



Università degli Studi di Salerno

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato in 'Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e  
l'Umanesimo, Salerno' (RAMUS)

cr. n. 2: 'Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica'

ciclo XXXV

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

*Bonum divinius et formalius.* Estensione metafisica del bene  
in Teodorico di Freiberg

Relatore:

Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Andreas Speer

Tesi di dottorato di:

Giuseppe Donnarumma

Anno Accademico 2022/2023

*Per Virginia e Vincenzo*

## *Indice generale*

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI .....	6
<i>INTRODUZIONE</i> .....	8
a) <i>Il problema</i> .....	8
b) <i>Metodo e scopo</i> .....	14
c) <i>Limiti</i> .....	20
 <i>CAPITOLO PRIMO</i> .....	 21
 <i>UNA METAFISICA SENZA BONUM</i> .....	 21
1. <i>Scientia transcendens o Transzendentalphilosophie?</i> .....	21
a) <i>Un modello vincente</i> .....	21
b) <i>Le ‘metafisiche’ di Teodorico</i> .....	27
c) <i>Transzendentalphilosophie. La metafisica di Teodorico secondo la ‘scuola di Bochum’</i> .....	30
2. <i>Philosophus realis</i> .....	43
a) <i>Il secondo modo di dare origine a qualcosa: sostanza</i> .....	43
b) <i>Il terzo modo di dare origine a qualcosa: intelletto</i> .....	48
c) <i>Quidditas extenso nomine</i> .....	53
d) <i>Unitarietà della ratio entis</i> .....	59
e) <i>Realtà o comunanza dell’essere? Teodorico tra la «via platonica» la «via aristotelica»</i> .....	62
3. <i>Inconvertibilità metafisica della ratio boni</i> .....	69
a) <i>Condizioni di convertibilità tra ens e bonum</i> .....	69
b) <i>Inconvertibilità metafisica di ens e bonum</i> .....	76
c) <i>La scissione di finis e perfezione metafisica: il retroterra aristotelico</i> .....	85
 <i>CAPITOLO 2</i> .....	 91
 <i>IL BENE DELLE SOSTANZE IMMOBILI</i> .....	 91
1. <i>Soluzioni alla prima aporia di Beta</i> .....	91
a) <i>La soluzione albertina</i> .....	91
b) <i>La soluzione tomista</i> .....	98
2. <i>Teleologismo universale</i> .....	103
a) <i>Il primo modo di dare origine a qualcosa e la natura extenso nomine</i> .....	103
b) <i>Una causa finale modo communiore</i> .....	111
c) <i>Finis simpliciter</i> .....	114

3. <i>La radice autodiffusiva del bene</i> .....	123
a) <i>La fortuna di un motivo platonico</i> .....	123
b) <i>Elementi di 'Metafisica del flusso' in Alberto Magno</i> .....	130
c) <i>La «forza attiva» del bene</i> .....	132
d) <i>La reinterpretazione della causa efficiente</i> .....	140
e) <i>«Produzione» e «creazione»</i> .....	147
 <i>CAPITOLO 3</i> .....	 153
 <i>IL «CICLO» DELL'ESSERE</i> .....	 153
1. <i>Reditus: il bene come fine ultimo</i> .....	153
a) <i>Oltre il 'bene'</i> .....	153
b) <i>Il reditus nell'architettura del reale: Proclo e Dionigi</i> .....	156
c) <i>Ordo cosmico e reditus universale</i> .....	161
2. <i>Conversio intellettuale</i> .....	165
a) <i>Identità di processio e conversio negli intelletti in atto per essenza</i> .....	165
b) <i>Le 'ragioni' dell'intelletto possibile</i> .....	171
c) <i>Conversio dell'intelletto possibile</i> .....	173
3. <i>Bene cosmologico</i> .....	182
a) <i>'Frammenti' di una nuova metafisica?</i> .....	182
b) <i>Res bona extenso nomine bonitatis</i> .....	194
c) <i>Il riflesso della bontà divina nell'universitas entium</i> .....	199
d) <i>Finis sub fine: la consummatio dell'universitas</i> .....	209
e) <i>«Consummatio totius universi corporalis»</i> .....	216
 <i>CONCLUSIONI</i> .....	 223
a) <i>Che cos'è metafisica</i> .....	223
b) <i>Che cos'è il 'bene' trascendentale</i> .....	224
c) <i>Che cos'è bonum</i> .....	225
d) <i>Che cos'è il 'bene metafisico'</i> .....	226
 <i>BIBLIOGRAFIA</i> .....	 228

## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

Tutte le citazioni da opere di Teodorico di Freiberg sono riportate in nota secondo le abbreviazioni introdotte nel primo tomo dell'edizione critica (ad eccezione dei *Fragmenta de subiecto theologiae* e *de ratione potentiae*) e qui di seguito elencate. Alla menzione dell'opera (sprovvista del nome dell'autore) fa seguito il passo secondo la suddivisione del testo riprodotta dall'editore.

