium quia illa etiam repetitio et multiplicatio quae fit circa quasdam res numerabiles non facit diversitatem numerosam: velut si dicatur haec linea et hoc lignum sunt duo existentia quaedam fit multiplicatio entis circa haec quae non faciunt rerum discretionem. Similiter haec domus et hic paries sunt duo entia et haec quoque non faciunt numerosam diversitatem. Cum igitur fieri possit unitatis repetitio et multiplicatio circa res actuales et numerabiles quamvis non inter se numerabiles non est mirum si fiat unitatis repetitio et multiplicatio

è lecito assumere ‘diverso’ secondo una significazione meno propria, in base alla quale diviene accettabile asserire che un qualcosa è diverso da un altro, nel senso che in qualche modo non è quell’altro: mentre ‘differente’ segnala unicamente una divergenza per genere, specie, o numero. In questo senso, un bastone e la sua lunghezza possono dirsi diversi, non però differenti; e così pure un certo colore e il corpo a cui inerte, l’elemento aereo e la voce, finanche le categorie di sostanza, qualità e quantità. E se non differiscono, nemmeno *conveniunt*, perché appunto in tal caso non sarà ravvisabile una collegialità o affinità né sostanziale (di genere o specie) né accidentale (di numero); e, infine, se non *conveniunt*, ossia non convergono in un qualche aspetto partecipato, non sono plurali né a giusto titolo numerabili. La *numeratio* consiste sempre in una «multiplicatio unionis circa aliqua», in un computo di più realtà eseguito sulla base di un *aliquid* comune, così come quando si dice che Socrate, Platone e Cicerone sono tre uomini moltiplicandone la condivisa natura umana nella quale confluiscono<sup>74</sup>.

Rende a prima vista perplessi la persuasione che il colore non differisca dal corpo, o la voce dall’aria, dacché ciascuno di essi possiede una propria e distinta definizione, e ricade sotto una separata categoria logica; nondimeno Teodorico si attiene a una coerente ontologia, al cui servizio pone l’utilizzo delle articolazioni dialettiche: un certo corpo, il suo colore, la sua lunghezza, le sue parti, non differiscono, ovvero tra essi non sussiste quella autentica copiosità «qui est in rebus numerabilis», poiché in atto concorrono a costituire una sola e identica *res*. Nelle *Lectiones* e nella *Glosa*, si insiste sulla convinzione che sostanza e accidenti non differiscono, siccome «discreta inter se non sunt», ossia in atto non sussistono separati, dando assieme luogo a un unico ente: e pertanto «in nullo *conveniunt*»<sup>75</sup>; il numero,

---

circa personas deitatis ita quod non sit ibi numerosa rerum diversitas». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 3, p. 357,70-80. Il problema della numerosità degli enti qui discusso da Teodorico è ancora dibattuto nell’ontologia analitica a noi contemporanea: cfr. A. VARZI, *Parole, oggetti, eventi (e altri argomenti di metafisica)*, Roma 2001, pp. 75-94.

<sup>74</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 1, pp. 144,7-145,45: «Est autem (...) videndum utrum idem est differens quod diversum id est utrum omnia quae diversa sunt sint differentia. Et dicimus *idem esse differens et diversum*. Et quaecumque sunt diversa sunt differentia *si diversum proprie accipiatur licet tamen dici possit quod aliud est diversum et aliud differens ut diversum dicatur aliquid ab alio quod scilicet non est illud: differens vero quod ab eo differt vel genere vel specie vel numero*. Et secundum hoc non omnia diversa erunt differentia. Hoc lignum enim et haec linea id est ligni longitudo sunt diversa sic quod unum non est aliud. (...) Tamen non sunt differentia quia neque genere neque specie neque numero differunt. (...) Eodem modo color et corpus possunt dici diversa quia nec color est corpus nec corpus est color. (...) Sunt autem corpus et color idem actu (...). Licet autem et color et corpus sint diversa et aer et vox (...), tamen non differunt genere vel specie vel numero quia unum non est aliud nec tamen genere vel specie vel numero differunt nec *conveniunt*. Quod si quis opponat quod *conveniunt* in aliquo genere (...) dicimus quod quando numerantur haec decem [*scil.* genera generalissima] *non numerantur substantia qualitas quantitas sed individua* (...). Nam in numeratione oportet semper aliquid commune circa aliqua multiplicare. Et enim *numeratio multiplicatio unioni circa aliqua: scilicet alicuius communis multiplicatio circa ea quae in ipso conveniunt*. Velud cum dico Socrates et Plato duo homines (...) multiplico humanam naturam circa haec in qua et ipsa *conveniunt*». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 329,17-330,41.

<sup>75</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 1, p. 146,49-54: «Substantia tamen et quantitas et qualitas et caetera in nullo *conveniunt* vel differunt. (...) Quoniam idem actu sunt». E cfr. ID., *Glosa*, 1, p. 266,30-59: «Cum enim sola singularia quae sub specialissimis continentur sint a quibus si auferantur omnia accidentia omnium idem remanet

la molteplicità, resta appannaggio esclusivo degli individui: «Nullis (...) inest numerus nisi eis quae post specialissima substantia singularia sunt»<sup>76</sup>. E ancora nelle *Lectiones*, si chiarisce che un tipo di diversità quale quello ravvisabile tra un corpo e il suo colore lo si afferma *ex adiuncto*, ovvero con riguardo a una qualche eterogenea determinazione, una particolare prospettiva o correlazione ad altro, per la quale diviene ammissibile dire che l'una non è l'altra, pur non denotando cose concretamente 'discrete'<sup>77</sup>.

Teodorico dunque intende tener fermi i due principi che apprende dal *De Trinitate* boeziano: 1) si ha differenza (oppure, all'opposto, comunanza), o per genere o per specie o per numero, 2) la diversità numerica dipende dalla varietà di accidenti. Ma li accoglie entro una concezione ontologica che ne modifica rilevantemente il significato: in ultima istanza, l'intero peso della *differentia* viene accollato alla eterogeneità delle attribuzioni accidentali dei singoli. Soltanto gli individui veramente differiscono, non sussistono affatto entità numericamente plurali solo per genere o per specie; certo, si potrebbero prendere in considerazione le idee, ma queste, come si è visto, non sono *actualia*, non possiedono un autonomo statuto di realtà effettive, concrete, separate in atto. Da un lato dunque la semplicità divina, e all'altro estremo la pluralità degli enti mondani; 'differenza' dice lo stesso che 'numerosità', e va ben compreso che neanche gli accidenti differiscono tra loro, come in tal senso non differiscono dalle sostanze alle quali ineriscono: la differenza, la molteplicità, non è né negli accidenti né degli accidenti, bensì *per* gli accidenti: grazie ad essi, si dà numerosità tra e degli individui<sup>78</sup>. Ecco per quale motivo, come si è visto, la *differentia* s'accompagna in

---

quoniam in nullo differebant nisi in accidentium varietate. (...) Unde si duo colores sint non sequitur duo esse. Esse enim substantiis appositum absolute manet. At cum accidentibus secundum quid ponitur id est non simpliciter. (...) *Accidentia ergo nihil differunt a substantiis quae in eis sunt. Quod sic contradicet litigiosus: eorum omnium quorum alterum non est alterum diversitas est et differentia. Sed accidentia non sunt substantiae ut longitudo huius ligni non est lignum hoc. (...) Ad quod dico (...) substantia porro et accidens non differunt quia discreta inter se non sunt – unum est enim in altero: nec est sed potius inest – tum quia in nullo conveniunt».*

<sup>76</sup> *Ibid.*, 1, p. 267,79-80.

<sup>77</sup> Cfr. *ID.*, *Lectiones*, 1, pp. 146,58-147,81: «Cum itaque concedatur quod vox et aer sunt diversa (...), si quis ita opponat: omnia diversa differunt (...), dicimus quod non est verum propter diversas determinationes sicut nec istud est verum: omnis qualitas est accidens sed rationalitas est qualitas ergo rationalitas est accidens. (...) Diversa enim adiuncta complexionem impediunt. Cum enim dicitur omnis qualitas est accidens ex hoc adiuncto qualitas refertur ad id quod est in subiecto. Sed cum assumitur rationalitas est qualitas ex hoc qualitas refertur ad id quod praedicatur in quale etsi non sit in subiecto. (...) Eodem modo in hac complexione omnia diversa aut genere aut specie aut numero differunt. Hoc est verum ex adiuncto. Diversum enim in tali adiuncto ad differens genere vel specie vel numero». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 330,43-331,79.

<sup>78</sup> Cfr. *ID.*, *Lectiones*, 1, pp. 150,4-151,56: «Sed differentia numero accidentibus differunt vel accidente. Unde Boetius probat quod tres personae deitatis numero non differunt. Nam si numero differunt, differunt et accidentibus. (...) Sed accidentia non sunt in personis deitatis. Quare ipso numero differe non possunt quia si numero differre concedatur et accidentia in eis vel in Deo oportebit concedere. (...) *Ex accidentibus enim numerus et pluralitas in rebus provenit. Sed ad hoc fortassis obiciet aliquis: quomodo numerus erit in illis novem scilicet in accidentibus cum accidentibus nihil accidat? (...) Ad quod dicimus quod in illis novem id est in accidentibus scilicet non est numerus, hoc est aliqua pluralitas. Sed ex illis numerus est atque pluralitas. Nulla enim accidentia ponunt in rebus pluralitatem. Unde accidentia – vocabula scilicet quantitas qualitas relativa et*

tutti i casi a una *convenientia*: i singoli enti materiali, gli unici nei quali si rinvenga il numero *qui est in res*, e non l'astratto numero *quo numeramus*, concordano sempre in un qualche requisito formale comune, di specie o di genere; torna allora a affacciarsi anche in Teodorico una sorta di co-primato (assieme alle forme) delle cose individuali, sebbene per così dire invertito di segno: le une fattori di unificazione, le altre invece, effetti rappresentativi di dispersività. Tant'è che dall'ottica della cosmogenesi, il numero antecede gli accidenti; secondo il prologo del *De Arithmetica* boeziano, il primordiale *exemplar* di numero preesisteva nella *mens* dell'artefice divino anteriormente alla creazione del mondo; solo dal punto di vista rovesciato, che dal prodotto deve risalire alla causa, ossia solo a partire dalla sfera naturale, ci si avvia dalla constatazione dell'oggettiva varietà per accidenti, per indurne mentalmente le nozioni di numero e pluralità<sup>79</sup>. D'altro canto, nemmeno col pensiero si sarebbe in grado di spogliare completamente una cosa di tutte le sue determinazioni accidentali: come Boezio ha dimostrato nel *De Trinitate*, persino la sottrazione più risoluta non giunge a privare una *res* di un suo luogo; più ancora, risulta impossibile tentare di comprendere razionalmente un ente senza una certa cognizione delle sue accidentalità:

---

similia – nullam diversitatem ponunt in rebus quoniam accidens quodlibet et id cui accidit idem penitus actu sunt. Unde dicimus quod non est numerus in accidentibus. Sed ex accidentibus numerus est quae scilicet circa subiecta variantur. Et est istud aliud principium et simplex principium in philosophia cui scilicet contradici non potest quod numerus est ex accidentibus: non in accidentibus. Et in substantiis tantum numerus est et sub specialissimis speciebus substantiarum. (...) Quod si quis opponat quod accidentia numerantur (...) dicimus quod non est aliquis numerus qui pluralitatem rerum ponat. Est enim tantum numerus quo numeramus non numerus qui sit in rebus numerabilibus quae scilicet discretiae sint inter se (...). Volumus itaque et principio statuimus quod numerus sit in substantiis et sub specialissimis speciebus. In accidentibus non est numerus nisi quo numeramus (...). Unde dicimus quod licet sint tres personae deitatis non tamen numerus sive pluralitas est in personis nisi numerus scilicet quo numeramus: non numerus qui sit in rebus numerabilibus. Nam si in eis numerus esset, secundum principia statuta oporteret personas accidentibus differre. Quod est impossibile. Cum enim numerus sit in rebus ex variatione accidentium circa subiecta, in Deo non potest esse numerus». E cfr. *Abbr. De Trin.*, I, pp. 333,61-334,13.

<sup>79</sup> Cfr. ID., *Glosa*, I, p. 267,38: «Numerus prior est omni accidente. Numerus enim, ut habet *Arithmeticae* prologus, principale exemplar extitit in mente conditoris. Quod si ex accidentibus profluit numerus in substantias ergo praeiacent numero accidentia. Quae exemplar conditoris praecessisse videntur. Quod falsum est. Sic enim verum est quod naturaliter inesse substantiis accidentia praecedat: sequitur ea numerus. Non tamen hinc sequitur quod illam essentiam quam numerus habuit in Deo praecessissent accidentia». Cfr. anche ALANO DI LILLA, *De fide catholica*, III, 4, PL 210, 405BC: «Quod legitur de numeris ad numerata referendum est, quia quod dicitur de proprietatibus subiectorum ad ipsa subiecta referendum est. Unde cum in *Arithmetica* dicatur quod 'sola unitas indivisibilis simplex est origo omnis pluralitatis', ad res subsistentes istud videtur referendum. Sed in creaturis illum existens subsistens <non> invenitur actu et natura simplex et indivisibile, quod non sit aliqua specie compositum. Ergo in alio existente oportet nos invenire illam ineffabili simplicitate. Restat ergo et hanc esse in creatore, cum in creatura inveniri non possit. Quia sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas quae divisibilis est, ita a creatore invariabili omne procedit variabile». E cfr. BOEZIO, *De arithmetica*, I, 1, 1082AB, ed. Friedlein, p. 10,10-19; ed. Oosthout – Schilling, p. 12,75-82: «Haec enim cunctis prior est, non modo quod hanc ille huius mundanae molis conditor Deus primam suae habuit ratiocinationis exemplar et ad hanc cuncta constituit, quaecunque fabricante ratione per numeros assignati ordinis invenere concordiam, sed hoc quoque prior arithmetica declaratur quod, quaecunque natura priora sunt, his sublatis simul posteriora tolluntur; quod si posteriora pereant, nihil de statu prioris substantiae permutatur, ut animal prius est homine»; *ibid.*, I, 7, 1085C, ed. Friedlein, p. 16,23-26; ed. Oosthout – Schilling, p. 20,21-23: «Quare constat primam esse unitatem cunctorum qui sunt in naturali dispositione numerorum, et eam rite totius quamvis prolixae genitricem pluralitatis agnoscere». Cfr. A. KIJEWSKA, *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 625-647.



finanche in dialettica, si può ad esempio conoscere cosa è un uomo prescindendo da molte qualificazioni accessorie, però non dalla capacità di ridere (o *risibilitas*), che pure non appartiene alla sua essenza definitoria<sup>80</sup>.

La tenace insistenza di Teodorico sulla nozione di numerosità e sul suo fondamento *ex accidentibus* s'origina allora dall'interno della propria interpretazione del significato dell'opuscolo boeziano, e non risponde a una pretestuosa velleità polemica nei confronti delle dottrine di Gilberto di Poitiers; 'uomo' si predica di Socrate, Cicerone e Platone sia singolarmente sia pluralmente e congiuntamente, in maniera che di essi sia corretto asserire che sono tre uomini: ciò avviene però in virtù della differentia interposta tra loro, e questa è dovuta alla varietà accidentale, la quale a sua volta induce la molteplicità. Sebbene uno e totalmente identico sia il loro *esse*, conferendo i tre uomini sotto la medesima species specialissima, «tamen solo numero id est accidentibus differunt: quae differentia facit pluralitatem»<sup>81</sup>. Diventa indispensabile sottolineare, contro Gilberto (come si è anticipato all'inizio di questo capitolo), che i singoli individui non possiedono, ciascuno, una propria *humanitas* o *animalitas* distinta e separata in atto da quelle degli enti consimili, e che l'*indifferentia* non consiste in una somiglianza tra forme individuali, in virtù delle quale come più uomini sarebbero detti *unus et idem homo*, così Padre, Figlio e Spirito sarebbero un solo Dio<sup>82</sup>:

Natura semper una est, personae vero diversae: ut in his quidem mutabilibus humanitas sine dubio una est in omnibus, diversae vero sunt humanitatis personae ut Plato Socrates et Cicero. Sed licet in his una sit humanitatis natura, ex personarum tamen pluralitate subintrat pluralitas ut (...) plures homines sint: non unus homo. Quod longe aliter evenire in Deo necesse est. Cum enim una sit divinitatis natura, licet quaedam sit in personis diversitas, unum tamen Deum non tres Deos fides confitetur catholica. (...) Quoniam enim humanitatis personae accidentibus distant plures homines esse concedimus licet una natura una et eadem sit humanitas in omnibus. (...) Personae vero in Deo non differunt. Nam neque substantialibus differentiis neque accidentalibus distant. (...) Nulla vero

<sup>80</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 1, pp. 152,92-153,13: «Nunquam possint abstrahi ab omnibus suis accidentibus. Sunt enim quaedam accidentia rebus sine quibus res non possunt intelligi esse rationabiliter: ut est locus sine quo corpora nunquam possunt intelligi esse rationabiliter et veraciter (...). Et similiter species habent quaedam accidentia sine quibus esse non possunt. (...) Non autem hoc dico eo quod intellectus non possit haberi de re sic quod de accidentibus eius non habeatur intellectus. Hoc enim bene potest contingere. Sed non potest intelligi res aliqua esse rationabiliter quin aliquod accidens eius sit: sicut habetur in *Libro divisionum* Boetii quod quaedam accidentia sunt sine quibus potest homo intelligi esse rationabiliter sicut glaucedo oculorum (...). Est autem aliud accidens sine quo non potest homo intelligi esse rationabiliter sicut est risibilitas quae in subiecto est». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 335,42-334,58; *ID.*, *Glosa*, 1, p. 268,9-12. Cfr. anche BOEZIO, *De Divisione liber*, 881AC, ed. Magee, pp. 18,19-20,7.

<sup>81</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 1, p. 140,56-62; cfr. *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 325,87-326,93. E cfr. J. J. E. GRACIA, *Thierry of Chartres and the Theory of Individuation*, in «The New Scholasticism», 58 (1984), pp. 1-23; *ID.*, *Introduction to the Problem of Individuation* cit., pp. 142-155.

<sup>82</sup> Cfr. *supra*, il passo citato in corrispondenza della nota 2 di questo capitolo. E cfr. C. ERISMANN, *Alain de Lille, la métaphisique érigénienne et la pluralité des formes*, in *Alain de Lille, Le docteur universel* cit., [pp. 19-46], pp. 35-40.

accidentium diversitas divinitatem in sua inmutabilitate ab aeterno permanentem subintrat<sup>83</sup>.

«Idem» si afferma *simpliciter et absolute* in rapporto all'identità numerica<sup>84</sup>; in dialettica si può certo affermare l'identità in più modi, però *cum additione causae*, chiarendo cioè che la si dice con riferimento alla specie o al genere: Tullio e Cicerone sono il medesimo secondo la sostanza, ma anche per numero, e pertanto «idem simpliciter»; invece un uomo e un asino sono *idem* solo per genere, e l'uno non è l'altro, per cui risultano numericamente diversi<sup>85</sup>. Sostenere una diversità numerica delle rispettive forme (sostanziali, specifiche, differenziali o accidentali), equivarrebbe secondo Teodorico a sanzionare l'eresia ariana, che presuppone alterità e gradualità all'interno dell'unitrinitarietà divina. Contro costoro si è esplicitamente speso Boezio, conducendone le opinioni a un'assurdità logica mediante il ricorso a ben due principi della dialettica; in primo luogo, evocando l'*indifferentia* tra Padre Figlio e Spirito, alla quale è sottesa un'applicazione del *locus a differentia* e del *locus a contrariis*<sup>86</sup>; in secondo luogo, appoggiandosi alla proposizione per sé nota, ossia a quel concetto («elementum») semplice e primitivo della filosofia, che non necessita di dimostrazione, per cui ogni differenza dipende o dal genere, o dalla specie o dal numero (evidenza mentale dichiarata tanto nel *De Trinitate* quanto nel primo commento a Porfirio)<sup>87</sup>. Ora, le tre ipostasi non si discriminano per genere o per specie, e questo viene concesso anche

<sup>83</sup> TEODORICO, *Commentum*, 1, pp. 64,66-65,86.

<sup>84</sup> Cfr. ID., *Glosa*, 1, p. 268,3.

<sup>85</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 1, pp. 149,75-150,98; *Abbr. De Trin.*, 1, p. 333,47-59.

<sup>86</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 1, pp. 141,84-142,12: «RATIO inquit [*scil.* Boetius] id est causa et argumentum huius CONIUNCTIONIS [*scil.* divinae personae] EST INDIFFERENTIA id est ad faciendum coniunctionem trium personarum in unam substantiam in unam, divinitatem sumunt *rationem id est argumentum ab indifferentia* quae est in tribus personis quae nullo modo differunt nullo modo diversa sunt quoniam quaecumque differunt aut genere aut specie aut numero differunt. Non enim absurdum est philosophical adducere rationes ad confirmandum et ad tenendum fidem. Quod si quaeratur sub quo loco in *Topicis* sit argumentum sumptum ab indifferentia, dicimus quod sub loco a differentia. Indifferentia enim privatio est differentiae. (...) Nam si quis non teneant indifferentiam oportet eos tenere differentiam. *A contrariis*. (...) Arriani autem tenent quod differentia (...) qui dicunt quod Pater maior sit Filio filius maior Spiritus sanctus minor Filio Filius vero Patre minor». *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 326,16-327,46. E cfr. ID., *Commentum*, 1, p. 67,53-62. Teodorico dunque interpreta la *ratio* di cui parla Boezio nel *De Trinitate* come un *argumentum* topico, in particolare come una applicazione congiunta del *locus a differentia* e del *locus a contrariis*: cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 1249C, p. 167,42-43: «Cuius coniunctionis ratio est indifferentia». Sulla rilevanza di tali *loci* cfr. *supra*, i passi (da Cicerone, Marziano Capella, Mario Vittorino e Boezio) citati in corrispondenza della nota 265 del capitolo secondo, e *infra*, nota 154 di questo capitolo (a proposito di Giovanni Scoto). Sul *locus a contrariis*, cfr. anche TEODORICO, *Commentarius super Libros De Inventione*, I, 28, 41, ed. Fredborg, p. 144,35-36; ID., *Commentarius super Rhetoricam ad Herennium*, IV, 18, 25, ed. K. M. Fredborg, in *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres* cit., [pp. 217-361], p. 335,89-91.

<sup>87</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 1, p. 143,54-58: «Procedit autem hoc modo contra Arrianum (...): omnia quaecumque differunt, aut GENERE aut SPECIE aut NUMERO differunt. Hoc enim quoddam principium in philosophis est et simplex elementum quod non oportet aliquo modo determinare. Unde Boetius in *Commento super Porphirium* appellati ista per se nota». E cfr. BOEZIO, *In Isag.*<sup>2</sup>, II, 6, 96AC, ed. Brandt, pp. 191,21-192,13: «Tribus enim modis unumquodque vel differre ab aliquo dicitur, vel alicui idem esse, id est genere, specie, numero. (...) Quod si idem sit numero, idem et genere et specie esse necesse est. Gladius enim atque ensis idem sunt numero» (ma l'intera sezione II, 6 è rilevante per il problema della *differentia*).

dagli Ariani: in questione resta appunto la diversità numerica; per tal motivo, occorre senza esitazioni ricondurla univocamente alla varietà accidentale: se si dimostra l'irriducibilità della forbice tra le *personae* a una diseguaglianza di proprietà accidentali, al tempo stesso si conferma la *sententia* cattolica e si confutano le opzioni avverse<sup>88</sup>. Tuttavia: si conferma l'*indifferentia*, non si contribuisce ad accostarle la disparità personale; fin qui, l'esegesi di Teodorico si è svolta sul piano della filosofia naturale, come dimostra il pieno parallelo istituito tra realtà fisiche e essenza divina, tra ragionamento dialettico e discorso teologico: se sussistono più umanità singolari nei molti uomini, diviene accettabile concludere una pluralità sostanziale in Dio; se questi è tale per la *divinitas*, allora la sua forma lo precede e non si identifica con esso, come avviene negli enti mondani; se nel cosmo la differenza numerica scaturisce dagli accidenti, la stessa condizione dovrà imporsi a coloro che intendono sostenere una qualche alterità tra Padre, Figlio e Spirito. Viene interdetta l'intercessione di una *transsumptio* che stabilisca insieme un'interruzione di continuità e un legame semantico 'verticale' tra i domini del sapere. A decretare l'*indifferentia* infra-divina bastano le argomentazioni della logica ordinaria; per cercare di accostarsi a una comprensione della trinitarietà, ossia di come (nella riformulazione di Teodorico) tre persone siano in Dio e siano Dio pur non introducendovi alcun tipo di molteplicità, occorre invece abbandonare l'ambito delle *rationes* fisiche o matematiche, e appellarsi alle *rationes theologicae* convenienti alla branca più alta della speculativa<sup>89</sup>. La stessa 'impropria' distinzione che si è esaminata sopra, tra 'diversità' e 'differenza', infatti, è sufficiente a ricordare che Padre Figlio e Spirito sono una sola e identica *res*, non però a dar ragione della 'personalità' teologica; le ipostasi non sono pensabili alla maniera della disgiunzione tra 'aspetti' di un medesimo, come tra un corpo e il suo colore: al contrario, si deve ribadire che esse «neque diversae sunt neque diversa neque differentes neque differentia»<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 1, p. 143,36: «Cum igitur tres personae differant, aut genere aut specie aut numero differunt. Sed neque genere neque specie differunt. Hoc planum est et concedit adversarius. Sed dicit probandum quod numero non differunt. Voluit enim Arrianus quod numero differrent. Ad quod laborat Boetius et nititur probare quod numero non differant. Hoc enim non erat patiens: scilicet quod numero non differrent. Et in hoc probando sic procedit: si numero differunt, accidente vel accidentibus differunt. (...) Tunc aliquid Deo extrinsecus advenit vel accidit. Quod est inconveniens». *Abbr. De Trin.*, 1, pp. 328,83-329,2.

<sup>89</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 1, p. 137,42-46: «Quomodo autem tenendum sit hoc quod tres personae sint unus Deus una divinitas non statim edisserit. Sed deinceps utetur ad hoc *argumentis sumptis ex locis theologis* id est trahet argumenta ex theologia ad istud ostendendum quoniam id tenere docet et defendere *secundum theologicas rationes*». E cfr. *ibid.*, 1, p. 139,4-6; 2, p. 158,40-47. ID., *ibid.*, 2, p. 166,94: «*Aliter est agendum de universitate rerum ut est in simplicitate: theologice scilicet et secundum theologicas rationes. Aliter de eadem ut est in necessitate complexionis: scilicet secundum mathematicas rationes. Aliter de eadem ut est in possibilitate determinata: scilicet secundum phisicas rationes. Hoc autem dicit ut innuat quod aliae nisi theologicae non sunt recipiendae cum de Deo loquimur. Sed secundum theologicas rationes non est verum, licet tres sint personae deitatis, quod aliqua pluralitas sit ibi*». Cfr. anche *Abbr. De Trin.*, 1, p. 323,97-1; *ibid.*, 2, p. 337,21-24; p. 340,32-39; p. 346,44-47.

<sup>90</sup> ID., *Lectiones*, 1, p. 147,94-95; *Abbr. De Trin.*, 1, p. 331,87-88.

#### 4. Il significato delle categorie

La *theologica ratio* consiste anzitutto nel metodo di *compositio*, nella procedura di progressiva ascesa mentale verso l'intelligentia intuitiva della *complicatio* dell'*universitas rerum* in Dio, limpida forma semplice o provvidenza o necessità assoluta, scevra da materialità, alterità, mutevolezza; per verificarne però l'efficacia nell'arena della discussione sulla questione trinitaria, occorre predisporre all'analisi della teoria boeziana a proposito dell'applicabilità *in divinis* delle categorie. Nel *Commentum*, si premette alla disamina la massima della *mutatio nominis*, rifrasedata con accento inconfondibilmente teodoriciano: le predicazioni variano «secundum diversas universitatis considerationes»; i vocaboli stanno per le *naturae rerum*, comuni (come 'uomo' o 'animale') oppure proprie (come Platone o Socrate; Dovendo escludersi che qui ci si riferisca a forme singolari, le 'proprietà' saranno da intendersi come l'insieme delle caratteristiche accidentali dei due individui). La trasformazione semantica concerne principalmente questo: le qualificazioni che delle altre cose si dicono accidentalmente, si predicano invece di Dio secondo la sostanza – con la sola notevole eccezione della relazione<sup>91</sup>, nella quale in ogni caso si ricade non *absolute*, bensì condizionatamente, ossia rispetto ad altro. La canonica enumerazione dei *praedicamenta* aristotelici non soddisfa però Teodorico: se ogni nome denota infatti una sostanza o un accidente, allora o 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito' si dicono *substantialiter* – ma così diviene completamente incongrua la simultanea credenza che l'uno non sia l'altro; o viceversa si assegnano per accidente – e questo impatta sia con la convinzione che in Dio non trovi spazio nessun genere di accidentalità, sia con la lettera boeziana per cui ad esempio alla prima ipostasi «substantialis (...) est productio Filii, relativa vero praedicatio Patris»<sup>92</sup>. Alla inappagante dicotomia sostanza-accidenti, l'interprete affianca quindi la divisione dei tipi di predicati che apprende dal *Categoriae decem*, tradizionalmente assegnato al calamo di

---

<sup>91</sup> Cfr. ID., *Commentum*, 4, pp. 98,1-99,44: «Praedicationes secundum diversas universitatis considerationes variantur cum vocabula tamen omnia proter naturas et secundum rationis motum reperta sint. Vocabula namque naturas rerum significant vel communes ut homo et animal vel proprias ut Plato et Socrates (...). Et totum quidem de praedicationis varietate dictum est ut cum iustum et si quid huic simile est de Deo praedicabitur ex qualitate subiecti cuiusmodi fuerit praedicatio perpendatur: *exceptis tamen solus relationem nominibus* (...). Praedicantur ergo caetera de Deo substantialiter ut Deus non tantummodo iustus verum etiam ipsa esse dicatur iustitia. (...) Vere, quale subiectum permiserit et praedicatio consimilis fuerit quia EORUM inquit [*scil.* Boetius] quae dicta sunt cum de rebus caeteris praedicantur PARS substantialiter praedicantur: pars vero accidentaliter. (...) In Deo inquit omnium quae praedicantur mutatur praedicatio. Aliter namque de Deo quam de rebus caeteris praedicantur».

<sup>92</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 5, 1254C, p. 179,320-321.

Agostino (ma traduzione latina di una parafrasi temistiana); in questo scritto, i termini si sceverano in quelli detti *in substantia*, *extra substantia*, *partim in substantia*, *partim extra substantia*: le prime tre categorie, *in substantia*; le rimanenti invece *extra substantia*, tranne la relazione (e il *facere* e il *pati*), che si dicono *partim in* e *partim extra*<sup>93</sup>. In tal maniera, Agostino avrebbe inteso che ‘Padre’ si afferma *in substantia* (poiché appunto è sostanziale la generazione del Figlio), non però *substantialiter*: al contrario di quanto avviene per gli enti mondani, nei confronti dei quali l’attribuzione della paternità ricade piuttosto al di fuori dell’essenza<sup>94</sup>.

Teodorico tuttavia non chiarisce cosa significhi predicare un nome *in substantia*, ma non *substantialiter*: e il bisticcio verbale appare piuttosto la spia di un personale disagio a fronte dell’audacia e della densità del testo di Boezio; ancora più appagante (ai fini del discorso teologico) gli sembra allora la proposta di quest’ultimo, di ripartire i nomi in quelli detti *secundum rem* oppure *extra rem*: così che la predicazione ipostatica possa rientrare in questa seconda classe, in quanto coinvolge il riferimento a un’altra persona, e al tempo stesso non intacchi la sostanzialità della *productio Filii*. La medesima relazione, che nello scritto temistiano si inquadra come parzialmente *in* e parzialmente *extra* l’essenza, nel *De Trinitate* boeziano afferisce al novero delle qualificazioni *extra rem*<sup>95</sup>. Quel che si predica

<sup>93</sup> Cfr. *Categoriae decem, Anonymi paraphrasis themistiana* (d’ora in poi solo: *Categoriae decem*), 52-54, PL 32 [PS.-AGOSTINO], 1425, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1961 (AL, 1/1-5), [pp. 133-175], p. 144,21-30: «Ex quibus novem sunt alia in ipsa usia, alia extra usian, alia et intra et extra. Qualitas, quantitas et iacere in ipsa usia sunt (mox enim ut usian vel hominem vel equum dixerimus, aduertamus necesse est bipedalem, tripedalem, aut album aut nigrum, aut stantem aut iacentem; haec in ipsa sunt, et sine hac esse non possunt). Alia sunt extra usian: ubi, quando, habere (et locus enim ad usian non pertinet, et tempus et vestiri vel armari ab usia separata sunt). Alia sunt communia, id est et intra et extra usian: ad aliquid et facere et pati». E cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Note sull’Aristotele Latino Medievale. XV. Dalle «Categoriae Decem» pseudo-agostiniane (temistiane) al testo vulgato aristotelico-boeziano*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 54 (1962), pp. 137-147 (rist. in ID., *Opuscula cit.*, pp. 448-458).

<sup>94</sup> Secondo altri invece, aggiunge Teodorico, ‘Padre’ (o ‘Figlio’ o ‘Spirito’) si predicano *partim in substantia* e *partim extra*, in quanto ciascuno connota un riferimento *ad aliud*. Cfr. ID., *Commentum*, 4, pp. 99,50,100,74: «Augustinus vero divisionem hanc praedicationis inducit in suis Cathgoriis: eorum inquit quae praedicantur alia praedicantur in substantia, alia extra substantiam, alia partim in substantia, alia partim extra substantiam. Qualitas et quantitas praedicantur in substantia: eo scilicet quod subiectum afficiunt quodam modo et informant. Caetera vero omnia extra praedicantur exceptis relativis quae secundum beatum Augustinum partim in substantia praedicantur partim extra. Videtur namque beatus Augustinus velle quod Pater in substantia praedicetur de Deo. Non dico substantialiter sed in substantia ideo quia substantialis est Filii productio. De Socrate vero extra substantiam praedicatur quia circa Socratem exterior est patris praedicatio. (...) Videbitur vero forsitan alicui quod Pater de Deo partim in substantia praedicetur eo videlicet quod ei substantialis est Filii productio partim vero extra substantiam: hoc ideo quia ad aliam personam id est respectu alterius personae fit praedicatio». Si osservi che mentre il testo pseudo-agostiniano indica tre categorie (*ad aliquid*, *facere* e *pati*) come dette parte *in* e parte *extra* la sostanza, Teodorico restringe la peculiarità alla sola relazione. Anche Remigio di Auxerre si richiama al *Categoriae decem*, ma non specifica come si distribuiscono le categorie, tranne quelle di *qualitas* e *quantitas*, che «semper intra usiam sunt et nunquam extra»: cfr. REMIGIO DI AUXERRE, *Commentarius*, ed. Rand, p. 41,19-23.

<sup>95</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, p. 100,82-91: «Praedicatio inquit [scil. Boetius] alia fit secundum rem alia vero extra rem. Praedicantur vero secundum rem qualitas et quantitas (...). Caetera vero omnia extra rem praedicantur. Cum ergo dicitur quoniam Deus Pater est concedemus praedicationem fieri extra rem: non quod Deo substantialis non sit Filii productio sed ideo extra rem quoniam praedicatio illa ad aliam respicit

*substantialiter* di una qualsiasi persona, dovrà parimenti dirsi di ciascuna altra e di tutte e tre insieme: non è questo il caso dei nomi delle ipostasi divine<sup>96</sup>. Un approccio alquanto diverso esibiscono le considerazioni introduttive, preposte alla disamina delle categorie, nelle *Lectiones*. Il greco *κατηγορία* corrisponde al latino «significatio», e la significazione coimplica sia la *res* connotata sia il vocabolo: è tuttavia preferibile circoscriverla piuttosto a quest'ultimo che non estenderla alla cosa, secondo l'indicazione del commento alle *Categorie*, in cui Boezio spiega come Aristotele intendesse in quel trattato occuparsi di parole significanti, e non di nozioni; il significato va allora compreso come un genere inclusivo del nome e dell'*intellectus rei*<sup>97</sup>. Nonostante qualche incertezza, la strategia di Teodorico sembra quindi indirizzata da un lato a smembrare il plesso semantico in quattro momenti: la cosa, il sigillo o *notio* (uguale per tutti gli uomini) che essa imprime nell'animo, la sua elaborazione mentale o *intellectus*, e infine il linguaggio (di foggia convenzionale presso le varie genti) che veicola quest'ultimo; e d'altro lato a via via estraniare dal campo della *significatio* precisamente la realtà in sé della cosa denotata, soffermandosi piuttosto sulle parole e sulle rappresentazioni del pensiero. Più nitida la parallela dichiarazione nella *Glosa*: «Significatio porro vocabuli tantum non est sicut nec notioni tantum convenit. Pertinet vero vocabulo atque

---

personam. Quoniam ergo praedicationem partim in substantia partim extra substantiam Augustinus denuntiat, praedicationem extra rem commodissime philosophus iste nominat». E cfr. *ibid.*, p. 101,18-23: «Illa ergo *praedicabilium* divisio – quod alia scilicet substantialiter ponitur, alia vero accidentaliter – circa rerum naturas versatur eo scilicet modo quo res rationi subiacent. Illa vero *praedicationis* divisio – quod alia secundum rem, alia vero extra rem – commodissime quidem versabitur circa immutabilem substantiam Dei (...). Substantialis ergo Deo est Filii productio». Si osservi nell'ultimo brano citato la differenza tra la divisione dei predicati in dieci categorie (ridotte qui a due classi: sostanza e accidenti), e quella delle categorie in *secundum rem* e *extra rem* (ossia tra le prime tre e le rimanenti sette). «Extra rem» significa qui il medesimo del «secundum circumstantias rei» boeziano; sulla nozione di *circumstantia* in Teodorico, cfr. ID., *Commentarius super Libros De Inventione*, Accessus, ed. Fredborg, p. 52,72-76. E cfr. L. VALENTE, «Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis». Modi significandi, intelligendi ed essendi nella teologia del XII secolo, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), [pp. 133-194], pp. 141-142.

<sup>96</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, p. 101,94-9: «Sed omne quod de personarum aliqua praedicatur substantialiter, et de tribus personis praedicabitur hoc idem veraciter. Quare de tribus personis productio Filii veraciter praedicabitur. Quod a fide catholica constat esse remotissimum. Quid ergo dicendum? Quod Deo quidem substantialis est Filii productio. Nec tamen de Deo substantialiter praedicatur. Nihil enim substantialiter praedicari potest nisi quod per se et absolute praedicabitur. Sed Patris productio ad aliam refertur personam. Pater namque respectu Filii Pater dicitur. Pater ergo non per se sed alterius personae respectu de Deo praedicabitur. Non ergo substantialiter. De Deo igitur si alter dicet aliquis, praedicatur accidentaliter? Quod negamus. Illam enim divisionem praedicabilium quod alia substantialiter praedicantur alia vero accidentaliter remotissimam esse iudico a praedicatione illa quae circa Dei substantiam versatur».

<sup>97</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 4, pp. 186,12-187,25: «Praedicamentum itaque Latinus appellat quod Graecus dicit cathogoriam. Cathogoria aut significatio interpretatur. (...) Complectitur autem significatio rem et vocabulum. Non enim res significata tantum significatio dicitur sed vocabulum significans. Unde Boetius in *Commento super Cathogorias* dicit quod Aristoteles intendit de significationibus: non de notionibus. Et significationes appellavit vocabula significantia. Et enim significatio complexivum significati et vocabuli sicut genus complexivum rei intellectus et vocabuli. (...) Sicut autem diximus quod significatio complectitur et intellectum et vocabulum – non enim appellamus rem tantum vel vocabulum tantum significationem – ita dicimus quod praedicamentum complectitur et intellectum et vocabulum». *Ibid.*, pp. 192,19-194,68. Cfr. anche *Abbr. De Trin.*, 4, p. 364,10-24; *ibid.*, pp. 369,9-370,20.

notioni et intellectui. Est igitur complexivum notionis et intellectus et vocabuli»<sup>98</sup>. Disattendendo dunque una compatta tradizione prima greca e poi latina, nonché l'esplicita indicazione boeziana, per il maestro chartriano le categorie riguardano anzitutto il discorso, e solo secondariamente il reale, di cui i vocaboli ostentano un'indiretta *demonstratio* indicandone il *quid*, il *quale*, il *quantum*, e così via<sup>99</sup>. Ma in tal caso, per ben tre solide e interconnesse ragioni i *praedicamenta* vanno ritenuti radicalmente inadonei a parlare di Dio: in primo luogo, infatti, i nomi vengono imposti alle cose dalla razionalità umana, che al pari di ogni altro aspetto del cosmo si trova in una condizione di perenne instabilità, e risulta pertanto inetta a comprendere l'essenza divina:

Vocabula data sunt secundum motus rationis et motus rationis secuntur secuntur. Sed ratio non potest Deum comprehendere. Immo intelligentia Deum comprehendit quoquo modo sit. Unde vocabula cum motus rationis secuntur scilicet intellectus Deum significari non possunt<sup>100</sup>.

Occorre il più stabile e penetrante *motus intelligentiae* per arrivare in qualche modo ad afferrare l'unità assoluta dell'*universitas* in Dio. In secondo luogo, ogni categoria si predica di un qualcosa, e ogni termine indica un soggetto: ma né Dio soggiace a nulla, né si adatta a venir designato da una o più parole: «Nos autem dicimus quicquid alii dicant quod Deus neque praedicatur neque subicitur nec de Deo praedicatur aliquid nec Deus alicui subicitur. (...) Deus neque vocabulo potest significari neque intellectu comprehendi. Quare neque potest praedicari neque potest subici»<sup>101</sup>. In terzo luogo, grava ancora il generale impedimento della strutturazione predicativa, per cui una categoria sta per una sostanza o un accidente, e nessuno

<sup>98</sup> ID., *Glosa*, 4, p. 284,14-16.

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 285,20-35: «Notio enim ex usu quodam solum notum designat cum et id quo notum sit id est notam similiter ex forma sua significare haberet. Significatio itaque est notio quaedam et demonstratio de re quid sit qualis sit et quanta et quomodo ad quid se habeat (...). Sed talis demonstratio cuiusmodi hae sunt praedicamentum appellatur. (...) Magis vero proprie quid quale quantum (...) quam substantia qualitas quantitas (...). Non enim sic proprie dicitur substantiam esse ostensionem et notionem quandam atque significationem alicuius rei quid ipsa sit». E cfr. ID., *Lectiones*, 4, p. 188,6: «Igitur praedicamentum significatio vel demonstratio vel declaratio simplex: quid sit aut quantum aut quale. (...) Simplex id est per simplex vocabulum et simplicem intellectum quoniam idem praedicamentum et intellectus et vocabulum». *Abbr. De Trin.*, 4, p. 365,53-56. Cfr. inoltre TEODORICO, *Commentarius super Rhetoricam ad Herennium*, ed. Fredborg, p. 303,26-28: «Imagines sunt notae rei, quam meminisse columus, repraesentativae. Formae, quantum ad compositionem exteriorum quorumlibet animalium. Notae sunt, ut cruor caedis et fumes ignis. Simulacra, ut statuae». E cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, II, 17, 874D, ed. Hall, p. 81,32-36.

<sup>100</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 189,8-13. Cfr. anche *ibid.*, p. 189,13-21: «Ex hoc etiam percipi potest quod intellectu non potest Deus comprehendi. *Intellectus enim motus rationis est*. Sed motus rationis non comprehenditur Deus sed motu intelligentiae. (...) Ex hoc item patens est quod intellectu non comprehenditur Deus: quod *omnis intellectus de substantia* habetur generali vel speciali vel individuali *aut de accidente* universali vel particulari. *Sed Deus nec substantia est nec accidens sed est yperiesiosis* id est supra omenm substantiam et supra omen accidens. Quare nullus intellectus potest de Deo haberi»; *Abbr. De Trin.*, 4, pp. 366,98-367,12; ID., *Glosa*, 4, p. 285,44-47. Cfr. A. SPEER, *The Hidden Heritage: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition*, in «Quaestio», 5 (2005), [pp. 163-181], pp. 174-177.

<sup>101</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 188,78-89; *Abbr. De Trin.*, 4, p. 366,71-82.

dei due conviene alla realtà divina: il primo perché (con una ripresa di un'idea già affacciata a proposito del rapporto tra *Deus* e *divinitas*), se una qualche attribuzione appartenesse sostanzialmente a Dio, allora lo antecederebbe ontologicamente; il secondo perché introdurrebbe estrinsecità, molteplicità, mutevolezza<sup>102</sup>. La conclusione è inevitabile: «Nullum (...) vocabulum potest universitatem rerum significare»<sup>103</sup>. Se si considera che queste riflessioni sono apposte come preamboli alla verifica dell'eventuale tenuta della semantica categoriale *in divinis*, se ne può meglio apprezzare il devastante rilievo, il deliberato programma di disinnescare anticipatamente qualsiasi valutazione indebitamente ottimistica dell'efficacia e dei risultati del discorso teologico. La teoria boeziana per cui «nihil (...) secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam» viene trasportata sul piano linguistico:

Formam enim et vocabulum comitantur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res formam habet, et nomen habet. Aliter enim esse non posset esse. Nomina quippe essentiant res<sup>104</sup>.

I nomi sono così strettamente correlati alle forme, l'oggettività delle manifestazioni del reale così intimamente congiunta alla soggettività del conoscere – al punto che il prender forma particolare da parte delle singole cose, per opera della comunione tra idee e materia prima, procede di pari passo alla loro *nominatio* o *appellatio* – tanto da potersi inferire che i vocaboli stessi *essentiant res*, ossia conferiscono agli enti le rispettive essenziali peculiarità definitorie, atte a distinguerli gli uni dagli altri<sup>105</sup>. Come le cose, altrettanto le parole erano e restano unite in indifferenziata unità nell'eternità extra-temporale della mente divina, e per ispirazione dello Spirito, vengono nel corso della storia assegnate dagli uomini alle *res*: il gesto di *impositio nominis* coincide col frammentarsi dell'essere originariamente (e tuttora)

<sup>102</sup> Cfr. ID., *Glosa*, 4, pp. 286,78-287,87: «Nihil igitur de Deo praedicari potest vel subici. Si enim aliquid de Deo praedicatur illud est maius vel par. Horum autem quodcumque sit vel substantiale vel accidentale erit. Quod si quid Deo substantiale est ipsum prius est Deo. Non igitur erit id quod est ipsum esse. Quare ex se non esset (...). Quod si aliquid accidentale de Deo praedicatur ergo aliquid Deo est extrinsecum. Quare aliquid est in Deo quod non est Deus. Unde est mutabilis et diversitate accidentalium instabilis. Quapropter Deus non esset quia non esset perfectio uno modo habendi se». Cfr. anche ID., *Lectiones*, 4, pp. 188,92-189,2: «Quod autem Deus vocabulo significari non possit vel intellectu comprehendi leviter videri potest. Omne enim vocabulum significativum aut substantiam significat aut accidens. (...) Sed Deus nec generalis substantia est nec specialis nec individualis nec universale accidens nec particulare. Et ita de nullo genere praedicabilium est vel subicibilium. Quare nec praedicari potest nec subici. (...) Et ita nullo vocabulo significari potest». E cfr. *ibid.*, p. 197,76-81; *Abbr. De Trin.*, 4, pp. 373,52-374,57.

<sup>103</sup> ID., *Lectiones*, 4, 190,26-27; *Abbr. De Trin.*, 4, p. 367,16-17.

<sup>104</sup> ID., *Lectiones*, 2, pp. 171,90-172,92; *Abbr. De Trin.*, 2, p. 351,15-18. Cfr. anche BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250BC, pp. 169,89-170,91. E cfr. N. M. HÄRING, *Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* cit., II, pp. 930-936.

<sup>105</sup> Una simile teoria comporta implicitamente l'idea che sebbene i vari idiomi siano convenzionali, è al contrario intrinsecamente strutturale la linguisticità del pensiero; ogni *notio* e ogni *intellectus* interiori rappresentano immediatamente parole mentali, non sussiste insomma un pensiero pre-verbale.



coagulato in Dio<sup>106</sup>. Se allora questi possedesse un nome proprio, esso dovrebbe significare tutto quello che significano tutti gli altri appellativi, l'intera *universitas rerum* «complicata in quandam simplicitatem», ciò che risulta impossibile, appunto perché ogni termine coincide con una certa *notio* dell'animo, uno specifico *intellectus*, una ben determinata forma. Boezio aveva scritto che le dieci categorie «de rebus omnibus universaliter praedicantur»<sup>107</sup>; niente affatto, chiosa Teodorico: «Nota quod istud 'omne' non colligit Deum», la totalità assoluta del reale non si lascia agguantare nella deficitaria universalità della predicazione – e del pensiero – umani, o ancor più icasticamente occorre ribadire con il *Liber de ordine creaturarum* che «Deus in parte non sit ponendus»<sup>108</sup>.

Quale possibile spazio residua allora al discorso teologico, in cosa si liquida infine la *mutatio* semantica, annunciata da Boezio, e istituita in relazione alla varia natura dei *subiecta*? Se ogni giudizio è una sintesi, se predicare comporta attribuire (e quindi unire) una qualificazione (sostanziale o accidentale) a un soggetto, la *mutatio* demarca allora precisamente l'impossibilità di tale sintesi e di tale unione, la completa inopportunità di connettere una determinazione particolare al soggetto divino (che peraltro, come si è visto, a

---

<sup>106</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 172,1-12: «Vocabula namque unita sunt in mente divina ab aeterno ante etiam impositionem ab hominibus factam. Postea homo imposuit ea rebus quibus unita erant in mente divina. (...) Unde et divina sapientia Verbum dicitur eo quod iuxta eam id est iuxta divinam sapientiam vocabula rebus unita sunt ab aeterno quae postea homo singulis rebus imposuit instinctu sancti Spiritus». *Ibid.*, 4, 189,22-190,32: «Quod autem nullum vocabulum Deum possit significare testatur Mercurius il libro qui inscribitur *Trimegister* dicens quod si Deus haberet nomen significaret omnia quae alia vocabula significant. Deus enim est omnia id est universitas rerum complicata in quandam simplicitatem quam iniverstatem nullum vocabulum significare potest. Nullum enim vocabulum potest universitatem rerum significare. Unde Trimegister dicit quod aut nullum nomen Deus habebit aut si nomen habuerit illud erit omne nomen. Quod esse non potest ut aliquod nomen sit omne nomen. Et hoc etiam divini auctores volunt et attestantur quod Deus nullum nomen habet. Unde nullo vocabulo significari potest. Nullo etiam intellectu potest comprehendere». Cfr. inoltre ID., *Glosa*, 4, p. 286,67-73: «Cum sit rerum universitas in Deo complicata et ipsa Deus sit, quod verum est, si nomen haberet vel omnia vocabula eum significarent et sic diversa significatione sua in unam confunderent vel unum vocabulum eius significativum omnia significaret entia. Sed et sic scinderet significationem suam. Neutrum autem possibile est esse. Quare nec Deus nomen habere potest. Et hoc testatur Mercurius in eo libro qui inscribitur *Trimegistrus*». *Abbr. De Trin.*, 2, p. 351,25-35; 4, p. 367,13-22. Sul richiamo a Ermete Trismegisto cfr. *Asclepius*, 20, ed. Nock – Festugière, pp. 320,11-321,17: «Deus etenim vel Pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus (...) nuncupatur, quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacramentum (tanti etenim numinis contemplatione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. Si enim vox hoc est (...) simul etiam et sensum et spiritum et aeris et omnium in his aut per haec aut de his nomen est totum Dei; non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum Patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine, hunc vero innominem vel potius omninominem siquidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari)».

<sup>107</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1252A, p. 173,174-175.

<sup>108</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 4, pp. 196,66-197,69; ID., *Glosa*, 4, p. 287,92-93; *Abbr. De Trin.*, 4, p. 373,45. E cfr. *Liber de ordine creaturarum*, I, 1, PL 83 [PS.-ISIDORO DI SIVIGLIA], 913D (582), ed. M. C. Diaz y Diaz in ID., *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII. Estudio y edición crítica*, Santiago de Compostela 1972 (Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 10), p. 84,1-6: «Universitatis dispositio bifaria ratione debet intelligi in Deo videlicet et rebus, hoc es, in creaturis et creatore; non quod Deum in parte ponamus aut aequiparare creatorem creatura possit, sed quia omne quod est aut factum intellegitur aut infactum, aut potens aut subiectum aut aeternum aut temporaneum». *Ibid.*, XV, 12, 953AB (619), p. 202,89-94: «Sed et illa, quae velut per exiguum fenestram ex parte aliqua eius gratiae inluminacione adtingimus, ad perfectum omnia scire sicut oportet non valemus: ex parte enim cognoscimus, quandiu in hoc saeculo sumus; sed si ad illud patris luminum inaestimabile lumen perveniamus, tunc cognoscemus sicut cogniti sumus».

nulla si assoggetta). Ciò che si copula negli enunciati teologici non è allora la nozione o la comprensione mentale, bensì il nudo vocabolo:

Si vero SUBIECTA TALIA sint quod non recipiant unionem *non praedicatur unio sed solum vocabulum*: et idem *translative* non ponendo sive significando rem suam sed aliud aliquo modo *innuendo*<sup>109</sup>.

La *translatio* si dissolve integralmente in una operazione di *remotio*, in cui quel che si sottrae e si smarrisce è proprio il significato, e non sopravanza che la mera parola<sup>110</sup>; tuttavia attraverso questo eccezionale fenomeno di annientamento semantico, si fornisce alla mente il trampolino per elevarsi, oltre ogni articolazione discorsiva, all'intuizione incontaminata della semplicità divina. Si badi che così descritto, tale processo contrae un carattere esclusivamente monodirezionale, ascensivo e non anche discensivo: l'intuizione così guadagnata non è più esprimibile nemmeno inadeguatamente o parzialmente, non viene riconsegnata dalla facoltà più eminente dell'animo alle potenze dianoetiche per essere rielaborate nei limiti delle loro capacità. Nell'interpretazione di Teodorico, l'esito ultimo della teologia boeziana si approssima alla mistica, il discorso *in divinis* si rivela strumento di un autosuperamento, o base di appoggio per permettere lo scoccare della scintilla

<sup>109</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 197,88-91. Cfr. anche *ibid.*, p. 198,9-12: «Et nota quod sic *MUTANTUR quod in eo non ponunt unionem. Sed sola vocabula praedicantur de ipso translative et ipsum innuunt aliquo modo*. Et praedicata de Deo vocabula velut ens significant: non quia tamen ipse ens sit». ID., *Glosa*, 4, p. 288,35-44: «Cum igitur dicitur quod DE OMNIBUS dicuntur haec DECEM PRAEDICAMENTA quia Deus in parte non est Deum minime comprehendimus quia ipse talis est de quo *non potest dici vocabulum notioni unitum sed tantum vocabulum*. (...) Horum autem DECEM in reliquis a Deo praedicatae quaedam sunt substantiae quaedam accidentia. Quod si ad Deum ea applicare voleris eorum praedicationem *omnem mutari invenies sic ut solum nomen praedices*». *Abbr. De Trin.*, 4, p. 374,64-86.

<sup>110</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 4, p. 196,48-54: «*In qua translatione significationem non retinunt*. Translatio enim, ut ait Boetius, nullius proprietatis est id est non retinet significationem vocabulorum *sed aliud innuit aliquo modo*: scilicet aut per similitudinem aut per privationem. Cum enim de Deo loquimur per huiusmodi vocabulum *innuit* nobis substantiam quae est ultra omnem substantiam (...). Si vero de quantitate innuitur nobis (...) supra omnem quantitatem»; *Abbr. De Trin.*, 4, 373,23-33. A proposito della *translatio*, la concezione di Alano di Lilla appare più prossima alla teoria di Gilberto che a quella di Teodorico: è vero che nella *translatio* teologica (quando ad esempio si dice: «Dio è giusto») si predica solo il nome, e non la cosa (non si attribuisce a Dio la giustizia mondana); però in tale operazione, si attribuisce a Dio un'altra cosa (la giustizia divina, causa di quella mondana), e non nulla: cfr. ALANO DI LILLA, *Regulae caelestis iuris*, XXVI, 4, ed. Häring, p. 142: «In divinis autem fit translatio nominis et non rei. Cum enim dicitur: Deus est iustus, hoc nomen iustus transfertur a sua propria significatione ad hoc ut conveniat Deo sed res nominis non attribuitur Deo sed potius ipsa iustitia divina Deo attribuitur, non illa a qua datum est hoc nomen iustus. Aliud enim praedicatur cum dicitur: Deus est iustus, aliud conpraedicatur. Praedicatur enim divina iustitia. Conpraedicatur effectus iustitiae in nobis. Ut cum dicitur Deus est iustus est fortis intelligitur idemptitas praedicati sed diversitas conpraedicati». Cfr. C. VASOLI, *Ars grammatica e translatio teologica in alcuni testi di Alano di Lilla*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montreal, Canada, 27 août – 2 septembre 1967, Paris 1969, pp. 805-813; I. ROSIER, *Res significata et modus significandi: Les implications d'une distinction médiévale*, in *Geschichte der Sprachtheorie*, 3. cit., pp. 135-168; A. NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit der «translatio» Zur Bestimmung von Philosophie und Theologie als «scientia» bei Alanus ab Insulis*, in «*Scientia» und «Disciplina»* cit., pp. 187-208. Sulla *translatio* cfr. anche GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 42, ed. Jeaneau, p. 76,10-13: «Omnes enim sermones ad loquendum de creaturis inventi sunt sed postea, cognito Creatore, propter quamdam similitudinem ad loquendum de Deo sunt translati ut hoc nomen 'pater', 'filius', et haec verba 'genuit', 'creavit', 'fecit', 'voluit'».

dell'afferramento «intellectibile»: una scala da gettar via una volta la si sia percorsa. A un simile conseguimento si accede in due modi: per similitudine o per privazione; ma naturalmente piuttosto mediante quest'ultima, che non per positiva affinità a Dio dei predicati e dei concetti umani, o per la loro attitudine a mostrarne ostensivamente l'autentica natura<sup>111</sup>. Come si è ricordato, infatti, l'*intelligibilitas* corrisponde a quella facoltà dello spirito che opera per rimozione, cancellando i *termines*, ossia i confini definitivi, delle diverse forme naturali (e quindi dei significati convogliati dai vocaboli), in modo tale che nient'altro ecceda se non la semplice indistinta 'entità' in sé: siccome a Dio, forma pura che (secondo il dettato boeziano) «esse ipsum est et ex qua esse est» non s'attaglia alcun nome, si potrà conquistarne il contatto intuitivo solo per togliimento degli *esse* particolari – e dunque di ogni singola qualificazione predicativa – in funzione della scalata verso l'*esse* assoluto<sup>112</sup>.

Il linguaggio teologico, allora, in tanto custodisce una qualche verità, e pertanto può opporsi ad antitetiche opzioni dottrinali, in quanto più utilmente riesce a servire quale spunto per il salto intuitivo, in quanto insomma si rende meno ingannevole, più duttile a distogliere la mente dal pensiero e dall'affermazione di una qualsivoglia pluralità, più funzionale a indirizzarla viceversa a rimontare verso una compiuta unificazione; la tenuta atletica della predicazione categoriale si misura sulla sua disponibilità a scavalcarsi, a disporsi in senso opposto alla propria congeniale inclinazione delimitatoria, a sopprimere ogni parzialità, e in ultima analisi in base alla sua docile condiscendenza a progressivamente auto-vanificarsi; o al più, ma è già quasi troppo, ad alludere metaforicamente:

Itaque cum dicimus: Pater est Deus Filius est Deus Spiritus sanctus est Deus non praedicatur illa res quae est divina essentia *sed solum nomen* Deus praedicatur quod quid sit Deus quodam modo *innuit* nobis substantiam quae est supra omnem substantiam per traslationem. Et propositio veritatem retinet *propter illam innuitionem*, ut ita loquar, non quia nomen praedicet ibi rem aliquam quam significet sicut potes videre in simili: prata rident. (...) Quaecumque vocabula praedicantur vel subiciuntur in theologicis

<sup>111</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 4, 195,16-29: «Nihil de Deo praedicatur *praeter solum vocabulum translativum* per quod aliquo modo *innuitur* divina essentia quae est supra omnem substantiam. Aliquo modo dico id est per similitudinem aut per privationem (...). *Deus quoque potius per privationem intelligitur quam aliquo alio modo*. Unde Augustinus: Potius intelligo quid non sit Deus quam quid sit (...). Ipse enim non est ens sed est ipsa essentia vel entitas omnium rerum. Sed omnis intellectus de ente habetur et omne vocabulum ens significat quia substantiam vel accidens». E cfr. *ibid.*, 4, p. 190,40-54; *Abbr. De Trin.*, 4, pp. 367,30-368,53; p. 372,95-11. Cfr. inoltre MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 14, ed. Willis, pp. 6,27-7,4: «Cum de his loquuntur [*scil. philosophi*] summo Deo et mente, nihil fabulosum penitus attingunt, sed siquid de his adsignare conantur quae non sermonem tantum modo sed cogitationem quoque humanam superant, ad similitudines et exempla conungunt». Per la classica formula «[Deus] scitur melius nesciendo», cfr. AGOSTINO, *De ordine*, II, 16, 44, 1015, ed. Green, p. 131,15-16.

<sup>112</sup> Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, p. 169,82-83. Ovviamente l'espressione boeziana appena citata, per cui Dio è forma *quae esse ipsum est et ex qua esse est*, viene intesa da Teodorico in maniera che il primo «esse» si riferisca a Dio, e il secondo alle forme determinate e create, ossia tanto alle idee quanto alle immagini corporee.

propositionibus sic praedicantur (...) quod res eorum nec praecantur nec subiciuntur sed inuunt quodam modo<sup>113</sup>.

Nessun accenno, in Teodorico, all'eventualità di una «proportionalis transsumptio», all'ammissibilità di un discorso su Dio che mantenga un qualche positivo legame semantico con la sfera dell'enunciazione e del pensiero ordinari.

## 5. Come si parla di Dio: il retroterra culturale

Secondo Enzo Maccagnolo il frequentissimo ricorrere, nei suoi commenti e lezioni, al verbo «innuere», manifesta la convinzione di Teodorico di aver centrato il termine idoneo a esprimere il suo pensiero riguardo il valore del discorso su Dio. Per il combinato monito di Ermete Trismegisto e Dionigi Areopagita, la realtà divina resta inintelligibile,

---

<sup>113</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 191,64-86; *Abbr. De Trin.*, 4, pp. 368,54-369,75. Su *translatio* e *similitudo*, cfr. anche ID., *Commentarius super Rhetorica ad Herennium*, IV, 27, 38, ed. Fredborg, p. 341,87-89; *ibid.*, IV, 31, 42, p. 343,38-41; IV, 45, 59, p. 353,67-68; IV, 46, 59, p. 354,78-79. Sullo sfondo calcidiano-macrobiano del discorso metaforico nel secolo XII, cfr. in generale DRONKE, *Fabula* cit., pp. 32-67. Per la teoria abelardiana sul valore e il ruolo della *translatio* nel discorso teologico, cfr. ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 3, 70-78, ed. Buytaert – Mews, pp. 138,629-141,713; ID., *Theologia Christiana*, III, 134, ed. Buytaert, pp. 245,1632-247,1643; IV, 46, pp. 285,672-286,694; ID., *Theologia «Scholarium»*, II, 85-91, 1063-1064, ed. Buytaert – Mews, pp. 450,1291-1371: «Oportet itaque, cum ad singularem divinitatis naturam quascumque dictiones transferimus, eas inde quandam singularem significationem seu etiam constructionem contrahere, atque per hoc quod omnia excedit, necessario propriam institutionem excedere. Constat quippe iuxta Boetium ac Platonem 'cognatos, de quibus loquuntur, oportere esse sermones'. (...) Quid itaque mirum si, cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? Et cum eius excellentia omnem longe exsuperet intellectum, propter intellectum autem voces institutae sint, quid mirum si intellectus transcendat qui transcendit causas? (...) Certum quippe est quoniam unaquaeque scientia atque cuiuslibet artis tractatus propriis utitur verbis, et unaquaeque doctrina propriis locutionibus gaudet, et saepe eiusdem artis tractatores verba uariare delectat (...). Quanto magis ergo illius singularis et summi boni tractatores singularia verba quaedam habere oportuit, aut ad quandam detorquere illa significationem, quibus id quod singulare est singulariter efferetur, nec publicis et vulgaribus locutionibus illud ineffabile, illud incomprehensibile coercetur. De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus; quae quidem vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa suos intellectus manifestare vellent. Cum itaque homo vocem invenerit ad manifestandos suos intellectus, Deum autem minime intelligere sufficiat, recte illud ineffabile bonum effari nomine non est ausus. Unde in Deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia quae de Deo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt et per similitudinem vestigantur ex parte aliqua inductam, ut aliquid de illa ineffabili maiestate credendo nunc magis quam intelligendo degustemus. Et quoniam minus plenarias similitudines invenimus ad illud quod singulare est inducendas, minus de eo satisfacere possumus per similitudines». Sulla *translatio* in Abelardo cfr. VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 117-123. E si veda ROSIER, *Prata rident* cit., p. 158: «L'idée que les mots ne peuvent *proprement* signifier que ce à quoi ils ont été institués a des conséquences importantes sur le plan théologique. 'Les mots doivent être apparentés à ce qu'ils expriment', dit la maxime de Platon, citée par Abélard à partir de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce. Puisque les noms ont été 'institués pour désigner les créatures que les hommes ont pu concevoir' et donc été 'accomodés principalement aux états des créatures', lorsqu'ils sont transférés pour signifier la nature de la divinité, ils 'excèdent nécessairement leur propre institution'» (corsivi dell'autrice). Sulla *cognatio* tra parole e cose, cfr. *supra*, la nota 136 del capitolo secondo.

incomprensibile, «supra omnem intellectum», e per giunta: «Deus potius accedit ad nihil quam ad aliquid. Ad nihil id est ad nullum ens accedit quia non est ens sed est entitas vel essentia omnium rerum a quo entia fluunt et habent esse»<sup>114</sup>; tuttavia a parere dello studioso «tale accostarsi al *nihil* non vuol dire esclusione di positività, ma semplicemente che Dio non è una delle cose, bensì è l'essere stesso»<sup>115</sup>. La *translatio* teodoriana convoglia infatti entrambi i lati, positivo e negativo, *per similitudinem* e *per remotionem*: non però, occorre sottolineare, conferisce ad essi pari dignità, al punto che il secondo finisce col drenare ogni efficace potenzialità semantica – almeno nel senso boeziano di tenuta logico-categoriale sia pur parziale – del primo. Il termine «innuere», come ha già segnalato Luisa Valente, risale a un passaggio evangelico citato da Agostino come esempio di un far cenno, un alludere gestuale alternativo alla comunicazione verbale<sup>116</sup>, ed è reimpiegato da Giovanni Scoto Eriugena per indicare un modo di rivolgersi a Dio tramite nomi negativi come ‘infinito’ o ‘inconoscibile’, che segnalano piuttosto ciò che egli non è, e non una qualche pur minima presa mentale o linguistica sulla sua autentica essenza<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 4, pp. 195,32-196,38. Cfr. *Abbr. De Trin.*, 4, p. 372,12-17.

<sup>115</sup> MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., p. 173.

<sup>116</sup> Cfr. AGOSTINO, *De Trin.*, XV, 10, 19, 1071, II, p. 486,83-92: «Nam et innuere quid est, nisi quodam modo visibiliter dicere? Est in Scripturis sanctis huius sententiae testimonium; nam in Evangelio secundum Ioannem ita legitur: ‘Amen, amen dico vobis, quia unus ex vobis tradet me. Aspiciebant ergo ad invicem discipuli, haesitantes de quo diceret. Erat ergo unus ex discipulis eius recumbens in sinu Iesu, quem diligebat Iesus. Innuvit ergo huic Simon Petrus, et dicit ei: Quis est de quo dicit?’ Ecce innuendo dixit, quod sonando dicere non audebat. Sed haec atque huiusmodi signa corporalia sive auribus sive oculis praesentibus quibus loquimur exhibemus». E cfr. VALENTE, *Logique et théologie* cit., pp. 155-156, e (per occorrenze di «innuere» nelle *Sententiae* di Pietro di Poitiers), p. 332 (nota 157). Per altri esempi di uso teologico del verbo «innuere» nel dodicesimo secolo, cfr. ALANO DI LILLA, *Summa «Quoniam homines»*, ed. Glorieux, p. 260; UGO DI HONAU, *Liber de homoysion et homoeyssion*, III, 25, 3, ed. N. M. HÄRING, in N. M. HÄRING, *The Liber de homoysion by Hugh of Honau*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 34 (1967), pp. 129-253 (prima parte); 35 (1968), pp. 211-295 (seconda parte), p. 242 (della seconda parte).

<sup>117</sup> Cfr. GIOVANNI SCOTO, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, 2, 154BC, ed. Barbet, pp. 32,475-33,486: «Secundus, inquit, modus divinarum manifestationum quibus in divinis Scripturis superessentialis Divinitas supra omnem mundum laudatur, duplex est. Aut enim per dissimiles formas et inconvenientes longissimeque ab ipsa (...), distantes imaginatur, aut per ea ex quibus *non quid est, sed quid non est*, significatur, *innuitur*, dum invisibilis et infinita et incomprehensibilis vocatur. Siquidem dum summam deitatem et bonitatem invisibilem et infinitam et incomprehensibilem divina vocat Scriptura, non quid ipsa est significat: non enim invisibilitas et infinitas et incomprehensibilitas essentia ipsius est, sed quid non est *ostendit*». ID., *ibid.*, 250BC, p. 184,23-24: «Usus siquidem frequentissimus divini eloquii est, per finita infinita *innuere*». Ho evidenziato in corsivo termini e locuzioni che incontrano dei precisi corrispondenti contestuali nei commenti e nelle lezioni di Teodorico. Sul piano lessicale il confronto tra Teodorico e Giovanni Scoto potrebbe proseguire: ad esempio per il termine «universitas» cfr. *ibid.*, 1, 128A, p. 2,51-61. E anche ID., *Periphyseon* (d'ora in poi: *Periph.*), I, PL 122, 455A, ed. É. A. Jeauneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), I, p. 22,545-546; *ibid.*, I, 467A («universitatis consideratio»), p. 37,1059-1062; I, 469B, p. 40,1154-1157; I, 481CD («rerum universitas»), p. 56,1679-1685; I, 492B, p. 70,2139-2146. D'ora in poi si citerà dal *Periphyseon* con riferimento a pagine e linee dell'edizione Jeauneau, e con indicazione del curatore solo la prima volta. Per i primi tre libri, si è però costantemente confrontata tale edizione con quella di I. P. Sheldon-Williams – L. Bieler, 3 voll., Dublin 1968-1981 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 7, 9, 11). Uno stretto parallelismo tra alcuni passi del *Periphyseon* e del *Tractatus de sex dierum operibus* è stato messo in rilievo da DRONKE, *Thierry of Chartres* cit., p. 376. Sull'influenza dell'opera di Giovanni Scoto nel secolo XII, cfr. E. MAINOLDI, *L'influenza letteraria e dottrinale del pensiero e dell'opera di Giovanni Scoto Eriugena nel Medioevo (secc. IX-XV)*, Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Salerno, Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età Tardo-antica,

Teodorico inserisce gli *Opuscula sacra* di Boezio all'interno di una ininterrotta tradizione di pensiero 'platonica' – dal *Timeo* calcidiano a Dionigi a Agostino a (mai esplicitamente nominato) Giovanni Scoto – e con l'ausilio di un tale inquadramento concettuale li reinterpreta, al contrario di Gilberto di Poitiers, che scientemente tenta di trattarne l'influenza ai margini del suo sforzo ermeneutico dei testi. Sarà a questo punto istruttivo gettare un sintetico e panoramico sguardo retrospettivo al modo in cui in questi autori si propone e costituisce il discorso sul divino, a titolo di precedenti di incisiva e dichiarata ascendenza sul pensiero del maestro chartriano, e più in generale sulla teorizzazione della disciplina teologica nel dodicesimo secolo.

### 5.1. *Il De Trinitate di Agostino*

All'inizio del quinto libro del suo *De Trinitate*, Agostino caratterizza la meditazione umana sulla natura divina alla maniera di una riflessione tanto necessaria quanto carente: il nostro dire non giunge a esprimere quanto ne riusciamo a pensare, e a sua volta il nostro cogitare non riesce nemmeno lontanamente a cogliere la realtà di Dio, «de quo semper cogitare debemus, et de quo digne cogitare non possumus (...) et cui enuntiando nulla competit dictio», potendone il nostro animo conquistarne una cognizione solo, secondo l'avvertimento paolino, *per speculum et aenigmate*<sup>118</sup>. Pur non attingendone alcuna *scientia* adeguata, non sbaglieremo del tutto concependolo come molto migliore di quanto di meglio rinveniamo in noi, buono ma senza qualità, grande senza quantità, ubiquo senza luogo, sempiterno senza temporalità. La presunzione di attribuzione al divino delle peculiarità ontologicamente 'positive' appartenenti al piano mondano viene dunque temperata da un lato dal riconoscimento che esse non conservano il loro ordinario significato categoriale, dall'altro dall'affidamento alla predicazione di una finalità riduttiva: funzionale non ad arrivare a

---

Medievale e Umanistica, IV Ciclo, Coord. G. d'Onofrio, pp. 317-377, in partic. su Teodorico p. 321; P. LUCENTINI, *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Firenze 1980<sup>2</sup>, pp. 5-52. In generale sul lessico dionisiano-eriugeniano cfr. anche É. JEAUNEAU, *L'influence des traductions érigeniennes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge: simples remarques*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique* cit., pp. 157-169. Il verbo «innuo» compare anche in ABELARDO, *Theologia Christiana*, IV, 16, ed. Buytaert, p. 273,268-272: «Quod autem in eo quod dicitur: 'Talis Pater qualis Filius et Spiritus sanctus' *quaedam similitudo innuitur*, ut scilicet Pater sit similis Filio vel Spiritui sancto, tale est si dicatur: non est in aliquo maiestatis bono ab eo diversus, ut videlicet *magis negative quam affirmative* intelligatur».

<sup>118</sup> Cfr. AGOSTINO, *De Trin.*, V, 1, 1, 911, p. 206,1-10 : «Hinc iam exordians ea dicere, quae dici ut cogitantur vel ab homine aliquo, vel certe a nobis non omni modo possunt: quamvis et ipsa nostra cogitatio, cum de Deo Trinitate cogitamus, longe se illi de quo cogitat, imparem sentiat, neque ut est eum capiat sed, ut scriptum est, etiam a tantis quantus Paulus apostolus hic erat, *per speculum et in aenigmate* videatur, primum ab ipso Domino Deo nostro, de quo semper cogitare debemus, et de quo digne cogitare non possumus (...), et cui enuntiando nulla competit dictio». Per la citazione da Paolo, cfr. *1Cor* 13, 12.

conoscerlo, ma almeno a evitare di percepirlo per come non è<sup>119</sup>. Dio ammette però «sine dubitatione» il nome di sostanza, o forse ancor meglio di *essentia*, in quanto quest'ultimo termine deriva da *esse*, l'appellativo con cui egli stesso si è rivelato a Mosè<sup>120</sup>: e sebbene tutte le altre essenze o sostanze si accompagnano a accidenti, e quindi al mutamento<sup>121</sup>, la realtà divina ne rimane estranea e pertanto a essa tale nome «maxime et verissime competit: quod enim mutatur non servat ipsum esse»<sup>122</sup>. Quel che si dice delle cose create, si dice come sostanza oppure come accidente; in Dio invece non sussiste nulla di accidentale o transitorio: ma al tempo stesso, non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza; 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito', pur designando una medesima e unica essenza, sono infatti nomi appartenenti alla categoria di relazione: la quale tuttavia prende una connotazione speciale, in quanto relazione non mutevole né accidentale<sup>123</sup>. Mentre qualificazioni come grandezza, bontà, eternità, onnipotenza, si applicano a Dio in modo non figurato o metaforico (per quanto il linguaggio umano ne sia capace), identificandosi così col suo *esse*<sup>124</sup>, viceversa *praedicamenta* come la posizione, l'*habitus*, il dove e il quando non lo qualificano in senso proprio, bensì «translate ac per similitudines»; il *facere*, al contrario del *pati*, gli si adatta in

<sup>119</sup> Cfr. *ibid.*, V, 1, 2, 911-912, pp. 206,22-207,46: «Sed cum in his etiam quae nostris corporalibus adiacent sensibus, vel quod nos ipsi in interiore homine sumus, scientia comprehendendis laboremus, nec sufficiamus: non tamen impudenter in illa quae supra sunt divina et ineffabilia pietas fidelis ardescit (...). Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro; ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit; pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit».

<sup>120</sup> Cfr. *ibid.*, V, 2, 3, 912, pp. 207,47-208,7; e VII, 5, 10, 942, p. 261,19-22. Dio infatti non va considerato sostanza in quanto sostrato; il nome 'sostanza' gli si attribuisce non *proprie* bensì *abusively*: cfr. *ibidem*, pp. 260,150-261,19: «Si tamen dignum est ut Deus dicatur *subsistere*, de his enim rebus recte intelligitur, in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur, sicut color aut forma in corpore. (...) Deus autem si subsistit ut substantia *proprie* dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subiecto. Unde manifestum est Deum *abusively* substantiam vocari, ut nomine usitatio intelligatur *essentia*, quod vere ac *proprie* dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat *essentiam*».

<sup>121</sup> Cfr. *ibid.*, V, 4, 5, 913-914, pp. 209,26-211,22.

<sup>122</sup> *Ibid.*, V, 2, 3, 912, p. 208,12-13 (ho modificato lievemente la punteggiatura).

<sup>123</sup> Cfr. *ibid.*, V, 5, 6, 913-914, pp. 210,24-211,22: «Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. (...) In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius (...). Non secundum substantiam haec dicuntur; quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur; neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile». È evidente l'influenza di questo brano sull'interpretazione teodoriana del *De Trinitate* di Boezio.

<sup>124</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 7, 929, p. 237,1-7.

maniera molto conveniente, mentre infine gli appellativi ipostatici concernono il caso particolarissimo della relazione non accidentale<sup>125</sup>:

Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntari, quod ad se ipsum dicitur, *non translate ac per similitudinem*, sed proprie: si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest. (...) Quod autem proprie singula in eadem Trinitate dicuntur, nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est. Sicut enim Trinitas unus Deus dicitur, magnus, bonus, aeternus, omnipotens, idemque ipse sua sic dici potest deitas, ipse sua magnitudo, ipse sua bonitas, ipse sua aeternitas, ipse sua omnipotentia: non sic potest dici Trinitas Pater, nisi forte *translate* ad creaturam propter adoptionem filiorum<sup>126</sup>.

Inoltre, solo Dio è assolutamente semplice, mentre le entità create si confermano intrinsecamente molteplici e composte: per un corpo, ad esempio, altra è la grandezza, altro il colore, altra la forma, ma anche per realtà spirituali e immateriali, come l'anima, altra è l'affezione della gioia, altra la tristezza, altra l'attività, altra la passività, e così via<sup>127</sup>. Per parlare dell'ineffabile, «ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus», i Greci adoperano la locuzione *una essentia, tres substantiae*; i Latini invece *una essentia vel substantia, tres personae*: ma si tratta di espressioni da intendersi pur sempre *in aenigmate*<sup>128</sup>, originate da una indigenza di un linguaggio idoneo, e meramente funzionali alle dispute contro le opinioni eretiche<sup>129</sup>. Sebbene Agostino consideri dunque alcune categorie e

<sup>125</sup> Cfr. *ibid.*, V, 8, 9, 916-917, p. 215,1-6: «Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici; quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative: tantumque vim esse eiusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur». *Ibid.*, 10, 11, 918, pp. 217,1-218,22: «Sicut ergo non dicimus tres essentias, ita non dicimus tres magnitudines neque tres magnos. In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse (...), in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est (...). Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est quia ipse sua est magnitudo». Cfr. inoltre *ibid.*, VII, 1, 1, 931-932, p. 244,1-7; VII, 1, 2, 933-936, pp. 245,56-249,167; VII, 2, 3, 936, pp. 249,1-250,30.

<sup>126</sup> *Ibid.*, V, 10, 11 – 11, 12, 918-919, pp. 218,22-219,8.

<sup>127</sup> Cfr. *ibid.*, VI, 6, 8, 928-929, pp. 236,1-237,34.

<sup>128</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 4, 7, 939, p. 255,1-15: «Itaque loquendi causa de ineffabilibus ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae: a Latinis autem una essentia, vel substantia, tres personae, quia sicut iam diximus non aliter in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet intelligi. Et dum intelligatur saltem in aenigmate quod dicitur placuit ita dici ut diceretur aliquid, cum quaereretur quid tria sint (...). Cum ergo quaeritur quid tria vel quid tres, conferimus nos ad *inveniendum* aliquod speciale vel generale nomen quo complectamur haec tria, neque occurrit animo quia excedit super-eminentia divinitatis usitati *eloquii* facultatem. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur». Si osservi in questo denso passo la successione tra *loquor* e *eloquium*, e quella parallela tra *fari* e *effari*, che rinviano alla dottrina delle parti del discorso esposta nel *De dialectica* agostiniano; inoltre l'endiade *essentia-substantia*, l'uso del verbo *invenio* (che rimanda all'*ars inveniendi* della topica ciceroniana), e infine la nozione per cui (almeno nei confronti di Dio), il discorso è meno vero del pensiero, e questo è meno vero della realtà: cfr. *supra*, i passi relativi alle note 122 e 125 del capitolo secondo.

<sup>129</sup> Cfr. *ibid.*, VII, 4, 9, 941, p. 259,118-125: «Quid igitur restat? An ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana *inopia* loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de



locuzioni del discorso come meno inadeguate di altre a parlare della divinità, nessuna di essa viene recepita secondo il significato ordinario; la *translatio* da lui evocata, tuttavia, viene sempre associata all'idea che si discorra e si rifletta su Dio in accordo all'esortazione paolina: non in virtù una modificazione dialettica o disciplinarmente regolata del λόγος dei filosofi, bensì mediante figure retoriche, immagini, allegorie, metafore, delle quali restano tutto sommato incerti e ambigui lo statuto aletico e l'eventuale efficacia connotativa<sup>130</sup>:

Haec dicta sunt propter quod ait Apostolus, *nunc per speculum* nos videre. Quia vero addidit, *in aenigmate*; multis hoc incognitum est qui eas litteras nesciunt, in quibus est doctrina quaedam de locutionum modis, quos Graeci *tropos* vocant, eoque graeco vocabulo etiam nos utimur pro latino. Sicut enim *schemata* usitatius dicimus quam *figuras*, ita usitatius dicimus *tropos* quam *modos*. (...) Quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur (...). Aenigma est autem (...) obscura allegoria<sup>131</sup>.

## 5.2. Dionigi Areopagita

«Θεολογία» indica in Dionigi Areopagita anzitutto la parola di Dio, il contenuto ispirato delle Scritture<sup>132</sup>. Queste dispensano un duplice itinerario di ammaestramento

---

Domino Deo creatore suo, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas».

<sup>130</sup> Riflettendo sul significato di *speculum* e *aenigma*, Agostino si richiama a una immagine interiore di Dio nel pensiero e nell'animo umani, istituendo quindi dei paralleli per similitudine e dissimilitudine tra la scienza e il linguaggio umani e la scienza e il *Verbum* divini: cfr. *ibid.*, XV, 8, 14, 1067, p. 479; e XV, 9, 16, 1069, p. 482: «Proinde, quantum mihi videtur, sicut nomine speculi *imaginem voluit intelligi*; ita nomine *aenigmatis quamvis similitudinem, tamen obscuram*, et ad perspicendum difficilem. Cum igitur speculi et aenigmatis nomine quaecumque similitudines ab Apostolo significatae intelligi possint, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum, eo modo quo potest; nihil tamen est accommodatius quam id quod imago eius non frustra dicitur. Nemo itaque miretur etiam in isto modo videndi qui concessus est huic vitae, per speculum scilicet in aenigmate, laborare nos ut quomodocumque videamus». Cfr. inoltre *ibid.*, XV, 10, 17, 1070, p. 483; XV, 11, 20, 1072-1073, pp. 488-489; XV, 14, 24, 1077, p. 497; XV, 16, 26, 1079, pp. 500-501.

<sup>131</sup> *Ibid.*, XV, 9, 15, 1068-1069, pp. 481-482. Cfr. lo studio di I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg en Suisse 1940; in particolare a proposito della pluralità personale, si vedano le pp. 48-49: «[Augustin] se refuse catégoriquement à admettre le caractère relatif de la personne en Dieu. S'il accepte de dire 'personnes', au pluriel, c'est par une exception à des règles formelles, et uniquement à cause des exigences de la polémique. Ce pluriel exprime seulement que les 'trois' ne sont pas confondus, bien qu'aucune disparité, si minime soit-elle, ne les distingue. Augustin ne va plus loin, lorsqu'il réfléchit sur le langage théologique. Malgré ses efforts pour percevoir la vérité de la personne divine, il ne dépasse pas le premier degré de la recherche de Dieu, telle qu'il la conçoit: il en reste à la foi obscure».

<sup>132</sup> Cfr. PS.-DIONIGI AREOPAGITA (d'ora in poi: DIONIGI), *De divinis nominibus* (d'ora in poi: *De div. nom.*), I, 1, PL 122, *Iohannis Scoti versio*, 1113AB [PG 3, 588A]: «Universaliter itaque non audendum dicere, neque intelligere quid de superessentiali et occulta divinitate, praeter divinitus nobis ex sacris eloquiis expressa. Ipsius enim super rationem et intellectum et essentiam superessentialitatis ipsa superessentialis scientia reponenda». E cfr. *ibid.*, I, 2, 1113CD [588C]. Su Dionigi, cfr. R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1969, tr. it. Milano 1996 (si è utilizzato quest'ultimo volume); P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford – New York 1993; S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005. Per una rassegna storico-bibliografica cfr. B. F. DE MOTTONI, *Il «Corpus Dionysianum» nel Medioevo. Rassegna di*

spirituale, e si aprono a un duale rango di interpretazione: uno occulto e misterico, l'altro filosofico e dimostrativo, in cui ciò che del divino si può esprimere si intreccia a ciò che non se ne può dire:

Et hoc intelligere oportet, duplicem esse theologorum traditionem: unam quidem arcanam et mysticam, alteram vero manifestam et notiozem: et eam quidem symbolicam et perfectivam, hanc vero philosophicam et approbativam, et complectitur effabili ineffabile<sup>133</sup>.

Causa primordiale dell'intera gerarchia degli enti, la bontà e provvidenza emanata dalla divinità sovra-sostanziale chiama liberamente all'esistenza, mediante la partecipazione a sé, predeterminandole nei modelli esemplari eidetici, e nella misura variabile («analogia») in cui ciascuna ne è capace, tutte le cose: inanimate, viventi, razionali, intellettuali<sup>134</sup>. Monade assolutamente semplice, superiore e ulteriore rispetto all'essere<sup>135</sup>, Dio unifica, raccoglie e complica nel suo intimo la molteplicità e le diversità delle individualità finite, risplendendo proporzionalmente in tutte le cose che di lui partecipano, e si esplica per amore effusivo nella varietà del creato, pur restando per altro verso integralmente in se stesso, senza deviare dalla perfetta identità con sé<sup>136</sup>. Condensando nella propria unitarietà tutti i termini, precedendo e

---

*studi: 1900-1972*, Bologna 1977. Sull'influsso del *Corpus Dionysianum* su autori legati all'ambiente di Chartres, cfr. D. LUSCOMBE, *L'aréopagitisme et Chartres*, in *Monde médiéval et société chartraine: Actes du colloque international organisé par la Ville et le Diocèse de Chartres à l'occasion du 8<sup>e</sup> centenaire de la Cathédrale de Chartres*, 8-10 septembre 1994, ed. J.-R. Armogathe, Paris 1997, pp. 113-122. In generale sulla teologia negativa cfr. S. LILLA, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in «Helikon», 22-27 (1982-1987), pp. 211-279; 28 (1988), pp. 203-279; 29-30 (1989-1990), pp. 71-186; 31-32 (1991-1992), pp. 3-72; cfr. inoltre D. CARABINE, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain s.d. [ma 1995] (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 19); G. ZUANAZZI, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Roma 2005. Sul problema dei nomi divini in Dionigi e Giovanni Scoto, cfr. L. CATALANI, *La questione dei nomi divini in Gilberto di Poitiers e la sua scuola*, Tesi di laurea inedita in Storia della filosofia medievale, Istituto Universitario Orientale di Napoli, A. A. 1997-1998, pp. 2-109.

<sup>133</sup> DIONIGI, *Epistulae*, IX, 1, 1189CD [1105D].

<sup>134</sup> Cfr. ID., *De caelesti hierarchia*, IV, 1, 1064BC [177CD]; X, 3, 1059AB [273C]. E cfr. ID., *De div. nom.*, I, 5, 1116D-1117A [593CD]; II, 5-6, 1122BD [644AC]. ID., *ibid.*, V, 9, 1150CD [824C]: «Paradigmata autem dicimus esse ipsas in Deo existentium substantificas et uniformiter praetextas rationes, quas theologia praedestinationes vocat, et divinas et optimas voluntates, existentium discretivas et factivas, secundum quas ipse superessentialis existentia omnia et praedestinavit et adduxit».

<sup>135</sup> Cfr. *ibid.*, I, 1, 1113BD [588AB]. E cfr. ID., *ibid.*, V, 8, 1149D-1150A [821D-824A]: «Et alia omnia existentia per eandem rationem et esse, et bene esse habent: et sunt, et bene sunt, ex ante oute esse, et bene esse habentia: et in ipso et existentia, et bene existentia, et ex ipso inchoata, et in ipso custodita, et in ipsum consummata. Et quidem honorabilissima ipsius esse tribuunt melioribus essentiis, quas et aeternas vocant eloquia: esse autem ipsum existentibus omnibus nunquam deseritur. Et ipsum vero esse ex ante onte, et ab ipso est esse, et non ipse esse, et eum habet esse, et ôv principium et mensura, ante essentias ôv et ontis, et seculi, et omnium substantificum principium, et medietas, et consummatio».

<sup>136</sup> Cfr. *ibid.*, I, 4, 1115A [589D]: «Unde in omni fere theologica actione thearchiam videmus divinitus laudatam, ut monadem quidem et unum, propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis, ex qua ut unifica virtute unimur, et partitis nostris alteritatibus supermundane *complicatis*, in deiformem monadem congregamur et Deum imitantem unitatem» (si noti il lessico della *complicatio* delle cose in Dio). Cfr. anche *ibid.*, V, 5, 1148B-1149C [820A-821B]: «Et omne quidem seculum et tempus ex ipso (...) et omnia ipsum participant, et a nullo existentium recedit, et ipse est ante omnia, et omnia in se constituit, et simpliciter si quis utcumque (...). Etenim *praeesse* et *superesse* festinans, et *superans* esse, omne, hoc dico per se esse, ante

abbracciando ogni essere, Dio non ha nome, né si elargisce alle nostre possibilità di sentirlo, immaginarlo, pensarlo, contemplarlo, se non forse mediante l'oltrepassamento e la dismissione di qualsivoglia attività intellettuale, nell'abbandono allo slancio mistico<sup>137</sup>; tuttavia, in quanto appunto fonte e perfezione finale dell'universo intero, gli autori sacri lo hanno celebrato con i migliori appellativi delle realtà mondane, in primo luogo Bene ed Essere<sup>138</sup>, come riferiti però alla divinità non in parte, bensì alla sua indivisibile integralità<sup>139</sup>: il profilo catafatico della teologia s'incardina non su una *translatio* di ascendenza dialettica, bensì su una sorta di *transnominatio* o μετωνομία, per la quale i termini derivati dagli effetti sensibili vengono trasferiti a designare la realtà divina in quanto loro causa<sup>140</sup>. Dionigi impernia la praticabilità di un discorso teologico su una dialettica di unità e distinzione: la prima riguarda la divinità in sé, super-ineffabile e ultra-essenziale (teologia superlativa); la seconda le sue processioni e manifestazioni (teologia affermativa)<sup>141</sup>. Oltre a queste ultime, però, dovrà ammettersi un tipo speciale di distinzione sovra-sostanziale, quella delle tre ipostasi che si affiancano in unità, senza confusione e senza mescolanza<sup>142</sup>. La globalità del cosmo si presta a venire percepita simbolicamente, in quanto espressione della potenza creatrice, secondo una concorrenza di similitudine e dissimilitudine con la sua origine:

Eadem enim et similia Deo, et dissimilia: illud quidem secundum acceptam ipsius inimitabilis imitationem, hoc vero secundum distantiam causativorum a causali, et mensuris multis et incomparabilibus<sup>143</sup>.

---

substitit, et ex ipso esse omnis (...). Et sunt ex ipsa, et in ipsa, et ipsum esse, et existentium principia, et existentia omnia, et quae utcumque ab esse continentur: et hoc immensurate, et *convolute*, et *unite*. Etenim in monade omnis numerus ante subsistit (...). Sed et in tota omnium natura omnes secundum singula naturae rationes convolutae sunt per unam inconfusam unitatem: et in anima uniformiter secundum partes omnium providae totius corporis virtutes. Nihil ergo inconsequens, *ex obscuris imaginibus* in omnium causale ascendentes, supermundanis oculis contemplari omnia in omnium causali, et sibi invicem opposita uniformiter et unite». E cfr. ID., *ibid.*, V, 8, 1150AB [824AB]: « Ipse vere ante-ὦν juxta omnem existentium intelligentiam multiplicatur. (...) Proinde et *omnia de eo et simul praedicantur*, et nihil est existentium»; XIII, 2, 1169C [977C-980A]: « Unum vero, quia *omnia universaliter est* per unius unitatis excellentiam (...). Sed ante omne unum et multitudinem, et omne unum et multitudinem terminat. Neque enim est multitudo non participans quid unius». Cfr. anche ID., *De ecclesiastica hierarchia*, III, 3, 1081D-1082A [429A].

<sup>137</sup> Cfr. ID., *De div. nom.*, I, 4-5, 1115D-1116B [592C-593A]: « Nunc autem, ut nobis possibile, necessariis quidem in divina symbolis utimur, et ex ipsis iterum in simplam et unitam invisibilium contemplationum veritatem proportionaliter intendimus (...) in superessentialem radium, secundum quod iustum est, immitteremus, in quo omnes fines omnium cognitionum superarcane ante substituti sunt, quem neque intelligere possibile est, neque dicere, neque omnino quomodo contemplari, propter quod omnibus ipse remotus sit et superincognitus (...). Melior est omni ratione et omni scientia, et super intellectum universaliter et essentiam collocatur».

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*, I, 6, 1117BC [596AB]. Si veda inoltre ID., *ibid.*, 1118A [596C]: « Sic igitur omnium causae, et super omnia enti, et innominabile adunabunt, et omnia eorum quae sunt nomina». E cfr. *ibid.*, V, 4, 1148AB [817CD].

<sup>139</sup> Cfr. *ibid.*, II, 1, 1119B-1120A [636C-637A].

<sup>140</sup> Cfr. DIONIGI, *De mystica theologia*, III, 3, 1174D [1033AB].

<sup>141</sup> Cfr. ID., *De div. nom.*, II, 4, 1121BC [640D-641A]; II, 11, 1125BC [649B].

<sup>142</sup> Cfr. *ibid.*, II, 5, 1122B [641D].

<sup>143</sup> *Ibid.*, IX, 7, 1162B [916A].

Parallelamente, anche le parole adoperate dai teologi alludono a Dio attraverso somiglianze e dissomiglianze: le prime ne convogliano l'impronta creatrice, le seconde la distanza metafisica; tuttavia il discorso che procede per dissimilitudini si svela infine quello meno sconveniente alla realtà invisibile e indicibile:

Duplex est sanctae manifestationis modus, unus quidem quasi consequens, propter similes provenientium sacrarum figurarum imagines, alter vero propter dissimiles formarum facturas (...). Ignoramus autem superessentialem ipsius et invisibilem et ineffabilem infinalitatem. Si igitur depulsiones in divinis verae, intentiones vero incompactae, obscuritati arcanorum magis apta est per dissimiles reformationes manifestatio<sup>144</sup>.

Dio ha scienza delle singole cose in maniera eminente: non a partire da queste, bensì mediante la cognizione della loro causa, ovvero col sapere che possiede di se stesso; noi, invece, ci accostiamo indirettamente alla realtà divina per il tramite degli enti mondani, in quanto essi trattengono l'impronta della loro provenienza creatrice e degli archetipi ideali sul cui stampo sono stati pre-ordinati<sup>145</sup>. Teologia affermativa e negativa si coordinano in maniera che la seconda sorpassi e neghi («magis proprie») la prima, senza con questo nondimeno contraddirla:

In ipsa etiam oportet omnes existentium ponere et affirmare positiones, veluti omnium causa, et omnes eas potentius negare, tanquam super omnia superexistente, et non aestimari depulsiones oppositas esse intentionibus, sed multo prius ipsam super privationes esse, quae est super omnem ablationem et positionem<sup>146</sup>.

La conoscenza più elevata conseguibile di Dio è tuttavia di carattere apofatico, e si raggiunge paradossalmente in un esercizio di ignoranza, nel distacco e nel sollevamento

<sup>144</sup> ID., *De caelesti hierarchia*, II, 3, 1041A-C [140C-141A].

<sup>145</sup> Cfr. ID., *De div. nom.*, VII, 2-3, 1154B-1155C [869A-872B]: «*Divina divinitus intelligendum*. Non intellectualem enim et non sensualem, per excellentiam, non per defectum, in Deo ordinandum: sicut et irrationalem reposuimus ei, qui est super rationem (...) et invisibilem caliginem luci inaccessibili per excellentiam invisibilis luminis. Itaque divinus animus omnia continet, omnibus remota scientia, iuxta omnium causam, in seipso omnium scientiam praeambiens (...). Semet igitur divina sapientia cognoscens, cognoscit omnia immaterialiter materialia, et non partite partita, et multa universaliter, ipso uno omnia et cognoscens et adducens. (...) Hac igitur Deus existentia cognoscit, non scientia existentium, sed ipsa sua. (...) In his autem quaerere oportet, quomodo nos Deum cognoscimus, neque intelligibilem, neque sensibilem, neque quid universaliter existentium existentem. Numquid itaque est verum dicere, quia Deum cognoscimus non ex sua natura – incognoscibile enim hoc, et omnem rationem et intellectum superans – sed ex omnium existentium ordinatione (...). Proinde et in omnibus Deus cognoscitur, et sine omnibus, et per scientiam Deus cognoscitur, et per inscientiam (...). Et haec recte de Deo dicimus, et existentibus omnibus laudatur secundum omnium analogiam, quorum est causalis».

<sup>146</sup> ID., *De mystica theologia*, I, 2, 1173B [1000B].

dell'intelligenza dalle entità materiali, e in ultimo anche da se medesima<sup>147</sup>. La verità della tenebrosa caligine divina si ritrae infatti e si nasconde a fronte dei tentativi di apprenderla con la debole luce della mente naturale: Dio rimane occulto nel suo stesso manifestarsi, ineffabile anche quando se ne parla, ignoto anche quando lo si pensa<sup>148</sup>. Persino Unità, Trinità o Bontà non sono nomi o nozioni a lui davvero consoni: per questo gli autori sacri hanno preferito la via negativa, che allontana l'animo dalle maniere di concettualizzare che gli sono connaturate<sup>149</sup>. Nel terzo capitolo della *Teologia mistica*, ripercorrendo sinteticamente le tappe del processo ascensivo dello spirito illustrato nel corso dei suoi scritti, Dionigi dichiara che quanto più ci si eleva verso l'alto, approssimandosi a Dio, tanto più le parole si contraggono e vengono a mancare, sfociando nel silenzio<sup>150</sup>. La causa di tutte le cose, infatti, si può dire con molte parole o con poche, o anche meglio infine con nessuna, siccome assolutamente trascendente ogni intelletto e ogni essere<sup>151</sup>.

### 5.3. Giovanni Scoto Eriugena

Il verbo «innuere» ricompare nel nono capitolo del *De praedestinatione liber* di Giovanni Scoto, dove si spiega come la prescienza e la predestinazione vengono predicate di Dio «non proprie sed temporalium rerum similitudine», ovvero anche «abusive». Prima ancora di avviare un ragionamento, infatti, va tenuto per acquisito che nessuna cosa si affilia degnamente a Dio, nessun segno verbale gli si attaglia propriamente:

Textus principalis quaestionis exigit nos considerare utrum proprie an abusive in sacris litteris et sanctae Scripturae, et sanctorum patrum dicatur Deus praescisse vel praedestinasse (...) omnem *universitatem*, quam ipse condidit substantialiter (...). Ubi

---

<sup>147</sup> ID., *De div. nom.*, VII, 3, 1155C, [872AB]: «Et est iterum divinissima Dei scientia, per incognitionem cognoscens secundum super animum unitatem, cum animus existentibus omnibus recedens, deinde et seipsum relinquens, unitur superapparentibus radiis, inde et ibi, inscrutabilis profundo sapientiae illuminatus».

<sup>148</sup> Cfr. ID., *Epistulae*, I, 1177AB [1065AB]. E cfr. *ibid.*, III, 1177C [1069B].

<sup>149</sup> Cfr. ID., *De div. nom.*, XIII, 4, 1170C-1171A [980D-981B]: «Idcirco et unitas laudatur et Trinitas super omnia deitas: non est neque unitas, neque Trinitas (...) neque nomen eius est, neque verbum, sed in inviis exaltatur. Et neque ipsum quod est bonitatis, tanquam adunantes ei proferimus, sed desiderio intelligendi quid et dicendi de ineffabili natura illa nominum pretiosissimum ei primo devovemus: et consonabimus forsitan etsi in hoc theologis, rerum autem veritate relinquemur. Idcirco et ipsi per depulsiones invium prae-honorificaverunt, sic excedente anima suis cognitionibus, et per omnes divinas intelligentias proficiscente, quibus removetur quod est super omne nomen, et omne verbum, et scientiam, novissimorumque omnium ipsum contingente, quantum et nobis illud contingere possibile est».

<sup>150</sup> Cfr. ID., *De mystica theologia*, III, 3, 1175AB [1033BC].

<sup>151</sup> Cfr. *ibid.*, I, 3, 1173C [1000C].

primo notandum, quoniam nihil digne de Deo dicitur, omnia paene sive nominum sive verborum aliarumque orationis partium signa proprie de Deo dici non posse<sup>152</sup>.

I nomi sensibili, siccome consoni alle realtà corporee, non si adattano a indicare direttamente una natura lontanissima dalla materialità e trascendente ogni intelligenza; nondimeno tornano utili al raziocinio umano per credere e in qualche modo accennare alla sublimità del creatore. Di tali *signa*, mutuati dalla comune *locutio* che se ne avvale per indicare Dio stesso oppure il suo governo «in universa creatura», alcuni sono «quasi propria», come le varie flessioni del verbo ‘essere’ o termini come *essentia*, *veritas*, *scientia* e simili, i quali connotando gli aspetti eminenti e migliori della nostra natura, non del tutto sconvenientemente («non absurde») si piegano a additare l’unico e ottimo principio di ogni bene<sup>153</sup>; altri invece sono «aliena, hoc est translata», ovvero impropri e estrinsecamente derivati, e appartengono a tre tipologie (seguendo la lezione combinata di Marziano Capella e di Boezio): *a similitudine*, *a contrario*, *a differentia*<sup>154</sup>. Esemplificano il primo genere termini scritturali tratti dal dominio della materialità, come *brachium domini*, *manus domini*, *oculi domini*: «Quae merito aliena dicuntur, cum divina substantia talibus corporalium membrorum omnimodo careat liniamentis. Similitudine tamen quadam de ea non incongrue praedicantur»; per metafora, insomma, si può alludere alla *virtus* o all’*operatio* o alla *visio* divine con i vocaboli delle loro sedi corporee nella sfera mondana<sup>155</sup>. Paradigmatici della terza classe sono poi i nomi desunti dai sommovimenti del nostro animo, come l’«ira», il «furor», il «timor»: i quali tuttavia, riferiti all’imperturbabile stabilità divina, non ne conservano l’impronta di alcuna somiglianza, «sed sola necessitate significationis remotissimo abusiois modo solent transferri»<sup>156</sup>. Rimangono le espressioni «quae a contrarietatis loco sumuntur», e che per la

<sup>152</sup> GIOVANNI SCOTO, *De praedestinatione liber* (d’ora in poi: *De praed.*), IX, 1, PL 122, 390AB, ed. G. Madec, Turnhout 1977 (CCCM, 50), pp. 55,5-56,14; ed. E. S. N. Mainoldi, Firenze 2003, p. 88,19-26. D’ora in poi si citerà da quest’opera con riferimento a pagine e righe sia dell’edizione Madec sia dell’edizione Mainoldi.

<sup>153</sup> Cfr. *ibid.*, IX, 2, 390C, ed. Madec, pp. 56,25-57,35; ed. Mainoldi, p. 90,9-18. Vigè in questa concezione l’idea, che si è ripetutamente ricordata, secondo cui a Dio risultano non inopportuno riferibili i termini mondani comparativamente migliori dei loro contrari, o comunque quei predicati che esprimono una maggiore pienezza e densità ontologica. Nel *De dialectica* si trovano i rudimenti di una dottrina della *locutio* e del *signum*: cfr. AGOSTINO, *De Dialectica*, 4-5, 1410, ed. Pinborg, p. 86. In base a questo breve trattato, «loqui» e «signum» risultano strettamente interconnessi, e si collocano entrambi sul piano di una logica terministica: «signum» sta tanto per il concetto mentale quanto per la sua espressione verbale, «loqui» per l’articolazione delle singole parole nella comunicazione verso l’esterno; l’intera *ars dialectica* inoltre viene articolata in quattro sezioni: *de loquendo*, *de eloquendo*, *de proloquendo*, e *de proloquiorum summa*. Sulle nozioni di *signum* e *locutio*, cfr. anche AGOSTINO, *De doctrina christiana* I, 2, 2, PL 34, 20-21, ed. Martin, pp. 7,1-8,20; ID., *De magistro*, I, 2, PL 32, 1195-1196, ed. Daur, pp. 158,42-159,76. E cfr. D’ONOFRIO, *Fons scientiae cit.*, pp. 37-55 e 159-255.

<sup>154</sup> Cfr. GIOVANNI SCOTO, *De praed.*, IX, 2, 390CD, ed. Madec, p. 57,36-38; ed. Mainoldi, p. 90,18-19. Sulle tre tipologie di «verba aliena» secondo similitudine, contrarietà e differenza, cfr. *supra*, alla nota 265 del capitolo secondo.

<sup>155</sup> Cfr. *ibid.*, IX, 2, 391A, ed. Madec, p. 57,38-48; ed. Mainoldi, pp. 90,20-92,4.

<sup>156</sup> Cfr. *ibid.*, IX, 2, 391A, ed. Madec, p. 57,48-54; ed. Mainoldi, p. 92,5-10.

loro eccellenza sono chiamati «entimemata» ovvero «conceptiones mentis», assimilate a nozioni mentali di supremo vigore semantico e pertanto particolarmente efficaci<sup>157</sup>. Di queste alcune si dicono *absolute*, altre *coniuncte*; *absolute*, come quelle che compaiono nel passo biblico «Perdam sapientiam sapientem et prudentiam prudentem reprobabo», che correttamente va inteso *a contrario*, ossia con questo significato: «Perdam insipientiam insipientium, imprudentiam imprudentium reprobabo», nel senso paolino per cui la sapienza di questo mondo si inverte in stoltezza presso Dio; lungi dal disperderla, infatti, Dio è fonte di ogni vera sapienza<sup>158</sup>. Nei termini detti invece secondo una contrarietà ‘congiunta’ confluiscono poi due diversi *loci*: a quello *a contrario* si aggiunge il *topos a similitudo*; ed esempi paradigmatici ne sono appunto gli appellativi indagati, *praescientia* e *praedestinatio*, attribuiti alla divinità in parte per analogia, in parte per opposizione: per opposizione, in quanto in Dio è impensabile alcuna determinazione di carattere temporale; per analogia, poiché tutte le cose presenti passate e future sono da lui create, e in quanto dunque tutti i tempi «aeternaliter in illo sunt translative proferri possunt»<sup>159</sup>:

Conficitur ergo praescientiam et praedestinationem similitudine rerum temporalium ad Deum transferri. Qui locus a contrario videretur, si temporalia aeternitati contradictorie opponerentur. Iam vero, quoniam aeternitatis quaedam similitudo temporalibus est insita (...), in similitudinem quandam verae aeternitatis transitura sit, quomodo a contrario sumitur, dum a temporali ad intemporale alia quaedam significatio transferatur? Loco igitur similitudinis veniunt<sup>160</sup>.

Entrambi i casi di contrarietà, dunque, assoluta o congiunta, sfociano in momenti di una translatio in cui la contrarietà vien tolta, poiché a Dio nulla si oppone, se non appunto (e impropriamente), il niente, il non-essere<sup>161</sup>. Il *Nutritor* del *Periphyseon* ribadisce la medesima

<sup>157</sup> Cfr. *ibid.*, IX, 3, 391B, ed. Madec, pp. 57,55-58,64; ed. Mainoldi, p. 92,11-18. Circa la nozione di *entimema* cfr. inoltre *ibid.*, X, 1, 393D-394A, ed. Madec, p. 62,5-8; ed. Mainoldi, p. 98,30-100,1: sulla traccia di una annotazione ciceroniana, confermata nel commento di Boezio ai *Topica*, Giovanni Scoto restringe il significato di *entimema* non al valore generico di sillogismo imperfetto, bensì a quello (di forza dimostrativa particolarmente efficace) dell'*argumentum ex contrariis*. Cfr. CICERONE, *Topica*, 12-13, 53-55, ed. Reinhardt, p. 142,1-31 (ed. Di Maria, pp. 22,53-23,19); BOEZIO, *In Top. Cic.*, V, 1142C-1143A. Importante anche la trattazione in QUINTILIANO, *Instit.*, V, 14, 1-2, ed. Radermacher, I, pp. 298,20-299,2; ed. Winterbottom, I, pp. 306,16-307,1. Sulla questione, cfr. D'ONOFRIO, *Fons scientiae cit.*, p. 65 e pp. 304-307; ID., *Giovanni Scoto e Boezio cit.*, p. 716; ID., *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre cit.*, pp. 656-657; ID., *In cubiculum mentis. L'intellectus anselmiano e la gnoseologia platonica altomedievale*, in *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, Proceedings of the International Anselm Conference, ed. C. Viola – J. Kormos, Piliscsaba (Hungary) 2005, [pp. 61-88], p. 74.

<sup>158</sup> Cfr. *ibid.*, IX, 3, 391BC, ed. Madec, p. 58,64-75; ed. Mainoldi, p. 92,19-28.

<sup>159</sup> Cfr. *ibid.*, IX, 5-6, 392B-393B, ed. Madec, pp. 59,99-61,142; ed. Mainoldi, pp. 94,20-98,3.

<sup>160</sup> *Ibid.*, IX, 7, 393B, ed. Madec, p. 61,143-153 (ed. Mainoldi, p. 98,4-12). E cfr. *ibid.*, IX, 7, 393C, ed. Madec, p. 61,153-163 (ed. Mainoldi, p. 98,12-21): a sua volta, la *similitudo* in base alla quale si afferma che Dio pre-vede o pre-destina s'articola in quattro tipi: *ante temporis*, *ante dignitatis*, *ante originis*, *ante aeternitatis*; il genere qui in questione è il quarto: «Hinc colligitur talia verba transferri a primo modo ad quartum, a loco videlicet temporis ad locum aeternitatis».

<sup>161</sup> Cfr. GIOVANNI SCOTO, *De praed.*, IX, 4, 391CD, ed. Madec, p. 58,76-80; ed. Mainoldi, p. 94,1-4.

tesi: dal momento che i nomi possiedono dei loro contrari, non possono venire predicati *proprie* della divinità, bensì solo mediante una *translatio* «a creatura ad creatorem»:

Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res quae proprie eis significantur oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur. Ac per hoc de Deo, cui nihil oppositum, aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, *proprie praedicari non possunt*. Praedictorum enim nominum aliorumque *sibi similibus nullum vera ratio reperire potest*, cui non ex adversa parte aut secum in eodem genere differens aliud ab ipso discedens nomen non reperiatur. Et quod in nominibus cognoscimus, necessarium ut in his rebus, quae ab eis significantur cognoscamus. Sed quoniam divinae significationes, quae in sancta scriptura *a creatura ad creatorem translatae* de Deo praedicantur – si tamen recte dicitur aliquid de Deo posse praedicari, quod alio loco considerandum est – innumerabiles sunt et parvitate nostrae ratiocinationis nec inveniri nec insimul colligi possunt, pauca tamen exempli gratia divina vocabula ponenda sunt<sup>162</sup>.

Così Dio vien detto *essentia*, «sed proprie essentia non est»: e lo stesso vale per gli altri termini come *bonus*, *veritas*, *aeternitas*, finanche *Deus* (secondo una etimologia che trae il vocabolo Θεός dal verbo θέω)<sup>163</sup>. Richiamandosi a Dionigi, l'Eriugena distingue teologia catafatica e apofatica, e spiega come esse non si contraddicano vicendevolmente: la negazione non cassa l'affermazione, ne respinge invece la 'proprietà', sussumendola su un piano di ulteriorità; «super-essentia», ad esempio, denuncia certo ciò che Dio non è, e non quel che è: ma simultaneamente ne dice l'esser «plus quam essentia», pur non giungendo, con questo, a esprimere e comunicare pienamente il senso di tale super-essenzialità<sup>164</sup>. Dunque persino i

<sup>162</sup> ID., *Periph.*, I, 459BC, I, pp. 27,732-28,748.

<sup>163</sup> Cfr. *ibid.*, I, 459D-460A, I, p. 28,748-767; cfr. anche *ibid.*, I, 452BC, I, pp. 17,430-18,445.

<sup>164</sup> Cfr. *ibid.*, I, 461A-462D, I, pp. 30,811-32,884: «(NUTRITOR). Duas namque, ni fallor, sublimissimas theologiae partes esse diximus, et hoc non ex nobis, sed auctoritate sancti. Dionysii Ariopagitae accipientes, qui apertissime, (...) bipertitam theologiam asserit esse, id est in καταπηατικήν et ἀποφατικήν quas (...) in affirmationem et negationem maluimus transferre. (...) Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis haec duo quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibimet opponi dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt. Et ut hoc apertius fiat, paucis utamur exemplis. Verbi gratia: καταπηατική dicit 'veritas est'; ἀποφατική contradicit 'veritas non est'. Hic videtur quaedam forma contradictionis, sed dum intentius inspicitur nulla controversia reperitur. Nam quae dicit 'veritas est' non affirmat proprie divinam substantiam veritatem esse sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem vocari posse. Nudam siquidem omnique propria significatione relictam divinam essentiam talibus vocabulis vestit. Ea vero quae dicit 'veritas non est' merito divinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens non eam negat esse, sed veritatem nec vocari proprie nec esse. Omnibus enim significationibus quas καταπηατική divinitatem induit ἀποφατική eam spoliare non nescit. (...) Attende igitur vigilantius atque ipsas significationes, quae prius adiectae sunt, superessentialem dico (...), ad quam partem theologiae pertineant, id est utrum affirmativae an negativae (...). Fiat igitur, si placet, praesentis huius quaestionis solutio hoc modo: ut haec nomina quae adiectione 'super' vel 'plus quam' particularum de Deo praedicantur (...) duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in pronuntiatione formam affirmativae, intellectu vero virtutem abdicativae obtineant. Et hoc brevi concludamus exemplo: 'essentia est', affirmatio; 'essentia non est', abdicatio; 'superessentia est', affirmatio simul et abdicatio, in superficie etenim negatione caret, intellectu negatione pollet. Nam qui dicit 'superessentia est' non quid est dicit sed quid non est. Dicit enim essentiam non esse sed plus quam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim Deum non esse aliquid eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo definit».



nomi superlativi, di nuovo ‘quasi propri’ in quanto sintetizzano i due lati della teologia, convengono in ultimo più all’apofasi che alla catafasi, e si svelano insufficienti e inadeguati a denotare la trascendenza divina<sup>165</sup>. Entro il quadro speculativo del primo libro del *Periphyseon*, ove si indaga la natura divina come creante e non creata, *Nutritor* e *Alumnus* procedono allora a una verifica della tenuta categoriale del discorso teologico, che tuttavia sin dall’esordio non appare votata a eccedere i limiti semantici già prefigurati: efficaci nei confronti delle entità mutevoli, i *praedicamenta* aristotelici smarriscono ogni validità quando rivolti all’ineffabilità del principio primo:

NUTRITOR. Sed, *ut ait sanctus pater Augustinus in libris de trinitate, dum ad theologiam (hoc est ad divinae essentiae investigationem) pervenitur, kategoriarum virtus omnino extinguitur*. Nam in ipsis naturis a Deo conditis motibusque earum categoriae qualiscunque sit potentia praevalent, in ea vero natura quae nec dici nec intelligi potest per omnia in omnibus deficit. Attamen, ut praediximus, quemadmodum fere omnia quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur de conditore rerum per metaphoram significandi gratia dici possunt, ita etiam kategoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dinoscuntur, de causa omnium non absurde possunt proferri, *non ut proprie significant quid ipsa sit, sed ut translative* quid de ea nobis quodam modo eam inquiringibus probabiliter cogitandum est suadeant. ALUMNUS. Clare conspicio nulla ratione kategorias de natura ineffabili proprie posse praedicari. Nam si aliqua kategoriarum de Deo proprie praedicaretur, necessario genus esse Deus sequeretur. *Deus autem nec genus nec species nec accidens est*. Nulla igitur kategoriae proprie Deum significare potest. – N. Recte intueris. *Non in vanum, ut arbitror, in praedictis rationibus duarum partium theologiae sudare volumus*. Non enim tam facile ac fere absque ullo labore ad hanc kategoriarum disputationem pervenire valuissemus, non posse scilicet proprie de Deo praedicari, nisi prius de primordialibus causis ab una omnium causa praecedentibus, essentiam dico, bonitatem, virtutem, veritatem, sapientiam ceterasque huiusmodi ad purum conficeremus non aliter nisi *translative* Deum significare<sup>166</sup>.

Dio non rientra nell’οὐσία, nella quantità o nella qualità: eppure questi tre *genera* possono traslativamente venirgli riferiti in due maniere: o in quanto ne è creatore, o in quanto li sovrasta per eccellenza<sup>167</sup>. Inizialmente dubbio, poiché utile ad accogliere la distinzione

<sup>165</sup> Cfr. *ibid.*, I, 460CD, I, p. 29,785-794: «Nonne diximus quod ineffabilis natura nullo verbo, nullo nomine, seu aliquo sensibili sono proprie possit significari? (...) Non enim proprie sed translative dicitur essentia, veritas, sapientia, ceteraque huiusmodi, sed superessentialis, plus quam veritas, plus quam sapientia, et similia dicitur. Nonne et haec quasi quaedam propria nomina videntur esse? Nam si essentia proprie non dicitur, superessentialis autem proprie dicitur, similiter si veritas seu sapientia proprie non vocatur, plus vero quam veritas et plus quam sapientia proprie vocatur, non ergo propriis nominibus caret». In questo passo la punteggiatura di Jeaneau mi sembra da preferire a quella di Sheldon-Williams che dà invece a intendere – come pure la sua traduzione inglese – che le dizioni superlative siano senz’altro nomi appropriati a Dio: cfr. il primo volume dell’ed. Sheldon-Williams cit., pp. 78,31-80,4.

<sup>166</sup> *Ibid.*, I, 463B-464A, I, p. 33,903-928. Si noti la connessione stabilita da Giovanni Scoto tra la valutazione della predicazione categoriale *in divinis* e il presupposto studio dei due generi – affermativo e negativo – di discorso teologico in Dionigi.

<sup>167</sup> Cfr. *ibid.*, I, 464AB, I, p. 34,938-952: «Non est igitur OYCIA, quia plus est quam OYCIA; et tamen dicitur OYCIA, quia omnium OYCIΩN (id est essentialium) creatrix est. Non est quantitas, quia plus quam quantitas est. (...) Quantitas tamen non incongrue *denominatur* duobus modis: aut quia quantitas saepe pro

infra-ipostatica, dopo attento esame anche il caso della relazione viene rubricato tra le predicazioni improprie<sup>168</sup>; la stessa sorte subiscono il *situs*<sup>169</sup>, l'*agere*, il *pati*<sup>170</sup>, e l'*habitus* (che rappresenta una condizione comune a tutte le categorie, come d'altronde trasversalmente sembrano operative pure la sostanza, la qualità e la quantità)<sup>171</sup>. Una riflessione particolarmente dettagliata e prolungata richiedono infine il *locus* e il *tempus*: inscindibilmente connessi, insieme costituiscono l'impalcatura strutturale dell'intero universo, le coordinate entro cui soltanto si rendono possibili tanto l'esistenza mondana, quanto pure la conoscenza di un qualunque oggetto da parte dell'animo umano, e alle quali unicamente Dio si sottrae<sup>172</sup>. Chiudendosi ancora sotto l'egida di Dionigi, la meticolosa rassegna di Giovanni Scoto approda a un rinnovato appello all'indicibilità e inafferrabilità divine:

Nihil de Deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum omnesque sensibiles intelligibilesque significationes, «qui melius nesciendo scitur», «cuius ignorantia vera est sapientia», qui verius fideliusque negatur in omnibus quam firmatur. Quodcunque enim de ipso negaveris vere negabis, non autem omne quodcunque firmaveris, vere firmabis<sup>173</sup>.

La *translatio* eriugeniana, il trasferimento verbale dall'effetto alla causa, si slancia dunque ben al di là di qualsiasi distinzione logico-categoriale, e accenna a Dio solo per negazione, o al più per metafora:

Haec igitur nomina sicut et multa similia ex creatura per quandam divinam metaphoram ad creatorem referuntur<sup>174</sup>.

---

magnitudine virtutis ponitur aut quia totius quantitatis principium est et causa. De qualitate quoque non aliter intelligendum».

<sup>168</sup> Cfr. *ibid.*, I, 464C-465C, I, pp. 34,959-35,996. E cfr. G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della teologia nel Medioevo* cit., I, [pp. 243-303], p. 271: «Mentre infatti Agostino e Boezio (...) si sono sforzati di risolvere le difficoltà del linguaggio cristiano sulla Trinità appunto in base ad una adattabilità teologica della sola categoria della relazione, sia pure possibile sotto particolari condizioni proprie in modo esclusivo della natura divina, Giovanni Scoto è, anche in questo, arroccato su una obbedienza totale alla negatività pseudo-dionisiana: al punto che persino i nomi delle tre persone divine dovrebbero a suo parere essere intesi come più-che-nomi, propri di una più-che-Trinità non altrimenti esprimibile né in senso affermativo né in senso negativo».

<sup>169</sup> Cfr. GIOVANNI SCOTO, *Periph.*, I, 465CD, I, pp. 35,998-36,1009.

<sup>170</sup> Cfr. *ibid.*, I, 504AC, I, pp. 85,2646-87,2701.

<sup>171</sup> Cfr. *ibid.*, I, 466AB, I, p. 36,1013-1029; cfr. anche *ibid.*, I, 467C-468B, pp. 38,1085-39,1119.

<sup>172</sup> Cfr. *ibid.*, I, 474B-503D, I, pp. 47,1375-85,2635. E cfr. M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, in «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 9 (1968), pp. 167-233. Secondo Marenbon, le analisi di Giovanni Scoto sono basate sul *Categoriae decem*: cfr. J. MARENBOON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre* cit., pp. 67-87; ID., *John Scottus and the Categoriae decem*, in *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Vorträge des III. Internationalen Eriugena Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, pp. 118-134.

<sup>173</sup> GIOVANNI SCOTO, *Periph.*, I, 510BC, I, pp. 94,2934-95,2938.

<sup>174</sup> *Ibid.*, I, 453AB, I, p. 19,468-469. Cfr. GUY-H. ALLARD, *Jean Scot et la logique des propositions contraires*, in *From Athens to Chartres* cit., pp. 181-193; BISOGNO, *Il metodo carolingio* cit., pp. 378-382.

## 6. La predicazione in teologia

Tornando allora all'ispezione delle singole categorie in Teodorico, nel *Commentum* la *mutatio* comporta che quando ad esempio si predichi la sostanza, con ciò in Dio non si indichi affatto una autentica sostanzialità, ovvero la predisposizione ad accogliere determinazioni contrarie, bensì l'*ultra substantia*, ossia l'*entitas* originaria dalla quale la *substantia* medesima 'discende'<sup>175</sup>; nelle *Lectiones*, oltre respingere il valore di 'sostrato' si depenna anche l'illusione che la prima classe di significati possa servire a denotare positivamente l'essenza o il *quid sit* di Dio: piuttosto, con essa si cerca di allenare la mente a un salto traslativo oltre e sopra ogni *ens*, in direzione dell'*entitas omnium rerum*<sup>176</sup>. Ancora più radicalmente il senso 'negativo' della predicazione risalta nella *Glosa*; quando si parla di Dio si ha a che fare con soli vocaboli, e grazie a una qualche similitudine metaforica si torce a tal punto la normale accezione semantica contro se stessa, in maniera che con essa si accenni per *subintellectum*, ossia ci si sforzi di dare a intendere sotterraneamente, ciò che Dio *non* è: se allora dico 'Dio è sostanza', con ciò non convoglio un trasferimento proporzionale o al limite della connotazione di partenza, ma viceversa la rimuovo, adombrando così piuttosto soltanto l'idea per cui, proprio nel mentre formulo un giudizio, quel che esprimo non gli si attaglia; e aprendomi al contempo la possibilità di sottintendere, attraverso questa epurazione, una qualche intellezione intuitiva della sua 'super-essenzialità':

Cum ego aliquid de Deo dicitur solum vocabulum praedicatur. Et per similitudinem quandam seu affinitatem aliquam ab eo quod significat in Dei nuncupatione transfertur atque intellectum de re subiecta per significationem de re subiecta constituit *innuens per subintellectum* quid Deus *non* sit. Cum ergo dico DEUS est SUBSTANTIA innuo quid ipse

<sup>175</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, p. 102,40-54. Cfr. anche ARISTOTELE, *Cat.*, 5, 4a 10-11, *transl. Boethii*, p. 12,4-5: «Maxime autem proprium substantiae videtur esse quod, cum sit idem et unum numero, contrariorum susceptibile est»; BOEZIO, *In Cat.*, I, 198B-199A; ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 3, 67-68, ed. Buytaert – Mews, p. 137,604-623; ID., *Theologia Christiana*, III, 86, ed. Buytaert, p. 229,1109-1119; *ibid.*, III, 124, p. 241,1493-1496. E cfr. DE LIBERA, *L'onto-théologique de Boèce* cit., pp. 213-220.

<sup>176</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 192,94-96: «Convenit igitur praedicamentum substantiae per translationem Deo. Per id enim de Deo loquendo *innuitur* quoquo modo substantia quae est supra omnem substantiam». ID., *ibid.*, 4, p. 198,24-33: «Cum dicitur: Deus est substantia non ostenditur per hoc nomen quid sit Deus proprie quia Deo *non convenit nominis unio* sed *innuitur translative*. Et hoc est quod dicit [*scil.* Boetius] NON EST VERE SUBSTANTIA quia Deus nullum ens est sed est entitas omnium rerum. Sed si de aliquo subiecto substantia praedicatur cui nominis unio conveniat non erit translatio sed proprie unio praedicatur. Quod est dicere: per hoc nomen substantia dictum de Deo innuitur quid sit Deus id est *innuitur substantia quae est supra omnem substantiam vel ultra*». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 4, p. 369,83-85; *ibid.*, p. 375,98-8.

*non sit. Atque ex hoc relinquo subintelligendum quid ipse sit scilicet substantia supra substantiam quod Graece yperusyon dicitur*<sup>177</sup>.

Come scrive Boezio, insieme alla sostanza anche qualità e quantità si dicono *secundum rem*. Nel *Commentum*, questa nozione viene ripresa in termini di coincidenza in atto del soggetto e di quanto di esso si predica: se Socrate è grande, egli e la *magnitudo* «idem actuale sunt»; le rimanenti categorie invece non affettano il soggetto, bensì esprimono le condizioni in cui si trova: a rigore, «de nullo praedicantur». La demarcazione tra *secundum rem* e *secundum circumstantias* ‘vale’ (nel senso che si è mostrato, e cioè: si rende funzionale a distrarre dalla pretesa di un discorso umano ‘parzialmente’ vero nel dominio teologico) pure quando si parli di Dio; con la differenza che mentre negli enti finiti, nel caso della predicazione *secundum rem*, la convergenza in atto non implica una equivalenza degli *status*, per cui sebbene Socrate possa ad esempio dirsi giusto e grande, e tali qualificazioni siano concretamente unite con l’individuo, tuttavia rappresentano condizioni transitorie e di per sé l’una diversa dall’altra, invece in Dio tutto si rapprende in chiara unità, «omnia haec unus et idem status sunt». Vigge qui l’ammonimento per cui gli enti finiti non sono *id quod sunt* (formula boeziana che, come si è visto, Teodorico rilegge nel senso che non esistono *ex se*, bensì *ex alio*: a partire dai loro elementi costituenti, e dunque in ultimo dal creatore di ogni elemento e ogni intero), al contrario di quanto accade per la realtà divina<sup>178</sup>.

<sup>177</sup> ID., *Glosa*, 4, pp. 287,13-288,20. Cfr. *ibid.*, 4, p. 286,59-67: «Quod testatur Victorinus in Libro diffinitionum dicens quoquo modo comprehendi posse quid sit Deus *per remotionem* omnium cum dicitur esse quod nec substantia nec accidens nec aliquid quod aliquo sensu comprehendi intelligi possit. Quod si intelligi non potest nec vocabuli significatio eum significantis aliquo modo sciri potest. Atque ideum nomen recte diceretur cum nihil suo notamine notum redderet. Quod autem sciri non possit innuit Augustinus cum dicit: nescio quid sit Deus. Hoc tamen tantum novi quid ipse non sit». E cfr. anche *ibid.*, 4, p. 288,49-52: «Cum igitur dico substantia ex significatione huius vocabuli cum sua notione videtur ex materia et forma compositum. Quare Deus non est substantia nisi quae sit ULTRA SUBSTANTIAM». Cfr. REMIGIO DI AUXERRE, *Commentarius*, ed. Rand, p. 41,9-11. Si veda inoltre MARIO VITTORINO, *Liber de definitionibus*, 904D-905C, ed. Stangl, pp. 23,9-24,25: «Octava species definitionis κατ’ ἀφαίρεσιν τοῦ ἐναντίου, id est per privationem contrarii eius quod definitur, ut ‘bonum est quod malum non est’. Hoc genere definitionis uti debemus, cum contrarium notum est. (...) Quo genere definitionis Deus definiri potest. Etenim cum quid sit Deus nullo modo scire possimus, sublatio omnium existentium, quae Graeci ὄντα appellant, cognitionem Dei nobis, circumcisa et ablata notarum rerum cognitione, supponet: ‘Deus est neque corpus neque ullum elementum neque anima neque mens neque sensus neque intellectus neque aliquid quod ex his capi potest’. His talibus sublatis quid sit Deus poterit definiri; magis si addas, quod etiam definiri non potest, id Deum esse». E cfr. AGOSTINO, *Sermones*, 117, 5, 8 – 6, 10, PL 38, 665-666.

<sup>178</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, pp. 103,90-105,32: «PRAEDICAMENTA inquit [scil. Boetius]substantiae, qualitatis etiam et quantitatis, sunt huiusmodi ut id quod praedicatur idem sit actu cum eo quod subicitur. Socrates namque et magnitudo Socratis idem actuale sunt. Idem enim actu sunt. Et hoc est: UT IN QUO SUNT IPSUM ESSE FACIANT QUOD DICITUR id est ut quod praedicatur idem actu sit cum eo quod subicitur ut praedictum est. Licet enim iustum et magnum idem actu sint cum eo quod subicitur in creaturis tamen diversi status sunt. Sed in Deo omnia haec unus et idem status sunt. Vel DIVISE ideo quia quamvis iustum et magnum faciant hominem esse quod dicitur diversum quiddam est iustitia vel magnitudo ab homine. Homo namque neutrum illorum est. In ipso quoque homine aliud iustitia aliud magnitudo est. IN DEO VERO idem equidem est iustitia et magnitudo. (...) Et ostendit quomodo dicens QUONIAM HOMO NON INTEGRE IPSUM HOMO EST. Non integre inquit id est non ex se. (...) Quod enim est, aliis debet id est suis partibus vel sibi substantialis. Deus autem id ipsum quod est nulli debet quoniam id quod est ex se ipso est. (...) Quasi dicat: cum iustum de Deo

Nelle *Lectiones* e nella *Glosa*, la divaricazione infra-categoriale – *secundum rem* e *secundum circumstantias rei* – viene ulteriormente specificata rispettivamente come riferimento diretto o indiretto dell’attribuzione al soggetto: quando indiretto, il predicato si appone e si applica come dall’esterno a ciò di cui si dice: ‘Socrate è nel foro’ non sottende che egli sia un luogo; ‘Socrate è in un certo tempo’ non indica che egli sia il tempo, e così via<sup>179</sup>. Tuttavia questa ripartizione generale fornisce stavolta l’occasione per accedere a un’importante annotazione: nel caso della prima categoria, il soggetto non è integralmente pari alla sua essenza poiché la riceve *ab extra*; nel caso di quantità e qualità, a questo motivo di disequaglianza si aggiunge l’ulteriore ragione della diversità di natura, ovvero di definizione, tra soggetto e predicato (diversa ad esempio la definizione logica di ‘uomo’ da quella della ‘giustizia’ che gli si assegna in una proposizione). Tutto questo non trova una analogia nel linguaggio teologico: in Dio (ma sempre limitatamente ai primi tre *praedicamenta*) non si ammette alcuna divergenza tra predicato e soggetto, ogni enunciato si risolve in un giudizio identitario, *unitas* significa tanto *entitas* quanto *simplicitas* e *identitas*:

Nam quando fit divina praedicatio nullius diversitatis sunt praedicatum et subiectum sed sunt omnino idem. In caeteris vero rebus praedicatum et subiectum sunt diverse naturae: scilicet diverse diffinitionis. (...) IN DEO VERO COPULATIVE ATQUE CONIUNCTAE et caetera quia nullius diversitatis sunt praedicatum et subiectum. Nec sunt diversae naturae. Nam quaecumque in Deo sunt nulla diffinitionem habere possunt diversam. (...) Cum dicitur: Deus est substantia Deus est magnus et consimilia nullius diversitatis sunt praedicatum et subiectum. Nam quaecumque sunt in Deo nullatenus possunt esse diverse naturae. In Deo enim *idemitas et simplicitas* est.<sup>180</sup>

Non per questo però si riesce a risalire dal predicato al soggetto, conoscere la realtà divina attraverso il filtro delle qualificazioni categoriali; nel giudizio identitario di gelosa pertinenza alla teologia, è piuttosto il soggetto a fagocitare il predicato, dire ad esempio ‘Dio è giusto’ ammonta ad asserire ‘Dio è Dio’, ossia ancora una volta a accennare in qualche modo

---

praedicatur ve de homine tunc quidem id quod praedicatur idem actu est cum eo quod subicitur. SED DISTAT quoniam homo aliud est, aliud vero quod vocabulum illud significat. Deus vero hoc ipsum est quod iustitia».

<sup>179</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 4, pp. 200,94-201,28, e pp. 205,61-206,16. Cfr. inoltre ID., *Glosa*, 4, p. 290, 88-92; *Abbr. De Trin.*, 4, p. 377,66-98; *ibid.*, pp. 381,18-382,63.

<sup>180</sup> ID., *Lectiones*, 4, pp. 202,52-203,93. Cfr. *ibid.*, 4, p. 200,81-82: «In Deo unitas est et idemptitas omnium rerum quia ipse forma est et prima forma omnium rerum sine diversitate sene aliqua pluralitate». Cfr. anche *ibid.*, 4, p. 204,29-36: «Differentia est in hoc scilicet quod homo est alter et alter est iustus id est diversae naturae sunt praedicatum et subiectum: scilicet homo et iustus id est diversae diffinitionis *quia numquam substantia diffiniri potest sub vocabulo accidentis*: nunquam accidens sub vocabulo substantiae. (...) Cum dicitur Deus est iustus (...) Deus et iustus non sunt diversae naturae. Nam quaecumque in Deo sunt non possunt habere diversam diffinitionem». E cfr. *Abbr. De Trin.*, 4, p. 376,54-55 e pp. 378,23-380,94. ID., *Glosa*, 4, p. 290,93-1: «Haec autem praedicamenta quae de rebus absolute praedicantur atque secundum rem praedicantur de Deo et de rebus dicta differunt. (...) Hoc interest quod *in rebus naturae et diffinitionibus est alterius quod praedicatur et quod subicitur*. In Deo vero idem est et quod praedicatur et quod subicitur quia et eiusdem naturae atque diffinitionis eiusdem. Nec hic introducitur quod diversum sit a Deo. *Idem enim est Deus et iustum*. (...) Idem Deus et substantia».

alla sua indicibile ultra-sostanzialità, e ad abbandonare pertanto la tenuta del discorso: ‘giusto’, ‘grande’ valgono quanto un ‘quale’ *sine qualitate*, un ‘quanto’ *sine quantitate*<sup>181</sup>. Dunque lo scarto tra unità e pluralità, *complicatio* ed *explicatio*, Dio e creature, può tradursi in termini logici in una divaricazione tra proposizioni identiche e proposizioni non identiche: così come, a causa della materialità e della *mutabilitas*, nella sfera mondana non si scoprono cerchi matematicamente perfetti, altrettanto non si affermano enunciati rigorosamente identici; fatalmente travolta nel flusso del divenire, nessuna cosa lucra mai il contrassegno della piena *identitas* o *aequalitas* con se medesima.