TEODORICO DI FREIBERG, *Opera Omnia*, I-IV, Veröffentlicht unter Leitung von Kurt Flasch, Hamburg 1977 - 1985 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, II/1 - II/4):

*De acc.* — *De accidentibus*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese 1983 (CPTMA, II/3), pp. 47-90.

*De anim.* — *De animatione caeli*, ed. L. Sturlese 1983 (CPTMA, II/3), pp. 1-46.

*De cog. ent.* — *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatarum*, ed. H. Steffan 1980 (CPTMA, II/2), pp. 151-260.

*De dot. corp.* — *De dotibus corporum gloriosorum*, ed. L. Sturlese 1980 (CPTMA, II/2), pp. 261-290.

*De elem.* — *De elementis corporum naturalium*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese 1985 (CPTMA II/4), pp. 49-94.

*De ente* — *De ente et essentia*, ed. R. Imbach 1980 (CPTMA, II/2), pp. 17-42.

*De int.* — *De intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch 1977 (CPTMA, II/1), pp. 125-210.

*De luce* — *De luce et eius origine*, ed. R. Rhen 1985 (CPTMA II/4), pp. 1-24.

*De magis* — *De magis et minus*, edd. R. Imbach - H. Steffan 1980 (CPTMA, II/2), pp. 43-68.

*De mens.* — *De mensuris*, ed. R. Rhen 1983 (CPTMA, II/3), pp. 203-241.

*De nat. contin.* — *De natura et proprietate continuorum*, ed. R. Rhen, 1983 (CPTMA, II/3), pp. 241-274.

*De nat. contr.* — *De natura contrariorum*, ed. R. Imbach 1980 (CPTMA, II/2), pp. 69-136.

*De orig.* — *De origine rerum praedicamentaliū*, ed. L. Sturlese 1983 (CPTMA, II/3), pp. 119-202.

*De quid.* — *De quiditatibus entium*, edd. R. Imbach - J.-D. Cavigioli 1983 (CPTMA, II/3), pp. 91-118.

*De sub. spir.* — *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese 1980 (CPTMA, II/2), pp. 291-342.

*De vis. beat.* — *De visione beatifica*, ed. B. Mojsisch 1977 (CPTMA II/1), pp. 1-124.

*Utrum in Deo* — *Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese 1983 (CPTMA, II/3), pp. 283-316.

*Utrum sub. spir.* — *Quaestio utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma*, ed. B. Mojsisch 1983 (CPTMA, II/3), pp. 317-340.

*Sub. th.* — *Fragmentum de subiecto theologiae*, ed. L. Sturlese 1983 (CPTMA, II/3), pp. 275-283.

*Rat. pot.* — *Fragmentum de ratione potentiae*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese 1983 (CPTMA, II/3), pp. 371-382.

Per le opere di Alberto Magno valgono le seguenti indicazioni:

ed. Colon. — (editio Coloniensis), *Sancti doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi opera omnia*, Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster i. W. 1951-2017.

Le opere di Tommaso d'Aquino sono citate secondo l'edizione Leonina, Roma 1882ss. Il *Commento alla Metafisica (In duodecim libro Metaphysicorum)* è citato secondo l'edizione a c. di M.-R. Cathala - R. -M. Spiazzi, Torino - Roma 1950 (1977<sup>3</sup>) e abbreviato come *In Met.*

Ulteriori abbreviazioni utilizzate:

CPTMA — Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi

AL — Aristoteles Latinus

PL — Patrologia latina

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum, Wien 1866ss.

Le evidenziazioni in latino di parti di citazioni sono sempre mie, se non diversamente indicato.