Almeno per le realtà fisiche, nelle prime tre categorie il segno verbale ostende per così dire una *Bedeutung* tramite la circoscrizione di un *Sinn*; le rimanenti sette ne mostrano invece solo *adiacentia*, non illustrano «id de quo agitur aliquid esse», e tanto meno quindi si scoprono adeguate ad agevolare la nostra conoscenza del divino<sup>182</sup>. Dalla sommaria rassegna che ne svolge Teodorico, meritano una menzione l’*ubi* e il *quando*; in ambito teologico, il primo ritrae meno Dio che le cose: non riguarda l’ubiquità e la presenza a e in tutti gli enti, bensì il tendere di questi al loro principio; il commentatore sembra interessato da un lato a scansare il tranello dell’immanentismo, dall’altro a porre enfasi sull’aspirazione dei molti all’unità, che verrà in evidenza pure nella *reportatio* degli insegnamenti sul *De hebdomadibus*: non il divino in tutte le cose, ma al contrario queste ricondotte a perfezione formale e assoluta ‘complicazione’ in quello<sup>183</sup>. Il *quando* dice ovviamente l’eternità o presenzialità extra-temporale, dismettendo però i panni di una qualificazione estrinseca: l’eternità sta per l’unità stessa, allorché applicato a Dio il *quando* non allude a un tempo,

<sup>181</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 289,68-72: «Et ita cum dicitur MAGNUS nomen tantum praedico. *Subintelligendum vero relinquo eum quantum sine quantitate* id est quod sit ULTRA SUBSTANTIAM substantia quia IDEM EST ei ESSE magnum quod esse. Unde nihil Deo extrinsecus venire colligimus quia forma, ut dictum est, pura nulli extrinseco subiacet supposita». ID., *Commentum*, 4, p. 103,84-85.

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*, 4, pp. 105,43-108,55: «Caetera inquit a substantia qualitate et quantitate de nullo praedicantur. Quod ideo dicit quoniam subiectum non afficiunt. Non enim in substantia praedicantur sed extra. (...) Et haec est sententiae summa quod is praedicatur substantia vel qualitas vel quantitas tunc id quod praedicatur subiectum *informat* et est unum et idem actu cum eo quod subicitur. Caetera vero nec subiectum informant nec idem actu sunt cum eis de quibus praedicantur». E cfr. ID., *Lectiones*, 4, pp. 211,93-212,20: «SED illud praedicamentum [*scil.* non secundum rem] NON est tale QUO ALIQUID EST id est eius praedicatione non ostenditur id de quo agitur aliquid esse. (...) Et hoc appellat [*scil.* Boetius] CIRCUMSTANTIAS REI: scilicet *adiacentia* ut est ubi quando et huiusmodi». *Abbr. De Trin.*, 4, p. 387,26-55.

<sup>183</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 4, p. 207,34-38: «Deus dicitur esse ubique non quia sit in omni loco SED IDEO QUOD EI OMNIS LOCUS ADSIT id est presto sit AD EUM CAPIENDUM quia omnie locatum tendit ad ipsum quia ipse est esse et omnia tendunt ad esse. Et hoc idem ostendit auctor iste *De consolatione* ubi ostendit quod omnia etiam inanimata tendunt ad esse quia tendunt ad unitatem et fugiunt contrarium unitatis: scilicet divisionem». Cfr. anche ID., *Glosa*, 4, p. 291, 20-25; *Abbr. De Trin.*, 4, pp. 382,82-383,87. Si noti che in precedenza Teodorico non aveva esitato a sostenere che Dio si trova *essentialiter* in ogni cosa: cfr. *supra*, il passo citato alla nota 58 di questo capitolo. Di fronte a una definizione logica di tale ubiquità invece si trattiene, e al contrario afferma il dove come tensione delle cose a Dio. Per concezioni molto simili, cfr. *Summa sententiarum*, 48A; ALANO DI LILLA, *Summa «Quoniam homines»*, ed. Glorieux, p. 260. Cfr. inoltre BOEZIO, *Cons.*, III, 11, 10-29, 772A-774A, pp. 87,27-89,83.

bensi a una determinazione essenziale, connessa di nuovo mediante un giudizio identitario<sup>184</sup>; qui viene al pettine l'implicita e irrisolta ambiguità del concetto di temporalità, da una parte intesa come collocazione accidentale in un certo momento (ed è la nozione categoriale), dall'altra come intimo vissuto del soggetto (e finanche in Dio, la cui puntuale *aeternitas* è delineata nella *Consolazione* come «interminabilis vita»)<sup>185</sup>.

Rimane la relazione. Teodorico non si nasconde la chiara percezione che l'intera trattazione boeziana miri a isolare in quest'ultimo *praedicamentum* il luogo del discorso più propizio ad accogliere la considerazione della trinità personale, ma si prepara a neutralizzarne la portata<sup>186</sup>; la più debole, la più esteriore delle categorie non può sorreggere il peso del più profondo mistero di fede: anzi appunto per questo viene prescelta, in quanto, abbozzando già solo negli enti mondani il tipo di qualificazione più avulsa dalla realtà del soggetto, meno afferente alla sua essenza, meno incidente sulla sua natura, può più utilmente servire a scacciare, trasposta al linguaggio teologico, ogni sospetto di molteplicità in Dio. Lo scopo è dunque 'negativo': ci si acconcia a riversare la trinitarietà sulla relazione perché, in assenza di un qualsiasi discorso o di una qualsiasi accortezza metodologica anche solo impropriamente o traslativamente idonea a comunicare l'articolazione delle *personae* divine, essa risulta almeno la più funzionale a suggerire come tale nesso *non* va colto, ovvero non alla maniera di una pluralità analoga o somigliante o proporzionalmente «transsumptiva», o comunque in qualche modo afferrabile a partire dalla molteplicità riscontrabile nel cosmo fisico (la quale, come si è visto, si ottiene per differenza di genere o di specie o di numero, ma nella filosofia teodoriana si riduce infine solo alla diversità individuale/accidentale).

L'esegesi di Teodorico s'appiglia fermamente all'annotazione boeziana apposta in anticipo alla disamina dettagliata della predicazione: «Ad aliquid (...) omnino non potest praedicari»<sup>187</sup>; data l'accertata *indifferentia* tra le ipostasi, la relazione non restituisce alcuna alterità – e alterità significa sempre mutevolezza, perenne fluire, disparità. Al contrario, connota una piena coincidenza, il riferirsi dell'identico all'identico in perfetta *aequalitas*; in

---

<sup>184</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 4, pp. 208,76-209,97: «Deus EST SEMPER praedicando scilicet temporale quod est quando UNUM tantum SIGNIFICAT semper: scilicet significat *unitatem id est aeternitatem* non quando. Ut enim diximus non retinet significationem sive vim praedicamenti quando. (...) Semper enim dictum de Deo non remanet temporale et ideo non notat tempus. (...) Praesentiam autem notat in Deo id est aeternitatem». E cfr. ID., *Glosa*, 4, p. 292,80-81: «Quod cum ad Deum applicatur [*scil.* quando vel semper] *non ostenditur quando sit sed innuitur potius qualis sit*». *Abbr. De Trin.*, 4, p. 384,20-41.

<sup>185</sup> Cfr. BOEZIO, *Cons.*, V, 6, 4, 858A, p. 155,9-10.

<sup>186</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 201,32-34: «Et hoc totum quod de praedicamentis dicit [*scil.* Boetius] tendit ad relativam praedicationem ex cuius vi provenit quod non omnino est indifferentia inter personas deitatis»; *Abbr. De Trin.*, 4, p. 378,3-5.

<sup>187</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1252A, p. 173,182-183.

tal maniera, la diversità ipostatica giace nei soli nomi, *non autem in re*<sup>188</sup>. Si ha l'impressione che per schivare il pericolo di minare l'unità divina, accollando il discrimine tra le *personae* ai soli vocaboli, l'interprete incappi nel rischio opposto di abolire un fondamento reale in Dio della distinzione tra Padre, Figlio e Spirito. Il *Commentum* testimonia una certa oscillazione concettuale; da un canto la distinzione pare meramente nominale, dall'altro viene riaffermata come autenticamente fondata: le persone sono diverse, ed anzi in certo qual modo molteplici però di una medesima *substantia* grazie alla reciproca indifferentia, 'Padre' 'Figlio' e 'Spirito' vanno assunti come appellativi designanti ciascuno univocamente una di esse, e ognuno connotante una peculiare e non compartecipata *proprietas*: per la precisione, la *proprietas* caratterizzante consiste nel fatto che solo il Padre genera, solo il Figlio è generato, solo lo Spirito 'procede' – ciò che non comporterebbe una discrepanza nell'*operatio*, poiché il gesto della generazione è il medesimo dell'esser generato, ed entrambi collimano con la connessione sancita dallo Spirito<sup>189</sup>.

I due momenti – negazione e affermazione della diversità – convivono appaiati e sovrapposti, non però conciliati; Teodorico non ne discute espressamente, ma appare legittimo concludere questo: in quanto distinta dalla fede, nella sua lettura la teologia boeziana si arresta, nella penetrazione del mistero trinitario, al momento apofatico; al meglio, riesce ad attingere una parziale intuizione dell'unità, non però della trinità, divina: la quale ultima appartiene integralmente all'informazione di fede, che tuttavia resta tale, non si comunica davvero alle forze naturali della mente, non si dispiega all'impalcatura logica del discorso; persino la facoltà più acuta, l'*intelligentia*, non evade dallo stadio di *remotio*, oppure: se lo oltrepassa, se si innalza al punto di intravedere qualcosa del mistero, alla lettera non ce lo fa sapere, non ce lo dice, se prova a esprimerlo non le rimangono che vuote parole. Nei confronti della fede, comunque, l'intrapresa filosofica di Boezio si traduce anche in una efficace risorsa,

<sup>188</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, pp. 111,42-112,88: «Non facit alteritatem praedicatio relationis quia NEC etiam SEMPER fit relatio AD ALIUD SED ALIQUOTIENS AD IDEM. (...) Praedicatio relationis non est secundum se nihil ergo alteratur secundum relationem IN EO QUOD IPSA EST. (...) Huiusmodi scilicet nullam rei alteritatem vel mutationem facere queunt. (...) Ideoque *nulla per hanc praedicationem subintrat differentia*. (...) Et hoc est quia A NULLO EORUM DIFFERT id est quod nec Pater a Filio differt (...)». Cfr. anche *ibid.*, 6, p. 115,60-69: «In Trinitate *refertur idemptitas ad se ipsam*. Cum enim dicitur Deus est Pater praedicatur hic quidem paternitas. Cum vero dicitur Deus est Filius praedicatur et hic filiatio non autem paternitas. Et tamen eadem relatio praedicatur hic et ibi (...) id est idemptitas quoniam secundum eos Pater et Filius *eandem relationem designant id est idemptitate*. (...) Refertur itaque idemptitas ad se ipsam cum dicitur Deus Pater est, Deus Filius est, sed in diversis personis. Dicit enim Augustinus quod cum dicitur Deus Pater est, Deus Filius est *in solis nominibus est diversitas non autem in re: nec etiam, ut quibusdam placet, in relatione*».

<sup>189</sup> Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, p. 95,21-25; *ibid.*, 6, pp. 113,19-114,29. E cfr. ID., *Lectiones*, 6, p. 220,17-25; *Abbr. De Trin.*, 6, p. 394,18-25. Cfr. inoltre *Summa sententiarum*, 59AB. Sulle «proprietas» personali cfr. ABELARDO, *Theologia Christiana*, III, 60-63, ed. Buytaert, pp. 219,773-221,826; *ibid.*, III, 165-167, pp. 256,1989-257,2022; III, 171-181, pp. 259,2123-263,223; IV, 4, p. 267,57-62; IV, 77, p. 301,1106-1127; IV, 156-157, pp. 343,2472-344,2504; ID., *Theologia «Scholarium»*, II, 65, 1056D, ed. Buytaert – Mews, p. 440,1015-1020; *ibid.*, II, 104-109, pp. 458-1520-461,1612.



proprio in quanto funzionale a negativamente contrapporsi a coloro che, non divaricando le *rationes* naturali dalle superiori *rationes* teologiche, asseriscono una positiva pluralità sostanziale o una gradualità interna alla pura essenza divina, sul modello di quelle pertinenti all'ambito mondano<sup>190</sup>.

Nelle *Lectiones* e nella *Glosa* si chiude il cerchio della riflessione sulla diversità ipostatica e sulla indifferenziata *complicatio* dell'*universitas rerum* in Dio. Quando si medita sulle persone trinitarie, occorre adoperare *argumenta* tratti da *loci* propriamente *theologici*, ovvero seguire appunto una *theologica ratio*: essa consiste tanto nell'accettazione dell'informazione di fede, nella virtuosa *credulitas* di cui si diceva nelle pagine precedenti; quanto, dalla prospettiva concettuale, nel vincolo imposto invece dalla *consideratio*, di natura *intellectibile*, della semplicità divina per cui «Iuxta theologiam quae simplicitatem considerat nulla in rerum universitate potest esse pluralitas nulla diversitas nulla multiplicitas»<sup>191</sup>; affiancando i due aspetti, Boezio affermerebbe dunque che sebbene sussistano in Dio tre *personae*, tuttavia tra esse non s'interporrebbe alcuna alterità, bensì soltanto un rapporto di identità<sup>192</sup>. Proprio tale assoluta identità costituisce il punto oscuro al pensiero discorsivo: in forza della categoria di relazione, accade («contingit») che per l'intelletto dianoetico «non omnino indifferentia est in personae deitatis»: nondimeno questa *vis* della predicazione *ad aliquid* lascia intatta l'unità divina e la non differenza ipostatica, e va correttamente ridimensionata al mero livello dell'espressione verbale, priva di un adeguato riferimento alla *res subiecta*; alla mente naturale stessa, non occorre elevarsi all'intuizione teologica per riconoscere che intervenendo alterità solo per genere specie o numero, essa va drasticamente ricusata nel caso di Dio<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> Cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 1, pp. 142,5-143,53. E cfr. *ibid.*, 2, p. 154: «Ad hoc posset aliquis dicere qui esset tantum exercitatus in phisica vel in mathematica tantum ita quod non in theologia – posset inquam dicere: mirum est quod tres personae sint deitatis et in eis nulla sit pluralitas. (...) Nam et secundum phisicas rationes ea quibus aliquod numerale convenit ut duo vel tres et huiusmodi pluralitater faciunt. Et similiter secundum mathematicas rationes bene infert: si tres, pluralitatem ergo faciunt. Ad quod Boetius dicit: non est mirum si dico tres personas esse in deitate et tamen nullam pluralitatem ibi esse. Hoc dico secundum theologicas rationes: non secundum phisicas vel mathematicas. Quae theologicae sunt rationes secundum *considerationem* theologiae». *Abbr. De Trin.*, 2, p. 337,13-20. Cfr. anche *supra*, i passi citati alla nota 89 di questo capitolo.

<sup>191</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 2, p. 156,76-77; *Abbr. De Trin.*, 2, p. 338,70-71.

<sup>192</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 2, p. 158,34-47: «Cum igitur rerum universitas subiecta sit theologiae, mathematicae et phisicae aliis et aliis modis aliter ratiocinandum est de universitate ut subiecta est phisice: secundum phisicas rationes. Aliter ut subiecta est mathematicae: scilicet secundum mathematicas rationes. Aliter autem ut subiecta est theologiae: secundum scilicet theologicas rationes. Non enim aliae rationes scilicet mathematicae vel phisicae in theologia reperiuntur. Et secundum has id est secundum theologicas rationes Boetius dicit quod quamvis tres personae sint deitatis non tamen est aliqua pluralitas alteritasve in personis deitatis sed simplicitas unitas idemptitas in illis est secundum theologiam quae simplicitatem considerat. (...) Et notandum quod *ascendit* auctor ad theologicas rationes quibus ostendit quod tres personae sint una substantia divinitas una Deus unus et idem». Cfr. anche *Abbr. De Trin.*, 2, p. 340,26-39.

<sup>193</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 5, 213,1-215,58: «Nam *ex vi praedicationis* hoc contingit quod non omnino indifferentia est in personis deitatis. Et licet non sit in eis omnino indifferentia *propter hoc tamen non est inter eas aliqua differentia*. (...) Sciendum itaque quod relativa nullam omnino differentiam in rebus faciunt quae

Teodorico sembra però a questo punto acconsentire a qualcosa in più: da una parte la distinzione personale non si svincola a effetto illusorio del linguaggio umano, ma ritrova un suo fondamento nell'autentica realtà divina; dall'altra se rimane impossibile comprenderla, si può almeno accennare a un motivo non del tutto elusivo di tale inconcepibilità. In primo luogo, allora, sebbene «una et eadem» sia la *substantia* divina, tuttavia in essa si dà una genuina *proprietatum diversitas*, purché «persona pro proprietate non pro rationabilis naturae substantia individua accipitur»<sup>194</sup>: dunque nella discussione sulla trinitarietà, il termine «persona» non va assunto col significato che prende nel *Contra Eutychen*, bensì con quello introdotto nel *De Trinitate*: ossia come nome di uno specialissimo rapporto *ad aliquid*, in cui le non interscambiabili *proprietates* così indicate sono appunto *gignens*, *genitum* e *procedens*<sup>195</sup>. In secondo luogo, e per concludere, il motivo per cui questa differenza di proprietà non fa differenza, e non si dischiude al discorso che si mostra vuoto se prova a dirla, risiede nella circostanza che essa resta racchiusa nell'identità, ciò che non solo non avviene di fatto tra gli enti mondani, ma nemmeno si riesce a pensare logicamente; nelle realtà create, una relazione come quella tra padre e figlio resta estrinseca alla sostanza dell'uno o dell'altro, e tuttavia si instaura e può instaurarsi solo tra sostanze individuali di per sé *discretae*; al contrario in Dio i nomi 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito' denotano incomprensibilmente proprietà diverse del medesimo, il rapporto dell'*idem* a se stesso:

---

differentia sit generis aut speciei aut numeri quia per relativa nulla differunt vel genere vel specie vel numero. (...) Unde Boetius dicit in *Libro divisionum* quod relativa nullo modo differunt immo cognationem habent: non differentiam. (...) Nec mirum si haec relativa in personis deitatis differentia non faciunt ubi vim relativorum amittunt quia non ostendunt aliquid de Deo ad quid se habeat quod pertinet ad relativa – non est inquam mirum si in rebus etiam discretis nullam possint differentiam facere. (...) Et ita ex vi relativae praedicationis apparet quod aliqua differentia non est in personis licet dici possit: Pater non est Filius (...). Non igitur omnino indifferentia inter personas quia cum una et eadem substantia divina sit tres personae (...) tamen est ibi personalis diversitas id est proprietatum diversitas ut persona pro proprietate accipiatur: non pro rationabilis naturae individua substantia – est inquam ibi personalis diversitas nullam tamen differentiam faciens inter personas talis scilicet personalis diversitas quod non in eo quod Pater est Filius est (...). Hae sunt enim proprietates: gignens genitum ab utroque procedens (...). Ut dicatur Pater non est Filius (...) facit *vis relativae praedicationis quae est in his vocabulis: non rerum subiectarum diversitas*». *Abbr. De Trin.*, pp. 388,3-389,46. Cfr. inoltre BOEZIO, *De divisione liber*, 884B, ed. Magee, p. 28,9-16: «Quartam vero oppositionem diximus quae est secundum ad aliquid, ut pater filius, dominus servus, duplex medium, sensibile sensus. Haec igitur nullam habent substantialem differentiam qua a se discrepent, immo potius habent huiusmodi cognationem qua ad se invicem referantur ac sine se esse non possint. Non est ergo generis in relativis partes facienda divisio, sed tota huiusmodi sectio a genere separanda est, neque enim hominis species est servus aut dominus nec numeri medium aut duplum». Sulla categoria della relazione, cfr. ABELARDO, *Dialectica*, ed. De Rijk, pp. 87,1-88,4.

<sup>194</sup> TEODORICO, *Lectiones*, 5, p. 218,70-71; *Abbr. De Trin.*, 5, p. 392,36-37. Cfr. *supra*, nota precedente. Sulla nozione di «persona» cfr. ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 2, 53, ed. Buytaert – Mews, p. 131,450-457; *ibid.*, II, 5, 108-112, pp. 153,1029-154,1059; *Id.*, *Theologia Christiana*, III, 90, ed. Buytaert, p. 230,1148-1155; III, 94, p. 231,1171-1178; III, 66-72, pp. 222,868-224,944; III, 179, p. 262,2214-2221.

<sup>195</sup> Cfr. *Id.*, *Glosa*, 5, p. 295,81-91: «Nam persona in Trinitate non est nomen discretionis rerum. Etsi enim persona sit rationalis rei individua substantia quot autem alicuius naturae sunt substantiae non dividuae tot personae sunt et e converso. Tamen in Deo nulla discretio substantiarum immo substantiae nulla discissio intelligenda est. Nam persona proprietas aliqua appellatur. In hac autem significatione persona Deo convenit. Sed quia cum dicitur proprietas in Deo est aliqua (...) innuitur locutione aliquid in Deo quod Deus non sit ideo non concedimus has locutiones: proprietates sunt in Deo, nisi dicatur: hae proprietates gignens genitus et procedens sunt personae et sunt in Deo».

Quod etiam ex personarum discretione nulla possit esse in Deo differentia ut necesse sit diversas res designari per diversa personarum nomina apparet ex aliorum nominum relatione quae ad se ipsa relata idem designant (...) ut cum dicitur IDEM EIDEM IDEM est. Per IDEM et EIDEM designatur *una et eadem res*. (...) Illud enim nihil impedit quod in rebus eadem res et per relatum et id ad quod refertur designari non solet. *Hoc enim fieri prohibet alteritas et mutatio quae ex accidentium diversitate in eis reperitur*. Sed in Deo non oportet non imaginationis falsitatem sequi sed intellectum erigere in quandam intelligibilitatis simplicitatem<sup>196</sup>.

Non solo: unità e identità dicono, come si è visto, *aeternitas*; appunto in quanto eterne, la generazione del Figlio e la processione dello Spirito, al contrario di quanto accade per le realtà finite, non dà luogo a una alterità né avviene in condizioni di *mutabilitas*<sup>197</sup>. L'impenetrabilità della diversità personale nell'*indifferentia* sostanziale appartiene dunque allo stesso 'rango' della difficoltà a cui si arrende l'animo umano di fronte all'intuizione non ulteriormente articolabile della puntuale eternità della vita infra-divina.

L'inafferrabilità del legame intra-ipostatico non si 'trasla' più di tanto in nessuna maniera al linguaggio dialettico; rispetto alla *mutatio* logico-categoriale boeziana, Teodorico sembra trovarsi molto più a suo agio con una *translatio* d'altro tipo, con la metafora cosmologico-matematica, con la *fabula* macrobiana, o il mito del racconto platonico-calcidiano sulla genesi del mondo – sebbene anch'essi assai poco adeguati al pensiero teologico, per il quale è di gran lunga da preferirsi la via privativa<sup>198</sup>. Nel corso della sua fatica ermeneutica, egli difatti interpola al commento del testo di Boezio degli elementi concettuali ad esso originariamente estranei, tra i quali spicca la tesi secondo cui tre sarebbero gli approcci possibili alla riflessione sulla Trinità: uno di tipo teologico, uno matematico e uno etico; il primo sembra combaciare con la dottrina boeziana fin qui disquisita; il terzo

<sup>196</sup> *Ibid.*, 6, p. 300,11-25. E cfr. ID., *Lectiones*, 6, p. 220,2-12: «Licet unitas sit trium tamen tres personae sunt. Et hoc contingit ex vi relativae praedicationis: non ex diversitate aliqua subiectarum rerum. Nulla relatio et caetera id est nullius personae relatio ad rem ipsam id est ad ipsam personam fieri potest. (...) Quia scilicet relatio personae non fit ad se ipsam sed ad aliam facta est numerositas trinitatis secundum vim relativae praedicationis. *Quae tamen numerositas non est numerositas*». *Abbr. De Trin.*, 6, pp. 393,2-394,14.

<sup>197</sup> Cfr. ID., *Glosa*, 5, p. 297,41-44: «Unitas enim ipsa est onitas atque entitas quae ante omnem alteritatem est. Cum auem generatio fit multiplicatio eiusdem naturae est in rem eiusdem naturae id est in eandem naturam. Multiplicatur autem unitas in se ipsam te gignitur unitas *quae non est aliud quam sit id a quo generatur*».

<sup>198</sup> Si confronti a questo proposito il seguente brano tratto dagli *excerpta* di un commento a Marziano Capella attribuito a Bernardo Silvestre (ms. Cambridge, University Library, *Mm.* 1. 18, fol. 1rb), pubblicato in JEAUNEAU, *Note sur L'École de Chartres* cit., p. 856 (rist. in ID., «*Lectio philosophorum*» cit., p. 40), dove si sottolinea che allegorie, *integumenta*, *involucra* e altre figure retoriche mal si adattano a parlare di Dio: «Genus doctrinae figura est. Figura autem est oratio quam involucrum dicere solent. Haec autem bipertita est: partimur namque eam in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub historica narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. (...) Allegoria quidem divinae paginae, integumentum vero philosophice competi. Non tamen ubique, teste Macrobio, involucrum tractatus philosophicus. Cum enim ad summum, inquit, Deum stilus se audet attollere, nefas est fabulosa, vel licita, admittere». E cfr. MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 13-14, ed. Willis, pp. 6,18-7,4.

riguarda una *consideratio* della Trinità in termini di fede, speranza e carità; la modalità matematica, prediletta dal filosofo chartriano, risale invece all'indicazione agostiniana che rintraccia nel Padre l'unità, nel Figlio l'eguaglianza, e nello Spirito la connessione tra i due<sup>199</sup>. In base a questa *similitudo*, la relazione tra le persone può rileggersi, più che alla maniera della categoria dell'*ad aliquid*, come una «comparatio in aequalitate deitatis sine praelatione alterius personae ad alteram»<sup>200</sup>; il rapporto dell'identico a se medesimo coincide con un riflettersi dell'unità in se stessa, e per tale riflessione con la generazione interna di una eguaglianza, in una tensione reciproca in cui va individuato il vicendevole nesso o *amor*, grazie al quale la potenza del Padre si avvia a irradiarsi, creando nel Verbo tutte le cose, ossia i principi eidetici di queste, ancora indistintamente congiunti «in existendi aequalitate», e

<sup>199</sup> Cfr. ID., *Lectiones*, 7, pp. 224,42-225,51: «*Tribus modis de Trinitate loquimur: theologice scilicet mathematice et ethice*. Et Augustinus quidem *mathematice* dicit quod in Patre est unitas in Filio aequalitas in Spiritu sancto aequalitatis conexio. (...) Unitas secundum mathematicos omnem pluralitatem ex se gignit. Unitas dicitur unitas id est entitas rei. Tandiu enim res esse dicitur quamdiu unum est. Et ex hoc apparet quod esse omnium ex unitate consistit. Ita unitas causa est existentiae omnis pluralitatis. (...) *Per hanc similitudinem* unitas et numeri in Patre dicitur esse unitas». Cfr. anche ID., *Glosa*, 5, pp. 296,34-297,40: «(...) *Ethica* autem *consideratio* fidem spem caritatem pro trinitate attendit cuius et theologice studiosi sunt investigatori theologi. *Mathematicam* super hanc doctrinam non addit nisi Augustinum dicens unitatem esse in Patre et eiusdem unitatis aequalitatem in Filio atque unitatis aequalitatisque conexionem et amorem in Spiritu sancto». *Abbr. De Trin.*, 7, pp. 397,42-398,50. Sulla nozione di *aequalitas* cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 5, 5, PL 34, 21, ed. Martin, p. 9,15-18: «In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatis concordia, et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum sanctum»; ID., *De Trin.*, VIII, 1, Prooem., 947, p. 265,18-22: «Tantumque esse aequalitatem in ea Trinitate ut non solum Pater non sit maior quam Filius simul maius aliquid sint quam Spiritus sanctus, aut singula quaeque persona quaelibet trium minus aliquid sit ipsa Trinitas»; *ibid.*, VIII, 5, 8, 952-953, pp. 277,37-278,58. Secondo Häring, oltre Agostino una fonte diretta della dottrina dell'*unitas-aequalitas-connexio* può esser stato per Teodorico il *De septem septenis*, in cui si attribuisce la medesima espressione anche a Parmenide: cfr. *De septem septenis*, 7, PL 199, 961BC. E cfr. HÄRING, *The Creation and Creator of the World* cit., pp. 162-165. Cfr. inoltre *Summa Sententiarum*, 54D-55A; ALANO DI LILLA, *De fide catholica*, III, 4, 405CD: «Et sicut in unitate et numero resultant creatoris et creaturae imago, ita et Trinitas similitudo. In proprietate enim unitatis quodam modo resultat vestigium Trinitatis, quia, ut apud arithmeticum legitur, unitas gignit se ipsam. Inter unitatem autem genitam et gignentem quaedam, invenitur aequalitas. In quo ergo subsistente hoc poterimus invenire nisi in Deo? Deus enim gignit Deum, et non alium Deum a Deo gignente, imo genuit illum qui est idem Deus cum gignente; et est ibi perfecta aequalitas gignentis et geniti, sive convenientia, seu connexus, qui dicitur Spiritus sanctus (...). Unde et philosophus ait: 'Monas gignit monadem, et in suum reflexit ardorem'». La formula sulla monade è citata da Alano anche in altri luoghi: cfr. ID., *Regulae caelestis iuris*, III, ed. Häring, p. 127; ID., *Summa «Quoniam homines»*, 31, ed. Glorieux, p. 168. L'espressione deriva dal *Liber viginti quattuor philosophorum*, I, 1, ed. F. Hudry, Turnhout 1997 (CCCM, 143A), p. 5,1-2. Ma sul rapporto tra monade, intelletto divino e anima del mondo cfr. anche MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6, 7-8, ed. Willis, pp. 19,24-20,3. A proposito dell'influenza di Macrobio (anche su Teodorico), cfr. É. JEAUNEAU, *Macrobe source du platonisme chartrain*, in «Studi medievali», 3<sup>a</sup> serie, 1 (1960), pp. 3-24 (rist. in ID., «*Lectio philosophorum*» cit., pp. 279-300). In UGO DI HONAU, *Liber de homoysion et homoeysion*, III, 1, 1, - 36, 2, ed. Häring (parte seconda), pp. 211-265, si trova una lunga riflessione sulla *translatio per similitudinem* della «aequalitas» dalla categoria di quantità al discorso teologico. Cfr. C. TROTTMANN, *Unitas, aequalitas, conexio: Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques*, in *Alain de Lille, le docteur universel* cit., pp. 401-427; É. JEAUNEAU, *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, in *Die Metaphysik im Mittelalter* cit., pp. 289-295 (rist. in ID., «*Lectio philosophorum*» cit., pp. 93-99).

<sup>200</sup> TEODORICO, *Glosa*, 5, p. 293,18-19.

nondimeno già dotati di una capacità definitoria, di una attitudine a determinare la materia predisponendosi a indurre un ordinamento del cosmo secondo numero, peso e misura<sup>201</sup>.

## 7. La teologia fisico-matematica

Tedorico riprende e sviluppa la nozione di *aequalitas* nell'esposizione 'platonica' della formazione del creato, contenuta nel *Tractatus de sex dierum operibus*, nel quale si è proposto di individuare l'esecuzione del progetto, annunciato nel *Commentum*, di procedere a un'ampia e organica illustrazione dell'*universitas rerum*, che in quella sede non avrebbe trovato sufficiente spazio<sup>202</sup>. L'annotazione, presente nella *Glosa*, secondo cui numero peso e misura rappresenterebbero strumenti utili a una descrizione 'fisica' del reale<sup>203</sup>, trova una doppia eco nel *Tractatus*, programmaticamente circoscritto al senso storico-letterale del dettato del *Genesi*, sia nella avvertenza introduttiva che ci si accosterà al libro biblico abordandolo «secundum physicam et ad litteram», sia nell'avverbio *rationabiliter* (che palesemente si riallaccia al procedimento proprio della *pars naturalis* della filosofia nel *De*

<sup>201</sup> Cfr. ID., *Commentum*, 2, pp. 78,4-81,90: «Quia sapientia Patris eiusdem Filius est constat quoniam Dei sapientia unitas aequalitas est: essendi videlicet integritas. (...) *Dei namque sapientia omnium rerum modus est et omnia terminat*. In rebus enim nihil ultra est quam Dei sapientia comprehendat, nihil infra nihil plus nihil minus. Dei ergo sapientia essendi est aequalitas. (...) Ex aequalitate namque provenit quod res una figurat aliam et representat. (...) Unde Pater in Verbo creat omnia id est in existendi aequalitate. Sic enim creat omnia ut in eis nihil ultra sit nihil infra ut dicit *creavit Deus omnia in modo pondere numero et mensura*. (...) Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat. Formas vero rerum secundum hoc quod est unitatis aequalitas. Ex eo quod amor est et conexio creat spiritum. (...) Ut sit ergo alterum praesesse necesse est quodam modo unum. Quare et ab unitate descendit alteritas ideoque mutabilitas». Cfr. inoltre ID., *Lectiones*, 7, p. 225,59: «Haec itaque unitas terminus est omnium rerum». E cfr. *ibid.*, 5, p. 218,66-68; ID., *Glosa*, 5, p. 297,19-64; *Abbr. De Trin.*, 7, p. 398,58; *ibid.*, 5, p. 392,32-34.

<sup>202</sup> Cfr. ID., *Commentum*, 4, p. 98,97-99. Cfr. É. JEAUNEAU, *Note sur L'École de Chartres* cit., pp. 821-839; ID., *Un représentant du platonisme au XII<sup>e</sup> siècle: Maître Thierry de Chartres*, in «Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir», 20 (1954-1957), pp. 1-12 (rist. ID., «*Lectio philosophorum*» cit., pp. 75-86); HÄRING, *The Creation and Creator of the World* cit., pp. 137-216; MACCAGNOLO, *Rerum universitas* cit., p. 200; ID., *Introduzione*, in TEODORICO DI CHARTRES – GUGLIELMO DI CONCHES – BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a c. di E. Maccagnolo, Milano 1980, [pp. 7-74], pp. 12-47; ID., *Il platonismo nel XII secolo: Teodorico di Chartres*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 73 (1981), pp. 283-299; G. C. GARFAGNINI, *Introduzione*, in *Cosmologie medievali*, a c. di G. C. Garfagnini, Torino 1978, [pp. 9-39], pp. 24-27; J.-M. PARENT, *Dalla creazione alla Trinità nella scuola di Chartres*, in *L'infinita via. Ragione natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*, a c. di A. Tarabochia Canavero, Bergamo 1990, pp. 157-168 (in partic. pp. 162-167); A. SPEER, «*Secundum physicam*». *Die entdeckte Natur und die Begründung einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 6 (1995), pp. 1-37; M. LEJBOWICZ, *Cosmogenèse, traditions culturelles et innovation (Sur les sections 18-21 du Tractatus de sex dierum operibus de Thierry de Chartres)*, in *Langages, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998* (...), ed. J. Biard, Paris 1999, pp. 39-59.

<sup>203</sup> Cfr. TEODORICO, *Glosa*, p. 296,29-31: «Hanc Trinitatem in rebus singulis investigat Augustinus in libro *De Trinitate* et secundum physicam doctrinam invenit pondus mensuram et numerum: trinitatem in rebus singulis». E cfr. AGOSTINO, *De Trin.*, VIII, 1, Prooem., 947, p. 269,5-6.

*Trinitate* boeziano) apposto a connotare il metodo con il quale entro tale orizzonte ermeneutico si esibiranno le cause dell'esistenza del mondo e l'ordine dei tempi in cui esso è stato ben disposto («ornatus») e organizzato. In questa prospettiva, le *causae* sono di quattro generi: efficiente, *ut Deus*, formale, *ut Dei sapientia* ovvero come Verbo o seconda ipostasi, finale la bontà divina o Spirito, materiale i quattro elementi a loro volta creati; come il molteplice presuppone l'unità, la mutevolezza evoca quale suo principio l'immutabilità, e il caos iletico l'ordine a esso imposto, ovvero la sapiente e coeterna operazione dell'artefice autosufficiente che, spinto dalla sola benevolenza, predispone nella propria mente le forme e gli andamenti delle cose temporali e future<sup>204</sup>. Le due diverse affermazioni scritturali, secondo cui Dio crea ogni cosa simultaneamente oppure nel corso di sei giorni, vanno armonizzate intendendo nel primo caso la posizione della materia primordiale, che contiene in indistinzione tutte le realtà, nel secondo caso il processo della determinazione delle forme, che è appunto compito del resoconto 'fisico' presentare<sup>205</sup>.

Limitando qui l'indagine ai soli passaggi del *Tractatus* rilevanti rispetto ai commentari su Boezio, va messo anzitutto in evidenza l'approfondimento della nozione di ὄλη; allo stato nascente, i quattro elementi languono in una condizione di semi-indeterminatezza reciproca, già embrionalmente caratterizzati, però ancora pressoché informi o in frangente di quasi-uniformità; avvedendosi tuttavia che la loro pur minima differenziazione iniziale sopravviene a una situazione di *confusio*, Platone seppe riconoscere che la pura materialità antecede, sottostà alla maniera di un *sub-esse*, alla definitiva *discretio* degli elementi eseguita dalle forme: non nel senso di una precedenza temporale, bensì di una anteriorità logico-metafisica,

---

<sup>204</sup> Cfr. TEODORICO, *Tractatus de sex dierum operibus* (d'ora in poi: *Tractatus*), ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 553-575], pp. 555,1-557,55: «De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum phisicam et ad litteram ego expositurus (...). Causas ex quibus habeat mundus existere et temporum ordinem in quibus idem mundus conditus et ornatus est rationabiliter ostendit [scil. Moyses]. Prius igitur de causis deinde de ordine temporum dicamus. Mundanae igitur substantiae causae sunt quatuor: efficiens ut Deus formalis ut Dei sapientia finalis ut riusdem benignitas materialis quatuor elementa. (...) Quoniam vero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt secundum sapientiam illa esse creata necesse est. (...) In materia igitur quae est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa; creatam informando et disponendo in hoc quod est formalis causa; informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa Filius vero formalis Spiritus sanctus finali quatuor vero elementa materialis». Sembra legittimo domandarsi cosa ne è, in questa distribuzione delle cause, dell'indistinzione delle *personae* divine rispetto all'*operatio*. Cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 276, pp. 280,1-281,12: «Hebraei silvam generatam esse censent. Quorum sapientissimus Moyses (...) in eo libro qui De genitura mundi censetur ab exordio sic est profatus (...): Initio Deus fecit caelum et terram (...). Est tamen unum rerum initium, de quo Salomon in Proverbiis (...), aperte indicans praeunte divina sapientia caelum terramque facta eandemque divinam sapientiam fore universitatis primordium. Ex quo apparet sapientiam factam quidem a Deo, sed non aliquo in tempore». E cfr. anche GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 32, ed. Jeaneau, p. 62,23-42.

<sup>205</sup> Cfr. TEODORICO, *Tractatus*, p. 557,64-66. E cfr. CLAREMBALDO, *Tractatulus super librum Genesis* (d'ora in poi: *Tractatulus*), ed. N. M. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., [pp. 226-249], p. 242, 36; ed. C. Martello, in C. MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., [pp. 219-244], pp. 237,2-238,11. D'ora in avanti si citerà dal *Tractatulus* di Clarembaldo con riferimento a pagine e paragrafi dell'edizione Häring, e a pagine e righe dell'edizione Martello, contenute nei volumi citati.

come il suono viene prima della voce, o il genere prima della specie. Questa concezione si riannoda sia alla ricordata dottrina dell'inferiorità ontologica della materialità, sia all'affermazione della preminenza dell'aspetto discensivo-eidetico nei confronti di quello che prende invece le mosse dal 'basso', dagli individui corporei<sup>206</sup>.

Come negli insegnamenti sul *De Trinitate*, due sono i primordi del cosmo, la *virtus* ordinatrice dello Spirito che procede dalla sapienza divina (ossia dal Verbo, e pertanto dagli archetipi ideali), e, da essa derivata, la  $\psi\lambda\eta$ <sup>207</sup>: quest'ultima può a giusto titolo etichettarsi come «*agitatio atque frequentatio*» di tutte le cose, le quali però in e da essa vengono, appunto per l'operazione dello Spirito (che Platone chiama altresì *anima mundi*), sollecitate all'esistenza effettiva, definite secondo la loro essenza, e governate in accordo alla provvidenziale necessità distributiva divina, in funzione della natura che a ciascuna compete<sup>208</sup>; gli enti mondani risultano dunque altrettanto «inmateriati» quanto «informati», si insediano nella  $\psi\lambda\eta$  e al tempo stesso nello Spirito (e quindi in ultimo, in Dio) in quanto da esso riempiti e portati a compimento. Con la locuzione «*vera et sancta theologia*» si apostrofa

---

<sup>206</sup> Cfr. TEODORICO, *Tractatus*, pp. 565,10-566,22: «Istam quatuor elementorum informitatem sue potius paene uniformitatem antiqui philosophi tunc ylen tunc chaon appellaverunt. (...) Informitas autem illorum elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere erat quale alterum. Et quia minimum erat vel fere nihil quod intererat idcirco illa differentia pro nihilo a philosophis reputabatur et illa elementa sic confusa una informis materia dicebantur. Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam quamvis minimam eorum confusione adesse cognoscens ideo materiam (...) ipsis quatuor elementis *subesse* confirmavit: non quod creatione vel tempore illa confusio quatuor elementa praecederet sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonum vocem vel genus speciem praecedit».

<sup>207</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 567,73-568,76.

<sup>208</sup> Cfr. *ibid.*, p. 566,32-44: «Et Mercurius in eo libro qui inscribitur *Trismegistus* hanc virtutem spiritum vocat his verbis: Fuit Deus et yle quem Graece credimus mundum. (...) et paulo post: Intelligibilis summus qui dicitur Deus rector gubernatorque est sensibilis Dei eius qui in se circumplectitur omnem locum (...). Yle autem vel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio. Quorum Deus gubernator est dispensans omnibus quantum unicuique necessarium est. (...) Plato vero in *Timeo* eundem spiritum *mundi animam* vocat». Cfr. *Asclepius*, 14-17, ed. Nock – Festugière, pp. 313,4-316,3: «Fuit Deus et  $\psi\lambda\eta$ , quem Graece credimus mundum, et mundo comitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus, sed non similiter ut Deo nec Deo haec de quibus mundus. (...)  $\Psi\lambda\eta$  autem vel mundi natura et spiritus quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident aque naturam. (...) Sic ergo et mundus, quamvis natus non sit, in se tamen omnium naturas habet, utpote qui his omnibus ad concipiendum fecundissimos sinus praestet. (...) Provisum cautumque est, quantum rationabiliter potuisset a summo Deo, tunc cum sensu, disciplina, intelligentia mentes hominum est munerare dignatus. (...) Spiritus autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo, qui quasi organum vel machina summi Dei voluntati subiectus est. (...) Mente sola intellegibilis, summus qui dicitur Deus, rector gubernatorque est sensibilis Dei eius, qui in se circumplectitur omnem locum (...). Spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaqueque secundum naturam suam a Deo distributam sibi.  $\Psi\lambda\eta$  autem vel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio quorum Deus gubernator, dispensans omnibus quantum rebus mundanis unicuique necessarium». Cfr. anche CALCIDIO, *In Tim.*, 344, p. 336,10-11; 350, p. 341,14-21; GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, I, 154-156, ed. Jeauneau, pp. 277,1-283,42; *ibid.*, 175, pp. 320,13-321,47. Cfr. inoltre GIOVANNI SCOTO, *Periph.*, I, 476C-477A, ed. Jeauneau, I, pp. 49,1467-50,1482: «Plato suiquidem philosophantium de mundo maximus in *Timeo* suo multis rationibus asserit hunc mundum visibilem quasi magnum quoddam animal corpore animaue componi, cuius animalis corpus quidem est quatuor elementis (...), anima vero ipsius est generalis vita, quae omnia quae in motu atque in statu vegetat atque movet. (...) Sed quia ipsa anima (...) aeternaliter movetur ad corpus suum (id est mundum totum) vivificandum, regendum (...), manet etiam in suo naturali immobilique statu, movetur ergo semper et stat». E cfr. W. WETHERBEE, *Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., pp. 21-53.

allora la Rivelazione stessa, e secondariamente la disquisizione *de divinitate* che prende a oggetto il Dio della fede, rielaborando l'informazione così ricevuta con l'ausilio dei percorsi dei saperi naturali<sup>209</sup>:

Adsint igitur quatuor genera rationum quae ducunt hominem ad cognitionem creatoris: scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae. Quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est ut et artificium conditoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur<sup>210</sup>.

Nell'insieme delle scienze del Quadrivio si può intravedere l'espressione dell'approccio 'matematico' alla teologia presagito nei commenti a Boezio; nel «rationabiliter» del passo appena citato, ancora una volta il riferimento alla disciplina *naturalis*, che studia le forme *inmateriatae*, ovvero l'«artificium creatoris» (l'ordito ideale del cosmo), per come 'appaiono' (declassate a *imagines* nella congiunzione con la materia) nelle cose sensibili. L'impostazione del *Tractatus* si dimostra quindi coerente con la tripartizione della filosofia speculativa descritta nel *De Trinitate*; manca deliberatamente la via 'teologica' alla teologia, affrontata appunto nella riflessione sui trattati boeziani; e, affinché il quadro non perda compattezza e consequenzialità, occorrerà allora che le arti del Quadrivio si occupino non di enti matematici in senso stretto, bensì di quei rapporti tra le forme che ne delineino l'esplicazione dall'Uno in necessità determinata. Difatti Teodorico passa a dichiarare che l'unità e l'eternità precedono e originano la molteplicità e la mutevolezza, e si identificano con la *divinitas* stessa, *forma essendi* ultima di tutte le singole cose (ancora una volta dunque, si conferma che tutte le conoscenze teroretiche prendono di mira un solo e unico oggetto, in accordo però a diversi *modi essendi* e altrettanti correlativi *modi considerandi* – sebbene gli enti finiti non siano «ipsa divinitas, sed aut ex ipsa aut in ipsa»)<sup>211</sup>:

<sup>209</sup> Cfr. TEODORICO, *Tractatus*, p. 568,77-80: «Iuxta modum expositionis de divinitate pauca dicenda sunt ut appareat quid sit dicere Dei et cur prius fecerit [*scil.* Moyses] mentionem Spiritus quam Verbi. Quicquid autem de hac rebus dicimus ex vera et sancta theologia sumptum esse nemo dubitet».

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 568,81-85. Cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 355, pp. 345,21-346,6: «Demonstraturus ratione substantias quattuor principalium corporum, quae censentur elementa, ordinationem quidem vocat habit eorum iuxta se communicationemque et quasi quandam societatem, quae nascitur iuxta analogiam (...). De quibus secundum geometricam rationem disputaturus, quae ratio minime nutat semperque certas et inexpugnabiles affert probationes, novam quidem aliis et incognitam dicit esse hanc eadem rationem (...). Etenim qui aderant omnes erant instructi praecipuis doctrinis, quas ingenuas disciplinas appellavit propterea quod a pueris aetas illa veluti principiiis altioris doctrinae et tamquam gradibus imbuebatur geometrica musica arithmetica astronomia».

<sup>211</sup> Cfr. TEODORICO, *Tractatus*, pp. 568,86-569,11: «Omnem alteritatem unitas praecedat (...). Cum igitur unitas omenm creaturam praecedat, aeternam esse necesse est. At aeternum nihil est aliud quam divinitas. Unitas igitur ipsa divinitas. At divinitas singulis rebus forma essendi est. (...) Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. (...) Sed cum dicimus divinitatem singulis esse rebus formam essendi non hoc dicimus quod divinitas sit aliqua forma quae in materia habeat consistere (...). Sed hoc idcirco dicimus quod praesentia divinitatis singulis creaturis totum et unicum esse consistit ut etiam ipsa materia ex praesentia divinitatis habeat existere: non ipsa divinitas aut ex ipsa aut in ipsa. Similiter igitur cum dicimus unitatem



*Non est nisi ergo una substantia unitatis et unica essentia quae est ipsa divinitas et summa bonitas. Unitas vero quae multiplicata componit numeros, vel unitates ex quibus numeri constant, nihil aliud sunt quam verae unitatis participationes quae creaturarum existentiae sunt. (...) Non est igitur pondere vel mensura vel loco vel figura vel tempore terminabilis nec est alicuius motus aut quantitas aut qualitatis aut alicuius relationis ad aliquid sed est unitas id est aeternitas*<sup>212</sup>.

L'unità divina genera la propria eguaglianza, il Verbo, analogamente a come un numero, moltiplicato per se stesso, ne produce altri a partire dalla sua essenza: questo tipo di generazione dà luogo a entità come quadrati, cubi o cerchi, i quali rispettano una congruenza geometrica nelle loro dimensioni, al contrario di quanto avviene allorché si moltiplicano non da sé, bensì mediante altri e differenti numeri<sup>213</sup>. Precedendo ogni numero e ogni diversità, l'unità e la generazione della sua *aequalitas* sono eterni e della medesima sostanza: *unitas* vale ormai come «gignens», e *aequalitas* come «generatus»; per designare tali *proprietates*, i filosofi son ricorsi al vocabolo «*personae*»<sup>214</sup>. Una simile equivalenza funge altresì da parametro, norma di determinazione e perfezione, di tutte le altre che da essa si irradiano, reciprocamente *discretae* e distinte in ordine appunto alla loro 'definizione' stabilita secondo numero, peso e misura: tale misura assoluta va rinvenuta nell'*aequalitas* ancestrale, *mens* o provvidenza o sapienza del creatore, in cui si contemplan tutte le primordiali *rerum notiones*. Anche la conoscenza si svela allora come *aequalitas* della cosa, in quanto ne apprende con esatta precisione, né più né meno, l'autentica natura: e così l'eguaglianza coincide con la *veritas*, ossia con la corrispondenza alla *res*, e di questa all'archetipo eidetico in base al quale è stata pre-formata nel Verbo e posta in esistenza secondo coordinate categoriali, e infine (essendo il Verbo a sua volta *aequalitas* di Dio), e a coronamento della visione teodoriana dell'unità fondamentale di tutto il reale, con Dio stesso<sup>215</sup>.

---

singulis rebus esse formam essendi eodem modo intelligendum est. Iteum cum dicitur Deus simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam divinitatem vocabulum refertur».

<sup>212</sup> *Ibid.*, pp. 569,26-570,42.

<sup>213</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 570,52-571,71.

<sup>214</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 571,72-572,98: «Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia quoniam utraque vera unitas. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem. (...) Omnem numerum naturaliter praecedat aequalitas quam unitas ex se et ex sua substantia generat. Nam cum generatio huius aequalitatis unitati sit substantialis, unitas autem omnem numerum praecedat, generationem quoque aequalitatis omnem numerum praecedere necesse est. (...) Quamvis autem unitas et eius aequalitas sint una penitus substantia tamen quoniam nihil se ipsum gignere potest et *alia proprietates est genitorem esse quae proprietates est unitas; alia vero proprietates est genitum esse quae proprietates est aequalitatis* idcirco ad designandum has proprietates quae sunt unitas et aequalitatis aeterna identitate divini philosophi vocabulum *personae* apposuerunt ita ut ipsa aeterna substantia dicatur persona genitoris secundum hoc quod est ipsa unitas, persona vero geniti secundum hoc quod est ipsa aequalitas».

<sup>215</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 572,9-573,20: «Istum autem modum sive unitatis aequalitatem antiqui philosophi tum mentem divinitatis tum providentiam tum creatoris sapientiam appellaverunt. Preclare. Nam cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas rerum omnium esse unicum est. At iste modus nihil aliud esse potest nisi prima et aeterna sapientia. Illa enim sola est secundum quam esse unuscuiusque rei determinatum est (...). Inde *formae*

## 8. Il *De hebdomadibus*

L'insegnamento di Teodorico sul *Quomodo substantiae* risulta fino a oggi preservato solo nella sintetica versione dell'*Abbreviatio Monacensis*, e però in una forma compiuta che consente di trarne una lettura organica, a utile conferma e integrazione del panorama speculativo emerso dall'analisi dei commenti al *De Trinitate*. Il vocabolo «hebdomas» rende perplesso l'esegeta: dapprima intenta una etimologia secondo cui esso starebbe per «conceptio in anima»: «Ab 'eb' quod est 'in' et 'domas' anima interpretatur»; a questo primo suggerimento fa però subito seguire l'annotazione già presente nel commento di Remigio di Auxerre: «Vel a verbo 'ebdo' quod est concipio»; immediatamente dopo, trovandosi di fronte alla ripetizione del termine nel testo boeziano, lo rilegge col significato di 'settimana', e tuttavia infine, poche righe oltre, pare dimenticarsi di quest'ultima proposta, e ritorna a designare nelle «hebdomades» le *conceptiones in animo*<sup>216</sup>. Non veniamo a sapere se a parere dell'interprete tali concezioni appartengono a uno speciale grado epistemologico o gnoseologico della conoscenza: si tratta semplicemente di proposizioni per se note; secondo Teodorico, accade infatti comunemente tanto in teologia quanto in matematica e nelle altre *artes* che si proceda dimostrativamente (e non dialetticamente o sofisticamente), premettendo enunciati di sancita certezza allo sviluppo della successiva esposizione; come vuole Boezio (ma anche la sistemazione scientifica aristotelica, che evidentemente comincia a influire nella mentalità degli autori del secolo XII), i principi per se noti sono di due tipi: generali o particolari, relativi cioè a una determinata *ars*; né (come già in Gilberto) ci si deve stupire che una *conceptio* equivalga a una *oratio* o *enuntiatio*: ciò avviene in virtù della *complexio*, della connessione infra-proposizionale, atta a trasmettere un significato unitario<sup>217</sup>.

---

*omnium rerum et mensurae* habent existere. Ibi rerum *notiones* continentur. Semper enim *rei notitia in ipsius aequalitate continetur*. Si autem excesserit vel infra subsisterit non est notitia sed falsa imaginatio dicenda»; 574,53-575,75: «Si enim aequalitas unitatis est aequalitatis existentiae et aequalitas existentiae rei facit ipsam rem existere et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quaedam lex et existendi aeterna regula, non est dubium quin ipsa *unitas aequalitas sit rebus omnibus forma essendi aeterna ac formalis causa* (...). Quando igitur veritas aequalitas est (...) manifestissime colligitur eandem ipsam aequalitatem esse Verbum deitatis. Nihil enim aliud est esse Verbum deitatis quam aeterna creatoris de omnibus rebus praefinitio: *quid quale quantum sit unaqueque earum vel quomodo se habeat* (...) *vel tempore vel loco*. (...) At huiusmodi aequalitas unitatis aequalitas est. (...) At unitas deitas».

<sup>216</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, p. 405,12-18, e p. 406,51-52. La falsa etimologia da deriva da REMIGIO DI AUXERRE, *Commentarius*, ed. Rand, p. 50, dove si trova anche l'indicazione del significato del termine come 'settimana', da Remigio però tenuto distinto rispetto a quello del *De hebdomadibus*. Cfr. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre* cit., p. 657.

<sup>217</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, pp. 407,87-408,12: «Modus vero talis est quod *sicut fieri solet in theologia et in mathematicis DISCIPLINIS et ETIAM in CAETERIS artibus* demonstrative agit premitendo per se nota ut ex materia

L'utilità dell'opuscolo consiste nel chiarire le difficoltà inerenti alle riflessioni *de bono et de malo*, che, insieme agli interrogativi sorgenti dalle dottrine sulla trinitarietà, sulla duplice natura di Cristo, e sulla natura della creazione, costituisce una delle radici degli errori ereticali<sup>218</sup>. Già da questa affermazione, comincia a percepirsi il caratteristico profilo bivalente della nozione di 'bene' propria al pensiero cristiano, in bilico tra la connotazione etica e quella ontologica. L'*intentio* dell'*auctor* va invece rintracciata nella ricerca di una soluzione alla *quaestio* «quomodo omne quod est in eo quod est bonum est»<sup>219</sup>, ma si badi: il problema non consiste affatto nella situazione aporetica per cui le cose sono buone «per il fatto che sono», «per il loro essere», senza tuttavia configurare «substantialia bona». Tutt'altro: l'intoppo sorge invece dalla circostanza che mentre da una parte si deve ammettere la *bonitas* degli enti «in eo quod sunt» (ovvero, per Teodorico, senz'altro *substantialiter*), dall'altra però il bene si annovera di per sé non tra le qualificazioni sostanziali, bensì tra quelle accidentali<sup>220</sup>. Così riformulato sin dalle primissime righe, l'intera questione cambia radicalmente volto rispetto a come era percepita Gilberto, o (probabilmente) da Boezio stesso; non più: come possono le sostanze esser buone in ciò che sono, *cum non sint substantialia bona*; quest'ultimo inciso viene appunto rimutato dal maestro chartriano semplicemente all'idea che in genere la bontà non contrassegna una sostanzialità. L'incisività del dilemma si ridimensiona e quasi neutralizza: nessun attrito fra «bonum in eo quod est» e «bonum substantiale», anzi le due locuzioni dicono il medesimo<sup>221</sup>.

Le *communes animi conceptiones* preposte alla trattazione vengono dal commentatore classificate tra quelle pertinenti a una disciplina specifica, la teologia, e quindi non tra le

---

propositum ostendat. Unde dicimus quod *demonstrative agit: non dyalectice vel sophisticæ*. (...) Dicit itaque: UT IN MATHEMATICA et caetera PROPOSUI TERMINOS id est per se nota. Quae dicuntur termini et etiam elementa eo quod cum fit probatio per ea in resolvendo usque ad ipsa tantum potest fieri resolutio. Sunt autem duo genera per se notorum: unum vulgare et scolasticum quod oportet esse absolutum ut est: si aequalibus aequalia demas et caetera. Quae absolute per se nota sunt. Est aliud genus quod inter sapientes tantum recipitur ut sunt per se nota secundum artem propositam: non absolute per se nota. Et huiusmodi per se notis QUAE DOCTI CONPROBANT utitur hic Boetius. (...) Describit per se notum quod appellat communem animi conceptionem. (...) Enuntiationem appellat communi animi conceptum. Nec mirum quia *ipsa conceptio animi et ipsa oratio una et eadem enuntiatio. Et hoc facit vis complexivi*. Aliter enim non valeret nisi scilicet enuntiatio complexivum esset». Sui concetti di *locus* e *argumentum*, cfr. TEODORICO, *Commentarius super Libros De Inventione*, I, 24, 34, ed. Fredborg, p. 127,90-128,13; *ibid.*, I, 29, 44, p. 148,79-83. E cfr. *supra*, le note 129 e 134 del capitolo secondo.

<sup>218</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 405,25-406,30.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 405,3-4.

<sup>220</sup> Cfr. *ibid.*, p. 405,4: «Est enim quaestio valde difficilis et obscura QUAE CONTINET MODUM id est cuius solutione ostenditur quod SUBSTANTIAE IN EO QUOD SUNT BONAE SUNT *cum bonum non in substantialis sed in accidentalibus numeretur*. Et cum hoc sit inde difficultas quaestio oritur quomodo omnes SUBSTANTIAE IN EO QUOD SUNT BONAE SUNT».

<sup>221</sup> Cfr. *ibid.*, p. 418,32-34: «Et hoc est quod dicit [*scil.* Boetius] SED QUAEMADMODUM BONA SUNT INQUIRENDUM EST UTRUMNE PARTICIPATIONE *accidentaliter scilicet* AN SUBSTANTIA *id est substantialiter scilicet in eo quod sunt*: non participatione».

enunciazioni per se note in senso assoluto<sup>222</sup>. Molto netta l'interpretazione del secondo assioma:

Et sic est intelligendum DIVERSUM EST ESSE *id est forma essendi* quae est esse non est ID QUOD EST *scilicet ens*. Tunc enim se ipsa participaret. Quod esse non potest. Sicut enim albedo non est alba quia hoc esset dicere quod albedo se ipsa participaret – quod esse non potest – sic *esse non est ens scilicet forma essendi non est participans* entitate sed est ipsa entitas (...). FORMA autem ESSENDI omnium rerum Deus est. Sed Deus nullo participat. Ymmo quidquid ipse est ex se est sine alicuius participatione<sup>223</sup>.

«Esse» designa la *forma essendi* di tutte le cose, l'*ipsa entitas*, ovvero Dio stesso; «id quod est» viceversa l'*ens*, la singola cosa (composta di materia e forma) che dell'*entitas* in sé partecipa per venire all'esistenza. Come si nota, ci si trova in un territorio concettuale agli antipodi dell'impostazione prescelta da Gilberto di Poitiers: nessun accenno all'opportunità di una doppia lettura delle regole, *forma essendi* senz'altro identificata con Dio, e non con gli *esse* sostanziali degli enti, ammissione di una diretta *participatio* di questi a quella. Una volta di più infatti si ricorda che Dio non partecipa a nulla, e pertanto va bandita l'opinione di chi sostiene che «Deus est a deitate id est participatione deitate Deus»<sup>224</sup>. Tuttavia Dio prende il nome di *forma essendi* in quanto forma delle forme, ossia in quanto principio e causa di tutte le forme che da alle quali dà origine e che nelle mente divina restano racchiuse in semplicissima *complicatio*<sup>225</sup>. Nel proprio orizzonte speculativo, a Teodorico pare allora naturale intendere l'affermazione successiva della medesima seconda *conceptio*, per cui

<sup>222</sup> Cfr. *ibid.*, p. 408,22-25: «Et ideo priusquam veniat ad propositum [*scil.* Boetius] scilicet ad solvendum quaestionem praemittit *per se nota iuxta artem propositam: scilicet theologiam*. Quae tamen sunt per se nota in theologia, non tamen absolute sunt per se nota».

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 409,28-37. Cfr. E. MACCAGNOLO, *Il secondo assioma del «De hebdomadibus» di Boezio e la «rerum universitas»*, in «Sandalion», 4 (1981), pp. 191-199.

<sup>224</sup> *Abbr. De hebd.*, p. 409,44-47. Cfr. *ibid.*, p. 410,83-90. E cfr. anche *ibid.*, pp. 412,56-413,83: «Per hoc habet esse ens quod FORMA ESSENDI participat. Et hoc est quod dicit [*scil.* Boetius] ACCEPTA FORMA ESSENDI *scilicet per participationem formae essendi*. (...) QUOD EST scilicet ens PARTICIPARE ALIQUO POTEST. Aliter enim non esset ens nisi aliquo participare posset. (...) CUM ALIQUID IAM EST quasi diceret: bene dictum est quod ipsum esse nullo participat nam PARTICIPATIO tantum est entis non ipsum est. (...) Ens et hoc est ALIQUID CUM SUSCEPIT ESSE *id est formam essendi scilicet entitatem id est cum participat forma essendi id est entitate*. (...) IPSUM VERO ESSE scilicet entitas et forma essendi nihil aliud scilicet a se diversum HABET CONMIXTUM sibi PRAETER SE. (...) Simplex enim est et nullum a se diversum recipit. Sed ex se est quidquid est et non aliunde».

<sup>225</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 409,51-410,71: «Ens enim est quod FORMA ESSENDI participat. *Forma enim essendi omnium rerum quae Deus est conceptiva est omnium formarum*. Mens enim divina omnes formas omnium rerum intra se concipit complectitur continet in simplicitate quadam. Ex qua mente prodeunt omnes rerum formae scilicet naturae quae sunt entia. Ex illis naturis sive formis rerum quae ex mente divina prodeunt habent esse omnia sensibilia (...). Quod autem forma essendi quae Deus est conceptiva sit omnium formarum testatur Augustinus theologus dicens quod sit forma formarum quia scilicet conceptiva est omnium formarum. (...) Sicut artifex antequam impèonat manus concipit mente vel animo domum – scilicet formam domus quam facturus est et circa aliquam materiam – sic mens Dei, si fas est ei aliquid comparari, concipit formas omnium rerum intra se. Quae inde, scilicet ex divina mente, prodeunt ad actum. Unde mens divina quae est forma essendi *forma omnium formarum* merito dicitur et est. (...) Est enim unitas et aeternitas est simplicitas complicans in se universitatem rerum quae praecedit et causa est omnium rerum». Per l'espressione «forma omnium formarum», cfr. AGOSTINO, *Sermones*, 117, 2, 3, PL 38, 662.

l'«*ipsum esse nondum est*», nel senso che esso «*nondum est ens*», ovvero non si pluralizza (ancora) nei molteplici enti mondani:

ESSE non est ID QUOD EST *scilicet ens*. IPSUM enim ESSE *scilicet ipsam FORMA ESSENDI quae est aeternitas vel entitas* NONDUM EST *ens* id est participans entitate et forma essendi sed est FORMA ESSENDI *scilicet ipsa entitas*. Et per istud NONDUM notat [*scil. Boetius*] descensum omnium rerum a simplicitate divina. Rerum enim universitas est in divina simplicitate complicate ex qua prodeunt ad actum. Quae res ut sunt in simplicitate divinae mentis non sunt entia (...). Sic enim non sunt IPSUM ESSE ut sunt extra simplicitatem sed sunt participantia esse id est essendi forma. *Eadem enim universitas et in simplicitate divinae mentis complicate et in necessitate connexionis* ut alibi dicitur. Ut est in simplicitate divinae mentis complicate IPSUM EST ESSE; ut vero extra est rerum universitas (...) explicite (...) *considerata scilicet extra unitatem est ipsa pluralitas*<sup>226</sup>.

L'«*esse*» denota l'implicazione in unità ed eternità dell'*universitas rerum*, il «*nondum est*» viceversa il processo di *explicatio* che conduce insieme alla numerosità e al dipanarsi spazio-temporale del reale (molteplicità, come sappiamo, significa mutevolezza e temporalità). «*Esse*» e «*id quod est*», dunque, divaricati da Boezio in questo assioma, restano in Teodorico caratteristicamente distinti come i diversi *modi essendi*, distesi lungo i vari e graduali livelli di unificazione/frammentazione, dell'unica totalità dell'essere, alla quale di nuovo fanno eco altrettante *considerationes* soggettive tramite cui essa viene gnoseologicamente accostata<sup>227</sup>. «*Forma essendi*», d'altra parte, è anch'esso soltanto un nome, funzionale non tanto a definire, descrivere o mostrare ostensoriamente la divinità, quanto a favorirne l'intuizione della trascendenza, per accenno traslativo («*translative innuere*»)<sup>228</sup>.

Particolarmente importante l'esegesi della quinta *conceptio*: «*Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est*»; Teodorico riporta l'opinione di Remigio, per cui il primo allude alla sostanzialità, il secondo all'accidentalità, ma giustamente decide per l'interpretazione opposta: con «*esse aliquid*» ci si riferisce agli accidenti, mentre con «*esse aliquid in eo quod est*» alla sostanza. Di nuovo, e di passaggio, si può osservare che non viene intercalato alcuno iato tra «*in eo quod est*» e «*esse per substantiam*», e in ciò, si è confortati dal dettato esplicito della *conceptio*, che inequivocabilmente associa l'«*esse aliquid*» alle

<sup>226</sup> *Abbr. De hebd.*, p. 412,27-44. Cfr. MARTELLO, *La fisica della creazione* cit., pp. 86-87.

<sup>227</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, p. 410,72-90.

<sup>228</sup> Cfr. *ibid.*, p. 411,11-20: «*Nota quod esse omnium rerum scilicet FORMA ESSENDI nec diffinitione nec descriptione potest ostendi quid sit quia nullo modo terminari potest. Quod enim diffiniri potest, genus habet et substantiales differentias quae eius esse terminant et perficiunt. Quod describi potest oporteat ut habeat aliquas proprietates quibus aliquo modo terminetur et describatur. (...) Quare dicimus quod FORMA ESSENDI omnium rerum quae Deus est non potest describi vel diffiniri sed quovis modo innui vocabulis tamen translative acceptis*».

attribuzioni accidentali e l'«esse aliquid in eo quod est» a quelle sostanziali<sup>229</sup>. In maniera conseguente viene letto il sesto assioma: «Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit»<sup>230</sup>; Teodorico identifica ovviamente l'«esse» presente in questo enunciato con la «forma essendi» della seconda norma, ovvero con Dio stesso: per cui a suo parere la sesta regola afferma che ogni ente finito sussiste per partecipazione alla forma divina (sussiste appunto «accepta essendi forma», come dichiara la seconda), e assume poi una qualsiasi qualificazione transitoria, ovvero «est aliquid», per ulteriore partecipazione agli accidenti. Dio infatti crea le sostanze ma non gli accidenti, i quali sopraggiungono come effetti collaterali delle vicende naturali<sup>231</sup>.

Sarà utile rammentare che sia Boezio sia Gilberto avevano al contrario inteso tanto la «forma essendi» del secondo quanto l'«esse» del sesto assioma come la forma sostanziale intrinseca dell'ente. La settima e l'ottava regola non riservano sorprese e si spiegano in coerente continuità con la maniera in cui Teodorico aveva già accolto la teoria del *De Trinitate* secondo la quale Dio, al contrario degli enti finiti, è identico al suo *id quod est*: dunque la realtà semplice «esse suum et id quod est unum habet» (settima *conceptio*) in quanto «ex se est et non aliunde»; per le cose composte invece «aliud est esse, aliud ipsum est» (ottava *conceptio*), in quanto ricevono l'*esse* non *ex se* bensì da altro (da Dio)<sup>232</sup>. Esaurita la disamina delle premesse, si passa alla *quaestio*; se però il nocciolo problematico dell'intero trattato non s'annida più nella collisione tra «in eo quod est» e «bonum substantialis» la domanda da indagare si riduce a questa: «Qualiter [*scil.* omnia quae sunt] bona sint: an in eo quod sunt an participatione».

Teodorico sottolinea iteratamente tanto la completa equivalenza e interscambiabilità dell'esser buona, da parte di una cosa, «in eo quod est» oppure 'sostanzialmente', oppure 'per

<sup>229</sup> Cfr. *ibid.*, p. 414,91-13: «Remigius sic dicit ESSE ALIQUID id est esse substantiam ET ESSE ALIQUID IN EO QUOD EST id est accidens esse. Id enim QUOD EST appellavit substantiam secundum Remigium et ALIQUID id est accidens est IN EO QUOD EST id est in substantia (...). Accidens enim est in eo quod est id est in substantia. (...) Sed nos aliter intelligimus hoc modo scilicet: DIVERSUM EST ESSE ALIQUID id est esse accidens. Aliquid enim simpliciter accidens dicitur. ET ESSE ALIQUID IN EO QUOD EST id est esse substantiam. ALIQUID enim IN EO QUOD cum tali adiuncto substantia significatur. Aliquid vero simpliciter ACCIDENS. (...) Unde Calcidius *super Platonem* dicit quod accidentia non sunt sed habent esse iuxta id quod est id est per substantiam. (...) Esse enim aliquid in eo quod est est esse substantiam». Cfr. inoltre BOEZIO, *De hebd.*, p. 188,35-36; REMIGIO DI AUXERRE, *Commentarius*, ed. Rand, p. 52. E cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 286, p. 289,13-16.

<sup>230</sup> BOEZIO, *De hebd.*, 1311C, p. 188,37-38.

<sup>231</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, p. 415,22-39: «ALIO VERO et caetera scilicet ab esse PARTICIPAT UT SIT ALIQUID id est accidens (...). PARTICIPAT ENIM et caetera. Nota quod habet esse id quod est ens per formam essendi. Sed substantia praeiacet accidenti ut sit accidentale ei aliquid. (...) QUOD EST id est ens participat EO QUOD EST ESSE id est essendi forma UT SIT scilicet ens. EST VERO scilicet ipsum ens UT PARTICIPARET ALIO QUOLIBET scilicet quolibet accidente. (...) Advenit enim accidens enti extrinsecus: natura tamen entis hoc faciente. Unde plane confunduntur qui dicunt quod Deus accidentia creaverit et quod creaverit adulterium et pravas actiones. *Ipse enim non est creator accidentium sed naturalium. Accidentia vero effectus naturarum sunt* et extrinsecus sub hiis adveniunt quae eis praeiacent». E cfr. ABELARDO, *Theologia Christiana*, III, 81, ed. Buytaert, p. 227,1045-1046.

<sup>232</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, pp. 415,41-416,56.

sostanza' (e quindi la banale *sinonimia* di queste tre espressioni), quanto la perentorietà dell'alternativa, che non ammette terze vie: una *res* è buona *in eo quod est*, oppure accidentalmente: e basta escludere l'una opzione per tenere per dimostrata l'altra<sup>233</sup>; anzi ci si dimentica a questo punto persino del tipo di problema sollevato nella riformulazione iniziale della questione: sembrava che ci si dovesse chiedere come possono le cose esser buone sostanzialmente, posto che la bontà si iscrive tra gli accidenti; ora invece pare improvvisamente dato per scontato che si possa predicare la bontà anche secondo la prima categoria. Si dovranno ascrivere tali incongruenze interne, che restano irrisolte o mal padroneggiate, o all'ellitticità di queste pagine dell'*Abbreviatio Monacensis*, oppure a una insufficiente meditazione sulle sottigliezze del testo boeziano da parte del maestro di Chartres. Si osserva inoltre che Teodorico non conferisce alcun rilievo speciale al metodo 'assiomatico' promosso nel *De hebdomadibus*: come si è detto, a suo avviso si tratta di una procedura non insolita, sperimentabile in teologia tanto quanto in altri rami dello scibile senza bisogno di alcuna avvertenza o precauzione inedita, nonostante la peculiarità dell'ambito disciplinare; nel corso del commento, sebbene con minor attenzione analitica di Gilberto, anch'egli riconduce certi passaggi dell'argomentazione agli enunciati 'topici', dei quali i primi rappresenterebbero delle *adaptationes*, ovvero delle esemplificazioni particolari, e riempite di contenuti specifici, di quanto dichiarato in forma generale nelle regole (senza di volta in volta esplicitare se queste ultime intervengono per applicazione diretta o come parti di una inferenza sillogistica)<sup>234</sup>.

Il ragionamento svolto nell'opuscolo esige, come si diceva nel precedente capitolo, due presupposti: l'identificazione del sommo bene o bontà in sé con Dio, e la convinzione che le cose siano buone *in eo quod sunt*. Al primo, evidentemente considerato alla stregua di una

<sup>233</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 417,86-418,90: «Circa hoc versatur quaestio (...): cum omnia quae sunt bona sunt *utrum in eo quod sunt bona an participatione et non in eo*. (...) Primum itaque probat autor quod omnia quae sunt bona sunt. Deinde quaerit obiciendo qualiter bona sint: an in eo quod sunt an participatione». E cfr. *ibid.*, p. 419,56-60: «Sed si participatione bona sunt non tendunt ad bonum. NON IGITUR PARTICIPATIONE BONA SUNT SED SUBSTANTIA. Aut si participatione concedantur bona esse tunc non ad bonum tendunt. (...) Omne enim bonum quod tendit ad bonum tendit quia ad simile. SED SUBSTANTIA inquit *id est in eo quod sunt* bona sunt, non participatione»; p. 423,73-76: «Nam si esset eis accidentaliter [*scil.* bonitas], non esset eis idem esse entia et esse bona. Quare *cum in eis nec sit accidentaliter, sine dubio est eis substantialiter*. Quare ea quae sunt, accidentaliter bona non sunt sed in eo quod sunt bona sunt». Cfr. anche *ibid.*, p. 429,90-91.

<sup>234</sup> Cfr. *ibid.*, p. 418,21-26 (le cose tendono al bene in virtù della nona *regula* per cui il simile tende al simile). E cfr. *ibid.*, p. 419,78: «Si enim accidentaliter [*scil.* ea quae sunt bona sunt], nullo modo *per se* per illud per se notum: diversum est esse aliquid et esse aliquid in eo quod est» (si tratta della quinta *conceptio*). Cfr. anche *ibid.*, p. 419,68-420,70: «Sed id quod sunt habent ex eo quod est esse scilicet ex forma essendi quae est esse: per illud per se notum quod est primus de praemissis scilicet: diversum est esse et id quod est»; *ibid.*, p. 426,81-83; p. 427,13-16; p. 427,21-23; p. 428,44-49; p. 429,83-86. Nonostante in precedenza Teodorico abbia asserito che i *loci* teologici appartengono alla classe delle proposizioni note non a tutti (ovvero non *absolute*), tuttavia nel corso del commento specifica invece che alcune delle concezioni comuni preposte al *De hebdomadibus* sono note *absolute*, altre invece solo alle persone istruite; ad esempio la prima regola è universalmente accettata, la seconda viceversa è ammessa solo dai dotti: cfr. rispettivamente *ibid.*, p. 413,57-59 e p. 413,60-61.

pre-acquisita e indiscutibile certezza, non viene dedicata alcuna riflessione; solo, viene tipicamente trasposto in termini di unitarietà: Dio è il sommo bene in quanto assolutamente e semplicemente uno. Il secondo invece viene correttamente ricondotto all'esito di una *demonstratio*, eseguita tramite l'intersezione di una constatazione empirica (tutto ciò che esiste tende all'essere, e quindi all'uno; ma l'uno è il bene stesso, la *forma essendi* o *aeternitas*), e del nono assioma (il simile desidera il simile, dunque aspirando all'uno-bene anche le cose sono buone)<sup>235</sup>. Cassata la prima alternativa, per cui le cose si direbbero buone per partecipazione (poiché in tal caso lo sarebbero non *ex se*, e pertanto solo accidentalmente, ossia non *in eo quod sunt*)<sup>236</sup>, non rimane che rivolgersi alla seconda: «Omne enim bonum quod tendit ad bonum tendit ad simile. SED SUBSTANTIA inquit [*scil.* Boetius] *id est in eo quod sunt* bona sunt, NON PARTICIPATIONE»<sup>237</sup>. Sia Boezio sia Teodorico mirano a portare ad aporia anche questa seconda opzione: in modi però e per motivi molto diversi. Ecco il testo del *De hebdomadibus*:

Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt [*scil.* omnia quae sunt]; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. (...) 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 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<sup>238</sup>.

Il bivio «participatione an substantia» discrimina comunque tra due generi ben distinti di *participatio*: rispettivamente agli accidenti o alla propria essenza. Boezio intende allora dire

<sup>235</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 417,94-418,29: «Hoc idem Boetius in libro *De consolatione* dicit ubi probat quod omne quod est ad bonum tendit. Quod sic proba: omne quod est tendit ad esse. *Tendit autem ad unitatem*. Cuius contrarium scilicet unitatis refugit omne quod est (...). Unitas vero bonitas est quia est forma essendi omnium rerum scilicet aeternitas. *Cum omnia tendant ad esse et ita ad unitatem, tendunt ad bonitatem*. (...) Divisionem vero terra refugit et sectionem (...). Ignis quoque refugit sectionem et divisionem (...). Propter quod dicit autor OMNE QUOD EST AD BONUM TENDERE. Et hoc quidem per se notum est. *Et non est aliquod de praemissis per se notis*. Sed ad hoc probandum inducitur quod omnia quae sunt bona sunt. (...) OMNE QUOD TENDIT AD SIMILE sibi tendit. QUAE IGITUR AD BONUM TENDUNT BONA SUNT quia omne quod tendit ad suum simile tendit. (...) Huc usque probavit omnia esse bona». Si noti che secondo Teodorico non solo i viventi né solo gli esseri razionali tendono al bene (e sono dunque buoni *in eo quod sunt*), bensì pure gli elementi inanimati. Cfr. BOEZIO, *Cons.*, III, 11, 10-29, 772A-774A, pp. 87,27-89,83. Per comodità di confronto da parte del lettore, si rinvia laddove opportuno a passi boeziani anche se già citati nelle note precedenti.

<sup>236</sup> Cfr. *Abbr. De hebdomadibus*, p. 419,47-54: «Quod enim bonum est participatione, aliunde bonum est: non ex se. (...) NON IGITUR AD BONUM TENDUNT quia scilicet diversa sunt participans et participatum. (...) Nam si ad bonum, non ad diversum».

<sup>237</sup> Cfr. *ibid.*, p. 419,59-60.

<sup>238</sup> BOEZIO, *De hebdomadibus*, pp. 189,55-190,76.



che se le cose sono buone per partecipazione (accidentale), non lo sono *per se* né *in eo quod sunt*, poiché la *bonitas* è di per sé diversa dall'*esse* (non è una determinazione sostanziale, come mostra il paragone con l'*albedo* nell'esempio addotto nel passo citato); se invece lo sono per essenza, ossia per il loro *esse* sostanziale, allora quest'ultimo si eguaglia alla *bonitas*, e le cose diverrebbero il bene in sé, ovvero Dio stesso. Si noti che l'esclusione della bontà sostanziale delle cose comporta che queste non siano simili a Dio, e dunque che, contrariamente all'assunto iniziale, non tendano al bene in sé (restando incompromessa la possibilità che appetiscano beni-utili particolari). La soluzione al quesito, come si ricorderà, consiste nel comprendere che l'*esse* delle realtà mondane è sì buono, e tuttavia solo in quanto derivato dal primo bene, tenendo cioè conto di tale provenienza: «Licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res, ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum nisi a primo esse defluerit, id est bono»<sup>239</sup>.

Ribadendo però la dissomiglianza tra enti e sommo bene, questa conclusione rimbalza sul presupposto di partenza, poiché la persuasione circa la bontà delle cose *in eo quod sunt* poggiava deduttivamente proprio sul loro tendere al bene in quanto ad esso simili – e venendo meno quella presunzione, decade l'intera discussione. All'ostacolo si potrebbe ovviare distinguendo tra varie modalità o significazioni di 'similitudine', oppure tra diversi livelli di discorso; Gilberto di Poitiers segue dichiaratamente entrambe le strade, Teodorico inforca invece un altro cammino: accetta la convergenza sostanziale, nelle *res*, di *esse* e *esse bonum*, e al tempo stesso ne rifiuta la *similitudo* al primo bene. Si può tendere a qualcosa senza essere simile ad essa; ed è il caso degli enti creati, i quali 'sono' (esistono) per (a causa del) bene, e non sono il bene stesso:

Si bona sunt in eo quod sunt [*scil. ea quae sunt*], et esse eorum bonum est tunc sunt similia primo bono. Hoc falsum est quia *et esse eorum bonum est et tamen primo bono non sunt similia*. (...) Quod si quis opponat quod si bona sunt tendunt ad bonum et ita sunt similia primo bono quia omne quod tendit simile est ei ad quod tendit (...), dicimus quod non valet. Si enim aliquid tendit ad aliud ut sit *per* ipsum – non ut sit ipsum – non debet id esse simile illi ad quod tendit<sup>240</sup>.

<sup>239</sup> *Ibid.*, pp. 191,119-192,123 (ho lievemente modificato la punteggiatura di Moreschini).

<sup>240</sup> *Abbr. De hebd.*, p. 421,4-16. E cfr. *ibid.*, p. 429,80-86: «Nam si in eo quod sunt bona sunt tamen primo bono non sunt similia quia ad id tendunt ut sint *per* ipsum et ideo non sunt ei similia. Et sic *adaptatur illud per se notum* quod diversum est esse et id quod est. Et quoniam diversum est esse scilicet primum bonum et id quod est scilicet ideo non est ens simile primo bono quia diversum est ab eo id est dissimile ei». In questo senso, allora, la seconda *conceptio* impedirebbe a parere di Teodorico di affermare la similitudine tra Dio e gli enti, tra la bontà dell'uno e la bontà degli altri, e si coniugherebbe alla nozione per cui Dio è realtà semplice, le cose invece realtà composte (e dunque dissimili dal semplice): cfr. *ibid.*, pp. 427,10-428,35: «Si essent simplex bonum [*scil. ea quae sunt*] NON essent RES SED VIDERETUR rerum principium quarum simplex bonum principium est. (...) Non conveniret eis quia unum quid essent ac simplex quia simplex bonum id est nisi tantum bona essent si essent simplex bonum. Et hic *adaptatur illud per se notum*: omne simplex esse suum et id quod est unum

Teodorico non pare accorgersi che facendo salva l'inclinazione delle cose al bene per il motivo che da esso provengono, e non perché ad esso simili, pone totalmente fuori gioco la nona *conceptio* (il simile brama il simile), sbarra il passo al momento sorgivo della trattazione, inverte l'esordio del ragionamento con la conclusione, e cade in una petizione di principio.

Si è così ormai guadagnata la risposta alla *quaestio*: gli enti sono buoni *in eo quod sunt*, ovvero *substantialiter*, in quanto in essi Dio congiunge «esse et bonum esse in idem, sic quod esse bonum est esse ens et esse ens est esse bonum»<sup>241</sup>. *Amoto Deo*, se con l'immaginazione si allontana il pensiero della scaturigine delle cose dal principio, si sottrae anche l'effetto, e nelle *res* altro ridiventa l'essere, altro la bontà; questa anzi tornerebbe a rivestire i panni di una qualificazione meramente accidentale<sup>242</sup>:

Nam si quid est in aliquibus et non habeant esse per illud, accidentale est eis. (...) Si vero aliquid est in aliquibus sic quod habeant esse per ipsum, id substantiale est illis: velut cum rationalitas sit in Socrate quia habet esse per rationalitatem substantialis est ei<sup>243</sup>.

La bontà dell'*universitas rerum* (bene 'secondo' in quanto non buono *ex se*) dipende allora integralmente dalla sua derivazione dal bene primo (il quale invece «quidquid est ex se

habet. (...) QUAE QUONIAM NON SUNT SIMPLICIA id est non possunt esse simplex bonum et vere non possunt esse simplex bonum quia nec etiam esse possunt NISI ID QUOD EST SOLUM BONUM EA ESSE VOLUISSET. Nota quod hic adaptatur illud per se notum: omne quod est participat eo quod est esse id est forma essendo quae est primum bonum participat scilicet ut sit».

<sup>241</sup> *Ibid.*, pp. 421,32-422,33.

<sup>242</sup> Cfr. *ibid.*, p. 422,33-44: «Cum inquam sic coniungat [*scil.* primum bonum] esse ens et esse bonum in rebus eo amoto quod ea coniungit contingit ibi diversitas inter esse ens et esse bonum: talis scilicet diversitas quod in rebus aliud est esse ens et aliud esse bonum. Eo autem amoto quod sic *facit identitatem evenire* necesse est diversitatem quia amota causa amovetur effectus. Unde cum primum bonum hoc efficiat in rebus quod in eis sit *idem esse ens et esse bonum* scilicet sic coniungendo amoto primo bono quod est ydentitas oportet esse diversa esse ens et esse bonum. Quare amoto a rebus primo bono aliud erit esse entia, aliud bona. Quare bonitas est eis accidentalis quia non sic habent esse entia per bonitatem quae sit vel insit in eis cum aliud sit eis esse entia, aliud esse bona».

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 422,47-52. Si può osservare anche dall'esempio addotto nel passo citato come nonostante il richiamo iniziale a specifici *loci* teologici l'intero ragionamento svolto da Teodorico nel commentare il *De hebdomadibus* si svolga su un piano concettuale in cui non viene riconosciuta alcuna differenza di principio tra ambiti di discorso (né quindi, come si è visto, tra «in eo quod est» e «substantialiter»); la partecipazione di un uomo alla razionalità (causa formale del suo essenziale esser uomo) viene esibita come un modello della causalità per cui la *forma essendi* fa sì che le cose esistano e rende il loro *esse* identico all'*esse bonum*: insomma anche la causalità creatrice, in questo esempio, appare un tipo di partecipazione – tanto più che essa viene anche considerata una *informatio* o *ordinatio* dell'ente da parte di Dio; il che risulta incongruo, visto che in tutto il commento 'partecipazione' indica accidentalità. Nelle pagine dell'*Abbreviatio Monacensis* dedicate al *De hebdomadibus* non si incontra dunque niente di simile all'idea gilbertina per cui gli enti mondani sono detti buoni per una «denominativa transumptio»; e questo, anche se nella *Glosa* al *De Trinitate* Teodorico menziona la funzione della *denominatio* proprio a proposito della *bonitas* (ma si tratta di una *denominatio* tutta interna al piano naturale): cfr. TEODORICO, *Glosa*, 1, p. 263,32-33: «Si aliquid denominative praedicatur de aliquo ipsum non est id quod dicitur ut quia bonus est Omerus ipse non est bonitas».

est») <sup>244</sup>, ossia dalla presenza di quest'ultimo in tutte le cose, dalla *informatio* mediante cui le pone in esistenza <sup>245</sup>; sebbene identici in Dio, e da Dio identificati nelle creature, tra bontà ed essere si svela tuttavia una forbice concettuale: negli enti mondani, l'una è causa dell'altro, e non viceversa <sup>246</sup>; viene qui in risalto l'eco dell'indole etica della nozione di bene: la 'informazione' divina esprime il provvidenziale disegno architettonico del cosmo, l'armonica disposizione dell'organismo fisico, strutturato sui modelli eidetici; prima e più ancora che 'essere', nel creato 'bene' significa il medesimo di 'ordinato' <sup>247</sup>. In quanto determinate e definite dalle forme, e quindi ordinate e buone, le cose esistono in singolarità e distinzione; tale ordine ontologico deve però tradursi in azione volontaria da parte degli uomini, per dar luogo al bene morale o *iustitia*: in Dio unificati, bene e giustizia rimangono in noi distinti come la potenza dall'atto, o ancora (così Teodorico preferisce interpretare il testo boeziano) come l'essenza da una accidentalità <sup>248</sup>.

<sup>244</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, p. 428,38-60, e p. 432,77-79.

<sup>245</sup> Cfr. *ibid.*, p. 422,58-65: «Amoto primo bono ab omnibus scilicet amoto quod *informatione* primi boni habeant esse bona et esse entia sic quod non quia bona sint et sint (...) non in eo quod sunt omnia bona sunt *sed participatione: scilicet accidentaliter* bona sunt. Unde potest videri *per contrarium* quod cum primum bonum sit in rebus universis ut est in veritate – cum inquam sit in omnibus quod habent *esse entia et esse bona*, eius *informatio* et eius bonitas causa est quare sint entia». E cfr. anche *ibid.*, p. 430,1-19 e p. 431,50-67. Si noti ancora il ricorso al *locus a contrariis*.

<sup>246</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 422,65-423,82: «Nam quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona – cum inquam *primum bonum sit in omnibus ut est absque dubio idem est esse eis entia et esse bona*. Sic primum bonum scilicet essendi forma et coniungit esse entia et esse et esse bona (...). Si quis inquam obiciat quod quaemadmodum quia est bonum est ens sic quia est ens est bonum, dicimus quod non ita: ymmo quia est bonum est ens, sed non quia ens est, bonum est».

<sup>247</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 423,94-424,9: «Sciendum autem quod bonum pluribus modis accipiatur in auctoribus: bonum pulchrum utile quod placet dicitur et ordinatum. *Hic bonum pro ordinato accipitur* cum dicitur quod omne quod est in eo quod est bonum est. *Bonum enim in creatis notat idem quod ordinatum*. (...) *Et quia bona sunt id est ordinata ideo sunt*: non quia sunt ideo bona sunt cum tamen idem sit eis esse et bonum esse sicut idem est esse animal et esse sensibile. (...) *Et Deus bonus: scilicet ordinans omnia*». E cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 76,44-51: «Aut vero creatorem rerum conprobat conpositio. Quod enim tam rationabilis ordo membrorumque dispositio est in homine (...) hic inquam ordo rationalis membrorumque dispositio tam sollers artificem convincit esse sapientia cuius haec omnia tam ordinate disposuerit. Si enim ordo hic casu contingeret non in omnibus tam aequaliter proveniret. Necessae est ergo creatorem rebus omnibus praeesse ad cuius nutum omnia tam rationabiliter habent provenire». Sulla nozione di 'ordine' cfr. *Asclepius*, 39, ed. Nock – Festugière, pp. 350,10,351,2: «(...) ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. Nihil est enim sine ordinis conpositione; in omnibus mundus ise perfectus est; ipse enim mundus ordine gestatur vel totus sonstat ex ordine». Cfr. inoltre ad esempio AGOSTINO, *De ordine*, I, 6, 15, 985, ed. Green, pp. 96,1-97,19.

<sup>248</sup> Cfr. *Abbr. De hebd.*, pp. 434,37-435,84. In quanto pertinente all'*agere* e all'accidentalità, dunque, il disordine o male morale dipende esclusivamente dagli uomini e non da Dio, il quale, come si è visto, non crea gli accidenti. Vige su queste riflessioni anche l'equiparazione, che la filosofia cristiana riprende e approfondisce dalla tradizione platonica, del male col non-essere.

## 9. Il *Contra Eutychem*

L'insegnamento di Teodorico sul *Contra Eutychem et Nestorium* ci è preservato solo nelle versioni del *Fragmentum Londinense* e dell'*Abbreuiatio Monacensis*. Entrambe molto sintetiche e parziali (la prima spazia dal secondo alla metà del quarto capitolo del trattato, la seconda si interrompe alle prime righe del quinto capitolo), non consentono purtroppo di trarne una interpretazione completa. Ci si dovrà accontentare di una rassegna degli elementi e delle novità speculativamente più rilevanti, nonché dei punti di contatto e continuità con le dottrine degli altri commenti; dati i parallelismi e la strettissima affinità tra le due versioni, le si esamineranno qui congiuntamente.

Nel *Contra Eutychem* Boezio propone inizialmente di individuare tre distinti referenti del nome «natura»: «Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur»<sup>249</sup>. Teodorico premette al commento una personale riflessione, secondo la quale tale termine assume invece quattro accezioni; nella prima, esso denota le forme insite ai corpi e *aduenientes materiae*, come ad esempio quelle degli elementi primordiali, acqua, fuoco, aria terra: in questo senso, una forma si assimila a una natura in quanto grazie a essa le singole cose nascono con una loro precisa identità essenziale. Questa prima definizione si mostra dunque prossima tanto alla nozione calcidiana di «forma nativa», quanto all'idea aristotelica di principio di movimento e generazione. In secondo luogo «natura» connota, per analogia («similitudo») col significato precedente, la forma o differenza sostanziale: così come le forme sopravvengono alla materia, determinandola, parimenti le differenze «sostanziali» sopraggiungono al genere per delimitare al suo interno le specie. In terzo luogo il vocabolo designa una *similitudo* o una *dissimilitudo*: dalle forme deriva infatti tanto la *discretio* tra gli enti singoli quanto il reciproco convenire in una medesima essenza. Infine «natura» può venire adoperato come sinonimo di «ens» in un senso generalissimo, designando sia le sostanze sia gli accidenti<sup>250</sup>.

<sup>249</sup> BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1341B, p. 209,59-62.

<sup>250</sup> Cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 1, p. 442,2-25: «NATURA IGITUR *quatuor modis* dicitur. *Natura enim forma rei corporeae* quae est insita rei (...) ut elementorum naturae id est formae id est purus ignis pura aqua purus aer pura terra: ipsa scilicet elementa quae formae sunt elementorum quia aduenientes materiae faciunt ipsa elementata esse. Et huiusmodi formae naturae dicuntur nascendi (...). Est igitur natura vis rebus insita producendi similia ex similibus. Quae vis insita est ipsis elementis. (...) Item *natura dicitur forma substantialis* id est differentia per similitudinem. Sicut enim formae elementorum quae naturae eorum dicuntur adueniunt materiae (...) eodem modo substantiales differentiae adueniunt generi ad constituendam speciem. Et inde per

In base ai tre referenti inizialmente isolati, Boezio elenca poi quattro diverse definizioni di «natura»: la prima come tutto ciò che si può comprendere con la mente, inclusiva di sostanza e accidenti (questa prima definizione sembra associata al terzo referente prima indicato, ovvero in generale tutte le cose che a qualche titolo si dicono esistere); la seconda, come capacità di agire o subire (relativa al secondo referente, le sostanze corporee o incorporee); la terza come principio di movimento (concernente il primo referente, le sole realtà corporee); la quarta infine come differenza specifica<sup>251</sup>. Teodorico riconduce al proprio schema quadripartito sia, da una parte, le prime tre accezioni boeziane: la natura come concernente i soli corpi, alle forme degli elementi; come indicante le sostanze (corporee e incorporee), alle differenze ‘sostanziali’; come appellativo di tutte le *res* che in qualche modo esistono o possono intellettualmente apprendersi (abbracciante quindi tanto delle sostanze quanto degli accidenti), al valore onnicomprensivo di «ens»<sup>252</sup>; sia, dall’altra, le quattro successive definizioni di «natura» avanzate nell’opuscolo: come includente tutte le cose che «quoquo modo intellectu capi possunt», di nuovo appunto al significato di «ens»; come capacità di fare o patire, alla *similitudo* o *dissimilitudo* sostanziale; come movimento, alla forma dei corpi; come differenza specifica, alla differenza ‘sostanziale’<sup>253</sup>. In particolare,

---

similitudinem et natura et forma dicitur substantialis differentia. Tertio modo dicitur *natura id est substantialis similitudo vel dissimilitudo* per similitudinem a forma sumptam. Sicut enim ex formis discretio et convenientia sic ex substantiali similitudine vel dissimilitudine convenientia discrepantiaque contingit. *Quarto modo natura parificatur enti*. Cfr. inoltre *ibid.*, 1, p. 447,84-85; e p. 449,48-52: «Aristotelis enim tantummodo naturas voluit esse corporeum. Et merito. Anima enim non dicitur habere naturam quia nec formam habet nec materiam. Accidentia quoque non habent naturas. Nec sunt naturae sed contingentia naturis».

<sup>251</sup> Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1341B, p. 209,63-68: «Cum igitur tribus modis natura dici possit, tribus modis sine dubio definienda est. Nam si de omnibus rebus naturam dici placet (...) erit ergo huiusmodi: ‘natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt’. In hac igitur definitione et accidentia et substantiae definiuntur» (prima definizione). ID., *ibid.*, 1341C, p. 210,78-85: «Sin vero de solis substantiis natura dicitur, quoniam substantiae omnes aut corporeae sunt aut incorporeae, dabimus definitionem naturae substantis (...): ‘natura est vel quod facere vel quod pati possit’. ‘Pati’ quidem ac ‘facere’, ut omnia corporea atque corporeorum anima: haec enim in corpore et a corpore et facit et patitur; ‘facere’ vero tantum, ut Deus ceteraque divina» (seconda definizione). ID., *ibid.*, 1342A, pp. 210,90-211,98: «Quod si naturae nomen relictis incorporeis substantiis ad corporales usque contrahitur, ut corporeae tantum substantiae naturam habere videantur, sicut Aristoteles ceterique (...) putant, definiemus eam (...): ‘natura est motus principium secundum se, non per accidens’» (terza definizione). ID., *ibid.*, 1342B, pp. 211,108-212,112: «Est etiam alia significatio naturae, per quam dicimus diversam esse naturam auri atque argenti, in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes; quae significatio naturae definietur hoc modo: ‘natura est unamquamque rem informans specifica differentia’» (quarta definizione).

<sup>252</sup> Cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 1, p. 443,31-42: «Hic distinguit [*scil.* Boetius] tres acceptiones naturae. DE SOLIS CORPORIBUS secundum hoc quod natura dicitur corporeorum forma. Et haec est una acceptio de qua superius aliqua diximus. AUT DE SUBSTANTIIS (...). Et haec est alia acceptio secundum (...) substantialis similitudo vel dissimilitudo. AUT DE OMNIBUS REBUS. Et haec est alia acceptio *secundum quod parificatur enti. Et accipitur pro ente*. (...) Nam haec res natura est omnia entia tam substantiae quam accidentia».

<sup>253</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 443,52: «NATURA EST EARUM id est haec diffinitio naturae quae parificatur enti». E cfr. anche *ibid.*, 1, p. 447,74-79: «NATURA EST VEL QUOD FACIT. Ecce diffinitionem naturae ut pro substantia accipitur. (...) Et sciendum est quod omnis res vel agens tantum vel patiens tantum vel agens et patiens. Agens TANTUM UT DEUS quia Deus nihil patitur ab aliquo. Patiens tantum ut corpora. Agens et patiens ut anima». *Ibid.*, 1, pp. 449,55-450,58: «NATURA EST MOTUS. Natura sic diffinitur ut accipitur circa corpora scilicet pro forma corporeorum sicut sunt formae elementorum quae sunt formae omnium corporum. Et ideo quatuor formae tantum

*facere e pati* rinviano ancora al movimento (nelle sue varie modalità: generazione, corruzione, alterazione, aumento, diminuzione, moto): «*facere est mutare: pati vero mutari*», e concerne propriamente solo le sostanze, la molteplicità, gli enti: «*Agere et pati id quidem quod ens significant. Pati enim est id incipere fieri: agere vero incipere fieri. Fieri vero id quod ens significat*»<sup>254</sup>; si conferma così la solidarietà tra divenire e pluralità. Dio al contrario solo impropriamente vien detto ‘sostanza’, e quindi altrettanto inadeguatamente gli si attribuisce l’agire, e finanche il creare, che rappresenta un altro dei nomi ‘traslativi’ mediante cui viene adombrato da parte delle creature: «*Creare igitur Dei ipse Deus est nec alius quia quidquid in Deo est Deus est*»<sup>255</sup>.

Tornando alla divisione teodoriana di «natura»: nella quarta accezione, ovvero come «ens», quest’ultimo termine resta indeterminato a causa della sua generalità, e pertanto non ammette definizione logica; tuttavia lo si può in parte intendere in virtù di una *translatio* «a substantia ad ens», in quanto cioè con esso si apostrofi obliquamente la terza accezione sopra elencata, la quale infatti accenna tanto alla sostanzialità (nella *similitudo* tra gli individui), quanto all’accidentalità (nella reciproca *dissimilitudo*, che sebbene indotta dalle forme finisce poi per accompagnarsi sempre, nelle vicende fisiche, a una varietà accidentale)<sup>256</sup>. Dunque il secondo significato risulta traslativamente importato dal primo, il quarto dal terzo; e siccome il primo e il terzo additano comunque forme, è a queste ultime che in conclusione il vocabolo «natura» sempre allude<sup>257</sup>.

---

*sunt corporum: formae scilicet elementorum*». *Ibid.*, 1, p. 451,5-6: «EST ETIAM quarta SIGNIFICATIO NATURAE ad quam accedit de qua scilicet intendit natura AURI et ARGENTI id est qua differunt».

<sup>254</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 447,86-448,98.

<sup>255</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 448,6-449,24: «Deus autem dicitur substantia quia modo substantiae significatur. Vel potius *Deus nec substantia est nec accidens*: sed modo substantiae *innuitur vocabulis translative* positus. Et quia modo substantiae significatur dicitur agere quod est substantiae cum tamen agere non conveniat ei nisi translative sicut in *Libro de Trinitate* dictum est (...). Dicimus itaque et verum est quod agere de Deo *translative dicitur quia scilicet creare eius vel dicere* et similia (...). Creare igitur Dei ipse Deus est nec aliud quia *quidquid in Deo Deus est*. (...) Et sic agere de Deo translative dicitur. Omnia enim vocabula translative de Deo dicuntur. Aliter enim Deo non conveniunt».

<sup>256</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 443,53-444,69: «Sciendum tamen quod ens diffiniri non potest et non-finite omnia significat et omnia complectitur quia nihil est quod sit extra ens. Et ita non est quod eius diffinitione possit complere cum alio. (...) Licet igitur in hac acceptione natura parificatur enti et ens non potest diffiniri, natura tamen diffiniri potest. (...) Sed natura diffiniri potest quia in parte est secundum quod est natura translatum ad ens. Translatum est enim a substantia ad ens per hoc quod ens modo substantiae significatur vel significat. (...) Et quia natura significat modo substantiae et quia in parte est natura pro ente ideo natura diffiniri potest. Ens vero non potest. Vel potest dici quod ens quidem diffinitur sed non sub hoc nomine ens sed sub hoc natura quia sub hoc nomine ens infinitum est». Si tenga presente che qui Teodorico adopera il termine «ens» come vocabolo indeterminato e onnicomprensivo, e non quindi col significato col quale lo aveva introdotto nei commenti precedenti, ossia come generico ente mondano costituito di materia e forma: in questa secondo e diverso valore semantico, «ens» rimane perfettamente definibile.

<sup>257</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 453,60-75: «Sunt igitur quatuor acceptionis naturae: una pro forma corporeorum, alia pro ente, tertia pro substantia id est pro substantiali similitudine vel dissimilitudine, quarta pro substantiali differentia. De qua acceptione intendit hic auctor. Et sciendum est quod *haec ultima significatio translative sumitur a prima*: scilicet ab ea qua natura pro forma corporeorum accipitur. Sicut forma advenit materiae ad faciendum istud visibile, sic differentia advenit generi ad constituendam speciem. Et hac *similitudine* translatum

Dio e la materia prima non possono afferrarsi con un *intellectus absolutus*, ma soltanto per privazione; Dio difatti non ‘partecipa’ a nulla, e «cum in parte non sit non est ens». All’estremo opposto, in quanto non *ens* bensì pura *possibilitas essendi*, non si annovera tra gli enti nemmeno la materia. A nessuno dei due conviene la predicazione, e vengono pensati e detti attraverso *flexiones* improprie e indirette della mente e delle parole<sup>258</sup>. In particolare, Dio si svela indefinibile e sfuggente a qualsiasi determinazione semantica («interminabilis»), non afferisce a nessun genere e nessuna specie, non cade sotto vocaboli, non si lascia conoscere dall’animo umano; in quanto «universitas rerum in quandam simplicitatem complicata», se possedesse un nome, questo dovrebbe ricomprenderne ogni altro<sup>259</sup>. ‘Padre’, ‘Figlio’ e ‘Spirito’ sono appellativi assegnati a partire dalle loro controparti nelle realtà create, e apposti per traslazione alle persone divine; né Dio né le ipostasi si esauriscono in alcunché di universale o di singolare, e nondimeno quei vocaboli possono venirgli riferiti impropriamente:

Sed haec nomina Deo translative conveniunt. Et hoc nomen Deus *quasi-species* est: non species sed habens *similitudinem* speciei. Haec vero nomina Pater Filius Spiritus sanctus *quasi-singularia* sunt: non singularia. (...) Nec universale nec singulare in ipso. Sicut autem species quaelibet de singularibus id est de suis individuis praedicatur sic Deus praedicatur de Patre Filio et Spiritu sancto. (...) Est igitur similitudo quod *sicut haec res homo* est Socrates et Plato et Cicero ita quod unusquisque sunt haec res homo *similiter haec res Deus* est Pater et Filius et Spiritus sanctus<sup>260</sup>.

---

est hoc nomen ab illa significatione ad hanc. *Haec vero significatio qua pro ente accipitur translata est ab ea qua pro substantia ponitur* eo quod ens modo substantiae hoc nomine natura significatur. *Sic itaque due acceptiones naturae ab aliis duabus translatae sunt.* Quod autem pro substantia id est pro substantiali similitudine vel dissimilitudine accipitur translatum est *a forma*. Substantialis enim similitudo vel dissimilitudo a forma provenit».

<sup>258</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 444,93-445,14: «Sed Deus et primordialis materia neque substantia neque accidentia, sicut alibi ostenditur. Quare absoluto intellectu comprehendique non possunt. Sed intelliguntur *per privationem*. Non enim sunt in praedicamento. Deus enim non potest in praedicamento connumerari nec materia primordialis. Unde nec absoluto intellectu comprehenduntur. Intelligitur itaque Deus per privationem entis quia intelligitur non entes sed sine participatione entis. Deus enim cum in parte non sit non est ens (...). Ens enim est quod entitate participat. Et quia per privationem entis intelligitur Deus idcirco Dionysius in *Gerarchia* dicit quod *potius accedit ad nihil quam ad aliquid* quia non est ens sed entitas ipsa. Similiter primordialis materia quae absoluta vocatur *possibilitas* per privationem intelligitur (...). Materia enim primordialis non est ens sed *possibilitas essendi*. (...) Et huiusmodi intellectus qui de Deo et de materia habentur, *flexiones sunt intellectuum: non recti vel absoluti intellectus* sicut obliqua nomina flexiones sunt nominum: non recta nomina. Dicimus igitur quod nullis intellectibus possunt comprehendi: nullis vocabulis significari possunt». Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1341BC, pp. 209,69-210,72: «Additum vero est ‘quoquo modo’ quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur».

<sup>259</sup> Cfr. [TEODORICO], *Fragmentum Londinense* (d’ora in poi solo: *Fragmentum*, e senza ulteriore indicazione del nome dell’autore), 3, ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 231-256], pp. 243,56-244,95: «Deus nulli suppositum est (...). Et hoc est plane haereticum et detestandum quia Deus infinibilis interminabilis est, nullo modo diffiniri potest. Quare nec species est nec genus est. (...) Et hoc Calcidius testatur qui dicit quod nec genus est nec suppositum generi sicut nec materia primordialis (...). Similiter pater filius spiritus haec nomina primo data sunt rebus creatis. Sed postea translata sunt ad loquendum de Deo per simile: non quia sunt eius nomina sed ei translative conveniunt». E cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 463,30-56. Inoltre cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, 319, p. 315,18-22: «Denique ut Deus, qui primitus operatur ac facit, neque genus est neque ulli subiacet generi, sic etiam quod primus patitur, id est silva, origo altera, neque genus est neque ulli subiacet generi».

<sup>260</sup> *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 464,62-80. Cfr. *Fragmentum*, 3, pp. 244,95-245,25.

Si tratta di affermazioni a un primo sguardo sorprendenti, dal momento che incorrono nelle medesime critiche che Teodorico aveva opposto alle teorie gilbertine, con lo svantaggio di non consolidarsi sullo sfondo di una coerente teoria della «*proportionalis transsumptio*» in grado di legittimare validità e limiti del parallelismo tra entità mondane e sfera trascendente; a ben vedere tuttavia il maestro di Chartres non intende affatto conferire a tale paragone alcuna consistenza logica né alcuna sia pur inadeguata tenuta semantica; la *translatio* coinvolge solo una maniera di esprimersi per metafora e per immagini, ancorata al piano di un linguaggio privo di referenti reali:

Et Pater Filius et Spiritus sanctus *in loquendo subiciuntur: non in re*. Praedicatio enim et subiectio in Deo *sola similitudine est: non in re*. In Deo enim nec prepositum nec suppositum aliquid alicui esse potest<sup>261</sup>

Nel giro di poche pagine, inoltre, Teodorico torna sulla questione della forbice *Deus/divinitas*; discutendo la definizione di «natura» come «rem informans specifica differentia» e l'esempio boeziano dell'oro e dell'argento (esempio nel quale la differenza specifica viene equiparata a una non compartecipata *proprietas*)<sup>262</sup>, egli annota che secondo certuni l'oro e l'*aurietas* o *forma auri* adombrano cose diverse: l'*aurietas* indicherebbe cioè una *res* a qualche titolo effettivamente differente da quella denotata dalla parola «aurum», di cui il termine «aurietas» rappresenta una flessione, ovvero una derivazione paronimica (con la locuzione «flexio» si era anche connotata l'improprietà dell'*intellectus* e del discorso umani nei confronti dell'oggetto divino); secondo Teodorico invece, i due nomi denotano un'unica e medesima realtà, sebbene mediante distinti *modi significandi*: «principale ut ex aliquo, inflexum ut in aliquo, sicut corporeitas et corpus». Dunque «aurum» e «aurietas» non *significant* «diversa», bensì «significant (...) alio et alio modo»; i fiancheggiatori della prima tesi introducono una corrispondente divaricazione in Dio, appellandosi una forma (la *divinitas*) dalla quale egli riceverebbe l'*esse*<sup>263</sup>: la precisazione deve allora servire a schivare ogni indebita trasposizione in Dio di un presunto divario tra una cosa e la sua forma: una

<sup>261</sup> *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 464,69-71. Cfr. *Fragmentum*, 3, p. 245,7-9.

<sup>262</sup> Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1342B, pp. 211,108-212,112.

<sup>263</sup> Cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 1, p. 451,7-17: «Nota quod quidem fingunt hic quedam nomina: aurietas argenteitas. Et huiusmodi dicentes quasdam esse formas auri et argenti. (...) et dicunt huiusmodi diversa significare ab eis a quibus flectuntur. Sed nos dicimus quod haec et illa idem significant quamvis alio et alio modo: principale ut ex aliquo, inflexum it in aliquo, sicut corporeitas et corpus. (...) Qui autem haec et similia formas appellant, formam in Deo ponunt quia Deus habet esse Deus a forma quae divinitas ab illis vocata est. Quod dicere et credere absurdum est quia non est unde Deus habet esse Deus nec aliqua differentia substantialis est qua Deus constituatur». Sulla paronimia cfr. *supra*, § 8 del capitolo secondo.



simile discriminazione non sussiste già all'interno delle entità mondane, e a maggior ragione risulta quindi insostenibile in ambito teologico:

Sed divinitas, vocabulum istud, idem significat quod hoc nomen Deus. Sed Deus ut ex aliquo, divinitas ut in aliquo; Deus modo universalis substantiae, divinitas modo formae id est substantialis differentiae – non quia sit substantialis differentia sed similitudinem differentiae substantialis habet<sup>264</sup>.

Si è osservato più volte come la filosofia teodoriana militi a favore di una teoria della primato e della priorità logica e ontologica delle forme, degli aspetti via via più unitari e unificanti (e pertanto universali) del reale; e al tempo stesso, come sancisca una predilezione per l'*actualitas*, in virtù della quale, come si è visto nelle pagine precedenti, va affermata l'*indifferentia* numerica, la non discrezione concreta, di sostanza e accidenti, di Socrate e le sue 'parti' materiali e formali, di Dio, *divinitas* e ipostasi, in quanto in atto costituiscono una sola e medesima entità. Entrambi questi tratti caratteristici della sua riflessione confluiscono dunque nel commento al *Contra Eutychen*, convergendo inoltre con il 'platonismo grammaticale' di Bernardo di Chartres nello stabilire l'identità di significato delle espressioni paronimiche, e nel ricondurle anzitutto agli aspetti qualitativo-formali (sebbene appunto, con la correzione per cui questi ultimi prendono concreta distinzione solo negli individui). In forza di questa duplice preminenza, la serie di analogie *principale/inflexum*, *ex aliquo/in aliquo*, *corporeitas/corpus*, *Deus/divinitas* sembra suggerire che la *divinitas* vada meno inadeguatamente confrontata con il *corpus*, piuttosto che con la *corporeitas* – e vicendevolmente, Dio appare un po' meglio accostabile alla *corporeitas* che al *corpus*; detto al modo di una «universalis substantia», infatti, il nome «Deus» si mostra in questo paragone più 'comprensivo' del termine «divinitas» come riferito a una *substantialis differentia*: tanto più che «divinitas» connota qui l'«in quo», e non l'«ex quo», di Dio. Sia queste analogie sia il precedente raffronto tra «Deus» e una 'quasi-specie', e tra le persone e dei 'quasi-individui', oppure tra, da un lato, Socrate, Platone e Cicerone, i quali sono «haec res homo» (formulazione peraltro molto curiosa da parte dell'interprete, che proprio in forza dei suoi presupposti teoretici dovrebbe ricusarla), e dall'altro Padre Figlio e Spirito in quanto «haec res Deus», sembrano esibire una apertura e propensione verso un discorso teologico positivo decisamente maggiore di quella attestata negli altri commenti. Non è però così. Evocando l'autorità di Dionigi Areopagita, Teodorico espone ancora un'altra maniera di concepire la teologia, ed anzi la *prima theologia*:

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, 1, p. 451,18-21.

Sed iuxta primam theologiam de summo Deo loquendum est qui est infinibilis interminabilis qui nec intelligi nec significari potest. Est autem theologia de summo Deo duplex: est per affirmationem quando scilicet aliqua Deo attribuuntur per similitudinem; et est per negationem quando a Deo aliqua removentur per privationem. Quod ostendit et exequitur Dionisius (...). Quae omnia de Deo affirmat et ei conveniunt per translationem: non proprie. Ipse enim ut diximus nullo intellectu comprehendi nullo vocabulo significari potest. Deinde aggreditur theologiam per negationem (...) <sup>265</sup>.

La *translatio* si risolve in una teologia affermativa continuamente corretta e oltrepassata in senso negativo, mero *modus loquendi* strumentale ad accennare («innuere»), al di là di ogni semanticità, a una realtà ineffabile e incomprendibile; tutti i paragoni e i raffronti vanno accompagnati da una concomitante soppressione della loro efficacia: Socrate, Platone e Cicerone condividono certo una comune umanità, ma differiscono per una *accidentium collectio* aliena all'essenza divina<sup>266</sup>; 'quasi-specie' e 'quasi-individui' restano vuote parole, poiché in Dio non si dà genere, specie, universale, singolare o individuale; «universalis substantia» e 'differenza sostanziale' si scoprono infine espressioni meno idonee che ingannevoli, siccome «Deus nulli suppositum est nec aliquid ei advenit quo Deus esse habeat»<sup>267</sup>. La strategia di Teodorico s'impenna su un caparbio impegno ad attenuare e neutralizzare la portata logica dello sforzo speculativo boeziano, nel 'traslare', per così dire, le precisazioni e argomentazioni dialettiche in costrutti metaforici. Particolarmente insidiosa deve sembrargli la quarta definizione di «natura» offerta nel *Contra Eutychem*, quella per cui il vocabolo manifesta la differenza specifica che dona a una *res* la sua forma, dotandola di una esclusiva particolare *proprietas*; Boezio isola in questa definizione il significato più consono a permettere un corretto accoglimento, da parte del pensiero razionale, della fede cattolica nella duplicità delle nature nell'unica persona di Cristo<sup>268</sup>. Teodorico non può eludere una dichiarazione così inequivocabile nel testo, e difatti, come si è visto, consente a un parallelo tra Dio e una sostanza universale e tra la *divinitas* e una differenza sostanziale, ma al tempo stesso da un canto non se la sente di parlare di 'differenza specifica', e ricorre alla dizione 'differenza sostanziale', dall'altro avverte immediatamente che di una semplice *similitudo* si

<sup>265</sup> *Fragmentum*, 3, p. 246,58-68. Cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 465,9-22.

<sup>266</sup> Cfr. *Fragmentum*, 3, pp. 245,39-246,55: «Differentiam enim inter res singulas facit accidentium collectio quae nimirum Socratem Platonem et Ciceronem numero differre faciunt. (...) Tres autem deitatis personae quia accidentibus substare non possunt indifferentes sunt. (...) Et hoc modo quidem de Deo theologicè loqui debemus, non ponere genera vel specie et formas in Deo (...): scilicet secundum primam theologiam». Cfr. anche *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 465,98-9.

<sup>267</sup> *Fragmentum*, 3, p. 243,56-57. Il passo continua: cfr. *ibid.*, 3, p. 243,57-60: «Hoc autem dicimus ut caveatur error quorundam inperitorum qui putant quod sit quaedam species et quod habeat formam substantialem quae et adveniat ad faciendum Deum».

<sup>268</sup> Cfr. BOEZIO, *Contra Eut.*, 1, 1342B, pp. 211,108-115: «Est etiam alia significatio naturae, per quam dicimus diveram esse naturam auri atque argenti, in hoc *proprietas* rerum monstrare cupientes (...): 'natura est unamquamque rem *informans* specifica differentia'. Cum igitur tot modis vel dicatur vel definiatur natura, tam catholici quam Nestorius secundum ultimam definitionem duas in Christo naturas esse constituunt».

tratta: «Non quia sit substantiali differentia sed similitudinem differentiae substantialis habet sicut post dicemus ubi de duabus Christi naturis dicemus». Una *proprietas* infatti implica e induce una differenza e una *discretio*, ammissibili allorché si riferiscano alla natura umana, non però quando denotano la natura divina o quella di Cristo. La definizione viene allora declassata ad allocuzione metaforica:

PROPRIETATEM id est differentiam et discretionem. Ex substantiali enim differentia est discretio in rebus. Et est in hac acceptione natura positum pro substantiali differentia. (...) *Informans unamquamque rem*. Hoc dicit [scil. Boetius] *non quia substantialis differentia informet aliquid sed habet similitudinem formae*. Sicut enim forma advenientes materiae facit istud visibile sic substantialis differentia generi adveniens speciem constituit. *Et est similitudinaria constitutio*<sup>269</sup>.

Nel caso di Cristo o di Dio il termine «natura», la «substantialis differentia», non indica qualcosa che ‘informi’ davvero, bensì una dizione adoperata per impropria *similitudo formae*; così come la parola «substantia» può applicarsi a Dio non come forma essenziale oppure sostrato di accidenti, ma solo a segnalarne l’antecedenza e la principialità rispetto all’*universitas* creata<sup>270</sup>. E se si tiene presente che a sua volta, nell’iniziale quadripartizione proposta da Teodorico, l’accezione di «natura» come *forma substantialis* proviene da una ulteriore e precedente *similitudo* (cioè dalla nozione ‘fisica’, appartenente al linguaggio ordinario, di «forma» come forma corporea degli elementi materiali), ci si accorge allora di trovarsi di fronte, nel discorso *in divinis*, non a una definizione logica, ma piuttosto a una *similitudo* di una *similitudo*, una metafora di una metafora, quanto mai remota dall’effettiva realtà a cui si vorrebbe alludere.

Una conferma si ottiene dalla disamina dei significati di *substantia*, *subsistentia*, ὑπόστασις e così via che Boezio premette alla confutazione di Nestorio e di Eutiche, al fine di chiarire il valore del termine ‘persona’. Le *essentiae* o *subsistentiae* possono trovarsi negli universali, ma *substant* solo negli individui; invertendo la direzione sottesa al testo, per cui l’*intellectus* degli universali si ricava dai particolari, Teodorico glossa che l’*esse* proviene dagli universali agli individui (priorità delle forme più ‘inclusive’): nondimeno tutti questi nomi non indicano che un’unica e medesima *res* attuale, diversificandosi solo *ex diversis causis*; è pur sempre Socrate a venir detto *substantia* in quanto gli ineriscono gli accidenti,

<sup>269</sup> *Abbr. Contra Eut.*, 1, p. 452,23-34. Seguendo il testo boeziano, Teodorico si adatta a parlare qui di una *discretio* formale a livello di specie.

<sup>270</sup> Cfr. *Fragmentum*, 3, pp. 247,8-248,28. E cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 466,51-54.

*subsistentia* in quanto alla sua essenza di per sé non occorrono le accidentalità, *essentia* in quanto esiste<sup>271</sup>. Lo stesso allora deve dirsi a proposito di οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον:

Loquendo etiam de persona distinxit [*scil.* Boetius] usiam usiosim ypostasim et prosopam quae omnia eidem diversis causis conveniunt. *Distinctio enim fuit secundum causas: non secundum rerum diversitatem*<sup>272</sup>.

«Substantia», «natura», «persona» sono comunque nomi impropri quando predicati di Dio<sup>273</sup>. L'eresia di Nestorio, ad esempio, va addebitata a un errore dialettico di mancato chiarimento preliminare del significato dei termini<sup>274</sup>. Andando oltre Boezio, però, Teodorico si domanda se Cristo sia un individuo della specie umana, e risponde negativamente, equiparando l'individuo alla persona; Dio ha assunto l'integrale natura umana, non la persona o una umanità particolare: «Nec ad quid praedicatur hoc species homo de Christo sed potius ad quale. Haec enim natura in Christo vim differentiae substantialis obtinet: non vim speciei»<sup>275</sup>. Una dottrina, condivisa da Clarembaldo di Arras, e dettata dalla esigenza di distinguere tra predicazione secondo sostanza e secondo qualità, nella quale Häring ha intravisto la radice del cosiddetto 'nichilismo cristologico' discusso al sinodo di Tours del 1163<sup>276</sup>.

<sup>271</sup> Cfr. *ibid.*, 3, pp. 459,16-460,31: «IDEM id est alia de causa dicitur substantia: alia subsistentia. Substantia enim dicitur a substando quia substat accidentibus; subsistentia vero quia per se subsistit nec indiget accidentibus ad esse suum. Et unum et idem substantia est quia substat accidentibus ut Socrates et quodlibet particulare: et subsistentia quia non exigit accidentia (...): et essentia quia est. Sed haec nomina *diversis de causis data sunt* ut assignatum est. (...) Et hic diversitatem et velut differentiam assignat inter substantiam et subsistentiam *cum tamen unum et idem sit hoc et illud*». Cfr. anche *Fragmentum*, 3, pp. 239,32-240,52.

<sup>272</sup> *Abbr. Contra Eut.*, 3, p. 462,19-22. Cfr. *Fragmentum*, 3, p. 243,50-53.

<sup>273</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 248,10-12. E cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 4, p. 467,9-10.

<sup>274</sup> Cfr. *Fragmentum*, 4, p. 249,24-26: «Sciendum quod hoc contingit ex mala radice quam in arte dialectica statuerat. Putavit enim [*scil.* Nestorius] sua stulta dialectica ductus quod nulla natura posset esse in aliquo sine suo individuo». E cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 4, p. 467,22-26.

<sup>275</sup> *Fragmentum*, 4, p. 251,82-85. Cfr. *Abbr. Contra Eut.*, 4, p. 469,61-90: «Quaestio utrum Christo sit individuum hominis. Ad quod dicimus quod nec hominis nec alterius speciei est individuum. (...) Deus enim assumpsit hominem, non homo Deum, quia Deus humanatum est: non homo deificatus. (...) Sed quod assumpsit salvavit. Et sic integritatem assumpsit et salvavit. Quod si unam personam vel unam humanitatem – ut putant imperiti constituentes plures humanitates – tunc unum hominem salvasset. (...) Sed salvavit integritatem humani generis. Quare integritatem assumpsit non secundum singulos status sed secundum integritatem naturae. (...) Et cum naturam assumpsit non personam in eo est humanitas sic quod nulla persona humanitatis. Et sic Christus non est individuum hominis. (...) Quod si quis obiciat quod singulare nomen est et ita individuum, dicimus quod non est singulare nec idcirco individuum. Est autem hoc nomen Christus datum ex humanitate tertiae personae Trinitatis quod est homo unctus plenitudine donorum. Duae enim personae scilicet rex et sacerdos in veteri testamento ungebantur: unde hoc nomen translatum est».

<sup>276</sup> Cfr. N. M. HÄRING, *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., p. 31; NIELSEN, *Theology and Philosophy* cit., nota 123 alle pp. 310-312. E cfr. CLAREMBALDO, *Tractatulus*, ed. Häring, p. 231, 12; ed. Martello, pp. 225,22-226,38. Sulla cristologia di Clarembaldo, cfr. MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 288-304.

## 10. Gli altri scritti di ‘scuola’

### 10.1. *Il Commentarius Victorinus*

Nonostante il possibilismo manifestato da Häring («The commentary cannot be said to militate against Thierry’s authorship»)<sup>277</sup>, pare in verità improbabile l’ascrizione del *Commentarius Victorinus* al calamo o all’insegnamento diretto del maestro chartriano, per motivi di stile, mancanza di organizzazione interna, assenza di fili tematici unitari, e complessiva dislocazione rispetto al coerente orizzonte speculativo-ermeneutico riconoscibile negli altri lavori fin qui esaminati. Certamente composto dopo il concilio di Reims, e forse anche posteriormente alla morte di Gilberto di Poitiers, il manoscritto sembra piuttosto opera di un autore informato sulle dottrine di Teodorico, che però a volte contamina con una terminologia porretana e con evidenti imprestiti dalla *Summa sententiarum*. Il *Commentarius* esordisce dall’analisi della lettera del *De Trinitate* boeziano, ma ben presto (all’altezza del primo capitolo) se ne distacca, procedendo a una sequela di annotazioni e divagazioni personali, citazioni patristiche (soprattutto agostiniane), accenni a una metafisica della luce (che prende avvio dalle prime parole del prologo del *De Trinitate* boeziano, ma le espande in considerazioni di vario tipo sulla natura della Trinità)<sup>278</sup>, *excursus* su altre questioni dogmatiche (come il problema della *transmutatio* eucaristica)<sup>279</sup>, chiudendo con riflessioni cristologiche solo parzialmente attinte al *Contra Eutychen*<sup>280</sup>. Nell’impossibilità di fornirne un resoconto, e tantomeno una interpretazione concettuale, unitari, se ne elencheranno sinteticamente i momenti e gli spunti più interessanti.

Secondo l’autore, lo scopo del *De Trinitate* va ravvisato nel tentativo di mostrare la distinzione delle tre persone in una medesima semplice *essentia*, in opposizione alle opinioni erranee di Ario e Sabellio; la fonte di tali eresie può forse rintracciarsi nella maldestra applicazione della regola dialettica secondo cui due diverse qualificazioni attribuite a uno stesso soggetto possono anche predicarsi reciprocamente: se si dichiara ‘Socrate è bianco’ e ‘Socrate è istruito’, si può pure affermare ‘il bianco è istruito’; e così, se le tre ipostasi si dicono della stessa sostanza, in forza di tale norma si predicherebbero legittimamente l’una

<sup>277</sup> HÄRING, *Introduction* cit., p. 41.

<sup>278</sup> Cfr. *Commentarius Victorinus*, pp. 483,78-484,99; *ibid.*, p. 485,26-36; p. 500,5-24; p. 506,29-32. Cfr. inoltre BOEZIO, *De Trin.*, Prooemium, 1247, p. 165,1-5.

<sup>279</sup> Cfr. *Commentarius Victorinus*, p. 521,9-22.

<sup>280</sup> Noto col titolo *De duabus naturis et una persona Christi*: cfr. *ibid.*, p. 526,64-65.

dell'altra, confondendole tra loro. Boezio invece accerta che sebbene 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito' non rappresentano che un'unica essenza, nondimeno non possono dirsi vicendevolmente<sup>281</sup>. Viene dichiarata indebita in ambito telogico, e paragonata a una fallacia sofistica o a una metaforica figura del linguaggio, la *rationum transsumptio* (locuzione appartenente al lessico tipicamente porretano), che avviene allorquando si trasferiscono le ragioni naturali al discorso su Dio<sup>282</sup>. La fede cristiana annuncia l'unità dell'essenza divina e insieme la distinzione delle persone: «distinctas quidem sed non disiunctas: indivisas sed non coniunctas»<sup>283</sup>; nondimeno, seguendo Agostino «tres personas eandem essentiam dicimus non autem ex eadem essentia quasi aliud sit natura et aliud persona»<sup>284</sup>. Soltanto la natura della Trinità è una per singolarità dell'essenza, al contrario delle *naturae* mondane, come l'*humanitas*, non singolari bensì risultanti da un qualche genere di estrinseca *unio*, «eo scilicet quod unit spiritum cum alio»<sup>285</sup>. Mentre la differenza numerica tra gli individui dipende dalla varietà degli accidenti, l'*indifferentia* infra-divina va ricondotta alla formula agostiniana, ripresa da Teodorico, per cui il Padre si comprende come *unitas*, il Figlio come *aequalitas*, lo Spirito come «unitatis aequalitatisque conexio vel concordia»<sup>286</sup>. Le forme in congiunzione con la materia costituiscono i fattori di separazione e discriminazione tra gli enti mondani<sup>287</sup>. Con Dionigi, due sono i tipi di teologia: affermativa e negativa; il nome «infinitas», ad esempio, appartiene al primo genere, il nome «aeternus» al secondo<sup>288</sup>. Col discorso 'traslativo' non si denota in Dio alcuna differenza o *discretio*; col procedimento di *remotio*, d'altro canto: «Quid sit (...) non ad plenum intelligimus. Et ita quoquo modo datur subintelligi»<sup>289</sup>.

Dei termini *ad aliquid*, alcuni segnalano la relazione infra-divina, altri il rapporto di Dio con le creature<sup>290</sup>; «persona» sta per «quasi per se una», evoca una non condivisa *proprietas*<sup>291</sup>. Si può concedere che «Deus est a deitate Deus», purché con questo non si intenda la *deitas* come «aliquid unde Deus est», altrimenti si sottinderebbe una causalità o

<sup>281</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 481,44-482,45.

<sup>282</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 485,44-486,58.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 493,4-5.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 494,39-43.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 496,90-93. Anche l'espressione «singularitate essentiae» rinvia polemicamente al lessico gilbertino.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 498,43-44. E cfr. *ibid.*, p. 496,95-5.

<sup>287</sup> Cfr. *ibid.*, p. 499,98-99.

<sup>288</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 501,66-502,91 e pp. 503,28-504,35.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 503,19-22.

<sup>290</sup> Cfr. *ibid.*, p. 509,14-15.

<sup>291</sup> Cfr. *ibid.*, p. 512,2-19. La nozione di *persona* come *per se una* (che sembra stranamente ammessa dall'autore del *Commentarius Victorinus*) si trova accennata nel commento di Gilberto, e aveva suscitato sorpresa al concistorio di Reims: cfr. *supra*, il passo citato in corrispondenza della nota 247 del secondo capitolo, e la nota 92 del primo capitolo. Cfr. inoltre *Summa sententiarum*, 59AB.

partecipazione formali da escludersi in Dio, in cui si dà nulla di sostanziale o accidentale<sup>292</sup>. Le tre ipostasi sono sì *idem*, però non per genere, specie o numero: «Dicimus (...) illam dictionem essendi idem esse datam in naturalibus: non esse transferendam ad divina. Sic etiam dicimus tres personas non differre si proprie differre accipiatur. (...) Differre enim numero est in logica differre pluralitate accidentium»<sup>293</sup>. La distinzione personale prende piuttosto valore negativo che affermativo: serve a dichiarare che il Padre non è il Figlio e lo Spirito, ma non a interporre una differenza tra di essi<sup>294</sup>. Alla domanda se, nella vita infradivina, «natura genuit naturam vel natura personam vel personam natura», l'autore del *Commentarius* replica prudentemente: «Nullum istorum affirmo vel nego quia errorem possent haec verba inducere»<sup>295</sup>; in che modo allora Padre Figlio e Spirito sono un solo Dio, in virtù di una *unitas* oppure di una *unio*? L'elusiva risposta (rinviante ancora ad Agostino) è: per identità di essenza o di sostanza<sup>296</sup>. L'Incarnazione non è avvenuta né per *transmutatio* (come l'eucaristia), né per *transfusio* (o commistione) delle nature, né per partecipazione, bensì per assunzione dell'umanità da parte di Dio<sup>297</sup>. Non senza qualche incertezza terminologica, veniamo informati che il greco ὑπόστασις si rende meglio in latino con «substantia», e s'attaglia alla materia che funge da sostrato; οὐσία invece si traduce con «subsistentia», e connota le forme, «eo quod sub se sistit fluxum materiae»<sup>298</sup>. Secondo la teologia affermativa, si può asserire «Deus est id est ipsa entitas», ma in quanto οὐσία indichi una *essentia* suscettibile di determinazioni accidentali, ovvero una realtà composta, e affinché tale nome non si trasferisca a Dio con questo significato, si parlerà di ὑπερ-οὐσία ovvero *super-substantia*; nonostante ciò, «non tamen negamus Deum esse usiam»<sup>299</sup>; anche il vocabolo ὑπόστασις, riferito alla Trinità, perde il valore di *substantia*/sostrato, e «personalem innuit distinctionem»<sup>300</sup>. Ci si chiede, siccome 'persona' si definisce come sostanza individuale, se Padre Figlio e Spirito non rappresentino allora altrettante *individuae*

<sup>292</sup> Cfr. *Commentarius Victorinus*, pp. 513,43-514,66.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 514,88-515,93.

<sup>294</sup> Cfr. *ibid.*, p. 515,97-10: «Sed dicit aliquis: alia est persona Patris a persona Filii et alia persona Spiritus sancti. Ergo tres personae differunt. Falsum est. Alia namque non est ibi nomen differentiae: immo negationis. Et ut omnino possimus nobis cavere loquutionibus interrogantibus utrum tres personae differant sic distinguendum est sensus: differunt id est distinguntur vel distant. Verum est. Si vero sit sensus: differunt id est contrariis qualitatibus participant, falsum est. Item si interroget quis: distant numero id est pluralitate accidentium – sic enim dicatur in logica – falsum est. Si vero dicas: distant numero id est numerositate – sic scilicet quod potest dici de Patre est una persona de Filio quod sit alia de Spiritu sancto quod sit tertia persona – verum est». L'alternativa tra differenza per numero come provocata dagli accidenti e distinzione per numero come *numerositas* sembra rinviare a quella tra numero numerante e numero *in rebus*, però qui non viene ulteriormente elaborata.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 519,34-36.

<sup>296</sup> Cfr. *ibid.*, p. 520,59-69.

<sup>297</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 521,99-523,88.

<sup>298</sup> Cfr. *ibid.*, p. 525,45-55.

<sup>299</sup> Cfr. *ibid.*, p. 526,82-87.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 527,97-99.

*substantiae*: la soluzione si arena purtroppo in un confuso giro di parole che non aggiunge molto all'affermazione precedente: «Contra eos dicimus hanc diffinitionem non esse datam secundum hoc quod substantia dicitur usia vel usyosis: immo secundum hoc quod substantia dicitur hypostasis»<sup>301</sup>.