## *Introduzione*

### a) *Il problema*

Nella *Nachlese* al suo *Dietrich von Freiberg*, Kurt Flasch ricorda come i lavori di edizione e di interpretazione abbiano «costantemente ampliato» l'originaria «immagine» storiografica del profilo intellettuale di Teodorico di Freiberg (ca. 1240-1320). Gli scritti del filosofo evidenziano l'irriducibilità del suo pensiero alla sola teoria dell'intelletto, motivo al centro degli entusiasmi per la sua 'riscoperta' e inizialmente identificato con il «Zentralbegriff» della sua produzione filosofica<sup>1</sup>. Flasch segue pazientemente lo sviluppo, lungo le pagine della sua monografia, dell'ontologia, della filosofia della natura e della teologia teodoriana, oltre che della sua celebre noetica, evidenziando il più articolato contributo del domenicano alla storia del pensiero. Nell'elenco conclusivo dei numerosi ambiti di ricerca che impegnano Teodorico nella sua attività intellettuale mancano, tuttavia, riferimenti (diretti o indiretti) all'agatologia<sup>2</sup>, cui corrisponde la significativa assenza di una trattazione della nozione di 'bene' nella meticolosa analisi (opera per opera) del pensiero del maestro sassone.

I pochi cenni alla tematica presenti in storiografia avevano in effetti già richiamato l'attenzione sul ruolo del tutto marginale del 'bene' negli scritti del maestro sassone. In uno degli studi che ha aperto e segnato la strada delle ricerche su Teodorico di Freiberg, Loris Sturlese evidenziava come il «tema del *bonum*», malgrado qualche timido accenno nel *De*

---

<sup>1</sup> Cf. K. FLASCH, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main 2007, pp. 691-692. Sulla biografia del filosofo cf. L. STURLESE, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 3). Per quanto riguarda il primo approccio interpretativo verso l'opera del filosofo e la bibliografia di riferimento si veda *infra*, cap. 1, par. 1 (c). L'espressione «Zentralbegriff» per designare la teoria dell'intelletto teodoriana recupera un'originaria intuizione di Krebs. Cf. E. KREBS, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg): sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster 1906, p. 100.

<sup>2</sup> Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota precedente), p. 691.

*intellectu et intelligibili*, rimanesse nel pensiero di Teodorico «un motivo senza alcun esito»<sup>3</sup>. Fondamentalmente concorde nella tesi di una relativizzazione del ‘bene’ nel pensiero di Teodorico anche Wouter Goris, autore dell’unico contributo presente in letteratura sul tema<sup>4</sup>. Lo studioso ha precisato le ragioni di tale indirizzo di pensiero in una esclusione di *bonum* dall’oggetto della metafisica, mostrando tuttavia un innovativo e fruttuoso interesse per la posizione del domenicano alla luce degli sviluppi del suo pensiero in Eckhart. Nella sua dissertazione, riferimento per gli studi su Meister Eckhart, Goris esponeva l’ipotesi secondo la quale Teodorico sarebbe stato un precursore di una rilevante «Spannung» nel pensiero del maestro turingio: il ‘bene’ non rientra, in quanto connesso all’idea di un direzionamento ‘estrinseco’ di qualcosa verso una finalità che ne giustifichi il movimento, nel campo d’interesse della metafisica, la quale ha per ‘oggetto’ l’immutabilità e la compiutezza del ‘divino’, non soggetto ad alcuna dipendenza da cause esterne al suo essere<sup>5</sup>. La tesi risulta tuttavia molto problematica: l’ammissione dell’insignificanza metafisica del bene implica il

---

<sup>3</sup> L. STURLESE, *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg*, in *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.*, edd. R. Creytens - P. Künzle, Roma 1978, [pp. 175-246], pp. 213-214, n. 147: «è vero che in *De int. et intell.*, I 10 affiora il tema del *bonum* (...) ma è un motivo che rimane senza alcun esito, per quanto mi consta, nell’opera filosofica di Teodorico».

<sup>4</sup> Cf. W. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute*, in *Dietrich von Freiberg: neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposium, 10-13 März 1997*, edd. K. H. Kandler - B. Mojsisch - F.-B. Stammkötter, Amsterdam - Philadelphia 1997, [pp. 169-188], pp. 170-179. Osservazioni condivise da Aertsen. Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107), p. 329.

<sup>5</sup> Cf. W. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden - New York - Köln 1997 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 59), pp. 269-272. Già Grabmann aveva attirato l’attenzione sul tema, in riferimento alla celebre *Quaestio* «Utrum in Deo sit idem esse et intelligere». Eckhart si serve di un passo della *Metafisica* aristotelica per argomentare l’assenza del bene dalle sostanze separate e, in virtù dell’identificazione di essere e bene, difende la tesi della priorità dell’intelletto sull’essere in Dio. Cf. MEISTER ECKHART, *Quaestiones Parisienses cum Quaestione Magistri Consalvi*, ed. B. Geyer, in ID., *Die lateinischen Werken*, edd. A. Zimmermann - L. Sturlese, V, Stuttgart 2006, p. 45. Il giudizio del professor Grabmann sull’utilizzo del dettato aristotelico da parte di Eckhart è tuttavia molto severo: il domenicano avrebbe potuto studiare il commento di Tommaso alla *Metafisica* per intendere correttamente significato delle parole di Aristotele. Cf. M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange: Untersuchungen und Texte*, München 1927, pp. 55-56. Si tornerà ampiamente sul passo aristotelico e la sua ricezione. Cf. *infra*, cap. 1, par. 3 (c) e cap. 2, par. 1.