## 10.2. *Il Tractatus de Trinitate*

Il breve cosiddetto *Tractatus de Trinitate* fa seguito alle *Lectiones* di Teodorico nel medesimo manoscritto parigino, ma appare più prossimo allo spirito del *Commentarius Victorinus* che alle dottrine speculative del maestro di Chartres. Non si tratta di un commento letterale a Boezio, del quale tuttavia si tengono presenti alcune nozioni tratte soprattutto dal *Contra Eutychen* (chiamato col titolo *Liber de duabus naturis et una Christi persona*)<sup>302</sup>. Lo scritto esordisce dichiarando che «substantia» si intende a volte *a substando*, altre volte *a subsistendo*, altre ancora infine secondo entrambi i significati; nel primo connota propriamente la materia, nel secondo la forma. D'altro canto «Ypostasis proprie dicitur substantia ut a substando. Unde bene dicitur ypostasis quasi substans»; tuttavia nell'uso cattolico il termine 'ipostasi' subisce una *translatio* verso quello di 'persona': non perché le persone divine fungano da sostrato a forme accidentali o sostanziali, bensì in quanto «rebus creatis substant formis»<sup>303</sup>. Con un circolo terminologico vicino a quello che si è osservato nel *Commentarius Victorinus*, si afferma che quando Boezio definisce «persona» come *individua rationalis naturae substantia*, pone «substantia» *pro ypostasi*<sup>304</sup>. Tornano gli accenni a una metafisica della luce e dello *splendor*<sup>305</sup>, il richiamo alla formula agostiniana su *unitas, aequalitas, connexio*<sup>306</sup>, e in conclusione al doppio binario della teologia dionisiana, affermativo e negativo: «Qui ergo theologia negationis utitur omnia negans a Deo vocabula Deum in quadam sua aeternitatis obscuritate considerat»<sup>307</sup>.

<sup>301</sup> Cfr. *ibid.*, p. 527,13-18.

<sup>302</sup> Cfr. *Tractatus De Trinitate*, ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 301-310], p. 304,42.

<sup>303</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 303,4-304,32.

<sup>304</sup> Cfr. *ibid.*, p. 304,34-40.

<sup>305</sup> Cfr. *ibid.*, p. 305,75-78, e pp. 308,81-309,4.

<sup>306</sup> Cfr. *ibid.*, p. 306,97-18.

<sup>307</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 309,23-310,42 (la citazione nel testo è a p. 310,41-42).



10.3. *La Glosa Victorina*

Nella *Glosa Victorina* si raccoglie una sequela di annotazioni interlineari e glosse marginali apposte alla copia dei due opuscoli boeziani sulla Trinità che segue immediatamente il *Commentarius Victorinus* nel medesimo codice. Molto più breve, ma anche più aderente al testo, si arresta al capitolo quinto del *De Trinitate* (più un breve frammento del sesto), e appare opera di un autore diverso dall'estensore del *Commentarius*, comunque probabilmente composta nel secolo XII, ma non strettamente apparantata, come Häring stesso sottolinea, con la prospettiva ideologica di Teodorico. Pochi gli elementi teoretici di un qualche rilievo. Oltre ai rudimenti di una teologia della luce<sup>308</sup>, e di una incipiente metaforizzazione geometrica<sup>309</sup>, ci si imbatte (all'altezza del *Prologo*, e dunque non direttamente connessa all'idea di *mutatio* semantico-categoriale), nell'osservazione (fondata sull'autorità di Agostino) secondo cui, a causa della semplicità di Dio, i vocaboli a lui riferiti si comportano come «singula in omnibus et omnia in singulis et singula in singulis et omnia in omnibus»<sup>310</sup>. 'Differire' per numero si dice in due modi: o per un'astratto conteggio aritmetico, oppure in base a una diversità tra realtà singolari, dovuta alla *collectio accidentium*<sup>311</sup>. La disciplina *naturalis* si occupa delle entità in moto, e il movimento può darsi in quattro modalità: secondo la sostanza, oppure la qualità, oppure la quantità oppure il luogo. La *mathematica* separa *intellectualiter* (o anche: *disciplinaliter*; col primo avverbio l'autore indica in maniera generica l'astrazione mentale) le forme dai corpi, e le intenziona («considerat») secondo la natura ad esse più consona, essendo le forme di per sé prive di moto locale. La teologia si rivolge alla forma immutabile ed eterna, «forma non formata sed forma omnium rerum formatarum»<sup>312</sup>; la coincidenza tra Dio e il suo *esse* da un lato, e la diversità tra gli enti creati e il loro *id quod est* viene banalmente ricondotta a questo: il primo non deriva il suo essere da altro; i secondi, ad esempio gli uomini, non s'identificano con l'*id quod sunt* in quanto composti da anima e corpo<sup>313</sup>. Dio «omnia continet (...) nec est aliquid extra Deum»<sup>314</sup>; le tre ipostasi nondimeno non sono *idem alter qui alter*: la controversa affermazione boeziana «quare subintrat numerus» sembra venir spiegata in riferimento alle

<sup>308</sup> Cfr. *Glosa Victorina*, 4, ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., [pp. 529-551], p. 550,41-50.

<sup>309</sup> Cfr. *ibid.*, 3, pp. 545,8-546,44.

<sup>310</sup> *Ibid.*, Prologus, pp. 533,94-534,2.

<sup>311</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 539,57-62.

<sup>312</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 541,9-544,6.

<sup>313</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 544,11-15.

<sup>314</sup> *Ibid.*, 3, p. 545,30-32.

sole realtà mondane: «Ut Cicero et Plato numero differunt»<sup>315</sup>. I dieci *praedicamenta* si suddividono in sostanza e accidenti: Dio però solo *abusive et inproprie* viene chiamato *substantia*, e più correttamente lo si dirà *essentia*<sup>316</sup>; ‘Padre’, ‘Figlio’ e ‘Spirito’, infine, sono nomi non sostanziali bensì relativi, e (curiosamente) «relativum non est accidens quia non est mutabile»<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 546,55-60.

<sup>316</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 546,1-2, e p. 547,33-34.

<sup>317</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 548,76-79.

## CAPITOLO QUARTO

### *La decostruzione del discorso filosofico-teologico in Clarembaldo di Arras*

#### 1. I due volti della teologia

##### 1.1. *Metafore e intellectibilitas*

L'animo umano è inquieto, non sa starsene ozioso; e da tre cose è invaso, e fra di esse continuamente si dibatte, e l'una rinvia sempre all'altra: *cogitatio*, *locutio*, *operatio*. A questi tre momenti del vissuto, i filosofi hanno dedicato altrettante corrispettive *doctrinae*: speculativa (o teorica), morale (ovvero pratica o etica), razionale o sermocinale (ovvero logica). La teorica si divide in matematica (studio delle forme o figure inerenti in atto agli enti, ma 'sequestrate' alla materia per via di una *consideratio disciplinalis*), fisica (ricerca delle cause delle quantità, qualità e movimento dei corpi), teologia (contemplazione «intelligibiliter» dei modelli ideali del reale nella loro pura delineazione nella mente di Dio, antecedente alla profusione nei corpi)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tractatus magistri Clarenbaldi super librum Boetii «De Trinitate»* (d'ora in poi: *Tract. De Trin.*), *Introductio*, ed. N. M. Häring in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., [pp. 63-186], pp. 65, 1 – 67, 5: «Tria sunt quae hominum ita vicissim occupant ut nullo tempore ab aliquo trium feriari videatur. Ea autem sunt cogitatio, locutio, operatio. (...) Animus quippe otius esse nescit (...). Iuxta haec tria phylosophorum praecipui tres ordibavere doctrinas, convenienter tribus rebus praenominatis illas accomodantes, ut ad cogitationem phylosophiam speculativam, ad operationem moralem, ad locutionem rationalem sive sermocinativam. (...) Theoricae igitur sive speculativae partes tres esse dinoscuntur id est mathematica, physica, theologia. (...) Theorica enim ut tres partes praememoratae illi affixae sunt per mathematicam corporum quantitates formasque et figuras materiae actu inhaerentes disciplinali tamen consideratione sequestrat. Per physicam vero causas qualitatum corporum, quantitatum etiam atque motuum disquirat. Per theologiam ideas rerum quae in divina mente, antequam in corpora prodirent, intelligibiliter constiterunt contemplatur. Practica quoque prout tres partes id est solitaria, euconomica, politica (...)». Si ricorda che tutti gli scritti di Clarembaldo sono citati con riferimento a pagine e paragrafi dell'edizione Häring contenuta nel summenzionato volume – e

I vocaboli «theorica» e «pratica» prendono però significati equivoci in rapporto ai varificati fini e funzioni per i quali vengono impiegati; nelle altre arti liberali e nei saperi tecnico-meccanici, ‘teorica’ denota la padronanza delle regole e delle *rationes* alle quali si deve ottemperare nel corso dell’esecuzione, ‘pratica’ invece la capacità di operare secondo le predette norme<sup>2</sup>. Il *De Trinitate* di Boezio tuttavia s’inquadra in una teologia speculativa alla quale spetta la conoscenza delle forme «*quae nichil debent materiae*», e anzi della sola forma divina priva di qualsiasi corporalità<sup>3</sup>. Perché poi la *mathematica* venga detta «doctrinalis» o «disciplinalis» è motivo di perplessità tra gli interpreti; alcuni sostengono dipenda dal fatto che essa concerne forme sceverate dalla materia grazie a un metodo o *doctrina* procedurale escogitata e insegnata da parte dei maestri, e non in atto e in realtà effettiva: in tal caso, «doctrina» si riferisce ai docenti, «disciplinalis» ai discenti. Altri invece ritengono che la matematica riguardi la ragione naturale, fornita agli uomini affinché discernano tra bene e male, vero e falso, universali e particolari: una *potentia* che tuttavia resta inabile se non acquisita ed esercitata con l’aiuto dei dotti; in tal senso, di nuovo ‘dottrina’ e ‘disciplina’ rinviano rispettivamente ai maestri e ai discepoli. Quest’ultima è la spiegazione addotta, seconda la testimonianza dell’autore, dai suoi maestri Ugo di San Vittore e da Teodorico di Chartres; Gilberto di Poitiers, con parole dubbie, ne offre una differente: la *mathesis* o disciplina consiste nella facoltà che separa entità in concreto inseparabili, per penetrarne natura e proprietà<sup>4</sup>.

---

inoltre a pagine e righe dell’edizione Martello per l’*Epistola ad Dominam* e il *Tractatulus super librum Genesis* – con indicazione dei curatori solo la prima volta. Come per i testi di Gilberto e Teodorico, si riproduce l’uso di Häring del maiuscoletto per evidenziare le parole e le frasi degli opuscoli boeziani intercalate nel corso dei commenti. Tranne dove altrimenti segnalato, i corsivi nelle citazioni sono miei. E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 18, 795AB, ed. Buttimer p. 37,3-8, cit. *supra*, alla nota 17 del capitolo terzo. ID., *ibid.*, II, 19, 795B, p. 37,22-23: «Practica dividitur in solitariam, privatam et publicam».

<sup>2</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Introductio, pp. 67, 6 – 68, 7.

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, p. 68, 7: «Cum igitur praedictum sit quoniam theologia in contemplatione formarum quae nihil debent materiae versatur (...), divina autem forma extra omnem materiam est atque de ea praesens speculatio instat, liquet profecto libellum hunc ad theologiam spectare». Si noti il passaggio da una definizione di ‘teologia’ come studio delle idee divine a quella di indagine conoscitiva rivolta a Dio stesso.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 68, 8 – 69, 11. E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 3, 753A, ed. Buttimer, pp. 25,22-26,1; GILBERTO, *In De Trin.* I, 2, pp. 84,71-85,83. Nello stendere il suo commento, Clarembaldo ha sotto gli occhi sia il *Commentum* di Teodorico (oltre forse alle *Lectiones* o a propri appunti personali), sia quello di Gilberto, dai quali cita più volte alla lettera. Mentre però segnala sempre quando riporta passi di Gilberto, nel caso di Teodorico ne ricopia intere pagine senza nominarlo – sebbene nell’*Epistola ad Odonem* si dichiari allievo di quest’ultimo (e di Ugo di San Vittore), e nell’*Epistola ad Dominam* testimoni espressamente il debito intellettuale del proprio *Tractatulus super librum Genesis* nei confronti del *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico: cfr. CLAREMBALDO, *Epistola ad Odonem*, p. 64, 3; ID., *Epistola ad Dominam*, ed. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 226, 3 – 227, 4; ed. Martello cit., pp. 202,20-203,30. Secondo David George e John Fortin, la prima spiegazione addotta del vocabolo «disciplinalis» avrebbe carattere ‘aristotelico’ in quanto negherebbe l’esistenza di forme separate dalla materia, mentre la seconda corrisponderebbe a una interpretazione ‘platonica’ che di tali forme ammette la sussistenza: Clarembaldo starebbe sottolineando che Ugo e Teodorico aderiscono al secondo partito; cfr. *The Boethian Commentaries of Clarembald of Arras*, edd. D. B. George – J. R. Fortin, Notre Dame (Indiana) 2002, p. 138, nota 7. Per un confronto fra Teodorico e Clarembaldo,

D'altra parte la «physica» si occupa delle *causae* dei fenomeni naturali: terrestri, atmosferici, celesti<sup>5</sup>. La teologia si definisce invece come una «ratiocinatio sive sermo de divinitate»; e possiede due distinti e propri *modi considerationis*: a volte medita sul divino attraverso il filtro di esempi estrinseci; altre volte s'affigge a contemplare la stessa essenza (οὐσία) di Dio<sup>6</sup>. *Exempla*, come nell'esegesi agostiniana del versetto del *Genesi* «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»: dove il plurale del «faciamus» viene inteso quale adombramento della molteplicità ipostatica, e il singolare di «imago» e «similitudo» come simbolico dell'unità sostanziale. Al pari di Agostino, anche Platone (riferisce Macrobio), teso a parlare («loqui») del principio sommo, si è visto frenato da una tale difficoltà di articolazione verbale («loquendi difficultate») da dichiarare che risulta altrettanto arduo scoprire Dio quanto impossibile esprimerlo adeguatamente («digne profari»), al punto da dover ricorrere a *similitudines* ed *exempla*, come il sole<sup>7</sup>. E parimenti coloro che procedono filosoficamente in teologia, talora si rifugiano in figurazioni, talora invece in maniera incontaminata e immediata trattano della divinità medesima; in questo secondo modo 'teologizza' Boezio:

Et isto quidem modo theologicè phylosophantes ad exempla quandoque et similitudines confugiunt, aliquando vero pure et simpliciter de ipsa divinitate phylosophantur ad nullas

---

cfr. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus* cit., pp. 135-148; HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarenbald of Arras* cit., pp. 27-38.

<sup>5</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Introductio, p. 70, 12-13. E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 16, 757D, ed. Buttimer, p. 34,28-29: «Physica causas rerum in effectibus suis et effectus a causis suis investigando considerat». Tanto la suddivisione dei campi d'indagine della fisica in terrestri, atmosferici e celesti, quanto la sua definizione quale ricerca delle cause (che in Teodorico si specificano come efficienti, formali, finali e materiali) sembrano alludere a un incipiente progresso nella conoscenza dell'articolazione aristotelica delle scienze. E cfr. TEODORICO, *Tractatus*, pp. 555,1-557,55 cit. *supra*, alla nota 204 del capitolo terzo. Secondo Wilhelm Jansen Clarenbaldus avrebbe avuto effettivamente una conoscenza della *Fisica* aristotelica; secondo Pierre Duhem, lo scritto di Aristotele avrebbe cominciato a circolare nella scuola di Chartres dalla metà del secolo: cfr. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus* cit., pp. 40-41; P. DUHEM, *Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote*, in «Revue de philosophie», 9 (1909), pp. 163-178; M. GRABMANN, *Aristoteles im 12. Jahrhundert*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 voll., München 1926 – 1936 – 1956 (rist. Zürich 1984), III, pp. 64-127. Più scettica a questo proposito l'opinione di HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarenbald of Arras* cit., pp. 47-48.

<sup>6</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Introductio, p. 70, 14: «Verum theologia de diviniatè ratiocinatio sive sermo interpretatur. Haec id est theologia duos habet propriae considerationis modos. Aliquando enim de divinis ratiocinans exemplis utitur quaesitis extrinsecus. Aliquando vero divinam usiam sine subiecta materia curiose intuetur». E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 2, 752C, ed. Buttimer, p. 25,14-15: «Dicta autem theologia quasi sermo habitus de divinis».

<sup>7</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Introductio, p. 71, 15-16. E cfr. AGOSTINO, *De Trin.*, VII, 6, 12, 946, p. 246,140-150; REMIGIO DI AUXERRE, *Commentarius*, ed. Rand, p. 48, 9-21; PLATONE, *Tim.* 28c 3-5, *transl. Calcidii*, p. 21,11-14; MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2, 14-15, ed. Willis, pp. 6,27-7,4. Cfr. inoltre ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 20-21, ed. Buytaert – Mews, p. 121,179-196; ID., *Theologia Christiana*, I, 103-104, ed. Buytaert, pp. 114,1317-115,1358; ID., *Theologia «Scholarium»*, I, 163-164, 1022-1023, ed. Buytaert – Mews, pp. 385,1877-386,1916.

rerum imagines deducti ut ipsa divinitas a contagione materiae pura est. Secundum quem modum Boetius in hoc tractatu theologizat<sup>8</sup>.

Due dunque le strade al discorso su Dio: la metafora e la considerazione diretta. Clarembaldo di Arras non pone questione di cosa regga e legittimi un linguaggio metaforico; sembra appartenere all'implicito della sua cultura e formazione intellettuale l'automatica persuasione che il mondo rappresenti di per sé un *vestigium* e una impronta del creatore, e che tale originaria *similitudo* possa venire a sua volta sfruttata come strumento di un discorso analogico; una metafora della metafora, che così risulta evadere quasi per diritto una qualsiasi interrogazione aletica – almeno in senso logico: se e cosa e quanto essa comunica di vero, con quali limiti, quale il significato di quei limiti. Rimane però ancora terreno tutto da esplorare le condizioni e gli esiti di una teologia come quella boeziana che, a parere dell'interprete, pretenderebbe invece di rivolgersi senza mediazioni a Dio.

Come già in Teodorico di Chartres, anche per Clarembaldo lo scopo del *De Trinitate* risià nel cercare una risposta all'interrogativo: «Quomodo una substantia deitatis sit tres personae»<sup>9</sup>. Questa domanda, come si è in precedenza osservato, non coincide in linea di principio con l'originale quesito dell'opuscolo («come Padre Figlio e Spirito sono un solo Dio, e non tre dèi»), e sembra dare per scontati in partenza, invertendo conclusioni con premesse, alcuni importanti elementi concettuali che al contrario Boezio si proponeva appunto di rinvenire e chiarificare: l'unità per sostanza, la nozione di *deitas*, l'introduzione del vocabolo «persona». L'*intentio* risponde a una doppia finalità, l'una di utilità generale, l'altra privata; con la seconda, l'*auctor* replica a una richiesta di Simmaco e di Giovanni il diacono; con la prima, s'industria a sciogliere una *quaestio* che ha indotto quasi chiunque («paene omnes») in errore: si credeva che, così come Socrate è un uomo, e altrettanto vale per Cicerone e Platone, e pertanto essi sono tre uomini, parimenti poiché il Padre è Dio, e ugualmente lo sono Figlio e Spirito, questi s'assommano in tre dèi; non tenendo conto della circostanza per cui, sebbene Padre Figlio e Spirito sono ciascuno Dio, tuttavia l'uno non è un Dio diverso («alius Deus») dall'altro<sup>10</sup>. Né è difficile circoscrivere la radice di questo errore:

Nec mirum quoniam similitudine a naturali facultate mutuatis gradus et differentias in deitate constituebant<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Introductio, pp. 71-72 (§ 16).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 72, 18. Anche Teodorico aveva riformulato in maniera analoga l'interrogativo boeziano: cfr. *supra*, i passi citati alla nota 3 del capitolo terzo.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 72, 18-19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 72-73 (§ 19).

Curiosa affermazione, dal momento che si era appena poche righe prima ammessa in generale la liceità di un discorso per *similitudo*: evidentemente, Clarembaldo si propone, durante la successiva trattazione, di specificare i margini di quella iniziale concessione. Già da subito, comunque, annuncia una prima precisazione: sebbene in tre uomini sussista una sola e medesima *humanitas* (d'accordo con Teodorico e contro la teoria di Gilberto), la pluralità numerica viene prodotta dalla varietà degli accidenti (di nuovo, questo è il punto fermo dell'impostazione di Teodorico); ma nessun accidente inerisce alla *deitas*: «Quare necesse est unam et eandem deitatem in tribus personis indesinenter et invariabiliter permanere»<sup>12</sup>. Si percepisce sin da queste battute introduttive il desiderio polemico di contestare a Gilberto – come era accaduto a Reims – una troppo facile e ottimistica tendenza al parallelismo tra entità mondane e realtà divina, di imputargli insomma proprio quel disdegno verso i livelli epistemologico-gnoseologici e le peculiarità da ammettere per ciascuno di essi che al contrario il vescovo di Poitiers s'era affannato per primo a sottolineare e cercare di regolare metodologicamente con lo strumento della *transsumptio*. Non solo: Clarembaldo sembra propenso, a giudicare dai termini che impiega, a riesumare proprio quella divaricazione tra *deitas* e *personae*, ormai pregiudiziale e dominante tema d'accusa verso Gilberto, però in funzione inversa, in certo senso anti-porretana, dando così ad intendere che l'interprete-avversario avrebbe addotto la tesi di una molteplicità ipostatica in Dio per accidente<sup>13</sup>. Il medesimo biasimo viene peraltro egualmente rivolto pure ad Abelardo, un altro dei 'famosi dottori dei nostri tempi' che «obstinate erraverint» nel reputare che il Padre si relaziona al Figlio come un genere alla specie, o come il bronzo al suo sigillo, trapiantando così una gradualità nella *divinitas* e moltiplicandola in più dèi per differenze accidentali<sup>14</sup>.

Glossando il *Prologo*, Clarembaldo esamina a lungo il significato di «quaestio», apparentemente riprendendo anche alcune riflessioni di Gilberto. Secondo una definizione boeziana, si tratta di una «propositio adducta in dubitationem et ambiguitatem». Tuttavia ambiguità e dubbio vanno tenuti distinti: è dubbio, però non ambiguo, e quindi non sussistono

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 73, 19-20.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 105, 52.

<sup>14</sup> Clarembaldo, *Tract. De Trin.*, Prologus, p. 75, 2. Per la famosa immagine del sigillo di bronzo, cfr. ABELARDO, *Theologia «Scholarium»*, II, 112-116, 1068-1070, ed. Buytaert – Mews, pp. 462,1645-466,1750; *ibid.*, II, 138-147, 1073-1075, pp. 476,2041-480,2181. Da un confronto testuale, risulta però più probabile che, nei suoi accenni polemici contro Abelardo, Clarembaldo si rifaccia alle lettere di Bernardo di Chiaravalle, più che a una conoscenza diretta dei testi abelardiani: cfr. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola CXC ad dominum Innocentium papam*, PL 182, 1053-1072D [*Contra quaedam capitula errorum Abelardi epistola CIX*], ed. J. Leclercq, in *Sancti Bernardi Opera*, 9 voll., ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, Roma 1957-1998, VIII (*Epistolae, II*, Roma 1977), pp. 17-40; ID., *Le lettere contro Pietro Abelardo*, a c. di A. Babolin, Padova 1969 (in partic. pp. 94-155). E cfr. *Anonymi capitula haeresum Petri Abaelardi*, PL 182, 1045-1054C, ed. M. Buytaert in *Petri Abaelardi Opera theologica*, II cit., pp. 473,1-480,266. Cfr. inoltre HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., p. 38-39; FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator* cit., pp. 45-48; MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 158-160.

ragioni che inclinino la mente verso l'una o l'altra alternativa, se gli astri siano di numero pari oppure no; un dubbio accompagnato da ambiguità si prospetta invece come bivio tra due separate opinioni, delle quali una è vera, l'altra sembra soltanto esserlo – in una contraddizione, solo una delle parti è vera, a meno che l'incertezza non dipenda invece da questioni di sinonimia, omonimia, figure del discorso o diverse specie di predicazione, o comunque da uno dei sei motivi addotti da Aristotele negli *Elenchi Sofistici*<sup>15</sup>. Ad esempio, non si genera una genuina antifasi in caso di linguaggio metaforico: come «prata rident, prata non rident» – enunciati ammissibili entrambi se il primo si intende appunto *traslative*, il secondo invece *naturaliter*; né quando ci si riferisce a condizioni eterogenee, come allorché si affermi «ogni specie è più estesa del suo genere, non ogni specie è più estesa del suo genere»: di nuovo proposizioni ambedue vere, se la prima fa capo alla definizione, la seconda alla «ratio praedicativa». In tutti e due gli esempi, la contraddizione può venire evitata sciogliendo l'*aequivocatio* semantica<sup>16</sup>. Nei *Topici*, Aristotele ha poi ripartito i due tipi di dubbio (con o senza ambiguità) mediante una *divisio* interna a un'unica descrizione: un problema dialettico riguarda tesi opposte su cui o non vi sono opinioni pro o contro, oppure i molti credono in modo contrario ai sapienti o viceversa<sup>17</sup>. Ora queste classi di sofismi non costituiscono una *quaestio* se non nell'apparenza superficiale; una *quaestio* autentica si produce allorché un dubbio associato ad ambiguità prende le sembianze di una alternativa, i due corni della quale

<sup>15</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, pp. 76, 4 – 77, 7. E cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, Boetii Prologus, pp. 63,16-64,50; ARISTOTELE, *Soph. El.*, I, 4, 165b 24-27, *transl. Boethii*, ed. Dod, p. 8,6-9. Per le versioni degli *Elenchi* e dei *Topici* aristotelici circolanti nel dodicesimo secolo, cfr. *supra*, la nota 270 del capitolo secondo. Cfr. inoltre, sull'adozione da parte di Clarembaldo di alcune idee gilbertine, HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 44-45 e 48.

<sup>16</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, pp. 77, 7 – 78, 8: «Figura loquendi contradictionem impedit ut: 'Prata rident, prata non rident'. Diversorum praedicamentalium easem habitudo ad aliud et ad aliud reflexa hoc modo contradictionem impedit ut si dicam: 'Omnis species continentior est suo genere, non omnis species continentur est suo genere'. In ambobus his exemplis utraque vera esse potest. In primo si 'ridere' amoenitatem translative significet, vera erit affirmatio quae dicit prata ridere. Negatio quoque id est 'Prata non rident', vera erit si naturalis aptitudinis id est risibilitas actum ridere significet. In secundo exemplo (...) si maioritas assignata specie ad diffinitionem reflectatur, affirmatio ipsa vera est; si vero in negatione ad rationem praedicativam maioritatis habitudo reflectatur, negatio quoque ipsa vera est (...). Prioris tamen contradictionis impeditio esse potest in modo vel aequivocatione, secundae vero in aequivocatione». L'importante osservazione per cui due enunciati formalmente opposti possono essere incontraddittoriamente interpretati l'uno in accordo a un senso metaforico-traslattivo, l'altro secondo una valenza 'naturale', o comunque chiarendo una sinonimia semantica o logica, non viene però successivamente ripresa o elaborata da Clarembaldo a proposito del discorso teologico. In relazione al secondo esempio addotto, inoltre, si noti che il «non» della seconda proposizione nega l'intero enunciato, non il solo soggetto; in tal caso «non ogni...» non equivale a «qualche». L'esempio di «prata rident» quale espressione metaforica diventa canonico nel dodicesimo secolo: cfr. TEODORICO, *Lectiones*, 4, p. 191,64-86 cit. *supra*, in corrispondenza della nota 113 del capitolo terzo; ABELARDO, *Glossae super Categorias*, ed. Geyer, p. 121,18-21; *Glossae super Peri hermeneias*, II, 13, ed. Jacobi – Strub, pp. 72,88-73,95 (ed. Geyer, p. 336,20-27); *ibid.*, XI, 56-57, p. 381,494-506 (ed. Geyer, pp. 478,37-479,7).

<sup>17</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, p. 78, 9-10. E cfr. ARISTOTELE, *Top.*, I, 11, 104b 1-5, *transl. Boethii*, ed. Minio-Paluello, pp. 16,22-17,3.



vantino equanimi ragioni a conforto, come nella domanda se il mondo è eterno oppure no<sup>18</sup>. A tal genere appartiene l'enigma sollevato da Boezio, in cui l'una risposta vien sostenuta da motivazioni afferenti a una similitudine tratta dalle entità naturali, l'altra dalla *necessitas* della verità teologica:

Distinctis tribus his quaestionum generibus clare, ut opinor, liquet quaestionem quam phylosophus [*scil.* Boetius] solvere aggreditur integre atque absolute esse quaestionem: circumducitur enim rationibus in una parte a naturalium similitudine emanantibus, in altera parte theologiae veritatis necessitatem tenentibus<sup>19</sup>.

Di nuovo, dunque, al discorso metaforico ancorato alle caratteristiche degli enti fisici viene contrapposta la più profonda realtà teologica, non ancora investigata nelle sue modalità e nei suoi percorsi, a tutto svantaggio e svalutazione del primo. Una iniziale connotazione della *theologia* la lascia boezianamente affluire a una disciplina filosofica: la quale oltre che per l'eminenza del suo oggetto si contraddistingue per una supplementare eccezionale *singularitas*, questa volta di natura soggettiva; mentre tutte le altre facoltà gnoseologiche dell'animo fanno uso di organi fisici, il teologo conosce invece tramite l'*intellectibilitas*, indipendente da qualsiasi strumento mediativo:

Intima PHYLOSOPHIAE disciplina recte hic theologia appellatur quia praeter eminentem materiae suae nobilitatem hoc habet mirae singularitatis quod, cum caeterae animae vires suis singulae a natura sibi traditis utantur instrumentis, intellectibilitas qua theologus utitur omni caret instrumento<sup>20</sup>.

Risulta palese la prossimità e la derivazione della teoria di Clarembaldo dalla lezione del suo maestro Teodorico. Il *sensus*, esordiente affezione dell'anima, percepisce la figura esteriore con l'ausilio di mezzi corporei (occhi, nasi, orecchie); l'immaginazione, sembianza trattenuta dell'impressione sensibile in assenza della cosa, adopera un componente psicologico di qualità aerea; la *ratio* uno spirito sottile «in logistica capitis cella incluso», l'*intellectibilitas* infine, dote solo di Dio e pochissimi uomini, non s'avvantaggia d'alcun componente materiale o esteriore<sup>21</sup>. «Nova verba», così Boezio apostrofa la propria maniera

<sup>18</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, p. 79, 11-12. Di origine classica, il dilemma era noto anche come interrogativo di ordine 'fisico' ad AGOSTINO, *Contra Academicos*, III, 10, 23, PL 32, 946, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), p. 48,57-61.

<sup>19</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, pp. 79-80 (§ 13). Cfr. *ibid.*, I, p. 90, 11.

<sup>20</sup> *Ibid.*, Prologus, p. 82, 19.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 82, 20-23. Per l'analoga dottrina di Teodorico, cfr. *supra*, § 1 del terzo capitolo. E cfr. i passi di Clarembaldo citati *infra*, alle note 48-50 di questo capitolo. Cfr. inoltre AGOSTINO, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VII, 19, 25, PL 34, 364-365, ed. J. Zycha, Praha – Wien – Leipzig 1894 (CSEL, 28/3.1), pp. 215-216; *ibid.*, XII, 16, 32, 466-467, p. 401; UGO DI SAN VITTORE, *De unione spiritus et corporis*, 287D-288B, ed. Piazzoni cit., pp. 886,105-887,129. Per la formula – di origine platonica – secondo cui

d'esprimersi, ovvero secondo termini filosofici, ai quali ogni risposta va acconciata, sebbene inconsueti per gli autori sacri<sup>22</sup>. Viene inoltre evidenziata quella che ancora oggi rappresenta una piccola *crux* filologica del testo dell'opuscolo, la frase «Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humane rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere», che in alcuni auteroveli codici segue la lezione «sed ne tantum», con importante modificazione di senso<sup>23</sup>: nel primo caso Boezio dichiarerebbe che da lui si può richiedere solo quanto l'intuito della ragione umana è in grado di afferrare delle altezze della divinità; nel secondo caso che si dovrà invece pretendere ancor meno – forse (più che per inadeguatezza personale), per intrinseca opacità dell'oggetto, effettiva difficoltà ad apprenderlo e concreta impossibilità a tradurlo in parole. Clarembaldo (come già Gilberto e Teodorico) è al corrente della variazione attestata nella tradizione manoscritta, e ne scruta i possibili significati, tuttavia alquanto superficialmente. «Sane» vale come 'certamente', «ne» invece o come 'non' oppure come 'anche'. Chi legge «sane», interpreta in due modi; o: ci si dovrà attendere solo quanto la mente dell'uomo è di per sé capace di asserire, oppure: solo fin dove le forze della mia (di Boezio) riflessione riescono ad arrivare. Chi viceversa sceglie «ne», allora se lo legge come un 'anche' ha ancora a disposizione le stesse due esegesi; se infine lo legge come un 'non', deve accettare unicamente la prima. In ogni caso, evidentemente Boezio preannuncia che non saprà sciogliere fino in fondo la *quaestio*, svelare il mistero di gran lunga sopravanzante le risorse dell'animo: basterà che lo affronti, senza nulla omettere, nella maniera più consona alla razionalità; lo stesso avviene nelle altre *artes*: non si farà una colpa all'oratore se ha perorato al meglio la sua causa, e nondimeno non ha persuaso l'uditorio; né al medico, se ha agito al massimo delle sue competenze, ma non ha guarito il paziente<sup>24</sup>.

## 1.2. Il problema dell'unitrinitarietà divina

La *causa* della *quaestio* dibattuta nel *De Trinitate* va individuata nel dogma di fede. Al pari di Teodorico, Clarembaldo elenca vari denotati di «fides»: la *credulitas* mediante cui si confessa «in una deitatis substantia tres esse personas», o che Dio si è incarnato; la speranza

---

l'*intellectibilitas/intelligentia* è prerogativa di Dio e di pochi uomini, cfr. ancora *supra*, la nota 8 del capitolo terzo. Sulla gnoseologia di Clarembaldo e la sua connessione con la divisione delle scienze, cfr. JANSEN, *Der Kommentar des Clarembaldus* cit., pp. 33-68; MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 171-175.

<sup>22</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, p. 83, 24.

<sup>23</sup> BOEZIO, *De Trin.*, Prooemium, 1249A, p. 166,21-23 e apparato critico *ad loc*; cfr. BOETHIUS, *Tractates, De consolatione philosophiae*, ed. Stewart – Rand cit., p. 4,22-24 e nota critica *ad loc*. E cfr. le osservazioni di Obertello in BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Opuscoli teologici* cit., p. 358, nota 3.

<sup>24</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, Prologus, pp. 83, 26 – 85, 28. E cfr. GILBERTO, *In De Trin.*, I, Boetii Prologus, pp. 68,75-69,91; TEODORICO, *Commentum*, Prologus, p. 61,36-38.

nelle realtà non apparenti dell'insegnamento paolino, in cui la *credulitas* si coniuga alla carità rendendo così la fede davvero virtuosa, e avviandola a una «prima mentis unio cum Deo», la quale si perfeziona con l'amore<sup>25</sup>; infine la dottrina cattolica o *universalis*, che unisce gli uomini come un universale logico accorpa gli individui sottostanti<sup>26</sup>. La *sententia* cattolica su cui ci si propone di meditare riguarda l'unità di tre *personae* in una *substantia*: a questo punto però il commentatore avverte l'esigenza di specificare il contenuto della nozione di «persona», e a tal fine ricorre alla definizione del *Contra Eutychem*, sostanza razionale individuale. Come si è più volte ricordato, questa descrizione, originata in sede di riflessione cristologica nel *Contra Eutychem*, non compare nel *De Trinitate*, dove «persona» viene introdotto come nome utile per alludere al rapporto relazionale infra-trinitario; tuttavia la formulazione offerta nel primo scritto è così insita nella mentalità ormai corrente, che Clarembaldo non può fare a meno di evocarla. Non si tratta, da parte sua, però, di un tentativo di collegare solidalmente e organicamente le prescrizioni concettuali dei due opuscoli; tant'è che si affretta a mettere in guardia: quando affermiamo che nella medesima essenza divina sussistono tre persone, queste non si devono considerare sostanze individuali:

Hoc loco dicendum breviter puto quod persona est individuum rationalis substantiae. In quo sciendum est quia, cum tres in una deitatis essentia personas asserimus, *non tria individua rationalis substantiae existimare esse debemus*. Sed idcirco tres personas esse affirmamus quia *similitudinem* quandam cum tribus personis a se invicem separatis retinent<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, pp. 86, 4 – 87, 5. E cfr. *supra*, i paralleli brani di Teodorico citati alla nota 4 del capitolo terzo.

<sup>26</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 88, 7.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1, p. 89, 8. Cfr. *ibid.*, 5, pp. 179, 10 – 180, 15: «Omnem praedicationem qua nequit ostendi rem aliquid esse, asservit nullo modo alterare aut VARIARE ESSENTIAM. Praedicatio autem Patris ac Filii non ostendit rem esse aliquid sed potius ad aliquid rem se habere. Praedicatio igitur Patris et Filii nullo modo queunt deitatis ostendere alterationem SED PERSONARUM in deitate ALTERITATEM quoniam, UT DICTUM EST, nullo alio personae DIFFERUNT NISI SOLA RELATIONE. (...) De hoc nomine 'persona' magna diu agitata est quaestio asserentibus quibusdam hoc nomine significari debere tres Graecorum 'ipostases', aliis vero contradicentibus eo quod nec Novi nec Veteris Testamenti scriptura Patri aut Filio aut Spiritui sancto 'personae' vocabulum indidisset. (...) Cum autem dicit [*scil.* Boetius]: QUOD VIX INTELLIGI POTUIT, insinuat quod cum persona sit individuum rationalis substantiae mirum quomodo tres personae unius substantiae et una substantia trium queat dici personarum. (...) Deus nihil accepit extrinsecus ut nomen Patris vere acciperet quoniam SUBSTANTIALIS, hoc est coaeterna Patri EST FILII PRODUCTIO quia ex quo Pater est hoc est ab aeterno, Filium genuit. Quae ratio longe secus in naturalibus se habet. (...) Quoniam vero ex eo, quod SUBSTANTIALIS Patri dicta EST esse FILII generatio, nomen Patris substantialiter de Deo praedicari videri posset, relativam PATRIS hoc est non substantialem subiungit esse praedicationem». Come si vede da questo passo, Clarembaldo sostiene – senza tuttavia curarsi di ispezionare il possibile contrasto – da un lato che il nome 'Padre' conviene a Dio non estrinsecamente, in quanto cioè gli è sostanziale la generazione del Figlio, e dall'altro che tale appellativo viene considerato dallo stesso Boezio una predicazione non sostanziale bensì relativa. Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 5, 1254C, p. 179,314-321. Per comodità di riferimento del lettore, e laddove opportuno, talora si rinvierà ai testi boeziani anche in alcuni casi in cui siano già stati citati nelle note dei capitoli precedenti.

La definizione di «persona» del *Contra Eutychem* non si applica come tale al Padre al Figlio e allo Spirito del *De Trinitate*: tre persone equivarrebbero a tre *substantiae*, ovvero tre dèi. Alla medesima conclusione era pervenuto anche Teodorico, il quale nondimeno aveva assegnato una diversa valenza al termine, ovvero la funzione di accennare a una distinta *proprietas* – pur senza ulteriormente sviscerare il significato di tali «proprietates» (come la *paternitas*) e le conseguenze di una tale concezione<sup>28</sup>. Forse per prendere ancor più le distanze da Gilberto e da Abelardo, Clarembaldo invece non aggancia la nozione di personalità a quella di ‘proprietà’, ma la risolve in una *similitudo* rispetto a tre individui (mondani) diversi e separati: come Adamo e Abele rappresentano l’uno un padre che non è anche un figlio e l’altro un figlio che non è anche un padre, così il Padre non è in quanto tale il Figlio o lo Spirito, e viceversa<sup>29</sup>. Difficile non rilevare l’incongruenza e la tenuità teorica dell’esegesi di Clarembaldo a questo proposito; non solo già in precedenza (e ancor più, come si vedrà, nel seguito del commento), la similitudine con gli enti naturali era stata ripudiata come registro francamente idoneo al discorso teologico: ma pure a volerla riapprezzare, l’analogia sussisterebbe non rispetto a degli individui umani (come pretenderebbe l’applicazione alla Trinità della definizione di ‘persona’ data nel *Contra Eutychem* – e si noti che l’esempio di Adamo e Abele diventa inconseguente per lo Spirito), bensì riguardo a un legame relazionale tra entità qualsiasi; insomma nel caso della unitrinitarietà è la relazione a poter (se pure) servire da modello per un linguaggio in qualche modo traslato o metaforico, non i soggetti della relazione – tant’è che rispetto a tre *personae* umane irrelate non s’imbastirebbe alcuna similitudine efficace con le ipostasi divine. In mancanza di una teoria semantico-logico-epistemologica a supporto di una speculazione su Dio, il timore di dire troppo, il proposito di non concedere agli avversari, rischiano di rovesciarsi nel risultato di non dire nulla di sufficientemente fondato.

Il disagio aumenta quando, immediatamente dopo aver concesso una *similitudo* (e una similitudine di non poco conto), perché quasi costretto dal testo boeziano, Clarembaldo torna a recusarne in via generale la validità, e ripete che quella avanzata nel *De Trinitate* è una autentica *quaestio*, dal momento che presenta alternative ambedue sorrette da *rationes*

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, i passi indicati alla nota 189 del capitolo terzo.

<sup>29</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 89, 9-10: «Esto igitur homo qui ita sit pater ut idem nullius sit filius. Et sit ei filius qui nullius sit pater. Hii sunt Adam et Abel. (...) Quia igitur persona est individuum rationalis substantiae et tres in deitate personae hanc habent similitudinem cum tribus rationalis substantiae individuis quod nulla trium de alia catholice dice potest, sicut nec Adam de Abel nec Abel de Adam nominibus propriis dicuntur sed una tantum hic paternitas, ille filiationis relationem suscipiunt. Hac, inquam, similitudine tres in deitate distinctiones ‘personae’ sunt appellatae. Neque Pater dici debet Filius au Spiritus sanctus si Spiritus sanctus relative accipiatur (...)».

proprie, di scaturigine naturale l'una, teologica l'altra; ma a far affidamento sulle prime, e a portare avanti un paragone con l'universo fisico, si viene fatalmente indotti in errore:

Et tamen cum Socrate sit homo, et Plato sit homo, et Cicero sit homo, procul dubio tres sunt homines. Nec mirum quia, licet eadem humanitate sint homines, propter accidentium tamen varietatem subintrat inter eos homines pluralitas. At in tribus deitatis unius personis longe aliter se habet veritas. Cum enim ex eadem deitate tres personae sint Deus, deitati autem aliquid accidere sit impossibile, omnino nequit inter eas deorum pluralitas subintrare. Manifestum est igitur quod *ex theologica magis speculatione quam ex naturalium rerum similitudine* catholici praedictam conclusionem intulerunt<sup>30</sup>.

Non sappiamo ancora, almeno per il momento, in cosa allora consista la *speculatio theologica* evocata da Clarembaldo. Il rifiuto della fruibilità della *similitudo* metterebbe di per sé fuori gioco la proficuità di qualsiasi analisi delle strutture ontologiche mondane, in particolare della connessione tra forme universali e enti singolari, che dunque non può venire impegnata come modello analogico; per giunta, a tale rifiuto si dimostrerebbe meglio conveniente una teoria come quella gilbertina, secondo cui ciascuna cosa si caratterizza per forme proprie e individuali, piuttosto che la più tradizionale dottrina in accordo alla quale sussistono forme unitarie compartecipate da molte entità particolari. Paradossalmente invece, e a quanto pare per mera polemica nei confronti del vescovo di Poitiers, senza cioè che questo apporti alcun beneficio alle proprie scelte filosofiche, né rivesta un ruolo o un peso concettuali circa la tenuta del discorso su Dio, Clarembaldo ribadisce la sua adesione di principio a una ideologia platonica resa però ormai inservibile e superflua ai fini dell'esegesi degli opuscoli boeziani. Nonostante l'opinione di certi rinomati maestri, difatti, i singoli uomini sono tali in virtù di una e una medesima umanità, e non per molte particolari *humanitates*; ogni «species specialissima» costituisce l'intero *esse substantiale* degli individui che di essa partecipano<sup>31</sup>. La verità di questi affermazioni trova conferma nell'analisi delle diverse *speculationes* attinenti ai gradi della *ratio* e della *mathematica* (le prime due discipline della filosofia teoretica del *De Trinitate*). Pur intenzionando una forma, la razionalità si rivolge sempre alla cosa per come essa sussiste *circa materiam*, e dunque nella realtà in atto: conosce gli uomini «sub hoc vocabulo 'homo'», il cui *suppositum* va rintracciato negli individui. La matematica invece si indirizza alle *res* «ut sub nominibus formalibus sunt», isolandone aspetti formali particolari che come tali non s'incontrano in natura, come ad esempio una linea dotata di

<sup>30</sup> *Ibid.*, 1, p. 90, 12. Cfr. *ibid.*, 1, p. 90, 11: «Si quis enim naturalium similitudinem secutus fuerit, facile illi videbitur hic posse concludi tres esse deos quamvis tamen sciat quamlibet trium personarum *eadem deitate* esse Deum qua caeteras duas».

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 90-91 (§ 13).

lunghezza ma non di spessore<sup>32</sup>. Se si mantengono distinte le due eterogenee *considerationes*, appare chiaro allora che mentre sotto il vocabolo «homo» si raccolgono molti *homines*, sotto il termine «humanitas» non si assommano varie *humanitates*: alla differenza grammaticale corrisponde uno iato logico e epistemologico, al quale fa riscontro la verità ontologica. «Homo» e «humanitas» denotano la medesima specie, però sotto diversi profili conoscitivi; così nella proposizione «animale è un genere» si parla *mathematice*, nell'enunciato «uomo è un animale» si predica invece *rationabiliter*<sup>33</sup>.

Clarembaldo dichiara espressamente chiusa la parentesi per tornare all'esame del testo boeziano, al punto in cui si chiarisce che tra Padre Figlio e Spirito la «coniunctionis ratio est indifferentia»: ma la sua chiosa a quella affermazione ha molto a che vedere con la parentesi polemica appena conclusa; egli spiega infatti in via generale che «indifferentia» può assumere due accezioni, indicando o la *possibilitas* (la materia prima informe, priva di demarcazioni intrinseche) oppure l'«unitas substantiae»<sup>34</sup>. L'interprete pensa evidentemente all'unità sostanziale delle tre ipostasi divine, ma non sembra avvedersi che tale significato dell'*indifferentia* – e specialmente se accostata a una tesi platonico-realista sulle forme universali quale quella che si è sopra esaminata – allorché trasposta al discorso teologico, finisce con l'approssimarlo involontariamente meno alla posizione di Teodorico che a quella di Gilberto (che al tempo stesso pure pretenderebbe di confutare). In Gilberto, come si ricorderà, «indifferentia» denota la convergenza tra più realtà distinte (per numero o per specie), grazie all'omogeneità di un qualche loro particolare lato formale, che così risulta *dividuum*: Socrate, Platone e Cicerone sono tutti 'uomini' per l'indifferenza (intesa come *similitudo* o *conformitas*) delle rispettive singolari – ma *dividuae* – *humanitates*<sup>35</sup>.

A questa opinione Teodorico aveva opposto la rigorosa tenuta di una nozione di *indifferentia* come non alterità per genere, specie o numero – e soprattutto per quest'ultimo, dal momento che realtà attuali sono solo i concreti individui (oltre naturalmente a Dio), e

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 91, 15 – 92, 16: «Aliter enim ratio, aliter mathematica speculatio rem percipere novit. Ratio enim semper circa materiam rem intuetur. Unde et eius intuitus hominem, ut est sub hoc vocabulo 'homo', iudicat esse speciem. Homini autem huic naturae, ut est sub hoc vocabulo 'homo', singuli homines suppositi, ut actus veritate sunt, inveniuntur. At speculatio mathematica res ut sub nominibus formalibus sunt tantum comprehendit prorsusque *aliter quam actus* sui veritate subsistant. Quod ut ex hoc intelligas licet: si diffinias lineam longitudinem esse sine latitudine in naturae universitate nihil tale actu invenitur». E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 17, 758AB, ed. Buttimer, p. 35,14-23: «Cum vero omnes artes ad unum philosophiae tendant terminum, non una tamen via omnes currunt, sed singulae suas proprias quasdam considerationes habent, quibus ab invicem differunt. Logica consideratio est in rebus, attendens intellectus rerum,, sive per intelligentiam, ut non sint haec neque horum similitudines, sive per rationem, ut non sint haec sed horum tamen similitudines. Considerat ergo logica species et genera rerum. Mathematicae autem proprium est actus confusus inconfuse per rationem attendere. Verbi gratia, in actu rerum, non invenitur linea sine superficie et soliditate».

<sup>33</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 91, 14 e p. 92, 17.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*, 1, p. 93, 20: «Duobus modis INDIFFERENTIA solet accipi: uno quidem modo pro possibilitate, alio pro unitate substantiae». E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 1249C, p. 167,42-43.

<sup>35</sup> Cfr. *supra*, § 2.2 e § 3.1 del capitolo secondo.

dunque solo questi davvero differiscono oppure no: e se differiscono, ciò accade esclusivamente per varietà di accidenti, se viceversa non differiscono, allora sono identici, ovvero circoscrivono una sola e medesima *res*. In tal maniera, in Teodorico l'opzione platonica si sposava a un fermo rifiuto di ogni discontinuità personale in Dio che potesse apparentarsi a un discrimine in qualsiasi senso accidentale<sup>36</sup>. Clarembaldo ripeterà anch'egli, d'accordo col suo maestro, l'inammissibilità di qualunque accidentalità nel divino (ma Gilberto, nonostante le accuse rivoltegli, non aveva sostenuto altrimenti), tuttavia si mostra assai meno coerente di Teodorico nel definire preliminarmente l'indifferenza come «pro unitate substantiae»; dopotutto, e proprio per la sua dottrina degli universali sopra esposta, questa descrizione si attaglia ugualmente bene alle persone trinitarie quanto agli uomini particolari: un parallelismo che, nella filosofia gilbertina, è impedito appunto dalla peculiare ideologia circa la singolarità delle forme (per cui l'analogia tra ambito naturale e sfera teologica si mostra opportuna solo in virtù di una speciale «transsumptio proportionalis»), e invece, nella visione teodoriciano, dall'insistenza sull'*indifferentia* come identità numerica ovvero individuale<sup>37</sup>. Insomma laddove Teodorico aveva prediletto una esegesi di Boezio attraverso la quale esporre una propria originale prospettiva speculativa, entro cui gli *Opuscula sacra* venivano dislocati e immessi nella linea di una ininterrotta tradizione di riflessione teologica agostiniano-dionisiana (con il decisivo apporto, inoltre, della logica aristotelica e dei testi 'platonici' e ermetici), Clarembaldo tenta di seguirne le orme assestandosi però all'interno della lettera del *De Trinitate*: con risultati tuttavia ambigui e a volte pretestuosi. Si deve nondimeno riconoscergli che egli stesso intravede qualcosa di poco perspicuo nella propria ermeneutica; pare infatti abbozzare una idea inedita, secondo cui la «ratio» della frase boeziana «cuius coniunctionis ratio est indifferentia» riguarderebbe le sole *rationes naturales*, lo stadio più basilare della filosofia teoretica. Ovvero: sembrerebbe, per una similitudine ricavata dal mondo fisico, che l'*indifferentia* ipostatica concerna la sostanza, e in aggiunta («praeterea») che le tre persone non si distanzino per accidenti<sup>38</sup>; ma d'altra

---

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, § 3 del capitolo terzo.

<sup>37</sup> Si potrebbe anche ipotizzare che con l'espressione «pro unitate substantiae» Clarembaldo voglia indicare l'identità individuale (intendendo così «substantia» come una aristotelica *πρῶτη οὐσία*): cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 103, 46: «Cum dicimus: TULLIUS ET CICERO sunt IDEM NUMERO, verbum pluralis numeri ponimus ad nominum diversitatem, IDEM vero NUMERO ad substantiae unitatem referimus». Tuttavia appare chiaro dal contesto che egli ha piuttosto in mente una unità delle tre persone nella medesima *substantia* o *deitas* di Dio; per un esempio riferito alle realtà naturali, cfr. *ibid.*, I, p. 102, 45: «SPECIE quoque illa eadem dicuntur quae eisdem *substantialibus* formis complexa accidentium varietate diversificantur ut Cato e Cicero sub homine».

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, 1, pp. 94-95 (§ 23): «Et hoc quidem modo INDIFFERENTIA accepta nullarum rerum unio neque in substantia neque in accidentibus esse potest sed, ad tres relata personas, unitas substantiae earum intelligitur. Quia vero tres personae accidentia suscipere nequeunt ideoque nec variari accidentibus, necesse est eas tres unum esse Deum. Et hoc est quod ait [*scil.* Boetius]: CUIUS CONIUNCTIONIS RATIO EST INDIFFERENTIA id

parte non basta tale confronto a concludere che Padre, Figlio e Spirito sono un solo Dio come Socrate, Platone e Cicerone sono ‘un solo uomo’:

Sed distinctas inter se personas non differentes esse concedimus quamvis alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti id est non eadem trium. Non enim nobis sufficere videtur quod idcirco tres personae sint unus Deus quia in substantia deitatis sint unum quia simili modo posset concludi Socratem, Platonem et Ciceronem esse unum hominem cum in substantia humanitatis sint unum<sup>39</sup>.

In tal caso, comunque, ci si attenderebbe una illustrazione più dettagliata delle *eventuali* «rationes theologicae» (invece che «naturales») a patrocinio di tale *indifferentia*: delucidazione che però Clarembaldo non offre, limitandosi piuttosto a riportare per contrasto un passo del commento di Gilberto, in cui si sostiene che le persone divine «quamvis de numero diversis, tamen non diversa dicuntur»; per l’arcidiacono di Arras, questo equivale a concedere che le ipostasi non differiscono per sostanza (appunto), senza tuttavia aggiungere che nemmeno divergono per accidentalità, ed anzi ammettendo tra di esse una disparità numerica; cautelativamente, tuttavia, e forse accorgendosi che l’analisi gilbertina meriterebbe maggior svisceramento, sceglie di tagliar corto e conclude: «Ego per me reprehendere non audeo, sequi nolo»<sup>40</sup>.

L’asserzione boeziana per cui «pluralitatis principium alteritas est» sospinge a questo proposito a una ponderazione<sup>41</sup>; la numerosità attiene a tutte e sole le realtà composite: ora, il composto emana dal semplice, e ciò da cui qualcosa proviene, va ritenuto il principio di quel qualcosa. Dunque la vera origine della pluralità non è tanto l’*alteritas*, quanto piuttosto la semplicità o unità, dalla quale l’alterità stessa deriva; Boezio la chiama ‘principio’ secondo un mero senso subordinato, ossia in quanto «prima pluralitatis forma». Il molteplice scaturisce dall’Uno, così come le cose che sottostanno al fato, sussistono in indifferenziato raccoglimento («complicantur») nella divina provvidenza ‘prima’ di dipanarsi in atto nella successione temporale e distinguersi in ordine alle ripartizioni categoriali; torna il parallelismo fra necessità/possibilità e provvidenza/fato, e il lessico teodoriciano della *complicatio/explicatio*:

---

est cuius conclusionis extraneae, ut *ex naturalium similitudine* videtur, *rationabilis* causa EST quod in *substantia deitatis* tres personae non differunt et quod praeterea accidentibus variari non possunt».

<sup>39</sup> *Ibid.*, 1, p. 95, 24.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 1, p. 97, 28: «Quod autem dicit [*scil.* Episcopus Pictaviensis] tres in Deo personas numero diversas cum sic scribit: ‘Quamvis de numero diversis, tamen non diversa dicuntur’ etc., ego per me reprehendere non audeo, sequi nolo». Cfr. *ibid.*, 1, pp. 95, 24 – 96, 27. Clarembaldo cita lunghi passi dal commento di Gilberto: cfr. GILBERTO, *In De Trin.* I, 1, pp. 72,56-73,72.

<sup>41</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 98, 31-33. E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 1249C, p. 167,46-47.



Dicemus ergo quia alteritas ab unitate ut a suo immobili descendit principio se PRINCIPIUM PLURALITATIS alteritatem idcirco hic dici quia prima pluralitas forma et certa in ea cognitio multitudinis reperitur. Sicut enim quae fato subsunt, antequam temporaliter fiant, *in divina providentia complicantur* et in simplicitate quaedam subsistunt nec quid sint nec quanta sint nec qualia sint in ipsa complicatione cognosci potest sed cum secundum temporum seriem ad actum provenientia *explicantur*, tunc et eorum substantia et quantitas et qualitas, loca quoque et tempora in quibus eveniunt aliquatenus intelligi possunt, ita multitudo omnis in simplicitate unitatis complicata latitat<sup>42</sup>.

Clarembaldo intende distanziare il più decisamente possibile la nozione di *alteritas* da quella di *principium*, azzardatamente affiancate da Boezio nella frase sopra citata, e spiega come questi abbia inteso riferirsi alla diversità, e alle sue cause, riscontrabili nel solo dominio delle realtà naturali, poiché tali cause – genere, specie, e numero – non si reperiscono affatto in Dio<sup>43</sup>. Il procedimento disciplinare della *ratio* permette di numerare cose diverse purché appartengano a un medesimo tipo: individui con individui, qualità con qualità, e così via. Solo *abusive*, ossia impropriamente, talvolta ad esempio assommiamo a una *res* la sua propria forma, come si collazionassero due realtà numericamente distinte, mentre al contrario «unum sunt attuale»; e anche se due entità singolari possono venir dette le medesime («idem») per genere o per specie, l'identità si predica *absolute* e *simpliciter* esclusivamente nel caso dell'unità numerica, ossia solo allorché si tratta di individui<sup>44</sup>. E – come insegnano concordemente Aristotele e Boezio – molteplicità numerico-individuale si verifica soltanto in presenza di una varietà accidentale<sup>45</sup>: della quale peraltro gli enti fisico-materiali non restano mai privi<sup>46</sup>. L'unitrinitarietà di Padre, Figlio e Spirito si comprende dunque unicamente «ex theologica facultate», non per una maniera di pensare – o grazie a similitudini – naturali.

<sup>42</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, pp. 98-99 (§ 34). Per un confronto con Teodorico, cfr. *supra*, § 2 del capitolo terzo.

<sup>43</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 102, 44: «Postquam in alteritate principium esse edocuit [*scil.* Boetius], statim unde in naturalibus alteritas nascatur manifestat. Quod idcirco facit ut, cum causa alteritatis in deitate reperiri non possit, nullatenus ibi unum et alterum esse praesumat quis asserere. Dicit vero omnium RERUM diversitatem et ex diversitate pluralitatem ex eo fieri quod tres quaelibet res aut QUOTLIBET vel GENERE differant vel SPECIE vel NUMERO». E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 1249C, p. 167,48-49.

<sup>44</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 103, 46-47: «Ratio enim connumerandi res diversas in rebus eiusdem generis consistit ut videlicet persona cum persona numeretur et qualitas cum qualitate, sicque de caeteris. Neque enim subiectum et subiecti forma connumerari debent ut scilicet Socratem unum et albedinem Socratis numeramus alterum. Etenim si cardinaliter numerando de Socrate dixeris 'unus homo', de albedine Socratis non occurrit tibi dicere quid duo. Aliquando tamen hoc vocabulo 'res' abusive interponentes, subiectum dicimus unam rem, formam vero subiecti rem alteram numeramus. Sed hoc non ex rerum natura descendit. Subiectum enim et forma unum sunt attuale. Neque enim per interpolationem ea natura producit simul sed ex vi mathematicae considerationis hoc profluit». Anche in questo caso, l'esegesi di Clarembaldo è tributaria degli insegnamenti di Teodorico circa l'identità in atto di una sostanza e dei suoi accidenti e il concetto di *numeratio* come computo eseguito in relazione a un qualcosa di condiviso e omogeneo: cfr. *supra*, § 3 del capitolo terzo.

<sup>45</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 104, 48-51. E cfr. ARISTOTELE, *Top.*, I, 7, 193a 23-25, *transl. Boethii*, ed. Minio Paluello, p. 13,7-8.

<sup>46</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 1, p. 105, 54. E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 1, 1249D, p. 168,58-63.

Ciascuno dei due domini, infatti, s'avvantaggia di *modi speculationis* precipui e autonomi, ai quali va aggiunta la sfera di competenza della «*mathematica enumeratio*»<sup>47</sup>.

Ancora seguendo fedelmente Teodorico, Clarembaldo ripete che l'anima si assimila, nei suoi percorsi conoscitivi, ai propri strumenti: dal senso, attraverso l'immaginazione e la *ratio*, fino al vertice dell'*intellectibilitas*, «qua in theologicis versari oportet»<sup>48</sup>. Le facoltà vengono quindi senz'altro associate alle discipline della filosofia speculativa, tra le quali la *mathematica* appare investita di un ruolo intermediario, meno perspicace dell'*intellectibilitas* eppure più fine della ragione, in quanto considera come separate (al modo della prima) forme in realtà commiste alla materia (come le indaga invece la seconda)<sup>49</sup>. La *ratio* inoltre, per l'instabilità e mutevolezza alla quale è sottoposto il suo oggetto, non s'innalza al di sopra della dignità di una fallibile opinione, mentre tutte le forme, a eccezione della *deitas*, vanno squalificate a *imagines*<sup>50</sup>.

Solo Dio è eminentemente forma, e anzi *forma essendi, forma formarum*, fonte prima di ogni *aequalitas* che perfeziona e attualizza la materia caotica. Il debito lessicale e concettuale di Clarembaldo nei confronti del suo maestro appare evidente<sup>51</sup>. Come ammonisce il *De Trinitate*, Dio rappresenta l'«esse ipsum» dal quale ogni essere proviene; tuttavia «esse» è appellativo equivoco, non si dice ugualmente della divinità e delle creature: quando si attribuisce alla divinità, va inteso in senso sostantivo e designa, al modo di un nome

<sup>47</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, p. 107, 3.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 107, 4 – 109, 8: «Non autem est praetereundum silentio haec speculationum quomodo diversitas fiat et unde proveniat, praesertim cum ipsae speculationes sint in anima, anima autem 'suis semper conformet instrumentis'. (...) Sola igitur intellectibilitate adiuta ad divinae formae cognitionem anima consurgit. Estque intellectibilitas solius divini generis et secundum Platonem 'admodum paucorum hominem' id est, ut credo, prophetarum et eorum qui invisibilia Dei [Rom 1, 20] Spiritu Dei cognoverunt. Naturalia igitur instrumenta naturalium amministrant speculationem. Intellectibilitas vero quae solius divini generis est divinarum subservit contemplationi qua in theologicis versari oportere hoc modo liquebit ut auctor ipse supponit (...)». Clarembaldo identifica senz'altro l'«intellectualiter» apposto da Boezio nel *De Trinitate* a connotare la procedura caratteristica del sapere teologico con l'*intellectibilitas* di cui parla Teodorico (il quale, come si è mostrato, trae a sua volta il termine e la nozione dal primo commento boeziano a Porfirio): cfr. *ibid.*, 2, p. 114, 19: «IN DIVINIS AUTEM INTELLECTUALITER hoc est intellectibiliter theologum VERSARI OPORTEBIT NEQUE DIDUCI AD IMAGINES». E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250B, p. 169,79-80. Cfr. anche *supra*, la nota 21 di questo capitolo.

<sup>49</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, p. 113,18: «In mathematicis vero disciplinaliter id est abstractivae sive intellectibiliter phylosopho versandum est. Mathematica enim consideratio quanto intellectibilitate est obtusior tanto est intuito rationis subtilior». E cfr. *ibid.*, 2, p. 112, 15.

<sup>50</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 113, 17; 115, 20; 131, 61. L'idea è mutuata da Teodorico: cfr. *supra*, la nota 13 del capitolo terzo.

<sup>51</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, pp. 114, 20 – 115, 21: «Non enim Deus FORMA EST aliunde traducta ut aliae formae ab ipsa quia est essendi forma quod aliae formae non sunt ac per hoc VERE FORMA. Formae autem corporum earum formarum, quae in Deo sunt complicate, tantum sunt imagines. Omnisque corporum forma ab illa Forma, quae summa est aequalitas et iustitia, profluit et eam quantum potest imitatur quia forma cuiusque rei perfectio rei est et aequalitas supra quam res ipsa non est ipsa, infra quam res ipsa non est ipsa». Clarembaldo riprende la dottrina dell'*unitas-aequalitas-connexio* e della forma (divina) quale «perfectio et integritas rei» ricopiando intere pagine del *Commentum* di Teodorico: cfr. *ibid.*, pp. 120, 34 – 123, 41. E cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, pp. 78,96-80,60. E ancora cfr. *supra*, § 2.3 del capitolo terzo. Sulla «theologische Zahlenspekulation» di Clarembaldo e Teodorico cfr. JANSEN, *Der Kommentar des Clarembaldus* cit., pp. 119-129.

‘quasi proprio’, l’*essentia*, la pura *entitas*, a cui le altre realtà partecipano; quando invece si predica degli enti finiti, va interpretato appunto in senso partecipativo<sup>52</sup>. In maniera conseguente viene tradotta la massima secondo la quale «*talia sunt praedicata qualia subiecta permittunt*»: ciò che si afferma di Dio, indica la *divina substantia* e connota sempre l’unità; quel che si dichiara a proposito delle creature, sottintende viceversa in ogni caso una partecipazione. Meglio quindi, in linguaggio teologico, parlare di Dio come «*unitas*», piuttosto che «*unus*», per non dar adito al sospetto che sia uno per partecipazione all’unità<sup>53</sup>. Fin qui, allora, la divaricazione tra i due estremi piani semantico-conoscitivi, quello naturale e quello teologico, appare esclusivamente affidata alla disgiunzione tra gli avverbi «*participative*» e «*substantive*» (e ai correlativi modi di predicazione), che così configurano le sole qualificazioni abili o opportune a caratterizzare rispettivamente l’uno o l’altro tipo di discorso. Un eventuale vaglio dei livelli epistemologici non viene sondato neppure in occasione di commento alla affermazione per cui «*omne esse ex forma est*»<sup>54</sup>; Teodorico aveva saputo cogliere in tale forma l’aspetto formale immanente alla cosa, ma al tempo stesso, in accordo al suo orizzonte teorico, l’aveva immediatamente connessa alla *forma essendi* divina. Pur concordando nella convinzione che Dio va equiparato alla *forma essendi* d’ogni altra, Clarembaldo invece spiega semplicemente che mentre la materia prende il nome di possibilità, ovvero di attitudine ad assumere *status* diversi, capacità all’una effettuazione come a quella opposta, la forma viene filosoficamente chiamata *actus*, e a partire da essa deriva l’essere, siccome una *res* guadagna un nome e una descrizione, e diviene un qualcosa (un certo particolare «*aliquid*»), solo una volta che l’abbia accolta e ne sia stato determinato. Quell’*actus*, poi, che è la forma delle cose, detiene a sua volta due modalità d’esistenza: con o

<sup>52</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, pp. 115-116 (§ 22): «*Hoc loco attendendum quod non eodem modo ‘esse’ de Deo et de creatura dicitur. Quippe cum de Deo dicitur, substantive accipitur et essentiam qua omnia quae sunt participant significat. Ipsa vero nullo participat. Estque hoc verbum quasi proprium nomen divinitatis sicut ipsa divinitas de se dicit: ‘Ego sum qui sum’ [Es 3, 14]. (...) Cum igitur dicimus: ‘Deus est’, verbum ipsum essendi forma significat ipsamque entitatem simplicem et nullo participantem. Cum vero quis dicit: ‘Homo est’, verbum ipsum participative de homine praedicatur quia homo sicut et omnis creatura participatione summae illius entitatis aliquid est*». E cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 73,74-80: «‘Est’, cum substantive accipitur, pro ipsa – ut expresse loquar – entia ineffabilis Dei proprium nomen est. Unde Dominus ipse cum mitteret Moysen ad regem Egypti, ille vero a Domino quaeret quod esset nomen eius a quo mittebatur ‘dices’ inquit ‘ei qui est mittit me ad te’. Cum ergo dicitur ‘Deus est’, nemo intelligat Deus participat ente sed est ipsa entia ex qua scilicet esse habent omnia».

<sup>53</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, p. 118, 30: «*Quoniam vero nihil formae accidere potest, Deus qui forma sine materia est invariabilis et unus est. Et si Deus unus est, Deus unitas est quoniam talia sunt qualis subiecta permittunt. Sicut enim esse substantive, ut supra diximus, de Deo praedicatur, de creaturis vero participative, sic unum de Deo enunciatur divinam substantiam quae est unitas significat; de creaturis vero participationem unitatis insinuat*»; *ibid.*, 2, p. 119, 33: «*Si autem dicatur Deus esse unus, suspicio participationis unitatis inde oriri potest apud eos qui ignorant quod talia sunt praedicata qualia subiecta permittunt. Rectius ergo si theologice loqui volumus Deus ‘unitas’ dicitur quam ‘unus’*». Sulla differenziazione tra «*unus*» e «*unitas*» in Clarembaldo e in Teodorico, cfr. HÄRING, *The Creation and Creator of the World* cit., pp. 166-169.

<sup>54</sup> BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250B, p. 169,82-83.

senza possibilità; nel primo caso costituisce le entità materiali mondane, nel secondo la pura *necessitas*, che come tale va ritenuta immutabile, eterna, e identica a Dio<sup>55</sup>.

Dio e mondo si pongono come necessità e possibilità, identità e diversità, unità e molteplicità, sostantività e partecipazione. Occorrerà verificarne i riflessi e le ricadute sulla tenuta del discorso teologico. Intanto, l'interprete ribadisce con Teodorico che in quattro maniere s'articola e dispiega l'*universitas rerum*: come *absoluta necessitas* o provvidenza ovvero Dio stesso; come *necessitas complexionis*, in cui l'ordine delle cause degli eventi mondani si connette preordinatamente nella conoscenza divina, restando oscuro agli uomini; come possibilità assoluta o materia informe, nella quale pure tutte le cose sono conglomerate e contenute; e infine come possibilità definita, ovvero ancora la corporeità, ma diversamente appresa («aliter intellecta»), in maniera cioè che in essa si sia in grado di discernere tramite sensi immaginazione e ragione una cosa dall'altra, in virtù della forma di ciascuna<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, pp. 117, 26 – 118, 30: «Materiam quidem phylosophi 'possibilitatem' appellavere, possibilitatem vero 'diversos status recipiendi aptitudinem'. Illud enim possibile, quod nec ad necesse sequitur nec ad actum sed utrumlibet est, quoddam vertibile est ab hoc in illud vel in hoc et in illud. (...) Formam vero phylosophi 'actum' rei vocaverunt. Se enim res actu subsistit, et forma subsistit; quoniam si non forma subsistit, nec actu. Et item primum res dicitur aliquid esse cum, accepta forma, ingressa est iam in substantiam. (...) Sed hic actus, quem 'formam' rei diximus, duobus modis esse deprehenditur quia aut cum possibilitate aut sine possibilitate. Cum actus cum possibilitate est, forma in materia est. Cum vero actus sine possibilitate est, necessitas quaedam est. Quod enim sine possibilitate est, nullo modo vertibile est aut mutabile (...). Vere ergo, quod actus est sine possibilitate, necessitas est quia forma sine materia est. Ideoque est aeternitas. (...) Quoniam ergo forma sine materia aeternitas est, et ipsa Deus est quoniam Deus aeternitas est». Per l'analogia dottrina di Teodorico cfr. *supra*, § 2.2 del capitolo terzo. L'espressione «accepta forma» è mutuata da BOEZIO, *De heb.*, 1311B, p. 187,27. La nozione di possibile come *utrumlibet*, ossia aperto a esiti opposti, proviene dal *De interpretatione* di Aristotele; col latino «utrumlibet» Boezio rende la locuzione aristotelica τὸ ὁπότῃ ἔτυχεν: cfr. ARISTOTELE, *De Int.* 9, 19a 37-38, *transl. Boetii*, (AL II,1-2), p.17,19-20: «Non tamen hoc aut illud, sed utrumlibet». E cfr. BOEZIO, *In Perierm.*, *ed. pr.*, I, 9, 330C, ed. Meiser, p. 106,13-14: «Et hanc eveniendi vel non eveniendi possibilitatem, utrumlibet vocamus»

<sup>56</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, pp. 124, 43 – 126, 47: «Sunt enim quattuor modi universitatis id est necessitas absoluta quae est divina providentia in qua omnia complicantur. Et dicitur absoluta quia nulli debet hoc quod est. Ipsa enim est ipsa divinitas (...). Ab hac autem necessitate absoluta necessitas descendit complexionis sive concatenationis cum ea, quae in absoluta necessitate complicata sunt ab aeterno, in temporum continuatione quasi concatenatis et sese complectentibus causis amministrantur. Sic enim publica in re Dei causae rerum connexae sunt ut si ad divinam praenotionem referantur in temporum continuatione quam Graeci dicunt 'hymarmene' una necessario inferat aliam quamvis haec necessitas ab hominibus ignoretur. (...) Tertium modus universitatis est possibilitas absoluta in qua omnia praeter divina possibiliter sunt complicata nihil vero actu explicatum. (...) Quartum modus universitatis est possibilitas definita, hoc est eadem materia sed aliter intellecta. In ea omnia praeter divina actu subsistentia nec sensui nec imaginationi neque rationi occultantur. Unde et 'definita' dicitur quia quid unaquaeque res in sit ex sua forma definite intelligi potest». E cfr. ID., *Expo. De heb.*, 3, p. 201, 19; *ibid.*, p. 202, 21. Cfr. inoltre ID., *Tractatulus*, ed. Häring, pp. 235,21-236,23; ed. Martello, pp. 229,46-230,66: «Haec igitur materia a philosophis vocatur 'possibilitas absoluta' quia omnem naturam in se habet possibiliter, nullam vero actu. Unde etiam 'absoluta' dicitur quia est ipsa *utrumlibet*. (...) Haec autem materia considerata prout omnia naturalia in ea actu sunt, 'definita possibilitas' est a philosophis appellata quia ex quo accepit formas certa res est et rationi cognoscibilis. In hanc autem materiam operatur necessitas absoluta id est divina providentia. Quae quidem est necessitas quia est aeternitas: absoluta quia nulli debet hoc quod est. Et sicut omnia naturalia in definita possibilitate actu et natura subsistunt ita eadem in divina sapientia sive providentia pr quandam simplicitatem complicata. (...) Ab hac autem necessitate absoluta descendit necessitas complexionis sive concatenationis cum ea, quae in absoluta necessitate complicata sunt, ab aeterno ad fati seriem descendentia quasi gradibus concatenatis et sese complectentibus amministrantur». Per un confronto con Teodorico, cfr. ancora *supra*, § 2.1 e § 2.2 del capitolo terzo. Rispetto a Teodorico, tuttavia, Clarembaldo introduce nel *Tractatulus* la nozione agostiniana di 'ragioni seminali', distinguendo in conseguenza

Forma semplice, Dio «est id quod est»; le rimanenti realtà all'opposto «non sunt id quod sunt», poiché risultano composte di parti, e nessuna parte può venire predicata integralmente del tutto – almeno, non come nome sostantivo: è corretto «Socrates est capitatus», non certo «Socrates est suum caput». Del resto, l'esempio elargito da Boezio è limpido, nonostante la fumosa verbosità con la quale l'ha voluto intorbidire il famigerato *Episcopus Pictaviensis*: un uomo consta di anima e corpo, non dell'una o dell'altro soltanto, dunque non è semplice<sup>57</sup>. Stupisce, da parte di Clarembaldo, una ermeneutica così banale del testo boeziano (alla quale si era sottratto non solo Gilberto, ma pure, sebbene in maniera diversa, Teodorico), in cui la disparità tra un ente e il suo *id quod est* viene ricondotta a quella tra il tutto e le sue componenti intese come parti fisiche (la testa) o come coesione di anima e corpo; precisamente la sua dottrina della *participatio* gli avrebbe permesso di comprenderla invece come disequaglianza di un soggetto con un qualsiasi suo predicato, e in questo rinvenire la differenza ontologica tra realtà mondane e Dio, nonché l'autentica difficoltà di un discorso categoriale ordinario in teologia. D'altro canto, la stessa nozione di partecipazione giace, nei suoi commenti, insoddisfacentemente inquisita: non viene chiarito in che maniera, ad esempio, gli uomini prendano parte a una unica e identica umanità, né come e in che senso partecipino della *forma essendi* divina, né ancora se tali due generi di partecipazione sono da reputarsi analoghi, o se invece afferiscono a ordini metafisici (o a correlative sfere

---

«possibilitas» e «aptitudo». Cfr. ID., *ibid.*, ed. Häring, pp. 238,26-240,32; ed. Martello, pp. 232,2-236,32: «Amplius de seminali ratione agendum est quae a philosophis 'naturalis ratio' sive 'similitudo nascendi', a divinis vero auctoribus 'seminalis ratio' vocatur. Est itaque (...) ratio seminalis vis insita elementis etc. Quod ita debet intelligi: vis, scilicet aptitudo naturalis iuxta quam similia ex similibus producuntur. (...) Illa itaque aptitudo naturalis qua hoc fit, vis insita elementis vel eis quae constant ex elementis dicitur. Et est aliud aptitudo et aliud possibilitas. (...) Possibilitas namque ex materia, aptitudo vero ex artifice, scilicet Deo, rebus inest. Aptitudo enim, quae est seminalis ratio, semen est quo alia ex aliis similia producuntur. (...) Sunt enim duo causarum genera: unum genus causarum est quae insertae sunt elementis ex quibus alia ex aliis suo quaeque tempore consuete producuntur. Aliae vero causae sunt in mente Creatoris ab aeterno absconditae quas ipse rebus conditis non inseruit. Ex quibus miracula ad ostensionem suae gratiae quando vult depromit. (...) Perfecta autem sunt formae rerum, effectus seminalium rationum, integra successio temporum. Nam in eo quod Filius Dei Verbum est vel existit formas rerum ab aeterno concepit et seminalibus rationibus integritatem adesse iussit et temporalem successionem etiam nunc et usque in finem mundi cum Patre et Spiritu sancto ad nostram utilitatem disponit. Sed formarum in Verbo conceptio a sanctis doctoribus proprie dicitur 'creatio in Verbo'. Quattuor igitur modis Deus operatur: in Verbo formaliter rerumformas concipiendo; in materia informiter, in seminalibus rationibus seminaliter. (...) Cum itaque quattuor modis Deus operetur, ut supra dictum est, constat eum universitatem in Verbo creasse formaliter, in materia informiter, in primordialibus rationibus complicate et seminaliter, in successionibus temporum reparative et actualiter. Et hi sunt modi quibus universitas rerum existit. Sciendum autem, licet materiam a Deo creatam esse et catholica fides praescribat et certissima ratio doceat, non esse tamen temporaliter priorem rebus formatis, 'cum sit utrumque simul concreatur: et unde factum est et quod factum est (...)'. E cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, I, 15, 29, PL 34, 257, ed. Zycha, pp. 21-22; *ibid.*, II, 6, 12, 267-268, pp. 40-41; V, 20, 41, 335-336, pp. 164-165; VI, 5, 8, 342, p. 176; VI, 8, 13, 344, pp. 179-180; VI, 10, 17, 346, pp. 182-183; VI, 11, 18, 346-347, pp. 183-184. Cfr. inoltre T. GREGORY, *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3<sup>a</sup> serie, 31 (1952), [pp. 433-442], p. 436; HÄRING, *The Creation and Creator of the World* cit., pp. 142-144 e 170-179; ID., *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 50-51; MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 304-343.

<sup>57</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, pp. 126, 48 – 127, 50. E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 2, 1250C, p. 170,95-99.

epistemologiche) distinti; da un lato, Clarembaldo aderisce scientemente a una concezione ‘boeziana’ circa il rapporto tra particolari e universali: la medesima *res*, percepita come singolare dai sensi, si manifesta quale universale allo sguardo superiore della ragione; d’altro lato, però, vi sovrappone una nozione di partecipazione assimilabile allo stadio di un platonismo irriflesso ed estremamente ingenuo, quello che già Platone (sebbene egli non ne sia a conoscenza) aveva sottoposto a critica nel Parmenide, e Aristotele bollato come fatuo κενολογείν<sup>58</sup>.

### 1.3. Diversità e numerosità

La somma οὐσία, comunque, non accoglie alcuna numerosità «ex natura partium» né soggiace ad accidentalità, le quali dipendono dalle caratteristiche della materia, e non dalle proprietà formali<sup>59</sup>. Il *De Trinitate* insegna che le forme inerenti ai corpi si generano da quelle altre «quae praeter materiam sunt»; Gilberto aveva identificato queste ultime con le «sincerae substantiae» primordiali, acqua aria terra fuoco: Clarembaldo annota però che tali elementi non paiono del tutto privi di materialità, e preferisce allora associarle, con i suoi maestri, alle idee archetipiche *in mente Dei*. Sebbene Boezio abbia adoperato il plurale, in Dio le idee non sussistono come molteplicità, bensì in indistinta e assoluta unità, determinandosi piuttosto nelle realtà naturali<sup>60</sup>. In Dio va risolutamente esclusa qualsiasi condizione di alterità: «Nullius generis diversitatem in eo est»<sup>61</sup>. Curiosamente, a questa energica dichiarazione fa immediatamente seguito, senza che l’interprete mostri di avvedersi dell’incongruità,

<sup>58</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, p. 130, 59: «Ut ait Boetius in quinto *Libro De Consolatione Philosophiae*, omne id quod sensibus patet, si ad rationem referatur, universale est; si vero in se consideretur, singulare»; *ibid.*, 3, p. 136, 10: «Saepe eandem rem ex eo quod diversis subiacet considerationibus id est vel rationis vel imaginationis vel sensus quasi in plura distribuimus ut hominem et secundam substantiam dicimus et primam (...). Ut vero eandem rem rationis diiudicat intuitus, secunda dici substantia potest. Et ut ait alibi Boetius cum ratio suae conceptionis universale ita diffiniat: ‘Homo est animal rationale mortale’, notio quidem ipsa universalis est. Hominem vero sensibilem et imaginabilem esse nullus ignorat». E cfr. BOEZIO, *Cons.*, V, 5, 5-6, 855A, p. 153,21-29; ID., *In Cat.*, I, 181D-182C. Cfr. inoltre PLATONE, *Parm.*, 130e 5 - 131e 7; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 9, 992a 28. Sul ‘realismo platonico’ di Clarembaldo, cfr. JANSEN, *Der Kommentar des Clarembaldus* cit., pp. 75-94. Sul versante ontologico della polemica di Clarembaldo verso Gilberto su questi temi, cfr. D. P. HENRY, *Porretan Mereological Scandals*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2 voll., edd. B. Mojsisich – O. Pluta, Amsterdam – Philadelphia 1991, I, pp. 349-362.

<sup>59</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, p. 128, 55.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 129, 58 – 130, 59. E cfr. *ibid.*, 2, p. 130, 60: «Nec moveat aliquem hoc in loco philosophum pluralis numeri voce usum fuisse cum ait: EX HIIS FORMIS QUAE PRAETER MATERIAM SUNT quasi formarum diversitas in divinitate esset credenda. Non enim quia formarum in Deo pluralitas sit, pluraliter ‘formas’ vocavit – in ipso naque omnia unum sunt – sed quoniam cum una sit divinitatis forma et omnibus naturalibus esse suum dispertiens in multis luceat subiectis, idcirco inquit EX HIIS FORMIS (...), non ex hac forma». Cfr. anche GILBERTO, *In De Trin.* I, 2. Cfr. inoltre *supra*, § 2.3 del capitolo terzo.

<sup>61</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 2, p. 131, 62.

l'affermazione opposta; si annoverano quattro classi di «diversitas»: secondo la definizione, la differenza sostanziale, gli accidenti (e quindi il numero), e in ultimo quella consistente nella sola circostanza «quod unum non est aliud»; e in accordo a quest'ultimo tipo, nella sostanza divina differiscono le tre persone:

*Quatuor quippe modi sunt diversitatum. Est unum enim genus diversitatis ex diffinitionibus diversis talium rerum quae in eodem actuali reperiuntur diversa: ut substantiae et alicuius eius qualitatis quae, licet sint ratione substantiae diversa, non sunt tamen numero plura. Aliud item genus est diversitatis eorum quae substantialibus disgregantur differentiis: ut hominis et leonis. Tertium vero genus diversitatis est eorum quae solis disparantur accidentibus: ut Platonis et Aristotilis. Quarta quoque DIVERSITAS est in eo solo quod unum non est aliud. Quo solo diversitatis genere tres in Deo differunt personae*<sup>62</sup>.

Non soltanto Clarembaldo prima nega e poi sostiene una *differentia* in Dio: ma soprattutto, elenca un quarta specie di diversità affiancandola senza riserve, e senza precisazioni, alle prime tre; questo quarto tipo appare in tal maniera evidentemente sancito in via del tutto generale: «Quartum vero diversitatis modum quo solo una res non est alia»<sup>63</sup>. Pare insomma scontata la possibilità che una *res* qualunque non sia un'altra, pur non differendo per genere specie o numero, e che tale diversità s'insinui sullo stesso piano delle altre tre, e che quindi solo secondariamente a essa faccia capo la distinzione ipostatica, come caso particolare. Sebbene abbia in precedenza rammentato, con Boezio, che *in naturalibus* si danno tre sole gamme di *alteritas*<sup>64</sup>, Clarembaldo non pone qui questione di livelli di discorso, di ambiti epistemologici, di distanziamento tra una ontologia 'fisica' e una 'teologica', né assegna a questo quarto *modus* uno statuto peculiare o eccezionale. Il commentatore ricopia la quadripartizione dal *Commentum* di Teodorico: mentre tuttavia questi si era prodigato per corredarla di una più dettagliata riflessione, sceverando ad esempio «*differentia*» da «*diversitas*», e puntualizzando che quest'ultima può prendere significazioni proprie o improprie, Clarembaldo viceversa sembra semplicemente procedere a una comune *divisio* logica di un genere in quattro specie: mentre ovviamente nella ordinaria logica (boeziana) quella quarta alterità non ha un luogo, è inconsistente<sup>65</sup>. Di più: se si potesse

<sup>62</sup> *Ibid.*, 2, pp. 131, 63 – 132,64.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 2, p. 132, 66. Cfr. *ibid.*, 5, p. 181, 18: «Verum quoniam trina deitatis praedicatio de Patre nimirum et Filio et Spiritu sancto pluralitatem deorum videri posset persuadere, praetaxatam iam pridem contra hunc errorem inducit veritatem, hanc videlicet quod *nullae sunt in Deo differentiae* quibus persona differat a persona nisi quod una non est alia. Neque enim, ut olim demonstratum est, genere differunt aut specie aut numero». E cfr. ABELARDO, *Theologia Christiana*, III, 186, ed. Buytaert, p. 264,2287-2293.

<sup>64</sup> Cfr. *supra*, la nota 43 di questo capitolo.

<sup>65</sup> Per l'analogo brano di Teodorico, imitato da Clarembaldo, cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 89,36-44: «Diversitas quatuor modis sicitur. Aut enim diversa sunt aliqua diffinitione ut substantia et qualitas aut differentiis substantialibus ut arbor et animal aut accidentibus ut Socrate et Plato aut diversa dicuntur aliqua eo

davvero enumerarla accanto alle altre, il mistero dell'unitrinitarietà risulterebbe completamente 'razionalizzato', chiarito e svelato.

La (concettualmente) connessa disquisizione sulla nozione di 'numero' non contribuisce a districare questo cruciale nodo problematico. Boezio segrega il numero «quo numeramus» da quello «qui in rebus numerabilibus constat». Clarembaldo lo considera un passaggio oscuro del testo, e avverte che i vari interpreti ne hanno offerto diverse esplicazioni: secondo alcuni, sussiste in realtà una sola *unitas*, altri invece attribuiscono singole unità a ciascuna cosa, reputando impossibile che i particolari siano unificati da una unità a tutti comune<sup>66</sup>. Un addizionale motivo di dibattito tra gli esegeti, inoltre, viene segnalato nel dubbio sulla natura della divaricazione sancita da Boezio: se cioè con essa egli abbia inteso definire due *species* di numero; coloro che reputano così, a volte parlano di una unità sul piano linguistico e di un'altra di livello ontologico: anche Agostino, d'altro canto, aveva tenuto distinti diversi generi di numero trascorrendo dalle realtà corporee a quelle incorporee. Secondo altri, al contrario, si tratta comunque del medesimo numero, percepito tuttavia da angolazioni differenti: dividiamo in molteplicità una unica *res* a partire da varie *considerationes*, così come parliamo di 'uomo' quale «substantia» prima o seconda, entità singolare (più unità) oppure universale (una sola unità)<sup>67</sup>. Comunque sia, lo scopo dell'intera disamina va isolato nella dimostrazione, mediante 'ragioni necessarie', della sola unità sussistente in Dio, e del fatto che una «trina repetitio deitatis» (ossia l'iterazione del nome 'Dio' riferito a ciascuna delle ipostasi) non vi introduce alcuna pluralità<sup>68</sup>.

Come già in Teodorico, dunque, il quesito boeziano viene quasi smembrato in due incomunicanti 'momenti': da un lato l'unità sostanziale, che di per sé pare afferrabile e asseribile con la razionalità (e con la stessa razionalità che si adopera nella logica comune e nelle conoscenze della sfera fisico-naturale), dall'altra la trinità personale, che viceversa resta

---

scilicet quod unum non est alterum licet illa non differant inter se. Et hoc quidem solo diversitatis modo diversae sunt in Deo personae: eo videlicet quod eedem non sunt, non quod habent differre. Neque ratione substantiae differunt nec substantialibus differentiis nec accidentalibus. Ideoque nullo differunt modo. Sed diversae sunt quia scilicet persona Patris non est persona Filii vel persona Spiritus sancti». Ma per la successiva elaborazione del concetto di «diversitas» da parte del maestro di Chartres, cfr. *supra*, § 3 del capitolo terzo. E cfr. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation* cit., p. 129. Cfr. inoltre le analisi dei significati di «diversitas» in ABELARDO, *Theologia «Summi Boni»*, II, 4, 90-102, ed. Buytaert – Mews, pp. 145,830-150,959; ID., *Theologia Christiana*, III, 147-160, ed. Buytaert, pp. 250,1803-254,1933; ID., *Theologia «Scholarium»*, II, 97-100, 1065-1066, ed. Buytaert – Mews, pp. 455,1430-456,1487.

<sup>66</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 3, p. 134, 5. E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 3, 1251B, p. 171,132-135.

<sup>67</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 3, pp. 134, 6 – 136, 10; *ibid.*, pp. 136-137 (§ 12). E cfr. AGOSTINO, *De musica*, VI, 2, 2, PL 32, 1163.

<sup>68</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 3, p. 137, 14: «Superior tactatus unitatem in Deo tantum esse necessaria ratione edocuit. Ubi tamen quoniam obici posse videbatur trinam deitatis repetitionem deorum facere pluralitatem phylosophus ipse cur non ita sit patefacit dicens quoniam TRES UNITATES NON FACIUNT PLURALITATEM NUMERI IN EO QUOD IPSAE SUNT hoc est unitas ter iterata non facit numeralem PLURALITATEM deitatis (...), tametsi ex trina repetitioe tres esse videantur».



avvolta in fitta oscurità; e la rassegna dei significati del numero viene inquadrata nel solo primo momento, finalizzata soltanto a estromettere la molteplicità, e non anche a tentare di avviare una riflessione sulla triade relazionale di Padre Figlio e Spirito. Il quarto genere di *diversitas* sopra elencato non sembra allora corrispondere a un tipo speciale o ‘teologico’ di numerosità, bensì caratterizzarsi come una incongrua alterità in totale mancanza di numero. Quando si dice «il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito è Dio», non si contano realtà differenti, bensì si dà luogo a una ripetizione della stessa *deitas* rispetto a tre persone:

Idcirco igitur ILLIS hoc modo divinae usiae veritatem intuentibus non videtur rerum diversarum fieri NUMERATIO CUM DICITUR: PATER EST DEUS, FILIUS est DEUS, SPIRITUS SANCTUS est DEUS sed potius unius et eiusdem deitatis de tribus personis repetitio<sup>69</sup>.

Si noti che il passo citato lascia rimbalzare su Clarembaldo l’accusa tradizionalmente rivolta a Gilberto, l’opposizione tra *deitas* e *personae*; inoltre, la *repetitio deitatis* funge qui da numero *quo numeramus*, e non dice alcunché sulle realtà numerate, delle quali si assume d’altronde che siano ‘tre’ persone. Per esemplificare: «humanitas» può venir predicato tanto di Marco, Tullio e Cicerone, quanto di Socrate, Platone e Cicerone; l’interprete correttamente cerca di evitare entrambe le alternative, ma infine si rifugia nella pura affermazione, non ulteriormente scandagliata, per cui semplicemente l’una ipostasi non è l’altra, pur non differendo né per sostanza né per accidenti<sup>70</sup>. E (come il suo maestro) attribuisce a una opinione ereticale, che Boezio starebbe esponendo per refutarla, l’idea che in qualche modo in Dio il numero dopotutto subentra (sebbene, nel *De Trinitate*, secondo il caso di un tipo non ‘mondano’ di relazionalità)<sup>71</sup>. Tra le righe, va intravisto in definitiva il rifiuto di un qualsiasi discorso scientifico ‘traslativo’ su Dio: se il numero non può venire inteso altrimenti che alla maniera del linguaggio ‘naturale’, certamente allora non s’infiltra in alcun modo nella divinità. E quindi inevitabilmente, lo sforzo ermeneutico di Gilberto va condannato come il malinteso tentativo di sancire una distanziamento per accidente tra le *personae*: «Et iste personas, ut ego ipsum intelligo, vult accidentibus variari»<sup>72</sup>. Pur asserita, la distinzione tra

<sup>69</sup> *Ibid.*, 3, p. 142, 28.

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 143, 31.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 144, 33-34: «Ex huiusmodi Igitur catholicorum confessione haeretici non illud solum quod ex concessis videtur eis posse inferri, hoc est: NON EST Igitur inter eos in re omni indifferentia verum etiam illud quod ad hanc illationem illis ex necessitate sequi videtur concludunt cum dicunt: QUARE SUBINTRAT NUMERUS hoc est tres personas numero inter se differre. Et cuiusmodi NUMERUM haeretici inter tres personas esse velint philosophus ipse ostendit id est talem qualis ex accidentium varietate inter plura subiecta esse SUPERIUS expositum est. Hoc est igitur quod ait : QUEM NUMERUM EX SUBIECTORUM DIVERSITATE CONFICI SUPERIUS EXPLANATUM EST». Cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 3, 1251D, p. 173,168-170. Si confrontino i passi di Teodorico citati alle note 69, 70 e 71 del capitolo terzo.

<sup>72</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 3, pp. 144, 35 – 146, 39. Clarembaldo cita estesamente brani da GILBERTO, *In De Trin.* I, 3, pp. 113,59-114,78. A proposito di quanto il commentatore afferma su Gilberto, cfr. il

*rationes theologicae* e *rationes naturales* viene allora da Clarembaldo erosa dall'interno, o quantomeno viene reciso il possibile legame tra le due sfere – e con esso svuotata ogni pur parziale potenzialità semantica del linguaggio: il discorso 'teologico' ridiventa pura fede, impermeabile agli sforzi della razionalità, e anzi a questi opposta. Tant'è che all'esordio dell'indagine sulla predicazione *in divinis*, viene apposta una nitida dichiarazione programmatica: se si delucida preventivamente in cosa consistono le categorie, apparirà chiaro che la sostanza di Dio eccede e non si piega a nessuna legge o norma della predicazione:

Verum antequam verba ipsius phylosophi attingamus quid praedicamentum sit quidve uniuscuiusque praedicamenti proprium sit depromamus ut liquido appareat *divinam substantiam omnem praedicamentorum legem et regulam excedere*<sup>73</sup>.

#### 1.4. La destrutturazione del discorso teologico

In primo luogo, occorre stabilire in generale quale sia il referente diretto e primario di un predicato; secondo Clarembaldo, si tratta delle nozioni mentali delle cose, nozioni che non sussistono *in praedicamentis* né derivano *de praedicamentis*, bensì ne rappresentano il sostrato, la realtà di cui si parla. Va invece cassata dalla filosofia l'ipotesi che il linguaggio categoriale si riduca a *modi significationis* riconducibili a pure *voces*: sebbene l'esposizione boeziana dell'intenzione della dottrina aristotelica nel primo commentario alle *Categorie* possa sembrare orientata in tal maniera, si suppone che nel secondo e meno elementare commento, purtroppo ormai irreperibile, Boezio abbia trattato più esaurientemente la questione, e mostrato una convergenza con la spiegazione (pseudo-)agostiniana, leggibile nel *Categoriae decem*, secondo la quale sussistono in natura tre tipi di entità, le cose concretamente esistenti, le realtà percepite e infine quelle dette; e di queste tre – *res*, nozioni, linguaggio – è alle seconde (altresì etichettate come *imagines*, *phantasiae*, *animae passiones*, *intellecta*) che fanno capo i predicati<sup>74</sup>. I tre settori non mancano di interconnettersi, e difatti

---

perentorio giudizio di HÄRING, *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., p. 42: «Clarembald's interpretation is grotesque».

<sup>73</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 3, p. 147, 40.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*, 4, pp. 147, 1 – 150, 10: «Phylosophus in *Commento super cathogorias Aristotilis* praedicamentum esse dicit 'genus significationis in vocabulis': 'significationis genus' modum significandi qui per ipsa fit vocabula sive in quid sive in quantum (...). Alii autem dicunt quodlibet praedicabile aut tantum in quid aut in quantum aut in quale aut alio quovis modo esse praedicamentum. Et licet plura sint praedicabilia tantum in quid, non tamen idcirco plura sunt substantiae praedicamenta. Unuquodque enim in quid nec aliter praedicabile unum est substantiae praedicamentum. (...) Sunt item alii qui praedicamentum alicuius primi generis simplicem volunt esse significationem. Etenim unumquodque generalissimorum decem idonee primum

le *notiones* costituiscono il ponte tra le *res*, delle quali rappresentano impressioni e tracce, e le parole, che di tali impronte manifestano l'espressione<sup>75</sup>.

Oltre alla dipendenza, anche su questo punto, dall'insegnamento di Teodorico, si può notare come quella sviluppata da Clarembaldo collimi piuttosto con una teoria del significato, e non tanto del senso concettuale delle categorie; Boezio (probabilmente) non fraintendeva Aristotele, né stava fornendone una illustrazione adatta a persone di povere capacità di comprensione (come pretenderebbe l'interprete), nell'enucleare il proposito, da parte del filosofo greco, di ricondurre l'eterogeneità categoriale anzitutto a una oggettiva e irriducibile compartimentazione del reale, che viene quindi parallelamente riflessa in una correlativa suddivisione logica. Da combinarsi certo – non però confondersi – con tale dottrina dei

---

ad sibi supposita dicitur (...). Nobis autem potissimum videtur *primam quamlibet notionem* cum posterioribus ac sibi praedicamentali ordine notionibus suppositis 'praedicamentum' appellare. Res enim notionum quas tam sensiles quam imaginabiles remo ignorat nec in praedicamentis nec de praedicamentis esse sed praedicamentis subesse fatemur. Illorum autem qui in vocibus praedicamenta constituunt supervacuum nobis videtur cum hic positus sententis connumerare vanitatem cum nulla philosophica nitatur auctoritate nisi ea qua Boetius in *Commento super praedicamenta Aristotelis* esse intentionem de decem primis vocibus decem prima rerum genera significantibus tractare. Sed si diligenter voluntatem beati Augustini in hac re examinare voluerint, desinent profecto ab illa frivola et puerili sententia, praesertim cum ipse Boetius in eodem testetur *Commento* non nisi introducendis et exiguae capacitatis ingenii commentum illud se paravisse. In *Secundo vero Commento* quod nusquam, ut credimus, reperitur ipsam Aristotelis mentem, ut multi asserunt, creditur aperuisse. Quibus haec verba beati Augustini in *Catégoriis* suis quas ipse ab Aristotele sic transulit ut itineri non vestigii Aristotelis pedes imprimeret consentire videntur sic dicentis: 'Plerique movere assolent quaestionem de quibus magis Aristoteles praedicamentorum voluerit inchoare tractatum. Primo de hiis quae sunt. Secundo de hiis quae percipiuntur. Tertio de hiis quae dicuntur. Sunt omnes res quas natura peperit. Percipiuntur ea quorum imagines animo videndo formamus et condimus. Dicuntur illa quibus ea quae sunt impressa animo efferuntur. Id namque quod quis concepit animo, lingua prosequente declarat'. Et his enumeratis Themistii testimonio beatus Augustinus mentem Aristotelis in *Catégoriarum Libro* e vestigio sic aperit: 'Sed ut erudito nostrae aetatis Themistii philosopho placet de his Aristoteles tractare intendit quae percipiuntur quaeque ipse vocat graeco nomine 'simenomena' sive phantasias id est imagines rerum insidentes animo'. Ecce hic Themistii auctoritate confirmat Aristotelem in *praedicamentis intendere de rerum notionibus tractare* quamvis modo de hiis quae sunt, modo de hiis quae percipiuntur, modo de hiis quae dicuntur, promiscuum videatur facere tractatum. Quae enim beatus Augustinus 'percepta' vocat, quidam 'notione', quidam 'animae passiones', quidam 'intellectus' sive 'intellecta' vocant. Unde Tullius Cicero in *Topicis* (...) consonam beati Augustini descriptioni notioni dedit descriptionem: 'Notio est, inquit, ex ante percepta forma impressa menti cognitio'. (...) Magistro vero Hugoni consuetudo erat ea 'intellecta' potius vocare idcirco quod intellectus vocabulum pluribus accomodatur significationibus unde error auditoribus leviter posset innasci si ea 'intellectus' vocasset». Per la teoria di Teodorico sul significato dei *praedicamenta* e sul concetto di *notio*, cfr. *supra*, i passi citati alle note 97, 98 e 99 del capitolo terzo. E cfr. CICERONE, *Topica*, 7, 31, ed. Reinhardt, p. 130,13-15 (ed. Di Maria, p. 15,10-12); BOEZIO, *In Cat.*, I, 161BD; *Categoriae decem*, 19-20, 1422, ed. Minio-Paluello, p. 137,13-23. Come Teodorico, anche Clarembaldo ricorre frequentemente al *Categoriae decem* (pseudo-)agostiniano come testo di 'accompagnamento' a quello di Boezio. Sulla connessione tra «notio» e «praedicamentum» in Teodorico e Clarembaldo, cfr. C. H. KNEEPKENS, *Clarembald of Arras and the Notionistae*, in *La tradition médiévale des Catégories* cit., [pp. 105-126], pp. 111-125.

<sup>75</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, pp. 150, 11 – 151, 13: «Cum autem dictum sit de rerum notionibus Aristotelem praedicamentorum inchoasse tractatum quare nunc de hiis quae sunt, nunc de hiis quae dicuntur simul cum hiis quae percipiuntur tractaverit Augustinus rationabiles causas subiungens ad hunc modum aperit: 'Verum cum de perceptis Aristoteles proposuerit disputare et de hiis quae sunt et de hiis quae dicuntur necessario locuturus est'. Huiusque necessitatis causa supponit dicens: 'Percepta enim ex hiis oriuntur quae sunt quae videndo percipimus. Perceptorum vero deerit demonstratio nisi eorum, quae dicuntur, auxilio fuerint demonstrata'. Quoniam ergo praecipua mens erat Aristoteli de rerum notionibus in praedicamentis agere idcirco nos eligimus quamlibet notionem cum posterioribus et praedicamentali lege sibi suppositis notionibus 'praedicamentum' appellare». E cfr. *Categoriae decem*, 20, 1422, ed. Minio-Paluello, p. 137,23-28.

*praedicamenta* è invece l'inchiesta sul nesso semantico cose-percezioni-linguaggio risalente al primo capitolo del *Περί ἔρμηνείας*: un breve ma straordinario seme di aristotelismo puro immesso sin dagli esordi nella speculazione medievale, a controbilanciarne, per la sua ostinata e fruttuosa influenza, la predominante inclinazione 'platonica'; com'è evidente, infatti, essa si armonizza e quasi presuppone una gnoseologia e una epistemologia il cui fondamento si situa 'in basso', nell'esperienza concreta delle realtà individuali e sensibili, a partire da cui si produce conoscenza e scienza, e non da una 'pre-strutturazione' della quale l'animo sia anticipatamente dotato o che riceva per conformazione a un superiore grado eidetico o per una illuminazione (o partecipazione) divina<sup>76</sup>.

La conciliazione delle due tendenze occupa la riflessione neoplatonica tardo-antica e si riproduce nella meditazione agostiniana e (forse con maggior consapevolezza) nella *Consolatio*, protraendosi nel corso dell'alto Medioevo per trovarsi pronta a riesplodere, una volta riscoperte le ragioni della divergenza tra le due opzioni, solo pochi decenni dopo i commentatori del dodicesimo secolo. Ancora una cosa va sottolineata, già più volte emersa durante i capitoli precedenti: per quanto si parli di discorso, o di predicazione, teologici (ma in realtà la considerazione vale in senso del tutto generale, anche dunque per qualsiasi altra predicazione), a tema nelle opere e nel pensiero dei tre commentatori boeziani non è mai lo stesso principale oggetto logico del *De interpretatione* aristotelico, la proposizione; bensì sempre, per l'ipoteca implicitamente posta dall'analisi categoriale condotta da Boezio nel *De Trinitate* (ipoteca dalla quale, in teologia come in logica, tra i contemporanei il solo Abelardo saprà sganciarsi), il *praedicamentum*, ossia (in ultimo) il termine. Enunciati come 'Dio è sostanza' o 'Dio è buono' vengono valutati tanto da Gilberto quanto da Teodorico o Clarembaldo non per il loro significato complessivo, o ricorrendo a un esame del senso del legame predicativo o della copula, bensì in base a un giudizio sulla pertinenza (o meno) dei singoli lemmi, della corrispondenza uno a uno tra vocabolo e cosa; in altre parole, frasi come 'Dio è sostanza (o ultra-sostanza)' saranno da considerarsi vere (o viceversa false) se e solo se 'sostanza' (o 'ultra-sostanza') è un nome di Dio.

Se dunque si assumono i *praedicamenta* secondo la loro potenzialità denotativa appropriata e conveniente, se ne svela la radicale inidoneità a indirizzarsi alla realtà trascendente: «Divinam substantiam ultra omnem substantiam esse nihilque praedicamentis debere facillime intelligitur»<sup>77</sup>. In tal maniera Clarembaldo può procedere a una autentica e meticolosa operazione di decostruzione interiore della *theologia* boeziana, e in definitiva di

<sup>76</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De int.* I, 16a 3-8, *transl. Boetii*, p. 5,4-9. E cfr. BOEZIO, *In Perierm.*, *ed. pr.*, I, 1, 297A-299B, *ed. Meiser*, pp. 37,1-41,15.

<sup>77</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, p. 151, 14.

ogni discorso sul divino, demolendo la tenuta semantica delle categorie rispetto a Dio con il mostrarne l'inconsistenza (ossia la mancata capacità, in tal caso, di corrispondere alla *res*) una per una. Sostanza:

Substantiae igitur maxime proprium esse videtur quod, cum sit unum et idem numero, susceptibilis est contrariorum. Ex hoc itaque datur intelligi *deitatem huic praedicamento nihil debere* quoniam cum Deus forma sit nullo modo susceptibilis est accidentium. Nec ergo contrariorum<sup>78</sup>.

Più in generale, nel commento alle *Categorie* Boezio annovera tre significati di «substantia»: la materia informe, la differenza sostanziale e il sinolo, ossia la «res per se existens»; nella prima e nell'ultima accezione la sostanza funge da sostrato agli accidenti, e nessuna delle tre si accorda con la divinità, la quale è pura forma (e non materia), semplice (e dunque priva di *differentiae* o *partes*), incomposta e non soggetta a accidentalità<sup>79</sup>. Quantità:

Restat docere quomodo *deitas quantitatis praedicamento nihil etiam debeat*. Quantitatis igitur proprium est secundum eam *aequale* et inaequale dici. At vero omnis quantitas vel continua vel discreta est sive actu sive potestate. (...) Deus autem, teste Psalmista, quantus non est quia 'magnus Deus et laudabilis nimis et magnitudinis eius non est finis' [Ps 144, 3]. Ergo nec cogitari potest nec dici quantus sit Deus. Item Deus numerabilis unitas non est quia eius substantia non disceta quantitas est (...). Quoniam ergo sapientia divina substantia divina est, liquido apparet quod in divinitate numerus non est<sup>80</sup>.

Dio non è quantificabile, asservito al più e al meno, né numerabile, continuo o discreto<sup>81</sup>. Luogo: Dio non è corporeo, nè occupa uno spazio<sup>82</sup>. Quando: Dio non è temporale

<sup>78</sup> *Ibidem*. E cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, 198B; *ibid.*, 200A.

<sup>79</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, pp. 151, 15 – 152, 16: «Item Deus nihil est quod hoc nomen 'substantia' significet. Sicut enim Boetius in *Commento Categoriarum* testatur substantia tribus modis accipitur. Aut enim substantia materia est informis et eo modo acceptam substantiam in subiecto non esse est eam formis et accidentibus substare aut est differentia substantilis eoque modo acceptam eam in subiecto non esse est eam cum genere species constituere – nihil enim quod in subiecto est speciem potest constituere – aut est ex materia et forma composita sicque eam acceptam non esse in subiecto est eam rem per se existentem esse. Cum ergo tribus hiis modis dicatur substantia hocque nomen 'substantia' multimodam habeat significationem, manifestum est quoniam nihil Deus est quod hoc nomen 'substantia' significet. Quippe materia non est quoniam simplex forma est. Item substantialis differentia non est quoniam nullius constituti pars est: quod omnis differentia substantialis est. Postremo ex materia et forma compositus non est quoniam forma simplex est quae vere forma est et id quod est. Claret igitur quoniam Deus ultra omnem substantiam acceptam quovis tribus modorum est». E cfr. BOEZIO, *In Cat.*, I, 184A.

<sup>80</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, p. 152, 17-18.

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 156, 29: «Ergo quoniam in Deo nec quantum est nec quot, omnis autem quantitas vel discreta est vel continua sive actu, ut dictum est, sive potestate, sequitur ab ipso quantitas proprium esse alienum ed est *aequale* et inaequale secundum ea dici ideoque divinitatem quantitas praedicamento nihil debere». Si osservi il diniego della predicazione dell'*aequalitas* (almeno in senso proprio o quantitativo), d'altra parte ammessa da Clarembaldo, al seguito di Teodorico, come fondamento di una teologia trinitaria dell'*unitas-aequalitas-connexio*: cfr. *supra*, nota 51 di questo capitolo.

<sup>82</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 152, 19: «Item Deus localis non est quoniam, teste Augustino, locus est spatium quod quodlibet corpus in sua longitudine, latitudine, altitudine tenere aut occupare valet. Quia igitur Deus corpus non est, localis non est. Praeterea Deus ipse locus non est quoniam nullum in eo situm esse potest». E cfr. AGOSTINO,

(bensì necessario ed eterno), e pertanto è immutabile. Questo punto accede a una interessante digressione: tutto ciò che è cangiante promana da un principio immobile; per dimostrarlo, si supponga il contrario, e le alternative verranno condotte all'assurdo. Un qualcosa di mutevole, infatti, è o prodotto, derivato («factum») oppure no. Se non è *factum*, allora è increato (e simmetricamente se invece è *factum*, è *creatum*). Ma se è increato, è eterno, e dunque non mutevole: il che contraddice l'ipotesi di partenza. Rimane la seconda congettura, che un qualcosa sia prodotto (creato), sebbene non da una fonte immota. In tal caso scaturisce o da se stesso o da altro di parimenti mutevole. Se da se stesso, allora a un certo punto viene a essere, e quindi non esisteva già prima – il che impugna l'ipotesi che discenda da se stesso; se da altro, allora la domanda si riproduce a proposito di quest'ultimo: e o si perviene infine a un inizio atemporale (Dio), o a una catena infinita di cause. E sebbene ammissibile nelle deduzioni e nel pensiero matematici, in natura non esiste alcunché di infinito, sia perché Dio tutto ha stabilito secondo numero, peso e misura, sia poiché appare contrario al senso comune<sup>83</sup>. Si tratta di una argomentazione che presenta alcuni punti dubbi; anzitutto

---

*De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, 20, PL 40, 15-16, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975 (CCSL, 44A), p. 25: «Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod continetur loco, corpus est; Deus autem non est corpus. Non igitur alicubi est. Et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi, nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod longitudine, latitudine, altitudine corporis occupatur; nec Deus tale aliquid est. Omnia igitur in ipso sunt, et locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei, non quod eo contineatur, sed quod ei praesens sit. Id autem nihil melius quam anima munda intellegitur».

<sup>83</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, pp. 153, 20 – 155, 27: «Rursus Deus nec tempus nec temporalis est. Tempus non est quoniam, ut antelatis demonstratum est, necessitas quaedam est et aeternitas est. Item temporalis non est quia omne temporale mutabile est. Omne vero temporale et mutabile ab uno immobili principio descendere necesse est. (...) Teneat adversarius huius affirmationis contradictoriam negationem dicens non omne mutabile ab immobili principio descendere (...). Quaero igitur ad hunc modum: Illud mutabile aut factum est aut non. Si factum non est, ergo increatum quia si creatum est, factum est. Ergo si factum non est, increatum est. Se increatum est, aeternum est quoniam, cum sit, si non aeternum est, creatum est. (...) Adversarius autem tenebat illud esse mutabile sed factum non esse. Unde cum convenienter possit concludi illud esse aeternum, sequitur quoque ut idem sit immutabile. Ipsum ergo erit mutabile et non mutabile. Quod est inconveniens. Hac ergo parte contradictionis ad impossibile perducta, quid, altera parte contradictionis concessa, sequi queat inspiciamus. Rursus igitur teneat adversarius illud esse mutabile sed factum esse. Si ergo illud factum est, aut a seipso (...), aut ab alio factum est mutabile. Quod si a seipso factum est sequitur quod ipsum aliquando fiebat. (...) Verum cum seipsum faciebat aliquid erat quoniam si nihil erat seipsum non faciebat. Conclusum autem proxime est quoniam cum fiebat non erat immutabile quod fiebat. Hic autem necesse est adversarium concedere quoniam ipsum cum esset mutabile, erat illud mutabile quod fiebat eo quod illud seipsum secundum adversarii concessionem faciebat. (...) Relinquitur ergo si factum est, non a se sed ab alio factum esse. Caeterum si illud, a quo factum est, aeternum est et immobile, teneo quod quaerebam. Si non aeternum sed factum est, adversarii impudentia praemonstrati inconvenientis absurditate refelletur (...). At si dicit ab alio mutabili illud mutabile esse factum, quaero item ut prius an illud a quo aliud factum est, factum sit vel non. Si factum non est, non evitabit item adversarius primo illatam impossibilitatis conclusionem id est mutabile esse et non mutabile. (...) Si autem illud factum est, nec ab uno immutabili principio, restat ut ab aliquo mutabili factum sit illudque item ab alio eiusque descensionis alis ab alio non offendetur terminus. Quod si cui videbitur huiusmodi infinitatem inconvenientis absurditate carere dicenti quoniam, ut Euclides in *Geometria* demonstrat, linea omnis ex lineis composita unde cautius intuenti linearum occurret infinitas respondemus parum nobis obici quoniam rerum naturalium tametsi nobis incognitus tamen certus est numerus. Omnia enim in numero et pondere et mensura [*Sap* 11, 21] ab Opifice-Forma facta sunt. Eratque ipse numerus ab aeterno rerum creandarum in animo Conditoris exemplar. At in *mathematicis* nihil prohibet animi vires in infinitum extendi et rem quaelibet aliter quam actu est meditari ut quoniam lineam *disciplinaliter* diffinientes longitudinem sine latitudinem esse

nell'indistinzione tra increato, eterno, e immutabile (mentre a un lettore del Boezio logico – o della *Consolatio* – sarebbe disponibile una nozione di 'sempiternità' che non necessariamente richiederebbe né creazione né immobilità)<sup>84</sup>; poi nell'equivalenza, sancita in via generale (e indotta dal lessico del latino biblico) tra «factum» e «creatum», e quindi del divenire con (esclusivamente) un puro affacciarsi all'essere, una origine assoluta: laddove una nozione di «factum» sul modello del *facere* o del divenire umani (dal momento che la posta in gioco è il

---

dicimus cum tamen naturae opere nihil longum sine lato inveniatur. (...) Hoc autem contra omnium opinionem manifeste esse videtur quod una res mutabilis fieri non potuisset quin infinitae necessario propter unam fierent». Si osservi come all'inizio del passo citato l'eternità viene contrapposta radicalmente al tempo: in Clarembaldo, essa dunque non rappresenta (più) un modo improprio e 'traslativo' di predicazione della categoria del 'quando', bensì ne è la negazione. La concezione per cui ogni realtà mobile e temporale discende da un principio immutabile ed eterno, il richiamo a *Sap* 11, 21 e l'idea per cui il numero vige quale *exemplar* originario in mente *Dei* sono tutti presenti nei commenti di Teodorico, da cui presumibilmente Clarembaldo li mutua (a sua volta la dottrina del numero come *exemplar* archetipico risale al *De arithmetica* boeziano): cfr. *supra*, nota 79 del capitolo terzo. Per l'esempio geometrico della linea, cfr. *supra*, nota 32 di questo capitolo. E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 17, 758BC, ed. Buttner, pp. 35,25-36,5: «Ratio tamen attendit sine superficie et crassitudine lineam pure per se, quod est mathematicorum, non quia in re ita vel sit vel esse possit, sed quia ratio saepe actus rerum considerat, non ut sunt, sed sicut esse possunt, non in se, sed quantum ad ipsam rationem, id est, ut ratio pateretur esse. Secundum quam considerationem dictum est continuam quantitatem in infinita decrescere, et discreta crescere in infinitum».

<sup>84</sup> Nel *Tractatus super librum Genesis*, Clarembaldo distingue, seguendo parzialmente Teodorico, le quattro condizioni dell'eternità, della sempiternità, della perpetuità, e della temporalità; tranne la prima, tutte le altre presuppongono un primo momento del tempo (escludendo quindi la possibilità di un regresso, anche potenziale, a infinito): cfr. CLAREMBALDO, *Tractatus*, ed. Häring, p. 348, 47-49; ed. Martello, pp. 243,25-244,47: «Aeternitas namque est status rerum quae nec principium habuerunt nec finem sunt habiturae. In aeternitate vero id est in divina mente omnium rationes consistunt. Nec tamen ideo diversae rationes sunt in Deo quoniam omnium rationes in ipso non sunt aliud quam una ratio divina omnibus se creandis et regendis accommodans. (...) Sempiternitas vero est rerum status quae simul cum primo temporis momento esse coeperunt sed fine cariturae sunt: ut secundum philosophus mundus. Perpetuitas est statum rerum quae post temporis ortum esse coeperunt nec finem sunt habiturae: ut animae. Temporalitas autem est statum rerum quae post principium temporis esse coeperunt et in tempore sunt desiturae». E cfr. TEODORICO, *Commentum*, 4, p. 107,15-25; ID., *Lectiones*, 4, pp. 208,80-209,21; ID., *Glosa*, 4, p. 291,26-46. Cfr. anche UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, I, 6, 745D, ed. Buttner, pp. 12,25-13,3: «Sunt namque in rebus alia quae nec principium habent nec finem, et haec aeterna nominantur, alia quae principium quidem habent, sed nullo fine clauduntur, et dicuntur perpetua, alia quae et initium habent et finem, et haec sunt temporalia». Nel *De Trinitate* Boezio aveva sottolineato la differenza tra il «semper» detto di Dio e il «semper» che i filosofi attribuiscono ai corpi celesti, qualificando la sempiternitas come un «perpetuus cursus»: cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 4, 1253AB, p. 176,238-248. Tuttavia la *sempiternitas* di cui parla Boezio non richiede un punto di inizio del tempo; egli è inoltre al corrente della tesi aristotelica secondo cui il mondo non ha mai avuto inizio: cfr. ID., *Cons.*, V, 6, 6, 859A, p. 155,17-21. E cfr. ID., *De top. diff.*, 1193AB, ed. Nikitas, p. 43,2-16: «Sit in quaestione propositum 'an ulla sit origo temporis'. Quod qui negare volet, id nimirum ratiocinatione firmabit, 'nullo modo esse ortum', idque directa ratiocinatione monstrabit hoc modo: 'tempus aut originem habet, aut non; sed quoniam mundus aeternus est (id enim paulisper argumenti gratia concedatur), mundus vero sine tempore esse non potuit, tempus quoque aeternum est; sed quod aeternum est caret origine; tempus igitur originem non habet'. At si per impossibilitatem idem desideretur ostendi, dicetur hoc modo: 'tempus aut originem habet, aut non; sed si tempus habet originem, non fuit semper tempus; habet autem originem; fuit igitur, quando non fuit tempus; sed 'fuisse' significatio est temporis; fuit igitur tempus, quando non fuit tempus, quod fieri non potest. Non est igitur ullum principium temporis; posito namque, ut ab ullo principium coeperit, inconueniens quoddam atque impossibile contingit, fuisse tempus, quando non fuerit tempus'. Reditur itaque ad alteram partem, quod origine careat». La *sempiternitas* è anche trattata nei commenti al *De interpretatione*, in connessione alla nozione di *necessitas* e alle realtà divine e celesti: cfr. ID., *In Perierm.*, ed. pr., II, 13, 382C, ed. Meiser, p. 205,13-16; ID., *In Perierm.*, ed. sec., III, 9, 487D-488C, pp. 186,24-187,5. Cfr. inoltre ID., *In Isag.*<sup>2</sup>, IV, 6, 123B, ed. Brandt, p. 257,6. Sulla concezione boeziana e i suoi antecedenti classici, cfr. OBERTELLO, *Severino Boezio* cit., pp. 673-699; ID., *Introduzione, Note, Appendici* cit., (*Appendice II, Eternità-Perpetuità*), pp. 417-424. E cfr. MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 371-374; HÄRING, *Introduction a Life and Works of Clarembald* cit., p. 49.

mutamento) non impedirebbe che una cosa venga da se stessa (nel senso ad esempio che il bambino si sviluppa, ‘dà luogo’, diviene adulto), o comunque la preesistenza o permanenza di un sostrato (nel caso della generazione o corruzione); e ancora il diniego di una serie interminata di cause, motivata dal presupposto della operatività di una ordinata e finita disposizione divina (addurre Dio quando per ipotesi lo si è escluso corrisponde a una fallacia di ὑστερον πρότερον), oppure da un non precisato senso comune (basterà la reintroduzione nella cultura occidentale della fisica aristotelica a far crollare la scontatezza di tale presunta opinione collettiva)<sup>85</sup>.

Continuando la rassegna dell’inermità categoriale in teologia: dopo sostanza, quantità, luogo, tempo, tocca alla qualità:

At vero nec qualitatis praedicamento divinitas aliquid debet quoniam qualitatis proprium est secundum ipsam «simile» vel «dissimile» dici eo quod similitudo eadem rerum differentiam qualitas est. Quoniam ergo Deus rerum differentium qualitas non est (...)

<sup>85</sup> Non si intende qui identificare «facere» e «fieri», ma individuare una connessione concettuale tra le due nozioni; ovviamente, il problema dell’esser «factum», o quello del divenire da sé, o l’identità (o non identità) di un ente in tali processi, o ancora la possibile esistenza di un infinito (o di infiniti infiniti) attuali (o la consistenza dell’idea di una infinità potenziale del tempo passato rispetto all’adesso), sono ancora oggetto di vivo dibattito nella filosofia (oltre che nella fisica e nella cosmologia) a noi contemporanee, e richiederebbero delle analisi molto più teoreticamente approfondite di quanto qui si è rapidamente accennato. Va comunque segnalato che l’inammissibilità di un regresso a infinito viene posta da Clarembaldo quasi come base per una ‘dimostrazione’ dell’esistenza di Dio: cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, p. 155, 27-28. Si confronti la diversa ‘dimostrazione’ offerta invece in ID., *Tractatulus*, ed. Häring, pp. 229, 9 – 230, 10; ed. Martello, pp. 223,5-224,27: «Ex creatione enim mundi adeo certa argumenta sumi possunt ut etiam paganis et incredulis probari possit mundum habuisse Conditerem hoc modo: Mundus este ex contrariis elementis coniunctus est: calidis, frigidis, humidis, siccis. Natura ergo vel casus vel artifex haec tam adversantia sibi coniunxit. Sed natura similia similibus applicat, refugit vero contraria. Non ergo natura mundum fecit. Neque vero casus. Casus enim est inopinatae rei eventus ex diversis causis confluentibus (...). Si ergo casus mundum fecisset, causae, quae casum operatae essent, ante omnium rerum essent Creatorem. Ergo essent ante eum a quo ipse essent. Quod est inconveniens. Causae enim quaedam omnem casum praecedunt quarum concursu casus fit. Casus ergo mundum non fecit. Igitur quia nec natura nec casus mundum fecit (...), sequitur ab artifice eum esse factum. Sed artifex ille nec homo erat nec angelus. Homo non erat quia mundus prior homine factus est. Item angelus non erat siquidem hoc nomen ‘angelus’ nomen est officii, non naturae. (...) Sed qui fecit mundum omnipotens est. (...) Quare artifex ille Deus erat». E cfr. BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem*, 4, Tractatus de constitutione mundi, ed. Dutton, p. 158,27-46: «Plato ostensurus mundum sensilem esse factum, quia corporeum, cum omne quod factum est in sui natura sit dissolubile (...). Quod facit quattuor modis, scilicet docens a quo, et ad cuius exemplum, et ex quibus partibus, et qua causa factus sit. Per auctorem probat mundum aeternum, cum dicit a Deo factum. Omne enim quod fit, vel est opus Dei, vel naturae, vel hominis artificis imitantis naturam. (...) Est igitur mundus opus Dei. Opera vero Dei non sunt temporalia, quia nec principium nec finem habent in tempore. Vocantur quidem causativa, quia habent causas, ante tempus soli Deo et non nobis cognitae (...). Per exemplum quoque propagatur mundus aeternitati, quia, cum archetipus qui est eius exemplum sit aeternus, ex ipso similitudinem aeternitatis trahit». GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 5, ed. Maurach, p. 11,57-71: «Et quoniam diximus in hac vita sciri Deum esse, rationem quibus etiam incredulis hoc possit probari aperiamus, scilicet per mundi creationem et cotidianam dispositionem. Cum enim mundus ex contrariis factus sit elementis (calidis, frigidis, humidis, siccis), vel natura operante vel casu vel aliquo artifice in compositione mundi illa coniuncta sunt. Sed proprium est naturae semper contrarium fugere et simile appetere, non ergo natura contraria elementa coniunxit. Casu vero coniuncta non sunt. (...) Si casus mundum operatus esset, aliquae causae praecessissent mundum, quarum concursu operatur illum. Est enim casus inopinatus eventus ex causis confluentibus. Cum ergo nihil praeter creatorem praecessit mundum, casu non est factus; igitur aliquo artifice. Artifex vero ille homo non fuit, ante enim mundus est factus quam homo. Deus ergo». Per la definizione di casualità, cfr. ABELARDO, *Dialectica*, ed. De Rijk, p. 215,9-10.



nihil secundum ipsum «simile» vel «dissimile» dici vere potest. Unde liquido apparet quoniam nihil qualitatis praedicamento debet divinitas<sup>86</sup>.

È importante osservare come assieme alla qualità viene cancellata qualsiasi adeguatezza della *similitudo*, e dunque ogni possibile efficacia in qualche modo aletica di un discorso almeno metaforico su Dio. Relazione:

Relationis quoque praedicamento nihil debet divinitas quoniam cum esse relationis ex alio semper pendeat, deitatis autem esse ex nullo, nihil huic praedicamento debere liquet divinitatem. Cumque proprium sit relationis quod, uno relativorum diffinitive cognito, aliud definite cognoscatur, divinitas autem incognoscibilis sit, manifestum est inde divinitatem nihil relationis debere praedicamento<sup>87</sup>.

L'«ad aliquid» in cui consiste la categoria di relazione viene riletto come una dipendenza «ex alio» (il che, da un punto di vista logico, non appare del tutto ineccepibile), e inoltre riferita senz'altro alla *divinitas* – mentre nella disamina boeziana, il ruolo di questa classe di predicati si rivelava invece funzionale all'accoglimento del rapporto fra le *personae*. Come già per la *similitudo*, inoltre, si rifiuta esplicitamente ancora una volta ogni plausibile accesso a una conoscenza di Dio mediata da altro (persino quindi, sembrerebbe doversi concludere per coerenza, dalle parole della Rivelazione scritturale stessa). *Facere*:

Rursus ei praedicamento quod «facere» appellatur nihil debet divinitas quoniam facere est actus transiens ab uno in aliud consideratus in eo a quo transit. Superius autem ex necessitate probatum est omnium mutabilium Deum esse immobile principium. Quod autem immobile est, transire ab uno nequit in aliud. Deus igitur quoniam immobilis sicut et ubique est, ab uno ad aliud transire non potest<sup>88</sup>.

Dunque anche il *facere*, che come si è visto Clarembaldo parifica al creare, non è un nome consono a Dio, Dio è al più per noi, e non in sé o in verità, creatore. Tanto più insolito, questo passo, in quanto sembra indicare da un lato che *facere* implica sempre una transizione da parte dell'agente stesso («consideratus in eo a quo transit»: il che vanificherebbe l'intera discussione precedentemente esaminata sul rapporto tra enti divenienti e principio immobile), mentre d'altro lato pare intendere il predicato in solo senso passivo («ab uno (...) in aliud»). Esclusi infine *pati* e *situs*<sup>89</sup>, rimane l'*habere*. Le otto istanze di tale *praedicamentum* ventilate nel *Categoriae decem* vengono tutte recusate, inclusa la prima («avere in animo»), che non concorda affatto con la modalità in cui le idee sussisterebbero *in mente Dei* – ossia

<sup>86</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, p. 156, 30.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 4, p. 156, 31.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 4, p. 156, 32.

<sup>89</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 157, 33-35.

identicamente, siccome «in divina mente quicquid est, mens ipsa est»<sup>90</sup>. La conclusione della rassegna ribadisce, avendola ritrovata confermata, la premessa: la divinità schiva la portata di qualsiasi predicazione e, anche allorquando nelle Scritture si dice qualcosa su Dio, il discorso si riduce ai nudi puri vocaboli e a una mera *licentiae gratia*:

Oportune commemorandum videtur cum *divinitas praedicamentorum legem excedat* quomodo etiam omnis praedicationis et subiectionis legem evadat quoniam si quando in aliqua scriptura legimus deitatem de aliquo praedicari vel alicui deitatem subici, *solis hoc concedendum est vocabulis et ipsius huius licentiae gratia referenda*. Praedicari quippe rem de re, ut dicit Boetius, est rem rei inhaerere. Verum deitas nec alicui inhaeret nec aliquid illi. Non igitur alicui subici potest nec aliquid de ea praedicari<sup>91</sup>.

Boezio aveva nondimeno sostenuto che il valore semantico delle attribuzioni categoriali muta (in generale) in dipendenza della natura del soggetto di cui si dicono, e cambia radicalmente (in particolare) quando si riferiscono a Dio. Unico fra tutti i commentatori, Clarembaldo fa allora seguire alla prima completa disamina (sopra esposta) dei *praedicamenta* una seconda e nuova analisi, in cui daccapo si riconsiderano una dopo l'altra le dieci classi tradizionali di predicati, tenendo conto di tale *mutatio*<sup>92</sup>.

Questa peculiarità nella sua strategia esegetica può forse assurgere a simbolo non soltanto del suo complessivo criterio ermeneutico, ma pure della sua personale visione teologica: in altri termini, può venire assunta come emblematica della specifica identità filosofica dell'autore. Pur accogliendo le coordinate teoretiche del suo maestro, e forse in omaggio al proprio dichiarato scopo (fornire ai suoi monaci un commento elementare e facilmente comprensibile), rispetto a Teodorico Clarembaldo s'adopera non tanto a immettere gli *Opuscula sacra* in un più esteso, sincretistico e 'unificante' panorama di speculazione teologica, in continuità (ad esempio) con Agostino, Dionigi e Calcidio, bensì si impegna, aderendo alla lettera del testo, a smantellarne le pretese dal di dentro. Più precisamente, Clarembaldo compie entrambe le operazioni, ma mentre nella prima risulta completamente tributario di Teodorico, del cui pensiero offre anzi una versione semplificata, nella seconda appare invece più originale. Anche in quest'ultima direttrice, beninteso, segue l'ammonimento del suo maestro: Dio si dice per similitudine o per privazione, e nondimeno ben più per privazione<sup>93</sup>; tuttavia è appunto questo il solo vero insegnamento che egli

<sup>90</sup> *Ibid.*, 4, pp. 157, 36 – 158, 38. Cfr. *Categoriae decem*, 147-148, 1436-1437, ed. Minio-Paluello, pp. 167,25-168,26.

<sup>91</sup> CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, p. 158, 39. Anche Teodorico aveva sostenuto che, predicate di Dio, le categorie si riducono ai soli vocaboli: cfr. *supra*, i passi citati alla nota 109 del capitolo terzo. Sulla nozione di inerenza, cfr. ad es. BOEZIO, *In Perierm.*, ed. pr., II, 10, 346C, ed. Meiser, p. 136,9-11.

<sup>92</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4-5, pp. 161, 49 – 182, 20.

<sup>93</sup> Cfr. *supra*, § 4 del capitolo terzo.

contribuisce direttamente a sviluppare, deliberatamente incanalandolo inoltre in maniera precisa: si tratta dell'insegnamento che si deve trarre, a suo parere, dall'intimo del *De Trinitate* – e non tanto dal *De Trinitate* in quanto schiettamente riletto come anello di una coesa tradizione di riflessioni sul discorso teologico. Si è visto Clarembaldo dichiarare che di Dio si parla o per metafora o per diretta *contemplatio*, e al contempo sottrarre dignità alla prima modalità di espressione e lasciare indeterminata la seconda; si è mostrato come egli distingue *rationes naturales* e *rationes theologicae*, e insieme spezzi la pertinenza di un vincolo di contiguità tra i due tipi di prospettiva; in quest'ottica va allora inquadrata la doppia successiva ispezione delle categorie, effettuata l'una in accordo a una significazione 'propria', l'altro in rispondenza a un senso traslato.

La prima esposizione, durante la quale si interdice inappellabilmente la congruità di parole e nozioni umane rispetto a Dio, è intenzionalmente preposta alla seconda, a gravare di proposito su di essa come uno stringente onere: se non stupisce che i significati predicativi varino già riguardo ai poliedrici enti mondani, sarà ancor più ovvio che subiscano modificazioni nel linguaggio teologico, dove un tale «trasferre» o «transportatio» si ottiene «ex similitudine»: ovvero, come in precedenza il commentatore ha avuto cura di ribadire più volte, secondo una metodologia del tutto inadeguata, nella quale la semanticità, più che trasformarsi, si smarrisce<sup>94</sup>. Dio si dice come ultra-sostanza (secondo la prima categoria), come eternità (secondo il 'quando') e così via, ma ormai questi restano vuoti nomi, di ambigua – o almeno non meglio corroborata – legittimità; l'approccio 'epistemologico' boeziano viene allora, per così dire, smontato nelle sue ambizioni, si riscopre denudato di un fondamento razionale, e poggiante, da un punto di vista logico-filosofico, su una piattaforma assai scivolosa. La trinità personale infine, pur asserita a partire da una *similitudo* con le relazioni intercorrenti fra le realtà naturali, viene demandata senz'altro alla superiore

---

<sup>94</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 4, p. 159, 43-44: «Si praedicatio in rebus naturalibus secundum praedicamentorum permissionem variatur neque illud mirabile habetur, multo minus in theologicis mirandum est si praedicamentorum significatio mutatur. (...) Ergo cum de Deo nomen aliquod substantiae vel quantitatis vel qualitatis sive relationis caeterumque praedicamentorum praedicatur, nihil mirum videri debet si ipsum ad aliam significationem transfertur. Vocabula enim iuxta rationis motum rebus inventa sunt. Deum autem rationis motus comprehendere non valet sed sola de qua iam in superioribus plura diximus intellectibilitas». E cfr. *ibid.*, 4, pp. 161-162 (§ 50): «Postquam substantiae et qualitatis caeterorumque accidentium praedicamenta ad divinam transportata praedicationem mutari demonstravit [*scil.* Boetius], manifestioris intellectus gratia exempla subicit singulorum. (...) Ac si aperte dicat: *Ex similitudine* in quid tantum praedicabilium substantia significari videtur cum dicitur: 'Pater est Deus', nec tamen contrariorum susceptibile sed entitas, quae ULTRA omnem SUBSTANTIAM est, significatur». Anche l'idea per cui il *motus rationis* risulta insufficiente nel discorso teologico è ripresa da Teodorico: cfr. *supra*, i passi citati alla nota 100 del capitolo terzo. Clarembaldo tuttavia sembra enfaticamente e inasprire la convinzione, di origine platonica, ribadita da Boezio e accolta da Gilberto e Teodorico, secondo cui «oportet sermones esse consanguineos de quibus loquimur rebus»: cfr. *ibid.*, 2, p. 107, 3. E cfr. *supra*, la nota 136 del capitolo secondo.

comprensione di un *intellectus* che sappia intuirla in armonia con la semplicità dell'essenza divina<sup>95</sup>.