restringimento della dottrina della convertibilità dei trascendentali ‘essere’ e ‘bene’ al solo piano creaturale e la conseguente preclusione della loro attribuzione a Dio<sup>6</sup>. Il problema del ‘bene’ nel pensiero di Teodorico ed Eckhart impegna lo studioso in un contributo più specifico, pubblicato a due anni di distanza dalla monografia. Il giudizio non cambia, ma si precisa ulteriormente: Eckhart eredita dal pensiero di Teodorico la delegittimazione metafisica della causa finale in virtù della tensione *ad extra* implicita nella sua nozione, inadeguata alla tematizzazione dell’assoluto in sede metafisica. Ciononostante, il maestro sassone ricorre alla dottrina della convertibilità dei trascendentali e all’universalità del *reditus* in chiave ‘metafisica’, soluzione evidentemente incompatibile con la tesi dell’eliminazione della causa finale dalla filosofia prima<sup>7</sup>.

Se in Eckhart i problemi sembrano trovare almeno una relativa chiarificazione alla luce della distinzione tra generazione intratrinitaria (causa intrinseca) e creazione (causa estrinseca), e – più in generale – in virtù di una metafisica che sancisce la sistematica preminenza dell’Uno

---

<sup>6</sup> Cf. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel* cit. (alla nota precedente), p. 270: «Die Abgrenzung der Metaphysik von der extrinsischen Kausalität führt eine Spannung in den Begriff des Guten ein. Als Transzendente ausgezeichneter Gegenstand der metaphysischen Betrachtung wird die Stellung des Guten in der Metaphysik aufgrund der Verbindung mit der extrinsischen, insbesondere mit der finalen Kausalität zutiefst problematisch»; *ibid.*, p. 272: «Wird, wie es bei Dietrich und Eckhart der Fall ist, die Metaphysik unter Abgrenzung der extrinsischen Kausalität definiert, der Begriff des Guten aber mit der finalen Ursachlichkeit verbunden, so ergibt sich eine offenkundige Spannung im Begriff des Guten, welches einen Aspekt der Hervorbringung in die Transzendentalienlehre einführt, von dem die Metaphysik geradezu abstrahiert»; *ibid.*, 380: «Die Verweigerung, das Gute Gott zuzusprechen, indiziert die Vorrangigkeit des Einen, führt aber ein wesentliches Problem in die Transzendentalienlehre ein. Kann das Gute, sofern es auf die geschaffene Wirklichkeit begrenzt wird ‘eo enim, quod quid creatum est, bonum est, et quo bonum est, creatum est’ – nicht mit jenen Transzendentalien vertauschbar sein, die Gott allein im eigentlichen Sinn zukommen, so zwingt es, wenn die Konvertibilität durchgehalten werden sollte, den Seinsbegriff zur gleichen Einschränkung auf die geschaffene Wirklichkeit – ‘Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam’».

<sup>7</sup> Cf. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute* cit. (alla nota 4), p. 177: «Indem sie sich unter Abgrenzung der extrinsischen Kausalität definiert, verschließt sich die Metaphysik jedoch den Zugang zum Guten, das, wie wir auch bereits gesehen haben, zu den transzendentalen Eigenschaften gerechnet wird. Die Metaphysik Dietrichs, so ist zu schließen, wird ihren eigenen Aufgaben nicht gerecht»; *ibid.*, p. 178: «Der Kreislauf des Seienden aus Gott als Prinzip zurück zu Gott als Ziel kann nicht in einer Metaphysik betrachtet werden, die in der Betrachtung des Seienden als Seienden von den effizienten und finalen Ursachen der Dinge absieht». Cf. *infra*, cap. 1, par. 1 (b).