## 2. La difficile bontà degli enti: il *De hebdomadibus*

### 2.1. L'analisi delle «communes conceptiones»

Innovando rispetto ai commentatori precedenti, Clarembaldo inquadra risolutamente la disquisizione delle «communes animi conceptiones» esposte nel *Quomodo substantiae* entro la dissertazione aristotelica sulle specie di ragionamento sillogistico analizzate nei *Topici* (in particolare nel primo libro). Quella parte della logica che prende il nome di 'dialettica' si definisce non solo in base al genere, ma pure in relazione alla materia cui si applica, e al metodo che adopera. La dialettica è una «scientia disserendi» il cui scopo consiste nel rinvenire i principi o le proposizioni universali di un discorso, a partire da quanto è noto come probabile (sia quest'ultimo anche necessario oppure no). Il suo *genus* dunque è l'*ars disserendi*, l'oggetto l'enunciato proposto e da verificarsi, lo strumento l'inferenza sillogistica di tipo induttivo. Diverse per metodo sono invece l'argomentazione sofistica e quella dimostrativa. La prima prende le mosse da quanto appare probabile (senza tuttavia esserlo), oppure da ciò che appare derivare o dal probabile o da quanto sembra probabile<sup>96</sup>. Nella

<sup>95</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Tract. De Trin.*, 6, 185, 13: «Caeterum quoniam expressa similitudo ad huius rei ostensionem investigari posset nec inveniri alteritatem quae rebus mundanis est consanguinea in eo defectu [*scil.* Boetius] accusat dicens: QUOD SI IN CUNCTIS ALIIS REBUS NON POTEST INVENIRI FACIT HOC COGNATA CADUCIS REBUS ALTERITAS. Et ideo cum de divinitatis simplicitate cogitamus, ad imaginationes non est nobis recurrendum SED INTELLECTU omni imaginatione carente Deum invisibilem in sua nos intueri OPORTET simplicitate». E cfr. BOEZIO, *De Trin.*, 6, 1256A, p. 180,352-356.

<sup>96</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De heb.*, 1, p. 189, 1. Clarembaldo trae la netta conclusione che il primo tipo di argomentazione eristica va considerato un sillogismo, il secondo invece no (mentre il testo aristotelico ammette che anche il secondo possa chiamarsi sillogismo, sebbene in se stesso eristico o apparente): cfr. ARISTOTELE, *Top.*, I, 1, 100a 30 – b 26, *transl. Boethii*, ed. Minio Paluello, pp. 5,13-6,3. E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 30, 764A, ed. Buttimer, p. 46,7-15: «Ratio disserendi integrales partes habet inventionem et iudicium, diversivas vero demonstrationem, probabilem, sophisticam. Demonstratio est in necessariis argumentis et pertinet ad philosophos. Probabilis pertinet ad dialecticos et ad rhetores; sophistica, ad sophistas et cavillatores. Probabilis dividitur in dialecticam et rhetoricam, quarum utraque integrales partes habet inventionem et iudicium. Quia enim ipsum genus, id est, dissertivam, interaliter constituunt, necesse est ut in compositione omnium specierum eius simul inveniantur». GIOVANNI DI SALISBURY, *Metal.*, II, 3-4, 859D-860B, pp. 59,23-60,9: «Divisit eam [*scil.* logicam] Plato in dialecticam et rethoricam, sed qui efficaciam eius altius metiuntur, ei plura aattribuunt. Siquidem ei demonstrativa, probabilis, et sophistica subiciuntur. Sed demonstrativa a disciplinalibus viget principiis, et ad eorum consecutiva progreditur, necessitate gaudet (...). Probabilis autem versatur in his quae videntur omnibus, aut pluribus, aut sapientibus, et his vel omnibus vel pluribus vel maxime notis et probabilibus aut consecutivis eorum. (...) A sophistica quae apparens et non existens sapientia est, probabilitatis aut necessitatis affectat imaginem (...). Est autem dialectica ut Augustino

seconda al contrario va individuata una autentica scienza, che procede deduttivamente da premesse vere, necessarie, primitive e per sé note, che non richiedono giustificazione. Dai quali enunciati se ne possono ricavare altri ‘posteriori’ – ma anch’essi comunque certi per sé – come i modi del sillogismo tratti dai primi quattro. Si annoverano quindi due specie di ‘per sé noto’, una comune e riconoscibile da chiunque, l’altra palese ai soli uomini di cultura, tanto da esigere *quasi* la facoltà dell’*intellectibilitas*<sup>97</sup>. Mentre dunque in Teodorico l’*intellectibilitas* (o *intelligibilitas*) rappresenta la capacità dell’animo atta a rimuovere confini e delimitazioni per indirizzarsi all’indifferenziata e unitaria *entitas* di quella semplice *universitas rerum* che è identica a Dio stesso, in Clarembaldo essa configura una generica potenzialità ‘superiore’, non meglio definita nel suo oggetto e nella sua modalità conoscitiva.

La metodologia del *De hebdomadibus* è mutuata, secondo l’interprete, dalle procedure tipiche dei matematici («ex more mathematicorum»): Boezio lascia al nostro ingegno il compito di applicare («adaptare») le iniziali nove ‘concezioni comuni’ agli *argumenta* risolutivi della questione proposta: la quale si riassume nel tentativo di comprendere come «ea, quae sunt, bona sunt in eo quod sunt, cum non sint substantialia bona»<sup>98</sup>. Il primo passo da compiere in tal senso consiste nel chiarire il significato della locuzione «ea quae sunt». Sotto tre diversi aspetti si afferma che le cose ‘sono’: «in divina mente, in materia, in existentia»; nella mente divina, per come l’*intellectibilitas* le apprende (se si trattasse di Teodorico, dovremmo qui intendere: in unità e indistinzione), nella materia per come denotate da ‘pronomi’, e infine in esistenza per come percepite dai sensi. Al modo in cui si trovano «in existentia», si dicono essere in senso assoluto; invece nelle maniere per cui sussistono nella mente di Dio e nella materia, si dicono essere «secundum quid». Inoltre: dalle cose esistenti in atto, astraiano col pensiero delle *notiones*, che non vanno considerate vere entità o creature

---

placet, bene disputandi scientia. (...) Item bene non disputat, qui id quod intendit vere et probabiliter nequaquam probat. Pace dixerim demonstratoris et sophistae quorum neuter bene procedit ad propositum dialectici, si alter probabilitatem non habet, alter deserit veritatem». Cfr. inoltre AGOSTINO, *De dialectica*, 1, 1409, ed. Pinborg, p. 82.

<sup>97</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 1, pp. 189, 2 – 190, 3: «Demonstrativa autem scientia est quae ex veris et primis sillogizat aut ex talibus quae ex necessitate verorum et primorum suae fidei trahunt necessitatem. Prima autem et vera per se nota illa sunt quae aliena probatione non egent. (...) Ex talibus autem per se notis et primis posteriora quaedam per se nota fiunt ut, cum ex eis suae fidei traxerint necessitatem, verorum et primorum vires habeant sufficientique eorum gerendis officiis. (...) Duo autem omnium sunt genera per se notorum: unum quidem scolasticum et commune: aliud vero doctissimorum tantum quod paene intellectibilitas requirit capacitatem. (...) Per se notis igitur eius generis, quod defaecatae mentis postulat subtilitatem, quaestionis quam nunc exponendam suscepimus terminatur solutio». E cfr. FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator* cit., p. 59.

<sup>98</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 1, pp. 190, 4 – 191, 5. E cfr. *ibid.*, 2, pp. 196-197 (§ 14): «Mathematicorum consuetudo est, cum probandam quamlibet speculationem proponunt, elementa disciplinalia secundum artem propositam inducere ex quibus necessarias ad propositum conclusiones efficiant. Quod etiam in caeteris disciplinis non dubium est quoniam et in praedicamentis ad sequentium evidentiam aequivocorum, univocorum, denominativorum descriptiones praemittuntur et regulae aliquot quae intelligendis multipere prosunt praedicamentis».

esse stesse, poiché ogni cosa creata è una realtà attuale, laddove invece le nozioni corrispondono ad accidenti; così almeno si sostiene in forza di alcune frasi di Prisciano, Cicerone e Agostino, citate concordemente (o quasi) a separare da un lato sostanza e οὐσία (le realtà concrete e sensibili), dall'altro ciò che si discerne mentalmente (identificato con i soli accidenti); a queste auctoritates si oppongono però – senza che il commentatore chiosi o appaia prender partito – le opinioni di Pitagora e Boezio, che viceversa attribuiscono il «verum esse» proprio a quelle *notiones* alle quali gli altri autori l'avevano negato<sup>99</sup>. Più che aiutare a chiarire, questo resoconto di Clarembaldo sembra ingenerare confusione: alla fine, non sappiamo quali entità (almeno a suo avviso) vadano davvero considerate come «ea quae sunt», né come o dove collocare precisamente, in tale sistemazione, le idee divine o la materia.

Ricondotte comunque le «ebdomades» alla falsa ma diffusa etimologia che le fa coincidere alla lettera col latino «animi conceptiones», e interpretate come proposizioni massimamente disposte a venir ammesse come vere, così come accade, nelle varie discipline, con le *regulae* della grammatica, i *loci communes* della retorica, i *theoremata* delle scienze del quadrivio (Clarembaldo dunque non pare indicare nelle «ebdomades» una eminenza di qualche tipo, come aveva ritenuto Gilberto, né associarle esplicitamente alla teologia, come aveva ritenuto Teodorico)<sup>100</sup>, ed equiparati 'concetti' ed 'enunciati' in quanto si affidi al

---

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*, 2, pp. 192, 6 – 193, 7: «Unde cum quaestio ipsa sit de his quae sunt an bona sint in eo quod sunt, oportunum videtur aperire quid 'ea quae sunt' appellet phylosophus. Tribus modis res esse asseruntur, hoc est in divina mente, in materia, in existentia. In materia vero sunt ut a pronomibus significantur. In existentia quoque sunt ut sensibus qualitercumque innotescere queunt. Et eo quidem modo quo in existentia sunt, absolute esse dicuntur. Quibus vero modis in divina mente et in materia sunt, secundum quid. Ab his autem rebus quae in existentia actus sui sortitae sunt veritatem, notiones quaedam animo abstrahuntur sed ab imperitis creaturae esse existimantur. Quod nequaquam verum est. Omnis enim creatura actu subsistit. Accidentia autem, quae 'notiones' dicuntur, mentis tamen receptaculo colliguntur. Unde Priscianus cum geminam voci diffinitionem assignasset: 'Prior, inquit, diffinitio a substantia sumpta est; altera vero a notione, hoc est ab accidente quam Graeci 'enoyan' dicunt, hoc est in mente. Cicero quoque in *Topicis* (...): 'Duo, inquit, sunt diffinitionum genera prima: unum eorum quae sunt; alterum eorum quae intelliguntur (...)'. Et ut firmior veritatis stet sententia, in medium producatur beati Augustini (...): 'Cum in hiis, inquit, quae sunt, alia sensibus, alia mentibus colligantur, separari haec propriis nominibus homines eruditi maluerunt. Et id quod dinoscitur sensibus iam dici usiam, illud autem quod animi tractatu colligitur simbebicos id est accidens nominari voluerunt'. Pythagoras tamen his ipsis rebus quas Cicero non esse sed animo colligi, Priscianus autem et beatus Augustinus quamvis non aperte esse negarent, notiones tamen mentis eas esse assererent, verum esse tribuebat. Quem imitatus in *secundo Arithmeticae* prologo Boetius: 'Esse, inquit, dicimus quae (...) nec variationibus permutantur sed in propria semper vi suae naturae subsidiis niza custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora, et quicquid adunatum quodam modo corporibus invenitur (...)». Cfr. TEODORICO, *Commentum*, 2, p. 70,72-81. E cfr. *Categoriae decem*, 29, 1423, ed. Minio-Paluello, pp. 139,28-140,2; CICERONE, *Topica*, 5, 26, ed. Reinhardt, p. 126,17-18 (ed. Di Maria, p. 13,4-5); PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, I, 1, 1, ed. Hertz, p. 5,2-4; BOEZIO, *De arithmetica*, I, 1, 1080D-1081A, ed. Friedlein, p. 8,1-13; ed. Oosthout – Schilling, p. 9,9-20. Sul concetto di «notio» cfr. *supra*, la nota 74 di questo capitolo.

<sup>100</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdom.*, 2, p. 194, 8. E cfr. *supra*, rispettivamente le note 134 e 135 del capitolo secondo (per Gilberto) e 222 del capitolo terzo (per Teodorico). Per la falsa etimologia (derivante dalla glossa di Remigio di Auxerre), cfr. ancora *supra*, le note 13 del capitolo primo e 216 del capitolo terzo.

primo termine una *vis complexiva*<sup>101</sup>, la causa alla fonte della domanda posta nel trattato viene ravvisata nella circostanza per cui la bontà delle sostanze non è sostanziale, né si predica *substantialiter*, ovvero non appartiene né al genere né alla specie né alla differenza specifica né alla definizione<sup>102</sup>. Dove tuttavia: «Melius est ut in hoc loco substantiale bonum tale bonum esse intelligatur cuius tota essentia sit bonitas. Quod nimirum in eo quod est, bonum est. Hoc est: bonum est quia est»<sup>103</sup>. In questo passo Clarembaldo sembra intenzionato a assimilare senz'altro, come il suo maestro, «substantiale bonum» e «bonum in eo quod est»: si vedrà che invece nel corso della glossa distanzierà le due nozioni.

Dei due tipi di concezioni comuni sopra evidenziate, l'uno in senso assoluto, l'altro «secundum quid»<sup>104</sup>, gli assiomi boeziani appartengono alla seconda classe, evidente solo allo sguardo dei dotti e degli iniziati alle sottigliezze della più intima filosofia; e per due volte, l'interprete li qualifica come di ordine 'naturale'<sup>105</sup>. Quando però si trova di fronte alla seconda regola, al contrario soggiunge che tanto essa quanto le altre si spiegano e vanno comprese «magis theologice quam secundum aliam facultatem» – ancora una volta, senza avventurarsi in una indagine meno sommaria sul significato di 'teologicamente'<sup>106</sup>.

Nell'esaminare i nove «per se nota», l'autore ripete fedelmente, e anzi quasi sempre ricalca alla lettera, l'insegnamento di Teodorico (a noi pervenuto, come si ricorderà, solo nella versione dell'*Abbreviatio Monacensis*). Ad esempio a proposito appunto del secondo: «Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim esse nondum est. At vero quod est accepta essendi forma est atque consistit», Clarembaldo ribadisce che «esse» nomina la *forma essendi* divina – la quale «nondum est» nel senso che non è un ente mondano (ossia non 'è' per partecipazione), «id quod est» invece le cose create che di essa partecipano; e di nuovo ritraduce la differenza nei termini modali di distanziamento fra necessità e possibilità<sup>107</sup>. Anche nell'esegesi del quinto assioma: «Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo

<sup>101</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 3, p. 197, 15. E cfr. *supra*, rispettivamente le note 129 del capitolo secondo (per Gilberto), e 217 del capitolo terzo (per Teodorico).

<sup>102</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 2, p. 194, 9: «Instantis enim quaestionis caus est quod substantiis non est bonitas substantialis. Neque enim bonum de substantiis praedicatur ut genus nec vero ut species aut differentia aut diffinitio. Unde si bonitas de unaquaque substantia substantialiter praedicaretur, in eo quod unaquaque substantia est, bona esset».

<sup>103</sup> *Ibid.*, 2, p. 194, 10.

<sup>104</sup> Cfr. *ibid.*, 3, p. 198, 16.

<sup>105</sup> Cfr. *ibid.*, 2, p. 195, 11: «Hanc igitur QUAESTIONIS OBSCURITATEM sibi diaconus postulabat evolvi, accomodatis ad quaestionis probationem communis animi conceptionibus, non ex illo communi et scolasticorum conceptionum generi sumptis sed ex illo naturalium conceptionum genere quod in intimis phylosophiae penetralibus educatis non impervium esse dinoscitur». ID., *ibid.*, 3, p. 197, 15: «Ab his igitur phylosophus similitudinis mutuatus exemplum *regulas naturales* quibus quaestio terminetur praecolligit quas, ut polliciti sumus, suis *adaptare temptabimus argumentis*».

<sup>106</sup> *Ibid.*, 3, p. 200, 18.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid.*, 3, pp. 200, 18 – 202, 21. Per l'analogia interpretazione di Teodorico, cfr. *supra*, i passi citati in corrispondenza della nota 226 del capitolo terzo. E cfr. BOEZIO, *De hebd.*, 1311BC, pp. 187, 26-34.

quod est», si associa scrupolosamente al suo maestro: «esse aliquid» connota la partecipazione accidentale, «esse aliquid in eo quod est» la sostanza<sup>108</sup>. Teodorico ne aveva dedotto l'identità tra bontà «in eo quod est» e bontà sostanziale – in coerenza con la propria lettura, sebbene contro il probabile proposito boeziano<sup>109</sup>. Clarembaldo invece tergiversa: da un canto sostiene (come si vedrà) che la bontà a tema nell'opuscolo non è né sostanziale né accidentale; dall'altro però la connette implicitamente all'*esse* sostanziale delle cose.

Gli unici due punti in cui si distacca alquanto, nell'interpretazione delle *regulae*, dalla lezione teodoriana si rinvengono all'altezza della sesta e dell'ottava. La sesta: «Omne quod est, participat eo quod est esse ut sit (...)», viene così glossata:

Huius per se noti intellectus sic explicandus est ut id QUOD EST res ex materia et forma subsistens intelligatur; ESSE vero, ut in aliis, *essendi forma*. A quo quidem ESSE ens, hoc est ipsum subsistens, quasi *denominativam* suo modo trahit appellationem. OMNE igitur QUOD EST antequam sit necesse est participet essendi forma tantum UT SIT. ALIO VERO hoc est aliqua posteriori forma, *sive ea sit substantialis sive accidentalis*, PARTICIPAT UT ALIQUID SIT hoc est vel animal vel lapis vel album (...) <sup>110</sup>.

Clarembaldo insomma accenna all'idea che un *ens* mondano viene così chiamato per «denominatio» a partire dall'*esse* divino, e tuttavia non indica in questa nozione una delle chiavi risolutive del dilemma del *De hebdomadibus*, come invece avviene in Gilberto di Poitiers. Questi aveva intravisto nella «denominatio» grammaticale (le cose sono dette buone poiché scaturite dal primo bene) un corrispettivo metonimico della relazione di «participatio extrinseca», ossia del rapporto 'esterno' tra causa efficiente (e finale) ed effetto; in Clarembaldo invece la *denominatio* appare l'eco linguistica di una diretta partecipazione 'platonica' dell'ente alla *forma essendi* divina (anche qui, val forse la pena di sottolineare ancora che Gilberto aveva piuttosto inteso la «forma essendi» di cui parla Boezio come la forma immanente e *nativa* o naturale propria della cosa)<sup>111</sup>.

Circa l'ottavo assioma: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est», il commentatore spiega che «ipsum est» denota l'ente concreto mondano, «esse» o la natura

<sup>108</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 3, p. 202, 21: «Remigius enim ESSE ALIQUID putabat esse subiectum et ESSE ALIQUID IN EO QUOD EST subiecti accidens. Nobis autem commodius videtur in ESSE ALIQUID intelligere accidens subiecti et in ESSE ALIQUID IN EO QUOD EST *subiectum accidentis* costituere. *Substantia enim esse simpliciter dicitur. Accidens vero quaecumque esse habet per substantiam.* (...) Verumptamen quoniam accidentia notiones sunt animi, aliquid esse accidens non negamus sed esse aliquid in eo quod est non satis hoc loco concedimus». Anche Clarembaldo dunque riferisce, come già Teodorico – e anzi con ogni probabilità ricopiando da questi – la diversa interpretazione del quinto assioma proposta nella glossa di Remigio di Auxerre: cfr. *supra*, la nota 229 del capitolo terzo. E cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1311C, p. 188,35-36.

<sup>109</sup> Cfr. *supra*, § 8 del capitolo terzo.

<sup>110</sup> CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 3, pp. 202-203 (§ 22). Si noti nel brano citato l'uso del termine «subsistens», tipico del lessico gilbertino. Cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1311C, p. 188,37-40.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, § 4.2 e § 9 del capitolo secondo.



stessa della *res* (una concessione quasi imposta dal testo di Boezio), oppure ancora la *forma essendi* (ovvero Dio)<sup>112</sup>. Anche Teodorico aveva riconosciuto, ad esempio, nell'*humanitas* la forma sostanziale degli uomini: ma per lui in ultima analisi la vera *forma essendi* di ogni ente andava identificata dopotutto con l'*esse* divino<sup>113</sup>. Clarembaldo, avvicinandosi in questo alla sistemazione gilbertina, è invece maggiormente disposto a contestualizzare la differenza sullo sfondo di una compartimentazione regimentata di livelli di discorso – con rilevanti conseguenze, come si vedrà, sul senso complessivo della sua esegesi del *De hebdomadibus*. Quando ad esempio legge in Boezio che le cose ricevono ciò che sono «ex eo quod est esse», osserva come tale affermazione si presti a due diverse esplicazioni, l'una di ordine naturale, l'altra di tipo 'teologico':

ID AUTEM QUOD SUNT HABENT EX EO QUOD EST ESSE. Versiculus iste *theologice* potest exponi. Potest *et secundum logicam facultatem* huic loco insertus videri. Res enim ID QUOD SUNT HABENT EX EO QUOD EST ESSE id est ex forma essendi a qua profluxerunt iuxta sexti per se noti partem: OMNE QUOD EST PARTICIPAT EO QUOD EST ESSE UT SIT. Potest item secundum logicam facultatem hoc loco esse exponi eo modo quo inferiora a superioribus esse substantiale trahere dicuntur. Sic enim homo id quod est esse habet ex humanitate, quae ipsius esse est, quam nimirum genus proximum cum differentiis constituit<sup>114</sup>.

Già a proposito sia della sesta sia della ottava *conceptio* Clarembaldo aveva ammesso che l'«esse» delle cose (ovvero l'*esse* sostanziale, il medesimo «esse in eo quod est» della quinta regola) si potesse (anche) riferire alla forma (generica, specifica o differenziale) intrinseca, oltre che (teologicamente) alla *forma essendi* divina; tuttavia chiosando la sesta *conceptio* aveva al tempo stesso sottolineato (come si è mostrato) che ogni cosa, per essere («ut sit»), ovvero per sussistere come sostanza, deve necessariamente 'prender parte' all'essere di Dio; il limite speculativo del commentatore va allora evidenziato nelle sue continue oscillazioni, dovute infine al fatto che (contrariamente a Gilberto) non si spinge a elaborare una dottrina logico-epistemologica a supporto di tale doppia ermeneusi e a

<sup>112</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 3, p. 203, 23: «Cum enim dicit [*scil.* Boetius]: OMNI COMPOSITO ALIUD EST ESSE, ALIUD IPSUM EST, per IPSUM intelligitur quod materia subsistit et ex forma concretum; per ESSE *vel ea natura qua est vel essendi forma ex qua est*». Parole come «concretum» o «concretio» (a indicare l'ente costituito di materia e forma) derivano dalla traduzione e dal commento calcidiani del *Timeo*, e si diffondono presso gli autori del dodicesimo secolo: cfr. *supra*, la nota 17 del capitolo secondo. E cfr. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, II, 17, 758D, ed. Buttimer, p. 36,13. Per l'ottavo assioma cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1311C, p. 188,43.

<sup>113</sup> Cfr. *supra*, § 2.3 del capitolo terzo.

<sup>114</sup> CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 4, p. 208, 32. Cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1312A, p. 189,63. Sul proposito di Clarembaldo di intraprendere una lettura 'teologica' dell'opuscolo (anche tramite l'impiego delle nozioni di *intellectibilitas* e di *denominatio*), cfr. FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator* cit., pp. 63-69 e 76-77.

fondazione di una coesa teoria del discorso teologico, le quali rimangono dunque deficitarie di un adeguato nucleo filosofico.

## 2.2. La bontà delle cose «in eo quod sunt»

Passando al merito del problema: correttamente, l'autore osserva come anzitutto Boezio comproui sillogisticamente che le cose sono buone; però sembra interporre una differenza tra esser buone ed esser buone «in eo quod sunt»<sup>115</sup>. Si deve tener presente che invece l'iniziale inferenza boeziana è volta a attestare non tanto la prima, bensì direttamente la seconda asserzione (ossia che le cose sono buone «in eo quod sunt»), e che, in mancanza di questa preliminare persuasione, l'intera questione non soltanto decade, ma nemmeno ha motivo di avviarsi. Secondo Clarembaldo, la bontà degli enti si conferma a partire da due «per se nota»: la nona 'concezione comune' (il simile tende al simile) e la convinzione per cui tutto ciò che esiste tende al bene<sup>116</sup>. Anche qui, val la pena di rimarcare due punti: in primo luogo,

<sup>115</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 4, p. 205, 26: «Explicaturus praetaxatae quaestionis obscuritatem quae est utrum EA QUAE SUNT, BONA sint in eo quod sunt, cum non sint substantialia bona, *primum ea quae sunt, bona esse probat [scil. Boetius]. Et quidem commodissime atque oportune. Fatua enim quaestio videretur an bona essent 'in eo quod sunt' si non prius constaret bona esse*». Lo slittamento tra esser buone ed esser buone «in eo quod sunt» è però già rinvenibile nel testo stesso boeziano, in cui dapprima ci si domanda come le cose siano buone «in eo quod sunt», e subito dopo si fa partire l'argomentazione dall'affermazione (a sua volta frutto di una inferenza, come si è detto), secondo cui «le cose che sono, sono buone»: senza specificare se lo sono «in eo quod sunt» o in altro senso (e senza chiarire se dire che le cose sono buone equivale senz'altro a sostenere che lo sono «in eo quod sunt», o l'esatto significato di quest'ultima espressione); cfr. BOEZIO, *De hebd.*, 1311A, p. 186,2-3 e 1311D, p. 188,49-50.

<sup>116</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 4, p. 205, 26-27: «Adaptat [scil. Boetius] autem huic probationi duo inter doctos per se nota quorum alterum in libro *De consolatione Philosophiae* lucida veritatis assertionem plenum reperitur, hoc est: OMNE QUOD EST, AD BONUM TENDERE; alterum nonae pars esse regulae ex supra collectis manifestatur quod tale est: SIMILITUDO APPETENDA EST. ET QUOD APPETIT ALIUD, TALE IPSUM ESSE NATURALITER OSTENDITUR QUALE EST HOC IPSUM QUOD APPETIT. Ex his igitur per se notis talis conficitur argumentatio: OMNE QUOD EST, AD BONUM TENDIT. OMNE AUTEM, quod *naturaliter* tendit ad aliquid, TENDIT AD SIMILE. Quaecumque Igitur AD BONUM TENDUNT, BONA IPSA SUNT». Va osservato come Clarembaldo sottolinei (ripetendo un avverbio comunque già presente nella nona *regula* boeziana) che la tendenza del simile al simile avviene «naturaliter»; e dunque la deduzione iniziale della bontà delle cose dovrebbe afferire interamente alla sfera fisico-mondana. Questa 'naturalità' della bontà degli enti dovrebbe allora per coerenza venire confermata nella soluzione del quesito – pena la perdita di senso dell'intera posizione dell'interrogativo di partenza e del ragionamento successivo. Clarembaldo invece pretenderà infine (e incongruamente) che la bontà delle cose «in eo quod sunt» ha piuttosto carattere 'teologico', e non naturale (non qualificandosi né come sostanziale né come accidentale). Dei tre commentatori del dodicesimo secolo, solo Gilberto – come si è in precedenza ricordato – si avvede chiaramente dell'aporeticità di questo punto critico (aporeticità già insita nel testo stesso di Boezio), e con la sua doppia lettura (l'una di livello 'naturale', l'altra di grado 'teologico') delle «communes conceptiones», e in particolare del tipo di *similitudo* a tema nella nona di esse (laddove il «simile» a cui si tende sia il sommo bene o Dio), mostra che sin dal principio, ovvero sin da questa iniziale inferenza boeziana, la bontà delle cose va intesa 'teologicamente' (e in quanto tale può quindi venire incontraddittoriamente riaffermata in sede di soluzione). Per Gilberto cfr. *supra*, § 9.2 del capitolo secondo. Per le due premesse invocate da Clarembaldo (la prima tratta dalla *Consolatio*, la seconda dalla nona *conceptio* del *De hebdomadibus*), cfr. rispettivamente BOEZIO, *Cons.*, III, 11, 41, 774C, p. 91,118-121; ID., *De hebd.*, 1311CD, p. 188,44-46. E cfr. *supra*, § 9.1 del capitolo secondo. Per l'inferenza iniziale in cui si deduce che le cose sono buone, cfr. *ibid.*, 1311D-1312A, p.

quest'ultima credenza (tutto tende al bene) non appartiene al gruppo dei nove assiomi preliminari dell'opuscolo, anche se Boezio la chiama comunque «*communis sententia doctorum*», e il commentatore ricorda che la si ritrova attestata anche nella *Consolatio*; in secondo luogo, la *similitudo* tra ciò che tende e ciò a cui si tende è necessariamente richiesta dalla nona *conceptio* come premessa indispensabile, in mancanza della quale non potremmo affermare che le cose sono buone – e tantomeno che lo sono «*in eo quod sunt*» (restando finora non specificato da Clarembaldo il significato di questa locuzione).

Ora, sancito che le cose sono buone – e per ora non espressamente (stando alla lettera del commento): buone «*in eo quod sunt*» –, Boezio formulerebbe un sillogismo disgiuntivo: «*Si ea, quae sunt, bona sunt, aut accidentaliter bona sunt aut substantialiter*», e condurrebbe ad aporia entrambi i rami dell'alternativa, per cui appare doversi concludere (contrariamente a quanto si era stabilito) che le cose non siano buone affatto<sup>117</sup>. Si osservi di passaggio che la biforcazione adottata da Clarembaldo («*o accidentalmente o sostanzialmente*») non è di per sé identica a quella presente nel testo boeziano («*participatione an substantia*»), e ne rappresenta già una interpretazione, dalla quale si dovrebbe indurre che la *participatio* riguarda unicamente delle accidentalità (come difatti viene in seguito ribadito esplicitamente)<sup>118</sup>: la qual cosa tuttavia appare sorprendente, dal momento che si era in precedenza dichiarato che pure l'essere (e anzi l'essere sostanziale, appartenendo gli accidenti alle vicissitudini materiali) viene alle realtà mondane per partecipazione alla forma divina (oppure anche alla propria immanente forma essenziale).

Con ogni probabilità l'autore intende parlare qui (senza però evidenziarlo) appunto di una partecipazione solo accidentale, e non di quella alla forma di Dio; ma una volta di più non lo statuisce con decisione, né specifica come le due forme di partecipazione si realizzano, e se differiscono nelle rispettive modalità in ordine a livelli ontologico-metafisici distinti. Opponendo inoltre «*accidentaliter*» a «*substantialiter*» egli pensa di certo alla semplificata classificazione delle predicazioni categoriali in sostanza e accidenti (che si trova in Teodorico)<sup>119</sup>, ma con ciò lascia indeterminato il «*substantialiter*», siccome esattamente secondo la sua stessa dottrina persino quest'ultimo concerne una partecipazione da parte della

---

188,49-52. Sulle diverse accezioni che il termine «*natura*» prende in Clarembaldo e in generale presso i maestri del secolo XII, cfr. MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 162-170 e 278-280.

<sup>117</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 4, p. 206, 28: «*Declarato itaque ea quae sunt bona esse, hanc ipsam propositionem quam iam veram esse constat, in quaestionem format et utramque quaestionis partem ad inconveniens, ut videtur, deducit tali contra eum qui adversari volet utens disiunctionis sillogismo: Si ea quae sunt bona sunt, aut accidentaliter bona sunt aut substantialiter. (...) Quare cum ad utriusque partis concessionem impossibile sequi videatur, relinquitur ea, quae sunt, si disiuncta ipsa vera est, nullo modo esse bona*».

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 207, 29 cit. *infra*, al passo corrispondente alla nota 121 di questo capitolo. E cfr. BOEZIO, *De hebd.*, 1312A, p. 189,53-54.

<sup>119</sup> Cfr. *supra*, i passi citati alla nota 95 del capitolo terzo.

cosa: o (come si è visto) alla sua forma sostanziale, o alla *forma essendi* divina<sup>120</sup>; mentre in Boezio ‘per sostanza’ significa «per se», e dunque non per partecipazione – e soltanto così può rappresentare una netta alternativa a quest’ultima. Gilberto aveva sciolto le difficoltà del testo innestando l’intera trattazione sullo sfondo della propria teoria della *transsumptio*, e segnalando instancabilmente volta per volta il peculiare valore – naturale oppure ‘transsumptivamente’ teologico – da assegnare a ciascuna espressione; non abbracciando un simile orizzonte speculativo, né proponendone uno diverso e originale, l’interpretazione di Clarembaldo resta approssimativa e vaga.

Lo snodo cruciale e risolutivo della questione viene individuato dal commentatore – al pari di quanto aveva ritenuto Teodorico – nella fallacia (che Boezio avrebbe scientemente immesso nel ragionamento, allo scopo di portarla infine alla luce) per cui le cose sono simili al primo bene:

Magna igitur cautela huic loco adhibenda est quoniam cum utraque pars quaestionis in directa ratiocinatione ad inconueniens perducitur, posterior sophisticum quiddam habet admixtum eo loco ubi infert [*scil.* Boetius] ea quae sunt primo Bono esse similia. Quod quare non sit, sequentia declarabunt. In ea vero ratiocinatione quae est: SI PARTICIPATIONE bona sunt NULLO MODO PER SE IPSA BONA SUNT nihil fallaciae deprendere possumus. Quippe de participatione accidentali manifestum est ibidem agi. (...) Deinde progrediens atque ad rem quam tractabat conversus intulit ea quae sunt NULLO MODO ad primum Bonum tendere (...) si ipsa accidentaliter bona essent. (...) Neque tamen concedimus secundum bonum ad primum tendere quod illi simile est<sup>121</sup>.

<sup>120</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 4, pp. 206-207 (§ 28): «Oportunitas suggerit hoc loco commemorare quod participatio pluribus dicitur modis. Dicuntur enim plurimae rerum collectiones sub eisdem contentae generibus aut speciebus aut eisdem e supra specificatae diffeentiis aut communibus accidentibus subiectae, nominibus suorum continentium participare. Res quoque sub praedicamentis constitutae sui singulae generalissimi natura eorumque quae inter ipsa et generalissimum alternatim locantur necnon et differentiis ipsis haut inconuenienter participare asserentur. (...) Ipsa quoque individua eodem modo specialissimis participant quoniam specialissima, tametsi totum esse substantiale individuus afferant, nequaquam tamen statum perficiunt individualem quem ex accidentium collectione provenire necesse est. Alio modo res ipsae qualitatibus caeterisque accidentibus participare dicuntur. Neque enim accidentia subieciis adveniunt ut partes. (...) Theologus vero quem in sua facultate intellectibiliter versari oportet, multo eminentiorem his tractat participationem secundum quam (...): OMNE QUOD EST PARTICIPAT EO QUOD EST ESSE. Esse enim pro essendi forma eo loco accipitur». Per Teodorico cfr. *supra*, i passi citati alle note 231 e 232 del capitolo terzo.

<sup>121</sup> CLAREMBALDO, *Expo. De hebd.*, 4, p. 207, 29-30. Cfr. *ibid.*, 4, p. 209, 33: «Tenentem ergo quod substantialiter bona sint, captiose cum eo argumentans ad inconueniens deducit [*scil.* Boetius] quoniam SI ESSE rerum bonitas est sicut et essentia divina, manifestum est omnia, quae sunt, PRIMO BONO SIMILIA AC propterea IPSUM primum BONUM esse cui NIHIL SIMILE esse potest PRAETER SE IPSUM. Unde curiose tibi attendendum est quod dicitur: NIHIL ILLI Summo bono PRAETER IPSUM SIMILE EST. Sicut enim units sibi ipsi *aequalis* et idem eidem idem dicitur sic primum illud Bonum sibi SIMILE hoc loco asseritur. Si ergo ea quae sunt, suae essentiae proprietate PRIMO BONO SIMILIA sunt, CUM NIHIL ILLI PRAETER SE IPSUM SIMILE sit, procul dubio verum est OMNIA QUAE SUNT ipsum primum Bonum esse». E cfr. BOEZIO, *De hebd.*, 1312AB, p. 189,68-72; si tratta di uno dei due passi in cui Boezio nega la similitudine degli enti al primo bene, dopo aver sostenuto, all’inizio dell’opuscolo, che le cose sono buone poiché tendono al bene in quanto ad esso simili – senza però specificare a quale bene tendono o a quale sarebbero simili: di nuovo, però, se non si tratta del primo bene l’intero ragionamento decade, oppure richiede un tipo diverso (e particolarmente incisivo) di interpretazione. Per il secondo dei due passi in cui si nega la similitudine cfr. *ibid.*, 1313B, pp. 191,119-192,125. Per un parallelo con Teodorico, cfr. *supra*, i passi citati in corrispondenza della nota 240 del capitolo terzo.

Le cose tendono sì al primo bene, e tuttavia non perché sono ad esso simili. Si tratta di un tema problematico già nell'opuscolo boeziano, ove all'esordio sembra si ammetta una tale affinità, e al termine la si nega vigorosamente. Se però gli enti non sono simili al bene, l'iniziale nona *communis conceptio* diviene inefficace, e non se ne può dedurre che le cose sono buone, e pertanto l'intera *quaestio* non si pone sin dal principio. Gilberto aveva ristabilito la coerenza interna della discussione ricorrendo alla cornice metodologica della *transsumptio*, ed esponendo sia gli assiomi sia lo sviluppo dell'argomentazione in base ai due distinti ma connessi domini del discorso naturale e di quello teologico; in particolare, aveva spiegato che si danno *similitudines* di vari (ed equivoci) tipi, e che quella in gioco allorché si tratti di un rapporto tra Dio e enti mondani è solo una similitudine o 'imitazione' *extrinseca*, sul modello di quella interposta fra artefice e opera, effetto e causa (e non una forma di diretta o indiretta *participatio*): in virtù della quale le cose sono dette buone «in eo quod sunt» per una «denominatio transsumptiva», ovvero per una forma di metonimia di grado teologico che non s'affianca come un inaccettabile terzo caso accanto alla sostanzialità, alla accidentalità e alla partecipazione di livello naturale. Teodorico di Chartres invece aveva fermamente rifiutato ogni *similitudo*, ed equiparato senz'altro la bontà degli enti «in eo quod sunt» alla bontà sostanziale (in quanto però derivata alle creature dal primo bene assieme al loro intero esse), eludendo in tal maniera le sottigliezze e aporie interne del testo boeziano.

Su questo punto, Clarembaldo prende le distanze dalla esegesi del suo maestro, col risultato di accostarsi di fatto (e forse inconsapevolmente) ad alcuni elementi concettuali e alcune istanze della lettura di Gilberto, sebbene, come si è già notato, senza adottarne la medesima impostazione né avanzare una panoramica e organica teoria strutturale alternativa<sup>122</sup>. Infatti mentre da un lato non eguaglia (al pari di Gilberto e diversamente da Teodorico) la bontà sostanziale alla bontà «in eo quod sunt», su quest'ultima pare glissare fino alle pagine terminali del commento. Con Boezio, e per una ipotesi sin dal principio assurda per la *ratio* umana, ma permessa dal procedimento astrattivo della «consideratio disciplinalis» tipica della matematica, si allontanano mentalmente e fittiziamente la presenza divina dal reale mondano<sup>123</sup>. Ne risulta che le cose esistenti sono buone solo per accidente, e sussistono grazie alle proprie forme sostanziali:

---

<sup>122</sup> Con questo non si vuol sostenere che Clarembaldo conosca il commento di Gilberto al *De hebdomadibus* (la circostanza è ignota: al contrario di quanto avviene nel commento al *De Trinitate*, il vescovo di Poitiers non mai è citato da Clarembaldo nella glossa al *De hebdomadibus*), bensì che è possibile stabilire, dall'esterno, un parallelo e un confronto tra le interpretazioni offerte dai due autori.

<sup>123</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomadibus*, 5, p. 211, 35.

Existente enim primo Bono, ut quidem verissime existit, ab eodem id est ab ipso ea quae sunt habent proculdubio existere et ab ipso bona esse. Per consensum igitur primo Bono non existente, ex bonitate accidentali ea quae sunt bona sunt et ex suis substantialibus habent existere. Aliunde igitur habent esse, aliunde bona esse<sup>124</sup>.

Stando ai suoi propri termini, Clarembaldo non potrebbe, per coerenza, rigettare questa conclusione; in partenza, aveva certo difeso la bontà delle cose (inferita dalle due ‘concezioni comuni’ per cui il simile tende al simile, e gli enti tendono al bene), ma non aveva chiarito se questa bontà fosse da cogliersi «in eo quod sunt» (o in altra maniera), né il significato di questa locuzione; inoltre, aveva assicurato della legittimità di recepire un qualsiasi «esse aliquid» (inclusa dunque la bontà) da parte delle realtà mondane come una partecipazione sul piano naturale. Invece, egli scarta senz’altro la conclusione appena citata ripetendo semplicemente le parole del *De hebdomadibus*: se le cose sono buone per accidente, allora «eis aliud esset esse, aliud bonis esse»<sup>125</sup>; l’alterità tra «esse» ed «esse bonum» va tuttavia riconsiderata, poiché gli individui ricevono tanto l’«esse» quanto il «bona esse» dalla *forma essendi* divina «quae non est nisi bonitas»: e pertanto, non sono buoni per accidente<sup>126</sup>.

Peraltro, se gli enti fossero buoni accidentalmente, non inclinerebbero al bene<sup>127</sup>; tale tensione è invece loro connaturata non per somiglianza al sommo bene, bensì in quanto, promanati da esso, aspirano spontaneamente a rivolgersi al proprio principio<sup>128</sup>. Dunque la provenienza dal primo bene, nonché l’ammissione della speciale bontà delle cose in quanto da esso scaturite, più che i punti di approdo di una argomentazione, rappresentano nel commento di Clarembaldo delle sottaciute premesse implicitamente sottese all’intera trattazione sin dall’esordio. La bontà «in eo quod sunt» degli enti finiti e composti va quindi, e finalmente, compresa come bontà del loro stesso *esse*; e l’astrattiva alienazione della presenza di Dio serve a escluderne l’accidentalità. Teodorico ne aveva in conseguenza desunto che le cose sono buone *substantialiter*, sebbene non in maniera tale da renderle simili (e quindi identiche) al sommo bene, e nella sua interpretazione la messa in parentesi della origine divina

<sup>124</sup> *Ibid.*, 5, p. 212, 37.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 5, p. 213, 39. Cfr. BOEZIO, *De hebdomadibus*, 1312D, p. 191,100-101.

<sup>126</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expositio de hebdomadibus*, 5, p. 214, 40: «Cum ergo ea QUAE SUNT NON SINT SIMPLICIA NEC ullo modo ESSE possent NISI per essendi formam IDCIRCO quod per ipsam habent esse quae non est nisi bonitas, habent et ipsa BONA ESSE. Sicut enim album est quod albedo informat sic bonum esse necesse est quod bonum substantiale exornat». Si osservi però che qui pare tornare in sottofondo una equiparazione tra bontà sostanziale e bontà «in eo quod sunt» degli enti.

<sup>127</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 208, 31: «Ex ea concessione quod ea, quae sunt, accidentaliter bona sint illatum est non ea, quae sunt, ad bonum tendere». E cfr. *supra*, il passo citato in corrispondenza della nota 121 di questo capitolo.

<sup>128</sup> Cfr. *ibid.*, 4, p. 207, 30: «Sed quoniam a voluntate primi Boni secundum defluxit, naturaliter ad suum principium reverti nititur». Si osservi ancora il «naturaliter», a proposito del quale cfr. *supra*, la nota 116 di questo capitolo.

cancellava la bontà sostanziale delle realtà derivate<sup>129</sup>. Clarembaldo al contrario esclude la sostanzialità del bene mondano proprio ed esclusivamente sulla base della non similitudine con quella divina<sup>130</sup>. Ma che cos'è allora questa bontà dell'«*ipsum esse*» degli enti, se non va rubricata (seguendo Boezio) né come accidentale né come sostanziale?

Duo bona constituit [*scil.* Boetius]: primum videlicet et secundum. Quorum primi essentia nihil est nisi bonitas. Et ipsa bonitas nihil est nisi eiusdem essentia. Ex qua impossibile est aliquid profluere nisi bonum. Secundum vero boni essentia quoniam a primo defluxit bona quidem est, non bonitas. Nec tamen est accidentaliter bona nec substantialiter sed ab operante principio a quo impossibile est aliquid provenire nisi bonum. (...) Quippe omne ens operantis principii bonitate participat<sup>131</sup>.

Dunque in Dio «*esse*» ed «*essentia*» coincidono con la *bonitas* in sé; l'«*essentia*» dei beni 'secondi' viceversa è buona per provenienza e partecipazione, e nondimeno non è la bontà stessa: riferito alle cose «*in eo quod sunt*», l'aggettivo 'buono' non designa né sostanzialità né accidentalità. Primo e unico tra i commentatori del dodicesimo secolo, Clarembaldo sembra divaricare l'*essentia* e la *substantia* di un ente dal suo *esse*, senza tuttavia consolidare questa distinzione con una chiara definizione reciproca dei termini o supportarla con una espressa riflessione ontologica o metafisica. Anche nel suo caso, però, non si tratta di una forbice tra 'essenza' ed 'esistenza'; Clarembaldo intende semplicemente riformulare l'idea boeziana che le cose sono buone in quanto esistono, e in quanto esistono per derivazione dal bene in sé, dal quale originano solo realtà buone:

Secundi vero boni tametsi bonitas eiusdem essentia non sit, tamen ipsius esse necesse est esse bonum quoniam ex ea bonitate quae super-substantialis est nihil descendere potuit quod bonum non esset. (...) Quoniam vero ipsum PRIMUM BONUM proprie ac vere et ex sese bonum est IN EO QUOD EST, SECUNDUM BONUM quod principali illa bonitate, ab ea esse sortitum, *participat*, in eo QUOQUE quod est, BONUM EST QUONIAM accidentem sibi bonitatem a primaeva bonitae non traxit. (...) In hac nimirum RE QUAESTIO praecipue solvitur duobus modis bonum esse ostensum est: unum quidem BONUM et PRIMUM cuius essentia bonitas est. Ex quo quoniam SECUNDUM defluxit quod quadam *denominazione* «BONUM» dicitur (...). Cumque et primum IN EO QUOD EST et secundum BONUM DICATUR non idcirco tamen secundum simile est primo quoniam primum omnibus modis et substantialiter bonum est et idcirco IN EO QUOD EST. Secundum vero boni esse inde tantum bonum est quod a primo defluxit. Nec aliter esse BONUM potuit IN EO QUOD EST<sup>132</sup>.

Si tratta di una *denominatio* e di una *participatio* del tutto inusitate, siccome non coinvolgono né la sostanza o essenza, né le proprietà accidentali della cosa (né una qualche

<sup>129</sup> Cfr. *supra*, la nota 242 del capitolo terzo.

<sup>130</sup> Cfr. CLAREMBALDO, *Expo. De hebdomada*, 4, p. 208, 31; *ibid.*, 4, p. 209, 33; 5, p. 217, 43.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 4, p. 210, 34.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 5, pp. 215, 41 – 216, 42.

predicazione trans-categoriale). Su questo punto, il commentatore è quanto mai vicino alla posizione di Gilberto, che però non può coerentemente accogliere, avendo adottato invece, alla base della sua intera impostazione filosofico-ermeneutica, le ben diverse tesi speculative di Teodorico. In assenza di una dottrina della *transsumptio* e di una nitida concezione metodologica delle specificità caratteristiche del discorso teologico, e della relazione tra quest'ultimo e il linguaggio e il pensiero 'naturali', la sua soluzione appare piuttosto una ripresentazione in parole diverse della domanda iniziale. Anche ricorrendo alla scaturigine da Dio, infatti, una volta posti al mondo gli enti, ogni loro qualificazione deve comunque ricadere (siccome ci si trova nel quadro concettuale aristotelico-boeziano) entro le canoniche categorie, e quindi entro sostanza o accidenti (o entrambi): dove trovar spazio allora a un bene né sostanziale né accidentale? Appunto sfornito di una più robusta impalcatura teorica di sfondo, Clarembaldo tentenna: così come le qualità imprestano 'denominativamente' i loro appellativi alle cose cui ineriscono, analogamente la bontà super-sostanziale imprime sulle creature il sigillo di un bene quasi 'intermedio' tra il sostanziale e l'accidentale:

Quippe sicut qualitates in rebus naturalibus suis subiectis accidentalem dant *denominationem* sic bonitas supersubstantialis bonitatem, quam theologica ratio quasi mediam inter substantialem iudicat et accidentalem, creaturis suis impressit<sup>133</sup>.

Ma in ultimo, e accorgendosi che una tale soluzione – e una tale bontà – non possiedono un luogo razionale ove collocarsi, il commentatore non può che invocare una *intellectibilitas* e una *ratio theologica* superiori e eccedenti ogni delimitazione logica:

In veritate autem existentiae rerum quamvis bonitas non sit eius substantialis, ab opifice TAMEN forma ESSE suum BONUM habent. *Nec quemquam movere debet quod bonitas nec substantialis creaturae est nec accidentalis quoniam hoc theologice rationis iudicium est quae omnis logicae excedit regulas.* In ea enim *intellectibiliter*, ut alibi memoratur, versari oportebit<sup>134</sup>.

Come nel commento al *De Trinitate*, dove un quarto tipo di 'diversità' si affiancava alle tre comuni varietà logiche (per genere, specie o numero), così nella glossa al *De hebdomadibus* una terza sorta di bontà (o una quarta, se se conta anche la sovra-bontà divina) si aggiunge alle due per sostanza o per accidente; e in entrambi i commenti, il rinvio di Clarembaldo all'*intellectibilitas* o a una generica dimensione teologica del discorso appare più una rinuncia a un approfondimento speculativo, più un appello a un *Deus ex machina*, che un tentativo di riflessione sistematica e compiuta.

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, 5, pp. 214-215 (§ 40).

<sup>134</sup> *Ibid.*, 5, p. 213, 38.



## BIBLIOGRAFIA

## FONTI GRECHE E LATINE

- ABELARDO, PIETRO, (= ABELARDO), *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen 1970<sup>2</sup>.
- ID., *Glossae super Categorias*, ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophischen Schriften*, I, *Die Logica «Ingredientibus»*, 3 voll., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (= BGPM), Band XXI, Münster 1919-1921-1927, II (Heft 2. *Die Glossen zu den Kategorien*).
- ID., *Glossae super Peri hermeneias*, ed. K. Jacobi – C. Strub, Turnhout 2010 (CCCM, 205); ed. B. Geyer, in *Peter Abaelards Philosophischen Schriften*, I, cit., III (Heft 3. *Die Glossen zu Περί ἐρμηνείας*); ed. L. Minio-Paluello, in *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II, *Abelardiana inedita*, 1. *Super Periermeneias XII-XIV*, 2. *Sententiae secundum M. Petrum*, Roma 1958.
- ID., *Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris 1967<sup>3</sup>.
- ID., *Theologia Christiana*, PL 178, 1113-1330, ed. E. M. Buytaert, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, II, Turnhout 1969 (CCCM, 12).
- ID., *Theologia «Scholarium»*, PL 178, 979-114, ed. E. M. Buytaert – C. J. Mews, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, III, Turnhout 1987 (CCCM, 13).
- ID., *Theologia «Summi Boni»*, ed. E. M. Buytaert – C. J. Mews, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*, III, cit.
- [ACARDO DI SAN VITTORE], *De discretione animae, spiritus et mentis*, ed. G. Morin, in G. MORIN, *Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor* cit. (in LETT. SEC.), pp. 251-262.
- ADAMO DI BALSAMAM, *Ars disserendi (Dialectica Alexandri)*, ed. L. Minio-Paluello in *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, I, *Adam Balsamiensis Parvipontani Ars Disserendi (Dialectica Alexandri)*, Roma 1956.
- AGOSTINO DI IPPONA (= AGOSTINO), *Contra Academicos*, PL 32, 905-958, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29).
- ID., *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL 47-48).
- ID., *De dialectica*, PL 32, 1409-1420, ed. J. Pinborg (translated with *Introduction and Notes* by B. D. Jackson), Dordrecht – Boston 1975 (Synthese Historical Library, 16).
- ID., *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, PL 40, 11-100, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975 (CCSL, 44A).
- ID., *De doctrina christiana*, PL 34, 15-122, ed. J. Martin, Turnhout 1996 (CCSL, 32).
- ID., *De Genesi ad litteram libri duodecim*, PL 34, 245-486, ed. J. Zycha, Praha – Wien – Leipzig 1894 (CSEL, 28/3.1).
- ID., *De magistro*, PL 32, 1193-1220, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1970 (CCSL, 29).
- ID., *De musica*, PL 32, 1081-1124.
- ID., *De natura boni*, PL 42, 551-572, ed. J. Zycha, Pragae – Tempisky – Lipsiae – Freytag 1892 (CSEL, 25/2).
- ID., *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29).
- 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*], Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A).
- ID., *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37, 67-1028 e 1033-1968, ed. D. E. Dekkers – J. Fraipont, Turnhout 1956 [1990<sup>2</sup>], (CCSL, 38-39-40).
- ID., *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, PL 35, 1375-1976, ed. D. Radbodus Willems, Turnhout 1954 [1990<sup>2</sup>] (CCSL, 36).
- ID., *Sermones*, PL 38, 23-1483.
- ALANO DI LILLA, *De fide catholica*, PL 210, 305-430.
- ID., *Regulae caelestis iuris*, ed. N. M. Häring in N. M. HÄRING, *Magister Alanus de Insulis, Regulae caelestis iuris* cit. (in LETT. SEC.).

- ID., *Summa «Quoniam homines»*, ed. P. Glorieux in P. GLORIEUX, *La Somme «Quoniam homines» d'Alain de Lille* cit. (in LETT. SEC.).
- ALCINOÛ, *Didaskalikos*, in ID., *Enseignement des doctrines de Platon*, ed. J. Whittaker – P. Louis, Paris 1990 (Collection des Universités de France. Série grecque, 75).
- [ALCUINO], *De processione Spiritus sancti*, PL 101, 63-84.
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima*, ed. I. Bruns, Berlin 1887 (Supplementum aristotelicum, CAG, 2.1).
- ID., *In Aristotelis Metaphysica commentarium*, ed. M. Hayduck, Berlin 1891 (CAG, 1).
- ID., *Quaestiones*, ed. I. Bruns, Berlin 1892 (Supplementum aristotelicum, CAG, 2.2).
- ALESSANDRO NECKAM, *Corrogationes Promethei*, ed. parz. in P. MEYER, *Notices sur les Corrogationes Promethei*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 35.2, Paris 1897.
- AMMONIO DI ERMIA, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, ed. A. Busse, Berlin 1897 (CAG, 4.5).
- ID., *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. Busse, Berlin 1891 (CAG, 4.3).
- Anonymi capitula haeresum Petri Abaelardi*, PL 182, 1045-1054C, ed. M. Buytaert in *Petri Abaelardi Opera theologica*, II, cit.
- ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, PL 158, 360-432, F. S. Schmitt, in S. ANSELMUS CANTARUENSIS ARCHIEP. *Opera omnia*, 6 voll., Rome – Edinburg 1946-1961, II, pp. 39-133.
- ID., *De casu diaboli*, PL 158, 325-360, ed. Schmitt cit., I, pp. 233-276.
- ID., *Monologion*, PL 158, 142-224, ed. Schmitt cit., I, pp. 5-87.
- ANSELMO DI HAVELSBERG., *Vita Adalberti*, ed. P. Jaffé, in *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, 6 voll., Berlin 1864-1873, III (*Monumenta Moguntina*, Berlin 1866), pp. 589-592.
- ARISTOTELE, *Categoriae*, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1961 (AL, I/1-5).
- ID., *De interpretatione*, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1965, (AL, II/1-2).
- ID., *De sophisticis elenchis*, transl. Boethii, ed. B. G. Dod, Leiden – Bruxelles 1975 (AL, VI/1.3).
- ID., *Opera*, in *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica*, 5 voll., dir. G. Reimer, ed. I. Bekker, I-II (*Aristoteles Graece*), Berlin 1831-1870; *editio altera* O. Gigon, 5 voll., Berlin 1960-1961.
- ID., *Topica*, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruxelles – Paris 1969 (AL, V/1-3).
- Asclepius*, ed. A. D. Nock – A.-J. Festugière, in *Hermès Trismégiste. Corpus Hermeticum*, 4 voll., II, Paris 2002<sup>6</sup>.
- BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem*, ed. P. E. Dutton, in *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, Toronto 1991 (Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and texts, 107).
- BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Epistola CXC ad dominum Innocentium papam*, PL 182, 1053-1072D [*Contra quaedam capitula errorum Abelardi epistola CIX*], ed. J. Leclercq, in *Sancti Bernardi Opera*, 9 voll., ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, Roma 1957-1998, VIII (*Epistolae*, II, Roma 1977), pp. 17-40.
- ID., *Le lettere contro Pietro Abelardo*, a c. di A. Babolin, Padova 1969.
- ID., *Sermones super Cantica canticorum*, PL 183, 785-1198A, ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais, 2 voll., in *Sancti Bernardi Opera* cit., Roma 1957-1958, II.
- [BERNARDO SILVESTRE], *Commentarius in Martianum*, ed. parz. É. Jeauneau, in É. JEAUNEAU, *Note sur L'École de Chartres* cit. (in LETT. SEC.), pp. 855-864 (rist. in ID., «*Lectio philosophorum*» cit. [in LETT. SEC.]), pp. 39-48.
- BERNARDO SILVESTRE, *Cosmographia*, ed. P. Dronke, Leiden 1978.
- BOEZIO, SEVERINO (= BOEZIO), *Consolatio philosophiae* (= *Cons.*), 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* (= *Contra Eut.*), PL 64, 1337-1354, ed. Moreschini cit., pp. 206-241; ed. Stewart – Rand cit.
- ID., *De divisione liber*, PL 64, 889D-890A, ed. J. Magee, in *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber. Critical Edition, Translation, Prolegomena, & Commentary by J. Magee*, Leiden – Boston – Köln 1998 (*Philosophia Antiqua*, 77).
- ID., *De fide catholica*, PL 64, 1333-1338, ed. Moreschini cit., pp. 195-205; ed. Stewart – Rand cit.

- ID., *De institutione arithmetica* (= *De arithmetica*), PL 63, 1079-1167, ed. Friedlein, Leipzig 1863; ed. H. Oosthout – J. Schilling, Turnhout 1999 (CCSL, 94A).
- ID., *De sancta Trinitate* (= *De Trin.*) PL 64, ed. Moreschini cit., pp. 165-171; ed. Stewart – Rand cit.
- ID., *De syllogismis categoricis* (= *De syll. cat.*), PL 64, 761-832, ed. C. T. Thörnqvist, Gothenburg 2008 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 68).
- 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 Aristotelis Periermeneias (vel De interpretatione), editio secunda* (= *In Perierm., ed. sec.*), PL 64, 393-640, ed. C. Meiser, II, Leipzig 1880.
- 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., *In Topica Ciceronis commentariorum libri sex* (= *In Top. Cic.*), PL 64, 1029-1174.
- ID., *Introductio ad syllogismos categoricos* (= *Intr. ad syll. cat.*), PL 64, 762-794, ed. C. T. Thörnqvist, Gothenburg 2008 (*Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, 69).
- ID., *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, vel De hebdomadibus* (= *De hebd.*), 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* (= *Utrum Pater*), PL 64, 1299-1302, ed. Moreschini cit., pp. 182-185; ed. Stewart – Rand cit.
- CALCIDIO, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (= *In Tim.*), ed. J. H. Waszink, Londra 1962 (*Corpus Platonicum Medii Aevi*, 4).
- 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. Å. J. Fridh, in Å. J. Fridh, *Introductio* cit. (in LETT. SEC.), pp. V-VI.
- Categoriae decem, Anonymi paraphrasis themistianae* (= *Categoriae decem*), PL 32 [PS.-AGOSTINO], 1419-1440, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1961 (AL, 1/1-5), pp. 133-175.
- CICERONE, *De inventione*, I, 29, 44-45, ed. E. Stroebel, Stuttgart 1965.
- ID., *De oratore*, ed. A. S. Wilkins, Oxford 1902.
- ID., *Topica*, ed. T. Reinhardt, Oxford 2003; ed. G. Di Maria, Palermo 1994.
- ID., *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Stuttgart 1967.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Contra Iulianum*, II, PG 76, 490-1058.
- CLAREMBALDO DI ARRAS (= CLAREMBALDO), *Epistola ad Dominam*, ed. N. M. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit. (in LETT. SEC.), pp. 225-226; ed. C. Martello, in C. MARTELLO, *Fisica della creazione* cit. (in LETT. SEC.), pp. 202-203.
- ID., *Epistola ad Odonem*, ed. Häring, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 63-65.
- ID., *Expositio magistri Clarenbaldi super librum Boetii «De hebdomadibus»* (= *Expo. De hebd.*), ed. Häring, *ibid.*, pp. 189-221.
- ID., *Tractatulus super librum Genesis* (= *Tractatulus*), ed. Häring, *ibid.*, pp. 226-249; ed. Martello, in MARTELLO, *Fisica della creazione* cit., pp. 219-244.
- ID., *Tractatus magistri Clarenbaldi super librum Boetii «De Trinitate»* (= *Tract. De Trin.*), ed. Häring in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 63-186.
- Commentarius Victorinus*, ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit. (in LETT. SEC.), pp. 479-528.
- Compendium logicae porretanum*, ed. S. EBBESEN – K. M. FREDBORG – L. O. NIELSEN, *Compendium logicae porretanum ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi 250: a Manual of Porretan doctrine by a Pupil of Gilbert's*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 46 (1983), pp. 1-113.
- CUSANO, NICOLÒ (= CUSANO), *De docta ignorantia*, ed. L. Gabriel, in N. CUSANO, *Philosophisch-theologische Schriften*, 3 voll., Wien 1964, I, pp. 192-297 e 312-516.
- DAMASCIO, *De primis principiis*, ed. L. G. Westerink – J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991.

- De septem septenis*, PL 199, 945-964.
- De spiritu et anima*, PL 40, 779-832.
- De Trinitate (Quod Patris et Filii)*, ed. N. M. Häring, in N. M. HÄRING, *A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers* cit. (in LETT. SEC.).
- Dialogus Ratii et Everardi*, ed. N. M. Häring in N. M. HÄRING, *A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers* cit. (in LETT. SEC.).
- Dicta Candidi presbyteri de imagine Dei*, ed. J. Marenbon, in J. MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge 1981, pp. 161-163.
- PS.-DIONIGI AREOPAGITA (= DIONIGI), *De caelesti hierarchia, De divinis nominibus (= De div. nom.), De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, PL 122, *Iohannis Scoti versio*, 1023-1194; [PG, 3, 120-1120].
- DONATO, *Ars Maior*, ed. L. Holtz, in L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical* cit. (in LETT. SEC.).
- ENRICO DI GHENT, *De scriptoris ecclesiasticis*, ed. J. A. Fabricius, in *Bibliotheca ecclesiastica*, I, Hamburg 1718.
- ERMANNANO DI CARINZIA, *De essentiis*, ed. C. Burnett, Leiden – Cologne 1982.
- Expositio Symboli Athanasii (Quicumque vult)*, ed. N. M. Häring, in N. M. HÄRING, *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers* cit. (in LETT. SEC.).
- FILONE DI ALESSANDRIA, *De mutatione nominum*, in *Philonis Alexandrini Opera quae Supersunt*, 6 voll., ed. L. Cohn – P. Wendland – S. Reiter, Berlin 1896-1915, III (ed. Wendland, Berlin 1898).
- GILBERTO DI POITIERS (= GILBERTO), *Expositio in Boetii librum Contra Euticen et Nestorium (= In Contra Eut.)*, ed. N. M. Häring, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* cit. (in LETT. SEC.), pp. 231-126.
- ID., *Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade (= In De hebd.)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 181-230.
- ID., *Expositio in Boetii librum primum De Trinitate (= In De Trin. I)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 51-157.
- ID., *Expositio in Boetii librum secundum De Trinitate (= In De Trin. II)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 159-180.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Historia Pontificalis*, ed. M. Chibnall, Oxford 1986.
- ID., *Metalogicon (= Metal.)*, PL 199, 823-946, ed. J. B. Hall – K. S. B. Keats-Rohan, Turnhout 1991 (CCCM, 48).
- GIOVANNI SCOTO ERIUGENA (= GIOVANNI SCOTO), *Annotationes in Martianum*, (versione parigina) ed. C. E. Lutz, Cambridge (Mass.) 1939; versione oxoniense in È. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens*, Paris 1978.
- ID., *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, PL 122, 125-266, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCCM, 31).
- ID., *De praedestinatione liber (= De praed.)*, PL 122, 347-438, ed. G. Madec, Turnhout 1977 (CCCM, 50); ed. E. S. N. Mainoldi, Firenze 2003.
- ID., *Periphyseon (= Periph.)*, PL 122, 441-1022, ed. É. A. Jeuneau, 5 voll., Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165); ed. I. P. Sheldon-Williams – L. Bieler, 3 voll. (solo i primi tre libri del *Periphyseon*), Dublin 1968-1981 (*Scriptores Latini Hiberniae*, 7, 9, 11).
- Glosa Victorina*, ed. N. M. Häring in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit. (in LETT. SEC.), pp. 529-551.
- GODESCALCO DI ORBAIS, *De trina deitate*, ed. C. Lambot, in *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain 1945 (*Spicilegium sacrum Lovaniense*, 20), pp. 81-105.
- ID., *Responsa de diversis*, ed. Lambot, *ibid.*, pp. 132-179.
- GOFFREDO DI AUXERRE, *Epistola ad Albinum cardinalem et episcopum albanensem (= Epistola ad Albinum)*, ed. N. M. Häring in N. M. HÄRING, *The Writings against Gilbert of Poitiers* cit. (in LETT. SEC.), pp. 69-81.
- ID., *Libellus contra capitula Gisleberti episcopi Pictaviensis (= Libellus)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 36-69.
- ID., *Scriptura. Error(es) Gilleberti Pictavensis episcopi (= Scriptura)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 31-35.
- GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelia libri duo*, PL 76, 1075-1312, in *Opere di Gregorio Magno*, a c. di G. Cremascoli, II, Roma 1994, p. 520 (il testo latino è basato sull'ed. H. A. Hurter, Innsbruck 1892).
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Turnhout 1999 (CCCM, 158).
- ID., *Glosae super Platonem*, ed. É. A. Jeuneau, Turnhout 2006 (CCCM, 203).
- ID., *Philosophia mundi*, ed. G. Maurach, Pretoria 1974.

- ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, PL 10, 25-472, ed. P. Smulders, 2 voll., Turnhout 1979-1980 (CCSL, 62-62A).
- INCMARO DI REIMS, *De sanctae Trinitatis unitate*, PL 125, 473-618.
- ISACCO DI STELLA, *Epistola de anima*, PL 194, 1875-1890.
- Lettres d'Yves de Chartres et d'autres personnages de son temps*, ed. L. Merlet, in *Bibliothèque de l'École de Chartres*, 4<sup>a</sup> ser., I, Paris 1855, pp. 443-471.
- Liber de ordine creaturarum*, PL 83 [PS.-ISIDORO DI SIVIGLIA], 913-954, ed. M. C. Diaz y Diaz in M. C. DIAZ Y DIAZ, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII. Estudio y edición crítica*, Santiago de Compostela 1972 (Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 10).
- Liber sex principiorum*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1966 (Categoriarum supplementa, AL, 1/6-7), pp. 33-59.
- Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, Turnhout 1997 (CCCM, 143A).
- Logica Modernorum*, 3 voll., ed. L. M. De Rijk, Assen 1962-1967.
- MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis, Leipzig 1970 (Macrobius vol. II).
- MARIO VITTORINO, *Adversus Arium*, PL 8, 1039-1138, ed. P. Henry – P. Hadot, 2 voll., Paris 1960 (SC, 68-69).
- ID., *Epistola ad Candidum*, PL 8, 1019-1036, ed. Henry – Hadot cit.
- MARIO VITTORINO, *Liber de definitionibus*, PL 64 (PS.-BOETHIUS), 891-910, ed. T. Stangl, in ID., *Tulliana et Mario Victoriniana*, München 1888 (rist. in P. HADOT, *Marius Victorinus*, Paris 1971, pp. 331-362).
- MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Leipzig 1983.
- Note super Iohannem secundum magistrum Gilb[ertum]*, ed. E. Rathbone, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), pp. 205-210.
- OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici I Imperatoris* (= *Gesta Friderici*), ed. G. Waitz – B. de Simson, in MGH, *Scriptores*, 46, Hannover – Leipzig 1912, pp. 1-161.
- PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, PL 120, 31-994, ed. B. Paulus, 3 voll., Turnhout 1984 (CCCM, 56-56A-56B).
- PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia*, PL 145, 595-622, ed. K. Reindel, in *Die Briefe des Petrus Damiani*, in MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, IV/1-3, München 1983-1989, III, 119, pp. 341-384; ed. A. Cantin, Paris 1972 (SC, 191).
- PIETRO ELIA, *Commentum super Priscianum*, ed. Reilly, 2 voll., Toronto 1993.
- Planctus Laurentii decani Pictavensis*, ed. N. M. Häring, in N. M. HÄRING, *Epitaphs and Necrologies* cit. (in LETT. SEC.), pp. 68-72.
- PLATONE, *Opera*, ed. I. Burnet, 4 voll., Oxford 1900-1907.
- ID., *Timaeus, transl. Calcidii*, ed. J. H. Waszink cit. (s. v. CALCIDIO).
- PLOTINO, *Enneades* (= *Enn.*), 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); *transl. Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges – Paris 1966 (AL, 1/6-7), pp. 1-31.
- PRISCIANO, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz, 2 voll., Lipsiae 1855-1888 (GL, 2).
- PROCLO, *De decem dubitationibus circa providentiam*, ed. D. Isaac, 3 voll., Paris 1977.
- ID., *Elementa Theologica* (= *El. Theol.*), ed. E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>.
- ID., *Theologia Platonica*, ed. H. D. Saffrey – L. G. Westerink, 6 voll., Paris 1968-1997.
- QUINTILIANO, *Institutionis oratoriae libri XII* (= *Instit.*), ed. L. Radermacher, 2 voll., Leipzig 1971; ed. M. Winterbottom, 2 voll., Oxford 1970.
- RATRAMNO DI CORBIE, *Liber de anima ad Odonem Bellocensem*, ed. C. Lambot, Namur 1951 (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 2).
- REMIGIO DI AUXERRE [PS.– GIOVANNI SCOTO] (= REMIGIO DI AUXERRE), *Commentarius in Opuscula sacra Boethii* (= *Commentarius*), ed. E. K. Rand, München 1906 (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, I, 2), pp. 29-80.
- Rhetorica ad Herennium*, ed. F. Marx – W. Trillitzsch, Leipzig 1964.

- RICCARDO DI SAN VITTORE, *De gratia contemplationis libri quinque, seu Benjamin major*, PL 196, 63-202.
- ROBERTO DI AUXERRE, *Chronicon*, ed. O. Holder-Egger in MGH, *Scriptores*, 26, Leipzig 1925, pp. 219-287.
- SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. L. D. Reynolds, 2 voll., Oxford 1965; ed. F. Préchac – H. Noblot, 5 voll., Paris 1945-1964.
- SENOCRATE, *Frammenti*, ed. M. Isnardi Parente, in SENOCRATE – ERMODORO, *Frammenti*, Napoli 1982.
- Sententiae divinitatis*, ed. B. Geyer, in B. GEYER, *Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzen-buch der Gilbertischen Schule* cit. (in LETT. SEC.).
- Sententiae magistri Gisleberti Pictavensi episcopi*, ed. N. M. Häring in N. M. HÄRING, *Die Sententiae Magistri Gisleberti Pictavensis Episcopi*, I-II cit. (in LETT. SEC.).
- Sermo de Natale Domini*, ed. N. M. Häring, in N. M. HÄRING, *A Christmas Sermon by Gilbert of Poitiers* cit. (in LETT. SEC.).
- SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, Berlin 1907 (CAG, 8).  
*Summa sententiarum*, PL 176 [PS. UGO DI SAN VITTORE], 41-174.
- [TEODORICO DI CHARTRES], *Abbreviatio Monacensis. Commentum super Boetium De duabus naturis in Christo (= Abbr. Contra Eut.)*, ed. N. M. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school* cit. (in LETT. SEC.), pp. 437-477.
- [ID.], *Abbreviatio Monacensis. Commentum super De Trinitate Boethii (= Abbr. De Trin.)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 313-402.
- [ID.], *Abbreviatio Monacensis. Commentum super hebdomas Boethii (= Abbr. De heb.)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 404-435.
- TEODORICO DI CHARTRES (= TEODORICO), *Commentarius super Libros De Inventione*, ed. K. M. Fredborg, in *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, cit. (in LETT. SEC.), pp. 45-215.
- ID., *Commentarius super Rhetoricam ad Herennium*, ed. Fredborg, *ibid.*, pp. 217-361.
- ID., *Commentum super Boethii librum De Trinitate (= Commentum)*, ed. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school* cit. (in LETT. SEC.), pp. 55-116.
- [ID.], *Fragmentum Londinense (= Fragmentum)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 231-256.
- ID., *Glosa super Boethii librum De Trinitate (= Glosa)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 257-300.
- ID., *Lectiones in Boethii librum De Trinitate (= Lectiones)*, ed. Häring, *ibid.*, pp. 123-229.
- ID., *Prologus in Heptatheucon*, ed. É. Jeaneau, in É. JEAUNEAU, *Note sur L'École de Chartres* cit. (in LETT. SEC.), pp. 853-854 (rist. in ID., «*Lectio philosophorum*» cit. [in LETT. SEC.], pp. 38-39.
- ID., *Tractatus de sex dierum operibus (= Tractatus)*, ed. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school* cit. (in LETT. SEC.), pp. 553-575.
- TERTULLIANO, *Adversus Hermogenem*, PL 2, 195-238, ed. A. Kroymann, Turnhout 1954 (CCSL, 2).  
*Tractatus De Trinitate*, ed. N. M. Häring, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school* cit. (in LETT. SEC.), pp. 301-310.
- UGO DI HONAU, *Liber de diversitate naturae et personae*, ed. N. M. Häring, in N. M. HÄRING, *The Liber de diversitate naturae et personae by Hugh of Honau* cit. (in LETT. SEC.), pp. 120-216.
- ID., *Liber de homoysion et homoeysion*, ed. N. M. Häring, in N. M. HÄRING, *The Liber de homoysion by Hugh of Honau* cit. (in LETT. SEC.).
- UGO DI SAN VITTORE, *De Archa Noe morali*, PL 176, 617-680.
- ID., *De Sacramentis christianae fidei*, I, 10, 2, PL 176, 173-618.
- ID., *De unione spiritus et corporis*, PL 177, 285-294, ed. A. Piazzoni, in A. PIAZZONI, *Il «De unione spiritus et corporis» di Ugo di San Vittore* cit. (in LETT. SEC.), pp. 883-888.
- ID., *Didascalicon. De studio legendi*, PL 176, 739-838, ed. C. H. Buttmer, Washington 1939 (Studies in Medieval and Renaissance Latin, 10).

LETTERATURA SECONDARIA  
(in ordine alfabetico)

- M. ABBATE, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*, Alessandria 2008.
- ID., *Il 'linguaggio dell'ineffabile' nella concezione procliana dell'Uno-in-sé*, in «Elenchos», 22 (2001), pp. 305-327.
- ID., *Non-dicibilità del «Primo Dio» e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*, in Arrhetos Theos cit., pp. 55-75.
- F. ACERBI, *Introduzione a EUCLIDE, Tutte le Opere*, a c. di F. Acerbi, Milano 2007, pp. 13-774.
- A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edd. J. J. E. Gracia – T. B. Noone, Oxford 2003.
- L. ADAMO, *Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti dell'Isagoge di Porfirio*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 22 (1967), pp. 141-164.
- A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge 1988.
- Alain de Lille, le docteur universel*, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23-25 octobre 2003, éd. par J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, Turnhout 2005.
- GUY-H. ALLARD, *Jean Scot et la logique des propositions contraires*, in *From Athens to Chartres* cit., pp. 181-193.
- G. ALLEGRO, *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo 2010 (Machina Philosophorum, 22).
- G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Prepositino*, Roma 1972.
- Argumentationstheorie: Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, ed. K. Jacobi, Leiden – New York – Cologne 1993.
- Aristotle and his Medieval Interpreters*, ed. R. Bosley – M. Tweedale, Calgary 1992 [Canadian Journal of Philosophy. Supplementary Volume 17 (1991)].
- Aristotle transformed*, ed. R. Sorabji, London 1990.
- A. ARLIG, *The Metaphysics of Individuals in the Opuscula sacra*, in *The Cambridge Companion to Boethius* cit., pp. 129-154.
- Arrhetos Theos. *L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, a c. di F. Calabi, Pisa 2002.
- Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Université de Montreal, Canada, 27 août – 2 septembre 1967, Paris 1969.
- E. J. ASHWORTH, *A Thirteenth-Century Interpretation of Aristotle on Equivocation and Analogy*, in *Aristotle and his Medieval Interpreters* cit., pp. 85-101.
- EAD., *Boethius on Topics, Conditionals and Argument-forms*, in «History and Philosophy of Logic», 10 (1989), pp. 213-225.
- EAD., *Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan*, in «Vivarium» 45/2-3 (2007) pp. 311-327; rist. in *The Many Roots of Medieval Logic* cit., pp. 181-197.
- Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Pavia, 5-8 ottobre 1980, a c. di L. Obertello, Roma 1981.
- C. BAEUMKER, *Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister' (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, in ID., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters*, ed. M. Grabmann, Münster 1927 (BGPTMA, 25/1), pp. 194-214.
- S. BAFIA, *Die «imaginatio» bei den Hauptvertretern der Schule von Chartres im XII. Jahrhundert*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* cit., pp. 993-1007.
- B. BAKHOUCHE, *Boèce et le Timée*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 5-22.
- 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* cit., pp. 73-89.
- H. M. BARRETT, *Boethius, Some Aspects of His Times and Work*, Cambridge 1940.
- L.-J. BATAILLON, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 43 (1959), pp. 692-693.
- 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.
- ID., *Substantia und subsistentia bei Marius Victorinus*, in *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo* cit., pp. 43-58.
- ID., *Über Ewigkeit und Zeit: Enneade 3., 7*, Frankfurt am Main 1981, tr. it. *Eternità e tempo. Plotino*, Enneade III 7, Milano 1995.
- Being and Goodness. The Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, Ithaca – London 1991.
- R. BEINHAEUER, *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des Boethius*, Dissertation der Universität Wien, Wien 1990.
- E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.
- E. BERTOLA, *San Bernardo e la teologia speculativa*, Padova 1959.
- J. BIDEZ, *Boèce et Porphyre*, in «Revue Belge de la Philosophie et d'Histoire», 1 (1923), pp. 189-201.
- E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936.
- O. BIRD, *The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham*, in «Journal of the History of Ideas», 23 (1962), pp. 307-323.
- A. BISOGNO, *Il metodo carolingio. Identità culturale e dibattito teologico nel secolo nono*, Turnhout 2008 (Nutrix, 3).
- Boèce ou la chaîne des savoirs*, Actes du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 juin 1999, ed. A. Galonnier, Louvain – Paris 2003.
- Boethius: his life, thought and influence*, ed. M. T. Gibson, Oxford 1981.
- Boethius's De topicis differentiis*, ed. E. Stump, Ithaca – London 1978.
- Boethius's In Ciceronis Topica*, ed. E. Stump, Ithaca – London 1988.
- S. P. BONANNI, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Roma 1996 (Analecta Gregoriana, 268).
- ID., *Pietro Abelardo*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 73-117.
- E. P. BOS, *Some Notes on The Meaning of the Term «substantia» in the Tradition of Aristotle's Categories*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* cit., pp. 511-537.
- P. BOSCHUNG, *Boethius and the Early Medieval Quaestio*, in «Revue de Theologie et Philosophie Medievale» 71/2 (2004), pp. 233-259.
- ID., *From a Topical Point of view. Dialectic in Anselm of Canterbury's De grammatico*, Brill – Leiden – Boston 2006.
- H. J. BROSCHE, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931 (Philosophie und Grenzwissenschaften, IV/1).
- K. BRUDER, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius*, Leipzig 1928 (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Paedagogik, III, 2).
- F. BRUNNER, *Deus forma essendi*, in *La Renaissance du 12<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 85-102.
- F. CALABI, *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in *Arrhetos Theos* cit., pp. 35-54.
- D. CARABINE, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain s.d. [ma 1995] (Louvain Theological & Pastoral Monographs, 19).
- R. CARTON, *Le Christianisme et l'Augustinisme de Boèce*, in «Revue de philosophie», 30 (1930), pp. 573-659.
- L. CATALANI, *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2).
- ID., *La questione dei nomi divini in Gilberto di Poitiers e la sua scuola*, Tesi di laurea inedita in Storia della filosofia medievale, Istituto Universitario Orientale di Napoli, A. A. 1997-1998.
- ID., *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille*, in *Alain de Lille, le docteur universel* cit., pp. 217-245.
- 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.



- M.-D. CHENU, *Grammaire et Théologie aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, «Archives D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 10-11 (1935-1936), pp. 5-28.
- ID., *La théologie au douzième siècle*, tr. it. Milano 1983.
- ID., *Notes de lexicographie philosophique médiévale: Disciplina*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 25 (1936), pp. 586-692.
- I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg en Suisse 1940.
- C. CHIURCO, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Milano 2005.
- L. CIONI, *Il concilio di Reims nelle fonti contemporanee*, in «Aevum», 53 (1979), pp. 273-300.
- J. A. CLERVAL, *Les Écoles des Chartres au Moyen Âge du V<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Chartres 1895 (Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire, 9), rist. anast. New York 1965.
- M. L. COLISH, *Early Porretan Theology*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 56 (1989), pp. 58-79.
- EAD., *Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard: Semantics and Theology*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines cit.*, pp. 229-250.
- EAD., *Systematic theology and theological renewal in the twelfth century*, in «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», 18/2 (1988), pp. 135-156.
- M. L. COLKER, *The Trial of Gilbert of Poitiers, 1148. A previously Unknown Record*, in «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 152-183.
- Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. N. M. Häring, Toronto 1971 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 20).
- Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, ed. C. Erismann – A. Schniewind, Paris 2008.
- P. COURCELLE, *La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967.
- ID., *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948<sup>2</sup>.
- I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*, Inaugural-Dissertation, Köln 1969.
- M. CRISTIANI, *Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena*, in «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 9 (1968), pp. 167-233.
- M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille et la Theologia*, in *L'homme devant Dieu cit.*, II, pp. 111-128.
- R. DE FILIPPIS, *Ratio e scientia in Boezio: dalle opere logiche agli «Opuscula sacra»*, in *Logos, Episteme, Ratio, Scientia. Studi in memoria di Marilena Amerise e Marco Arosio*, a c. di F. Carderi – M. Mantovani – G. Perillo, in corso di pubblicazione presso l'editore LAS, Roma.
- ID., *Storia della retorica nell'Occidente latino fra tardo Antico e alto Medioevo (secc. IV-XI)*, in corso di pubblicazione presso l'editore Brepols, Turnhout (collana *Nutrix*).
- A. DE LIBERA, *Boèce et l'interprétation médiévale des Catégories. De la paronymie à la denominatio*, in *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, ed. A. Motte – J. Denooz, Liège 1996, pp. 255-264.
- ID., *L'onto-théologique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le De Trinitate*, in *Les catégories et leur histoire cit.*, pp. 175-22.
- A. DE LIBERA – I. ROSIER, *La pensée linguistique médiévale*, in *Histoire des idées linguistiques cit.*, II (*Le développement de la grammaire occidentale*), pp. 115-186.
- B. F. DE MOTTONI, *Il «Corpus Dionysianum» nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972*, Bologna 1977.
- 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 cit.*, pp. 141-156.
- ID., *De quelques difficultés de nature linguistique dans le vocabulaire de Gilbert de la Poirée*, in *Terminologie de la vie intellectuelle au Moyen Âge*, Actes du Colloque, Leyde – La Haye 20-21 septembre 1985, ed. O. Weijers, Turnhout 1988 (Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, 1), pp. 19-25.
- ID., *Gilbert de Poitiers, ses vues sémantiques et métaphysiques*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines cit.*, pp. 147-171.
- ID., *On Boethius' Notion of Being*, in *Meaning and Inference in Medieval Philosophy cit.*, pp. 1-29.
- ID., *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, in *Logica Modernorum cit.* (in FONTI), 3 voll., Assen 1962-1967, I, pp. 13-182.
- ID., *Semantics and Methaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism (1)*, in «Vivarium», 26/2 (1988), pp. 73-112.

- ID., *Semantics and Methaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism* (2), in «Vivarium», 27 (1989), pp. 1-35.
- J. DERRIDA, *La mythologie blanche: la métaphore dans le texte philosophique*, in ID., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324.
- F. DESBORDES, *Homonymie et synonymie d'après les textes théoriques latins*, in *L'ambiguité cit.*, pp. 51-102.
- Die Logik des Transzendentalen*, ed. M. Pickavé, Leiden 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30).
- Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. W. Eckert – P. Wilpert, (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin 1963.
- J. DILLON, *The Middle Platonists*, London 1977.
- G. D'ONOFRIO, *Agli inizi della diffusione della Consolatio e degli Opuscula sacra nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit.*, pp. 343-354.
- ID., *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain de Lille, le docteur universel cit.*, pp. 289-337.
- ID., *An Introduction to the Problem of Method in Early Medieval Theology*, in *Knowledge and the Sciences cit.*, III, ed. R. Työrinoja – A. Inkeri Lehtinen – D. Føllesdal, pp. 367-375.
- ID., *Anselmo d'Aosta*, in *Storia della Teologia nel Medioevo cit.*, I, pp. 481-553.
- ID., *Boezio e l'essenza del tempo*, in *Il tempo in questione*, a c. di L. Ruggiu, Milano 1997, pp. 119-129.
- ID., *Cernens omnia notio* (Cons., V, IV, 17), *Boezio e il mutamento dei modelli epistemologico-conoscitivi fra antichità e alto medioevo*, in *Mutatio rerum. Letteratura Filosofia Scienza tra tardo antico e altomedioevo*, Atti del Convegno di Studi (Napoli, 25-26 novembre 1996), a c. di M. L. Silvestre – M. Squillante, Napoli 1997 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il pensiero e la storia, 37), pp. 185-218.
- ID., *Dialectic and Theology: Boethius' «Opuscula sacra» and Their Early Medieval Readers*, in «Studi medievali», 3<sup>a</sup> serie, 27/1 (1986), pp. 45-67.
- ID., «Disputandi disciplina». *Procédés dialectiques et «logica vetus» dans le langage philosophique de Jean Scot*, in *Jean Scot écrivain. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international*, Montréal, 28 août – 2 septembre 1983, Montréal – Paris 1986 (Cahiers d'études médiévales. Cahier spécial, 1), pp. 229-263.
- ID., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.
- ID., *Giovanni Scoto e Boezio: tracce degli «Opuscula sacra» e della «Consolatio» nell'opera eriugeniana*, «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> serie, 21/2 (1980), pp. 707-752.
- ID., *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in «Studi Medievali», 3<sup>a</sup> serie, 22 (1981), pp. 587-693.
- ID., *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della teologia nel Medioevo cit.*, I, pp. 243-303.
- ID., *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in *Storia della Teologia nel Medioevo cit.*, II, pp. 9-72.
- ID., *Il parricidio di Cicerone. Le metamorfosi della verità tra gli Academica ciceroniani e il Contra Academicos di Agostino (lettura di testi)*, in ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a c. di M. Barbanti – G. R. Giardina – P. Manganaro, Catania 2002, pp. 207-236; parz. ripreso in ID., *Vera Philosophia cit.*, pp. 11-76.
- ID., *In cubiculum mentis. L'intellectus anselmiano e la gnoseologia platonica altomedievale*, in *Rationality from Saint Augustine to Saint Anselm*, Proceedings of the International Anselm Conference, ed. C. Viola – J. Kormos, Piliscsaba (Hungary) 2005, pp. 61-88.
- ID., «Inoperans gratia»: *problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena*, in *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a c. di M. Sánchez Sorondo, Collana «Dialogo di filosofia», 7, Roma 1990, pp. 337-365.
- ID., *Introduzione*, in *Storia della Teologia nel Medioevo cit.*, I (*I principi*), pp. 9-33.
- ID., *L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda-Antichità e alto Medioevo*, in *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, ed. G. Marchetti – O. Rignani – V. Sorge, Louvain-La-Neuve, 2003 (Textes et Études du Moyen-Âge, 24), pp. 421-482.
- ID., *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Boezio*, in *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni cit.*, pp. 11-63.

- ID., *L'errore dei vecchi filosofi* (Boezio, Cons. phil., V, m. IV). *Essere e conoscenza nel Medioevo pre-aristotelico*, in «Annali Chieresi. Rivista annuale dell'Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino in Chieri» 1997, pp. 13-50.
- ID., *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 283-391.
- ID., *L'itinerario delle arti alla teologia nell'alto Medioevo*, in «Doctor Seraphicus», 36 (1989), pp. 111-142.
- ID., *Storia della teologia*, II, *Età medievale*, Casale Monferrato 2003.
- ID., *Vera Philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, English Text by John Gavin, S. J., Turnhout 2008 (Nutrix, 1).
- H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, «Theologische Rundschau», 36 (1972), pp. 285-302.
- M. DREYER, *Die literarische Gattung der Theoremata als Residuum einer Wissenschaft more geometrico*, in *Philosophy and Learning: Universities in the Middle Ages*, edd. M. J. F. M. Hoenen – J. H. J. Schneider – G. Wieland, Leiden 1995 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), pp. 123-135.
- ID., *More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, Münster 1996.
- ID., *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII*, Milano 2001.
- P. DRONKE, *Fabula. Exploration into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden – Köln 1974.
- ID., *New Approaches to the School of Chartres*, in «Anuario de Estudios Medievales», 6 (1969), pp. 117-140.
- ID., *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Firenze 2008.
- ID., *Thierry of Chartres*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., pp. 358-385.
- P. DUHEM, *Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote*, in «Revue de philosophie», 9 (1909), pp. 163-178.
- ID., *Thierry de Chartres et Nicolas de Cues*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 3 (1909), pp. 525-531.
- E. DUTTON, *Introduction*, in BERNARDO DI CHARTRES, *Glosae super Platonem* cit. (in FONTI), pp. 1-135.
- S. EBBESEN, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts* cit., pp. 129-178.
- ID., *The Aristotelian Commentator*, in *The Cambridge Companion to Boethius* cit., pp. 34-55.
- ID., *The Theory of Loci in Antiquity and the Middle Ages*, in *Argumentationstheorie* cit., pp. 14-39.
- U. ECO, *La metafora nel Medioevo latino*, in *Metafora e conoscenza*, a c. di A. M. Lorusso, Milano 2005, pp. 149-203.
- C. ERISMANN, *Alain de Lille, la métaphisique érigénienne et la pluralité des formes*, in *Alain de Lille, Le docteur universel* cit., pp. 19-46.
- ID., *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destinée 'chrétienne' de Porphyre*, in *Compléments de substance* cit., pp. 51-66.
- C. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden – New York – København – Köln (Philosophia antiqua, 48).
- G. R. EVANS, *Alteritas. Sources of the Notion of 'otherness' in Twelfth-Century Commentaries on Boethius' Opuscula sacra*, in «Archivum Latinitatis Medi Aevi», 40 (1977), pp. 103-113.
- EAD., *Boethian and Euclidean Axiomatic Method in the Theology of the Later Twelfth-Century*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 30 (1980), pp. 36-52.
- EAD., *More geometrico: The Place of the Axiomatic Method in the Twelfth-Century Commentaries on Boethius' Opuscula sacra*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», 27 (1977), pp. 207-221.
- EAD., *The Borrowed Meaning: Grammar, Logic and the Problem of Theological Language in Twelfth-Century Schools*, in «Downside Review», 96 (1978), pp. 165-175.
- EAD., *The Uncompleted Heptateuch of Thierry of Chartres*, in «History of Universities», 3 (1983), pp. 1-13.
- EAD., *Thierry of Chartres and the Unity of Boethius' Thought*, in *Studia Patristica XVII*, Papers of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3-8 September 1979, 3 voll., I, 1982, ed. E. A. Livingstone, pp. 440-445.

- F. FERRARI, *La trascendenza razionale: il principio secondo Plutarco*, in Arrhetos Theos cit., pp. 77-91.
- ID., *Prefazione, Note al testo*, in PLOTINO, *L'eternità e il tempo*, a c. di F. Ferrari e M. Vegetti, Milano 1991.
- R. B. FINAZZI, *Note sulla versione armena del De Deo di Filone Alessandrino*, in «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999), pp. 213-220.
- A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du De hebdomadibus*, in «Revue néoscholastique de philosophie», 36 (1934), pp. 101-110.
- J. R. FORTIN, *Clarembald of Arras as a Boethian Commentator*, Kirksville (Missouri) 1995.
- K. M. FREDBORG, *Introduction*, in *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres* cit., pp. 1-43.
- EAD., *Tractatus Glosarum Prisciani in MS Vat. Lat. 1486*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin», 21 (1977), pp. 21-44.
- M. FREDE – G. PATZIG, *Aristoteles «Metaphysik Z»*, München 1988, tr. it. *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Milano 2001.
- Å. J. FRIDH, *Introductio*, in CASSIODORO, *Variarum Libri XII, De anima*, (Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Opera, I), ed. Å. J. Fridh – J. W. Halporn, Turnhout 1973 (CCSL, 96), pp. V-XIII.
- From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. H. J. Westra, Leiden – New York – Köln 1992.
- 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'*, *ibid.*, pp. 287-348.
- ID., *Introduction, Traité IV, 'De fide catholica'*, *ibid.*, pp. 377-409.
- ID., *Le De grammatico et l'origine de la théorie des propriétés des termes*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 353-375.
- S. GAMMERSBACH, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Köln – Gratz 1959.
- G. C. GARFAGNINI, *Introduzione*, in *Cosmologie medievali*, a c. di G. C. Garfagnini, Torino 1978, pp. 9-39.
- F. GASTALDELLI, *La Summa sententiarum di Ottone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare*, in «Salesianum», 42 (1980), pp. 537-546.
- S. GERSH, *Dialectical and Rhetorical Space. The Boethian Theory of Topics and its Influence during the Early Middle Ages*, in *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen – A. Speer, Berli – New York – 1997, pp. 391-401.
- ID., *Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism. Thierry of Chartres' Metaphysical System and Its Sources*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* cit., pp. 512-534.
- Geschichte der Sprachtheorie, 3. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen 1995.
- B. GEYER, *Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzen-buch der Gilbertischen Schule*, Münster (Westf.) 1909 (rist., ivi 1967).
- A. GHISALBERTI, *Il sommo bene e il mondo imperfetto. L'asceta boeziana a Dio*, in ID., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma-Bari 1990, pp. 11-21.
- R. GIACONE, *Masters, Books and Library at Chartres*, in «Vivarium», 12 (1974), pp. 30-51.
- M. GIBSON, *Latin Commentaries on Logic before 1200*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale» 24 (1982), pp. 54-64.
- EAD., *Milestones in the Study of Priscian, circa 800-circa 1200*, «Viator», 23 (1992), pp. 17-33.
- EAD., *The Opuscula Sacra in The Middle Ages*, in *Boethius: his life, thought and influence* cit., pp. 214-234.
- Gilbert de Poitiers et ses contemporaines. Aux origines de la logica modernorum*, Actes du septieme symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales (Poitiers 17-22 Juin 1985), éd. par J. Jolivet – A. de Libera, Napoli 1987.

- É. GILSON, *Le platonisme de Bernard de Chartres*, in «Revue néoscholastique de philosophie», 25 (1923), pp. 5-19.
- ID., *Notes sur le noms de la matière chez Gilbert de la Porrée*, in «Revue du Moyen Âge latin», 2 (1946), pp. 173-176 .
- G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, Milano 1996.
- P. GLORIEUX, *La Somme «Quoniam homines» d'Alain de Lille*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), pp. 113-364.
- Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. C. Burnett, London 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts, 23).
- M. GRABMANN, *Aristoteles im 12. Jahrhundert*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 voll., München 1926 – 1936 – 1956 (rist. Zürich 1984), III, pp. 64-127.
- ID., *Die Geschichte der Scholastischen Methode: nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, 2 voll., Freiburg 1909-1911, tr. it. Firenze 1980.
- J. J. E. GRACIA, *Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries in the «Isagoge»*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit.*, pp. 169-182.
- ID., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Munich-Vienna 1984, pp. 155-193.
- ID., *Thierry of Chartres and the Theory of Individuation*, in «The New Scholasticism», 58 (1984), pp. 1-23.
- N. J. GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, München 1984.
- T. GREGORY, *Abélard et Platon*, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference cit.*, pp. 38-64 (rist. in ID., *Mundana sapientia cit.*, pp. 174-199).
- ID., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955.
- ID., *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 3<sup>a</sup> serie, 31 (1952), pp. 433-442.
- ID., *L'idea di natura prima dell'ingresso della fisica di Aristotele*, in *La filosofia della natura nel medioevo cit.*, pp. 27-65 (rist. in ID., *Mundana Sapientia cit.*, pp. 77-114).
- ID., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992.
- ID., *Platonismo medievale*, Roma 1958.
- ID., *The Platonic Inheritance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy cit.*, pp. 54-80 (rist. in ID., *Mundana Sapientia cit.*, pp. 145-173).
- A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, tr. it. (condotta sulla seconda ed. inglese, Oxford 1975) *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/2, Brescia 1982.
- T. GROSS-DIAZ, *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers. From Lectio divina to the Lecture Room*, Leiden – New York – Köln 1996 (Brill's Studies in Intellectual History, 68).
- J. GRUBER, *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae*, Berlin – New York 1978.
- M. HAAS, *Die Wissenschaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines cit.*, pp. 279-295.
- 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 cit.*, pp. 147-153.
- ID., *Marius Victorinus*, Paris 1971.
- ID., *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, tr. it. Milano 1993.
- ID., *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, tr. it. parz. di G. Girgenti in PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone cit.* (in FONTI).
- ID., *Saggio introduttivo*, in PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone cit.* (in FONTI), pp. 17-55.
- E. HALPER, *Aristotle on the Covertibility of One and Being*, «The New Scholasticism», 59 (1985), pp. 213-227.
- N. M. HÄRING, *A Christmas Sermon by Gilbert of Poitiers*, in «Mediaeval Studies», 23 (1961), pp. 126-135.
- ID., *A Commentary on Boethius' De hebdomadibus by Clarembald of Arras*, in *Nine Medieval Thinkers*, ed. J. R. O'Donnell, Toronto 1955, pp. 23-98.

- ID., *A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartres* (Anonymus Berolinensis), in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 23 (1956), pp. 257-325.
- ID., *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*, in «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 23-53.
- ID., *A hitherto unknown Commentary on Boethius' De hebdomadibus written by Clarenbaldus of Arras*, in «Medieval Studies», 15 (1953), pp. 212-221.
- ID., *A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers*, in «Mediaeval Studies», 15 (1953), pp. 243-289.
- ID., *A Short Treatise on the Trinity from the School of Thierry of Chartres*, in «Medieval Studies», 18 (1956), pp. 125-129.
- ID., *A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 39 (1972), pp. 14-50.
- ID., *Bischof Gilbert II. von Poitiers (1142-1154) und seine Erzdiakone*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 21 (1965), pp. 150-171.
- ID., *Chartres and Paris Revisited*, in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, ed. J. R. O'Donnell, Toronto 1974, pp. 268-329.
- ID., *Das sogenannte Glaubensbekenntnis des Reimser Konsistoriums von 1148*, «Scholastik» 40 (1965), pp. 5-90.
- ID., *Der Begriff der Natur bei Gilbert von Poitiers*, in *La filosofia della natura nel medioevo* cit., pp. 279-285.
- ID., *Die Sententie Magistri Gisleberti Pictavensis Episcopi*, I, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 45 (1978), pp. 83-180.
- ID., *Die Sententie Magistri Gisleberti Pictavensis Episcopi*, II: *Die Version der florentiner Handschrift*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 46 (1979), pp. 45-105.
- ID., *Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* cit., II, pp. 930-936.
- ID., *Epitaphs and Necrologies on Bishop Gilbert II of Poitiers*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 36 (1970), pp. 57-87.
- ID., *Gilbert of Poitiers, Author of the De discretione animae, spiritus et mentis commonly attributed to Achard of Saint-Victor*, in «Mediaeval Studies», 22 (1960), pp. 148-191.
- ID., *Handschriftliches zu den Werken Gilberts Bischof von Poitiers (1142-1154)*, in «Revue d'histoire des textes», 8 (1978), pp. 133-194.
- ID., *Introduction*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit., pp. 19-52.
- ID., *Introduction*, in *Life and Works of Clarembald of Arras* cit., pp. 1-57.
- ID., *Introduction*, in *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers* cit., pp. 3-47.
- ID., *Magister Alanus de Insulis, Regulae caelestis iuris*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 48 (1981), pp. 97-226.
- ID., *Notes on the Council and the Consistory of Rheims (1148)*, in «Mediaeval Studies», 28 (1966), pp. 39-59.
- ID., *San Bernardo e Gilberto vescovo di Poitiers*, in *Studi su san Bernardo di Chiaravalle* cit., pp. 75-91.
- ID., *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilbertus von Poitiers*, in «Scholastik», 32 (1957), pp. 373-398.
- ID., *Texts concerning Gilbert of Poitiers*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 37 (1971), pp. 169-203.
- ID., *The case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142-1154)*, in «Mediaeval Studies», 13 (1951), pp. 1-40.
- ID., *The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers, on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity*, Toronto 1955, pp. 23-98.
- ID., *The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius' Contra Eutychen et Nestorium*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 21 (1954), pp. 241-357.
- ID., *The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' De Hebdomadibus*, in «Traditio», 9 (1953), pp. 177-211.
- ID., *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarembald of Arras*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 22 (1955), pp. 137-216.

- ID., *The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 25 (1958), pp. 113-226.
- ID., *The Liber de diversitate naturae et personae by Hugh of Honau*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 29 (1962), pp. 103-216.
- ID., *The Liber de homoyision by Hugh of Honau*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 34 (1967), pp. 129-253 (prima parte); 35 (1968), pp. 211-295 (seconda parte).
- ID., *The Writings against Gilbert of Poitiers by Geoffrey of Auxerre*, in «Analecta Cisterciensia», 22 (1966), pp. 3-83.
- ID., *Two Commentaries on Boethius (De Trinitate and De hebdomadibus) by Thierry of Chartres*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 27 (1960), pp. 65-135.
- ID., *Zur Geschichte der Schulen von Poitiers im 12. Jahrhundert*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 47 (1965), pp. 23-47.
- B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 voll. (in tre tomi), Paris 1872-1880.
- ID., *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, 32/2, Paris 1888, pp. 167-186 (rist. in ID., *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris 1890, pp. 45-70).
- A. HAYEN, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 10-11 (1935-1936), pp. 29-102.
- T. H. HEATH, *Introduction a EUCLID, The Thirteenth Books of the Elements*, 2 voll., ed. T. H. Heath, Cambridge 1956, I, pp. 1-151.
- D. P. HENRY, *Medieval Mereology*, Amsterdam – Philadelphia 1991.
- ID., *Porretan Mereological Scandals*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2 voll., edd. B. Mojsisch – O. Pluta, Amsterdam – Philadelphia 1991, I, pp. 349-362.
- ID., *The De grammatico of Saint Anselm: The Theory of Paronymy*, Notre Dame 1964.
- ID., *The Logic of Saint Anselm*, Oxford 1967.
- J. HINTIKKA, *Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity*, in «Inquiry», 2 (1959), pp. 137-151.
- Histoire des idées linguistiques*, 3 voll., ed. S. Aureaux, Liège 1989 – 1992 – 2000.
- L. HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1981.
- F. HUDRY, *Le Livre des XXIV Philosophes*, Grenoble 1989.
- ID., *Métaphysique et théologie dans les Regulae theologiae d'Alain de Lille*, in *Metaphysics in the Twelfth-Century* cit., pp. 201-215.
- R. W. HUNT, *Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth centuries I. Petrus Helias and his predecessors*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», 1-2 (1941-43), pp. 194-231 (rist. in ID., *The History of Grammar in the Middle Ages. Collected Papers*, Amsterdam 1980, pp. 1-38).
- Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo*. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Catania 1-3 ottobre 1992, a c. di F. Romano e D. P. Taormina, Firenze 1994.
- Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen – A. Speer, Berlin – New York 1996.
- Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 (Rencontres de philosophie médiévale, 11), 3 voll., edd. M. C. Pacheco – J. F. Meirinhos, Turnhout 2006.
- T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, tr. it. Milano 1996.
- M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione a Lo stoicismo ellenistico*, Roma-Bari 1993.
- B. D. JACKSON, *Introduction*, in AGOSTINO, *De dialectica*, ed. J. Pinborg cit. (in FONTI), pp. 1-75.
- K. JACOBI, *Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers Philosophie des Individuellen*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter* cit., pp. 3-21.
- ID., *Natürliches Sprechen – Theoriesprache – Theologische Rede. Die Wissenschaftslehre des Gilberts von Poitiers*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 29 (1995), pp. 511-528.
- ID., *Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers' Interpretation del «Regeln» des Boethius («De hebdomadibus») in «Scientia» und «Disciplina»* cit., pp. 71-78.
- ID., *Sprache und Wirklichkeit: Theorienbildung über Sprache im frühen 12. Jahrhundert*, in *Geschichte der Sprachtheorie*, 3 cit., pp. 77-108.

- W. JANSEN, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau 1926 (Breslauer Studien zur historischen Theologie, 8).
- É. JEAUNEAU, «*Lectio philosophorum*». *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973.
- ID., *L'influence des traductions érigéniennes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge: simples remarques*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique* cit., pp. 157-169.
- ID., *Macrobe source du platonisme chartrain*, in «*Studi medievali*», 3<sup>a</sup> serie, 1 (1960), pp. 3-24 (rist. in ID., «*Lectio philosophorum*» cit., pp. 279-300).
- ID., *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, in *Die Metaphysik im Mittelalter* cit., pp. 289-295 (rist. *ibid.*, pp. 93-99).
- ID., *Note sur L'École de Chartres*, in «*Studi medievali*», 3<sup>a</sup> serie, 5.2 (1964), pp. 821-865 (rist. *ibid.*, pp. 5-49).
- ID., *Un représentant du platonisme au XII<sup>e</sup> siècle: Maître Thierry de Chartres*, in «*Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*», 20 (1954-1957), pp. 1-12 (rist. *ibid.*, pp. 75-86).
- J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano 1996.
- ID., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Fribourg-Paris, 1994.
- ID., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 2000<sup>2</sup>.
- ID., *Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* cit., I, pp. 135-164.
- ID., *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Paris 1958 (Études de philosophie médiévale, 47).
- ID., *La question de la matière chez Gilbert de Poitiers*, in *From Athens to Chartres* cit., pp. 247-257.
- ID., *Le jeu des sciences théorétiques selon Gilbert de Poitiers*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* cit., II, ed. S. Knuuttila – R. Työrinoja – S. Ebbesen, pp. 71-88.
- ID., *Platonisme et sémantique, de Bernard de Chartres aux Porrétains*, in *Vestigia, Imagines, Verba* cit., pp. 9-18.
- ID., *Quand Boèce aborde Porphyre*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 229-240.
- ID., *Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 183-197.
- ID., *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, in «*Revue de Métaphysique et de Morale*», 97/1 (1992), pp. 111-155.
- G. E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.
- J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1968, tr. it. *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972.
- A. KIJEWKA, *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 625-647.
- R. KLIBANSKY, *The School of Chartres*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. M. Clagett – G. Post – R. Reynolds, Madison 1966<sup>2</sup>, pp. 3-14.
- C. H. KNEEPKENS, *Clarembald of Arras and the Notionistae*, in *La tradition médiévale des Catégories* cit., pp. 105-126.
- ID., *Grammar and Semantics in the Twelfth Century. Petrus Helias and Gilbert de la Porrée on the Substantive Verb*, in *The Winged Chariot* cit., pp. 237-275.
- ID., *Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study*, in «*Vivarium*», 30/1 (1992), pp. 34-50.
- Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), 3 voll., edd. M. Asztalos et alii, Helsinki 1990 (Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 55).
- S. KNUUTTILA, *Possibility and Necessity in Gilbert of Poitiers*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 199-218.
- J. W. KOTERSKI, *Boethius and the Theological Origin of the Concept of Person*, in «*American Catholic Philosophical Quarterly*», 78/2 (2004), pp. 203-224.
- 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 (S.I.S.P.M.), Assisi, 14-15 novembre 1997, a c. di G. d'Onofrio, Cava de' Tirreni 2001.



- La filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964, Milano 1966.
- La fioritura della dialettica, X-XII secolo*, (Figure del pensiero medievale, II, dir. I. Biffi – C. Marabelli), Milano 2008.
- 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.
- L'ambiguité. Cinq études historiques réunies par Irène Rosier*, Lille 1988.
- A. M. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frischolastik*, Regensburg 1948.
- Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, edd. A. de Libera – A. Elamrani-Jamal – A. Galonnier, Paris 1997.
- Langages, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 (...), ed. J. Biard, Paris 1999.
- La Renaissance du 12<sup>e</sup> siècle*, ed. M. De Gandillac – É. Jeuneau, Paris 1968.
- La tradition médiévale des Catégories (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. par J. Biard – I. Rosier-Catach, Louvain – Paris 2003.
- V. LAW, *The History of Linguistic in Europe. From Plato to 1600*, Cambridge 2003.
- M. LEFF, *The Topics of Argumentative Invention in Latin Rhetorical Theory from Cicero to Boethius*, in «Rhetorica», 1 (1983), pp. 23-44.
- M. LEJBOWICZ, *Cosmogenèse, traditions culturelles et innovation (Sur les sections 18-21 du Tractatus de sex dierum operibus de Thierry de Chartres)*, in *Langages, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle* cit., pp. 39-59.
- L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie Médiévale, ed. J. Hamesse – C. Steel, Turnhout 2000 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 8).
- M. LEMOINE, *Alain de Lille et l'école de Chartres*, in *Alain de Lille, le docteur universel* cit., pp. 47-58.
- ID., *Le Timée latin en dehors de Calcidius*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* cit., Paris 1997.
- ID., *Teologia e platonismo nel secolo XII*, in *La fioritura della dialettica* cit., Milano 2008, pp. 265-321.
- Les catégories et leur histoire*, ed. O. Bruun – L. Corti, Paris 2005.
- O. LEWRY, *The Liber sex principiorum, a Supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 251-278.
- L'homme devant Dieu*. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, 3 voll., Paris 1963-1964 (Théologie, 56-58).
- V. LICCARO, *Notizia. Ugo di San Vittore e la sua opera*, in UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, a c. di V. Liccaro, Milano 1987, pp. 49-52.
- Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, ed. N. M. Häring, Toronto 1965 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 10).
- S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005.
- ID., *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino*, in «Helikon», 22-27 (1982-1987), pp. 211-279; 28 (1988), pp. 203-279; 29-30 (1989-1990), pp. 71-186; 31-32 (1991-1992), pp. 3-72.
- L'infinita via. Ragione natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*, a c. di A. Tarabochia Canavero, Bergamo 1990.
- A. LINGUITI, *Giamblico, Proclo e Damascio sul Principio anteriore all'Uno*, in «Elenchos», 9 (1988), pp. 95-106.
- ID., *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze 1990.
- P. LUCENTINI, *L'Asclepius ermetico nel secolo XII*, in *From Athens to Chartres* cit., pp. 397-420.
- ID., *Origine e natura del «Libro dei XXIV filosofi»*, in *Il libro dei ventiquattro filosofi*, a c. di P. Lucentini, Milano 1999, pp. 11-46.
- ID., *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell'eriugenismo*, Firenze 1980<sup>2</sup>.

- D. LUSCOMBE, *L'aréopagitisme et Chartres*, in *Monde médiéval et société chartraine: Actes du colloque international organisé par la Ville et le Diocèse de Chartres à l'occasion du 8<sup>e</sup> centenaire de la Cathédrale de Chartres*, 8-10 septembre 1994, ed. J.-R. Armogathe, Paris 1997, pp. 113-122.
- M. LUTZ-BACHMANN, *Die Vielheit des Wissens und das neue Konzept von Wissenschaft. Zu den epistemologischen Voraussetzungen der Wissensrevolution im 12. Jahrhundert*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* cit., II, pp. 943-953.
- ID., *Metaphysik und Theologie. Epistemologische Probleme in den «Opuscula sacra» des A. M. Boethius*, in *Metaphysics in the Twelfth Century* cit., pp. 1-17.
- ID., *Natur und Person in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius*, in «Theologie und Philosophie», 58/1 (1983), pp. 48-70.
- E. MACCAGNOLO, *Il platonismo nel XII secolo: Teodorico di Chartres*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 73 (1981), pp. 283-299.
- ID., *Il secondo assioma del «De hebdomadibus» di Boezio e la «rerum universitas»*, in «Sandalion», 4 (1981), pp. 191-199.
- ID., *Introduzione*, in TEODORICO DI CHARTRES – GUGLIELMO DI CONCHES – BERNARDO SILVESTRE, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a c. di E. Maccagnolo, Milano 1980, pp. 7-74.
- ID., *La destinataria della 'Epistola' di Clarembaldo di Arras*, in «Scandalion», 3 (1980), pp. 315-318.
- ID., *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976.
- S. MACDONALD, *Aristotle and the Homonymy of the Good*, in «Archiv für Geschichte des Philosophie», 71 (1989), pp. 150-174.
- ID., *Boethius' Claim that all Substances are good*, in «Archiv für Geschichte des Philosophie», 70/3 (1988), pp. 245-279.
- ID., *Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea*, in «Topoi» 1/21 (1992), pp. 173-186.
- ID., *Introduction: The Relation between Being and Goodness*, in *Being and Goodness* cit., pp. 1-28.
- ID., *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of Transcendentals*, *ibid.*, pp. 31-55.
- J. MAGEE, *Boethius on signification and mind*, Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1989 (Philosophia Antiqua, 52).
- F. MAGNANO, *Essere ed esistenza nell'opera di Severino Boezio*, in «Aquinas» 50/1 (2007), pp. 83-105.
- EAD., *Il De topicis differentiis di Severino Boezio*, Tesi di Dottorato inedita, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Salerno, Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età Tardo-antica, Medioevale e Umanistica, Coordinatore G. d'Onofrio, Anno Accademico 2008-2009.
- A. MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972.
- E. MAINOLDI, *L'influenza letteraria e dottrinale del pensiero e dell'opera di Giovanni Scoto Eriugena nel Medioevo (secc. IX-XV)*, Tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Salerno, Dottorato di ricerca in Filosofia, Scienze e Cultura dell'età Tardo-antica, Medioevale e Umanistica, IV Ciclo, Coord. G. d'Onofrio.
- B. MAIOLI, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma 1979.
- ID., *Gli universali. Alle origini del problema*, Roma, 1973.
- ID., *Gli Universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma 1974.
- ID., *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio. Una delucidazione*, Roma 1978.
- J. MAIR, *The Text of the Opuscula sacra*, in *Boethius: his life, thought and influence* cit., pp. 206-213.
- J. MARENBOON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge 1981.
- ID., *Gilbert of Poitiers*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., pp. 328-352.
- ID., *Gilbert of Poitiers and the Porretans on Mathematics in the Division of the Sciences*, in «Scientia» und «Disciplina» cit., pp. 37-57.
- ID., *John Scottus and the Categoriae decem*, in *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979*, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, pp. 118-134.

- ID., *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts* cit., pp. 77-127.
- C. MARTELLO, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras*. Tractatum super librum Genesis. Testo, traduzione e commento, Catania 1998 (Symbolon, 18).
- ID., *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania 2005 (Symbolon, 29).
- ID., *Pietro Abelardo e la riscoperta della filosofia. Percorsi intellettuali nel XII secolo tra teologia e cosmologia*, Roma 2008.
- C. J. MARTIN, *Embarassing Arguments and Surprising Conclusions in the Development of Theories of the Conditional in the Twelfth Century*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporaines* cit., pp. 377-400.
- ID., *Logic*, in *The Cambridge Companion to Abelard* cit., pp. 158-199.
- C. MAZZANTINI, *Il platonismo della scuola di Chartres*, Torino 1958.
- B. MCGINN, *Introduction*, in *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Kalamazoo (Michigan) 1977, pp. 1-93.
- Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, ed. N. Kretzmann, Dordrecht 1988 (Synthese Historical Library, 32).
- Medieval Theories on Assertive and non-Assertive Language*, Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Rome, June 11-15, 2002, Firenze 2004.
- Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, a c. di M. Lutz-Bachmann – A. Fidora – A. Niederberger, Turnhout 2004 (Texte et études du Moyen Âge, 19).
- C. J. MEWS, *Abelard and his Legacy*, Aldershot 2001.
- ID., *The Development of the Theologia of Peter Abelard*, in *Petrus Abaelardus (1079-1142)* cit., pp. 183-198 (rist. come primo saggio in in ID., *Abelard and his Legacy*, Aldershot 2001).
- V. MIANO, *Il commento alle lettere di San Paolo di Gilberto Porretano*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Acta Congressus scolastici internationalis Romae a.s. MCML celebrati, Roma 1951, pp. 169-199.
- 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 *Contra Eutychem et Nestorium di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 327-336.
- ID., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli 1988.
- P. MICHAUD-QUANTIN, *La classification des puissances de l'âme au XII<sup>e</sup> siècle*, in «*Revue du Moyen Âge Latin*», 5 (1949), pp. 15-34.
- A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1973.
- C. MILITELLO, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Acireale – Roma 2010 (Analecta Humanitatis, 18).
- L. MINIO-PALUELLO, *Giacomo Veneto e l'Aristotelismo Latino*, in *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, a c. di A. Pertusi, Firenze 1966, pp. 53-74 (rist. in ID., *Opuscula* cit., pp. 565-586).
- ID., *Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle*, in «*Traditio*», 8 (1952), pp. 265-304 (rist. *ibid.*, pp. 189-228).
- ID., *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce*, in «*Studia Patristica II. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*», 64 (1957), pp. 358-365 (rist. *ibid.*, pp. 328-335).
- ID., «*Magister sex principiorum*», in «*Studi Medievali*», 3<sup>a</sup> serie, VI (1965), pp. 123-151 (rist. *ibid.*, pp. 536-564).
- ID., *Note sull'Aristotele Latino Medievale. VI. Boezio, Giacomo Veneto, Guglielmo di Moerbeke, Jacques Lefèvre d'Étaples e gli Elenchi Sofistici*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 44 (1952), pp. 389-411 (rist. *ibid.*, pp. 164-177).
- ID., *Note sull'Aristotele Latino Medievale. VIII. I primi Analitici: la redazione carnutense usata da Abelardo e la 'Vulgata' con scolii tradotti dal greco*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 46 (1954), pp. 211-223 (rist. *ibid.*, pp. 229-241).

- ID., *Note sull'Aristotele Latino Medievale. IX. Gli Elenchi Sofistici*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 46 (1954), pp. 223-231 (rist. *ibid.*, pp. 241-249).
- ID., *Note sull'Aristotele Latino Medievale. X. I Topici nel X-XI secolo: due fogli del testo perduto della redazione boeziana; altri frammenti dei libri I-V e VIII della medesima redazione*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 50 (1958), pp. 97-116 (rist. *ibid.*, pp. 357-376).
- ID., *Note sull'Aristotele Latino Medievale. XIII. Traduzioni 'perdute' dei Primi Analitici e dei Topici nel codice di Bologna, Univ. 4228 del XII secolo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 52 (1960), pp. 29-45 (rist. *ibid.*, pp. 425-441).
- ID., *Note sull'Aristotele Latino Medievale. XV. Dalle «Categoriae Decem» pseudo-agostiniane (temistiane) al testo vulgato aristotelico-boeziano*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 54 (1962), pp. 137-147 (rist. *ibid.*, pp. 448-458).
- ID., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972.
- ID., *The Text of Aristotle's Topics and Elenchi: the Latin Tradition*, in «The Classical Quarterly», 49 (1955), pp. 108-118 (rist. *ibid.*, pp. 299-309).
- D. MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Roma 2010
- C. MONAGLE, *The Trial of Ideas: Two Tellings of the Trial of Gilbert of Poitiers*, in «Viator: Medieval and Renaissance Studies», 35 (2004), pp. 112-129.
- Monde médiéval et société chartraine: Actes du colloque international organisé par la Ville et le Diocèse de Chartres à l'occasion du 8<sup>e</sup> centenaire de la Cathédrale de Chartres, 8-10 septembre 1994*, ed. J.-R. Armogathe, Paris 1997.
- C. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani cit.*, pp. 157-168 (rist. in ID., *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 VIII 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], p. 290 (rist. in ID., *Varia Boethiana cit.*, 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. v-xxi.
- ID., *Varia Boethiana*, Napoli 2003.
- G. MORIN, *Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor (Tractatus magistri A. De discretione animae, spiritus et mentis)*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, hrsg. A. Lang – J. Lechner – M. Schmaus, Münster (Westf.) 1935 (BGPTMA, Supplbd., 3/1), pp. 251-262.
- V. NAPOLI, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania 2008 (Symbolon, 33).
- S. NASH-MARSHALL, *God, Simplicity, and the Consolatio Philosophiae*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 78/2 (2004), pp. 225-246.
- ID., *Participation and the Good: A Study in Boethian Metaphysics*, New York 2000.
- Nature in Medieval Thought. Some Approaches East and West*, ed. C. Koyama, Leiden 2000 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 73).
- 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 (Symbolon, 32).
- J. NEWELL, *Rationalism at the School of Chartres*, in «Vivarium», 21/ (1983), pp. 108-126.
- ID., *Twelfth-Century Theories of Knowledge: New Directions at the School of Chartres*, in «Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference», 6 (1981), pp. 161-173.

- A. NIEDERBERGER, *Von der Unmöglichkeit der «translatio» Zur Bestimmung von Philosophie und Theologie als «scientia» bei Alanus ab Insulis*, in «Scientia» und «Disciplina» cit., pp. 187-208.
- L. O. NIELSEN, *Linguaggio e metodo teologico in Gilberto de la Porrée*, in *Verità in questione* cit., pp. 275-279.
- ID., *On the Doctrine of Logic and Language of Gilberto Porreta and His Followers*, in «Cahiers de l'institut du Moyen Age grec et latin», 17 (1976), pp. 40-69.
- ID., *Peter Abelard and Gilbert of Poitiers*, in *The Medieval Theologians*, ed. G. R. Evans, Oxford 200, pp. 102-128.
- ID., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the period 1130-1180*, Leiden 1982.
- M. F. NIMS, *Translatio: 'Difficult Statement' in Medieval Poetic Theory*, «University of Toronto Quarterly» 43 (1974), pp. 215-230.
- L. OBERTELLO, *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*, Firenze 1989.
- ID., *Introduzione, Note, Appendici*, in BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a c. di L. Obertello, Milano 1979.
- ID., *L'universo boeziano*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 157-168 (rist. in ID., *Boezio e dintorni* cit., pp. 41-66).
- ID., *Severino Boezio*, 2 voll., Genova 1974.
- J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951.
- F. PAPARELLA, *Introduzione*, in [GILBERTO PORRETANO], *Libro dei sei principi*, a c. di F. Paparella, Milano 2009, pp. 5-164.
- J.-M. PARENT, *Dalla creazione alla Trinità nella scuola di Chartres*, in *L'infinita via* cit., pp. 157-168.
- ID., *La doctrine de la création dans l'École de Chartres. Étude et textes*, Paris – Ottawa 1938.
- G. PATZIG, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der Ersten Analytiken*, Göttingen 1959.
- F. PELSTER, *Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbert Porreta?*, in «Scholastik», 19-24 (1944-1949), pp. 401-403.
- Peter Abelard*. Proceedings of the International Conference, Louvain, May 10-12, 1971, ed. E. M. Buytaert, Leuven – The Hague 1974.
- Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, edd. R. Thomas – J. Jolivet – D. E. Luscombe – L. M. De Rijk, Trier 1980.
- A. PIAZZONI, *Il «De unione spiritus et corporis» di Ugo di San Vittore*, in «Studi Medievali», 21/2 (1980), pp. 861-888.
- R. PINZANI, *I commenti di Boezio a Isagoge, I, 9-13*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 53-87.
- D. POIREL, *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, in *Alain de Lille, le docteur universel* cit., pp. 59-82.
- ID., *Ugo di San Vittore*, in *La fioritura della dialettica* cit., pp. 387-45.
- R. L. POOLE, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in «English Historical Review», 35 (1920), pp. 321-342 (rist. in ID., *Studies in Chronology and History*, Oxford 1934, pp. 223-247).
- G. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1952, tr. it. *Dio nel pensiero dei Padri*, Bologna 1981.
- A. QUACQUARELLI, *Spigolature boeziane*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 227-245.
- R. QUINTO, *Trivium e teologia: l'organizzazione scolastica nella seconda metà del secolo dodicesimo e i maestri della sacra pagina*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II, pp. 435-468.
- G. RACITI, *L'autore del De spiritu et anima*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 53 (1961), pp. 385-401.
- E. K. RAND, *Der dem Boethius zugeschriebene Traktat De fide catholica*, in «Jahrbuch für klassische Philologie», Supplbd. 26 (1901), pp. 401-461.
- ID., *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1928.
- S. RAPPE, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge – New York 2000.
- Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen – A. Speer, Berli – New York – 1997.

- G. REALE, *Introduzione*, in W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, tr. it. cit., pp. VII-XXVIII.  
 ID., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003.
- ID., *Presentazione*, in PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone* cit. (in FONTI), pp. 9-15.
- E. REGIS, *Aristotle's 'Principle of Individuation'*, in «Phronesis», 21 (1976), pp. 157-166.
- Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson – G. Constable – C. Lanham, Cambridge (Mass.) 1982.
- K. RIESENHUBER, *Arithmetic and the Metaphysics of Unity in Thierry of Chartres: On the Philosophy of Nature and Theology in the Twelfth Century*, in *Nature in Medieval Thought* cit., pp. 43-73.
- J. RIST, *Agostino è un neoplatonico cristiano?*, in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano* cit., pp. 13-32.
- ID., *Augustine. Ancient Thought Baptised*, Cambridge 1994, tr. it. Milano 1997.
- V. RODRIGUES, «*Imago rei*», «*imaginatio*», «*ratio*»: *Elementos para a compreensão da «physica» em Teodorico de Chartres*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* cit., II, pp. 1027-1038.
- ID., *La conception de la philosophie chez Thierry de Chartres*, in «*Mediaevalia. Textos e estudos*», 11 (1998), pp. 119-137.
- ID., *Thierry de Chartres, lecteur du De Trinitate de Boèce*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 648-663.
- F. ROMANO, *Il neoplatonismo*, Roma 1988.
- R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1969, tr. it. Milano 1996.
- P. ROEM, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford – New York 1993.
- I. ROSIER- CATACH, *Évolution des notions d'equivocatio et univocatio au XII<sup>e</sup> siècle*, in *L'ambiguïté* cit., pp. 103-166.
- EAD., *Les controverses logico-grammaticales sur la signification des paronymes au début du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Compléments de substance* cit., pp. 103-125.
- EAD., *Prata rident*, in *Langages et philosophie* cit., pp. 155-176.
- EAD., *Res significata et modus significandi: Les implications d'une distinction médiévale*, in *Geschichte der Sprachtheorie*, 3 cit., pp. 135-168.
- S. RUBINELLI, *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, s.l. [Springer Publisher] 2009 (Argumentation Library, 15).
- C. M. RUSCONI, *Natürliche und künstliche Formen bei Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues. Zwei verschiedene Auslegungen des Begriffs necessitas complexionis*, in *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. A. Moritz, Münster 2010, pp. 253-265.
- S. C. SAGNOTTI, *Retorica e logica. Aristotele, Cicerone, Quintiliano, Vico*, Torino 1999.
- D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, in *Storia della Teologia nel Medioevo* cit., II (*La grande fioritura*), pp. 209-281.
- C. SCHLAPKOHL, *Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, Marburg 1999 (Marburger Theologischen Studien, 56).
- F. SCHLEIERMACHER, *Einleitung*, in *Platons Werke*, hrsg. F. Schleiermacher, Berlin 1804-1828 [1817ss.<sup>2</sup>; 1855<sup>3</sup>], pp. 5-36; rist. in *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonsverständnis*, hrsg. K. Gaiser, Hildesheim 1969, pp. 1-32.
- J. SCHMIDLIN, *Bischof Otto von Freising als Theologe*, in «*Der Katholik*», 85 (1905), pp. 81-112 e 161-182.
- ID., *Die Philosophie Ottos von Freising*, in «*Philosophische Jahrbuch*», 18 (1905), pp. 312-323 e 407-423.
- M. A. SCHMIDT, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De Trinitate*, Basel 1956 (Studia Philosophica. Supplementum, 7).
- 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'*, Paderborn 1935 (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 18/1).

- «Scientia» und «Disciplina». *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, hrsg. R. Berndt – M. Lutz-Bachmann – R. M.W. Stammberger – A. Fidora – A. Niederberger, Berlin 2002.
- J. SHIEL, *Boethius' commentaries on Aristotle*, «Medieval and Renaissance Studies», 4 (1958), pp. 217-244, rist. e ampl. in *Aristotle transformed* cit., pp. 349-372.
- C. SHIELDS, *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*, Oxford 1999.
- M. SIMON, *La glose de l'Épître aux Romains de Gilbert de la Porrée*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 52 (1957), pp. 51-80.
- B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, tr. it. Bologna 2008<sup>3</sup>.
- J.-L. SOLÈRE, *Bien, cercles et hebdomades*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 55-110.
- R. W. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in ID., *Medieval Humanism and Other Studies* cit., pp. 61-85.
- ID., *Medieval Humanism and Other Studies*, New York 1970.
- ID., *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* cit., pp. 113-137.
- A. SPEER, «Secundum phisicam». *Die entdeckte Natur und die Begründung einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 6 (1995), pp. 1-37.
- ID., *Studium sapientiae. La philosophie e l'unità du savoir théorique chez Thierry de Chartres*, in *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel a Chartres* cit., pp. 93-102.
- ID., *The Hidden Heritage: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 163-181.
- Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Akten des VI. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale (29 August – 3 September 1977 in Bonn), 2 voll., hrsg. J. P. Beckmann et alii, Berlin – New York 1981.
- J. SPRUYT, *Gilbert of Poitiers on the Application of Language to the Transcendent and Sublunary Domains*, in *The Winged Chariot* cit., pp. 205-236.
- T. STANGL, *Tulliana et Mario Victoriniana*, München 1888.
- C. STEEL, *Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' Parmenides and the Origin of Negative Theology*, in *Die Logik des Transzendentalen* cit., pp. 581-599.
- C. STEEL – A. VELLA – D. IOZZA, *Quaestio disputata: Is Christian Neoplatonism the true heir of the Ancient Philosophical Tradition?*, in *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano* cit., pp. 196-237.
- H. F. STEWART, *Boethius. An Essay*, Edinburgh 1891.
- Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., a c. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996.
- Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974, Roma 1975.
- E. STUMP, *Hamartia in Christian belief. Boethius on the Trinity*, in *Hamartia. The concept of error in the Western tradition. Essays in honor of John M. Crosssett*, ed. D. V. Stump – J. A. Arieti – L. Gerson – E. Stump, New York – Toronto 1983 (Texts and Studies in Religion, 16), pp. 131-148.
- EAD., *Boethius's Theory of Topics and its Place in Early Scholastic Logic*, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani* cit., pp. 249-262.
- EAD., *Boethius's Works on the Topics*, in «Vivarium», 12 (1974), pp. 77-93.
- EAD., *Dialectic in Ancient and Medieval Logic*, in *Boethius's De topicis differentiis* cit., pp. 157-261.
- EAD., *Topics: Their Development and Absorption into Consequences*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* cit., pp. 315-334.
- L. SWEENEY, *Boethius on the «Individual»: Platonist or Aristotelian?*, in DAIDALIKON. *Studies in Memory of Raymond V. Schoder*, S. J., ed. R. F. Sutton Jr., Wauconda (Illinois) 1989, pp. 361-373.
- The Boethian Commentaries of Clarembald of Arras*, edd. D. B. George – J. R. Fortin, Notre Dame (Indiana) 2002.
- The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. E. Brower – K. Guilfooy, Cambridge 2004.
- The Cambridge Companion to Boethius*, ed. J. Marenbon, Cambridge 2009.
- The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann – A. Kenny – J. Pinborg, Cambridge 1988.

- The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, ed. N. M. Häring, Toronto 1966 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 13).
- W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
- The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, ed. K. M. Fredborg, Toronto 1988 (Pontifical Institute of Medieval Texts. Studies and Texts, 84).
- The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions, Special Offprint of «Vivarium»*, 45/2-3 (2007), ed. J. Marenbon, Leiden 2007.
- The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. De Rijk*, ed. M. Kardaun – J. Spruyt, Leiden – New York – Köln 2000 (Brills Studies in Intellectual History, 100).
- A. TISSERAND, *Métaphore et translatio in divinis: la théorie de la prédication et la conversion des catégories chez Boèce*, in *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 435-463.
- ID., *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Paris 2008.
- C. TROTTMANN, *Unitas, aequalitas, conexio: Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques*, in *Alain de Lille, le docteur universel* cit., pp. 401-427.
- M. M. TWEEDALE, *Abailard on Universals*, Amsterdam – New York – Oxford 1976.
- Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. M. Clagett – G. Post – R. Reynolds, Madison 1966<sup>2</sup>.
- 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).
- L. VALENTE, *Alla ricerca dell' autorità perduta: «Quidquid est in Deo, Deus est»*, in «Medioevo», 25 (1999-2000), pp. 713-738.
- EAD., «*Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis*». Modi significandi, intelligendi ed essendi nella teologia del XII secolo, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), pp. 133-194.
- EAD., *Langage et théologie dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, in *Geschichte der Sprachtheorie*, 3 cit., pp. 33-54.
- EAD., *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris 2007.
- EAD., «*Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt*». Le principe de l'approche contextuelle et sa genèse dans la théologie du XII<sup>e</sup> siècle, in *La tradition médiévale des Catégories* cit., pp. 289-311.
- EAD., *Un realismo singolare: forme e universalità in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008), pp. 191-246.
- EAD., *Virtus significationis, violentia usus. Porretan Views on Theological Hermeneutics*, in *Medieval Theories on Assertiva and non-Assertive Language* cit., pp. 163-184.
- D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960 (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 13).
- H. C. VAN ELSWIJK, *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven 1966.
- S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano*, in EAD., *Studi di filosofia medioevale* cit., I (Da sant'Agostino al XII secolo), pp. 176-247.
- EAD., *Studi di filosofia medioevale*, 2 voll., Milano 1978.
- J. C. M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*, Leiden 1965 (Philosophia Antiqua, 9).
- N. VARISCO, *Le proprietà trascendentali dell'essere nel XIII secolo. Genesi e significati della dottrina*, Padova 2007.
- A. VARZI, *Parole, oggetti, eventi (e altri argomenti di metafisica)*, Roma 2001.
- C. VASOLI, *Ars grammatica e translatio theologica in alcuni testi di Alano di Lilla*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge* cit., Paris 1969, pp. 805-813.
- Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, a c. di P. Feltrin – M. Rossini, Bergamo 1992.
- A. VERNET, *Une építaphe inédite de Thierry de Chartres*, in *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel*, 2 voll., Paris 1955 (Mémoires de la Société de l'École de Chartres, 12.1-2), II, pp. 660-670 (rist. in ID., *Études médiévales*, Paris 1981, pp. 160-170).



- Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Textes (XII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> Century)*, Acts of the 11<sup>th</sup> European Symposium on Medieval Logic and Semantics, S. Marino, 24-27 May 1994, a c. di C. Marmo, Turnhout 1997.
- Vie spéculative, vie méditative et travail manuel a Chartres au XII<sup>e</sup> siècle (autour de Thierry de Chartres et des introducteurs de l'étude des arts mécaniques auprès du quadrivium)*. Actes du III<sup>e</sup> colloque européen du 4 au 5 juillet 1998 à Chartres, Chartres 1998.
- E. VINEIS – A. MAIERÙ, *La linguistica medioevale*, in *Storia della linguistica*, 3 voll., a c. di G. C. Lepschy, Bologna 1990-1994, II, pp. 11-168.
- E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, tr. it. Milano 1992.
- J. K. WARD, *Aristotle on Homonymy: Dialectic and Science*, Cambridge 2008.
- S. WESSEL, *Cyril Of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic*, Oxford 2004.
- W. WETHERBEE, *Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance*, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* cit., pp. 21-53.
- ID., *The School of Chartres*, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* cit., pp. 36-44.
- M. E. WILLIAMS, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Roma 1951 (Analecta Gregoriana, 56).
- C. WITT, *Substance and Essence in Aristotle. An interpretation of Metaphysics VII-IX*, London 1989.
- H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers, I: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.) 1964<sup>2</sup>, tr. it. *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978.
- M. ZANATTA, *Commento*, in ARISTOTELE, *Le categorie*, a c. di M. Zanatta, Milano 1989, pp. 385-697.
- M. ZANATTA, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Le categorie* cit., pp. 52-60.
- G. ZUANAZZI, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Roma 2005.