rispetto al Bene<sup>8</sup>, i problemi evidenziati da Goris per Teodorico sembrano al contrario complicarsi, fino a trasformare la «Spannung», si potrebbe dire, in *Widerspruch*. Lo studioso accenna alla componente ‘produttiva’ del ‘bene’ in Teodorico e alla sua relazione con il concetto di *ordo*<sup>9</sup>. Si tratta di elementi strutturali del pensiero del domenicano, a fondamento – come si vedrà – di ogni ulteriore sviluppo argomentativo: tutto l’esistente è ‘buono’, secondo Teodorico, in quanto riconducibile ad un sistema ordinato e teleologicamente direzionato dall’*intentio* divina. D’altra parte, il principio della ‘produttività’ del bene subisce un’universalizzazione a tal punto radicale da estendersi fino alle ‘qualità’ fisiche del cosmo. Contrariamente ad Eckhart, il quale sviluppa la ‘svalutazione’ di *bonum* finanche nel suo momento ‘produttivo’ – nella misura in cui concerne il rapporto con l’esteriorità dell’essere di cui lo si predica – il tendere al proprio esterno nella produzione di effetti non è per Teodorico segno di svalutazione ontologica, quanto piuttosto realizzazione e massimizzazione della ragione d’essere di qualsiasi esistente. Escludere il ‘bene’ dai principi primi del reale equivale, in conclusione, a contraddire i motivi fondamentali del suo pensiero.

La tesi di una esclusione del bene dalla metafisica appare ‘eccentrica’ anche rispetto alla ricezione del testo aristotelico nel contesto storico-filosofico di Teodorico. Come noto Aristotele presenta la *prote philosophia* nel libro *Alfa* della *Metafisica* nei termini di una indagine sulle cause e i principi primi del reale<sup>10</sup>. Lo Stagirita complica tuttavia il discorso nei libri successivi, dove alla definizione ‘archeologica’ sembra aggiungersene una tendenzialmente ‘ontologica’, una ‘usiologica’ e una ‘teologica’, finendo con il provocare un dibattito millenario sul significato da attribuire alla ‘filosofia prima’. Pur nella differenza delle definizioni, comunque, l’appartenenza del ‘bene’ alla ‘filosofia prima’ rappresenta tema che genera largo consenso nella riflessione medievale, legittimato anche dall’esplicita inclusione

---

<sup>8</sup> Cf. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel* cit. (alla nota 5), p. 272: «Anders als bei Dietrich aber bedeutet die Abstraktion von extrinsischer Kausalität in der Metaphysik bei Eckhart ein Absehen von der Schöpfungskausalität zugunsten der innergöttlichen Hervorbringung. In der Betrachtung gemäß der formalen Kausalität allein erreicht der Metaphysiker Einsicht in die das Göttliche kennzeichnende Einheitskausalität, in die Weise des Hervorgehens von Sohn und Geist»; *ibid.*, p. 380: «In klarer Arbeitsteilung entfalten das Eine und das Gute solchermäßen die *fecunditas* nach immanenter bzw. transeunter Kausalität. Die Verbindung des Guten mit der göttlichen Wirksamkeit *ad extra* ist bei Eckhart jedoch von äußerlicher Art; *ibid.*, p. 381: «Das Kreislaufdenken, das von der Identität des Einen mit dem Guten ausgegangen ist, führt bei Eckhart zu einem Ausschluß des Guten, in dessen Gefolge die Hegemonie des Einen als Prinzip und Ziel sanktioniert wird».

<sup>9</sup> Cf. ID., *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute* cit. (alla nota 4), pp. 173-174.

<sup>10</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 982b 1-11.

del bene teleologico nello spettro della *prote philosophia* da parte dallo stesso Aristotele nel libro *Alfa*<sup>11</sup>. Le eccezioni rispetto a tale assunto, come si vedrà pressoché paradigmatico, sono da registrare non nella diminuzione di centralità del concetto di bene nella spiegazione del reale, quanto al contrario nella percezione dell'insufficienza stessa della metafisica aristotelica per l'adeguata legittimazione della sua rilevanza. Assumendo 'metafisica' nel più specifico significato *ontologico* di «dottrina dei trascendentali», categoria adottata da J. A. Aertsen per connotare essenzialmente la riflessione medievale latina a partire dal secolo XIII, l'appartenenza del bene alla filosofia prima gode di un consenso che si approssima all'unanimità<sup>12</sup>. Nello specifico: dal momento che a) l'*ens inquantum ens* rappresenta, secondo il celebre dettato aristotelico, l'oggetto della filosofia prima<sup>13</sup> e b) *bonum* è una «nozione prima» e «comune» convertibile con l'*ens*, ne segue anche c) l'inclusione di *bonum* nel suo campo di indagine<sup>14</sup>. I saggi raccolti nel volume *Die Metaphysik und das Gute* sembrano confermare tale schema nella riflessione bassomedievale, malgrado lo sviluppo di una tendenza – visibile già in Bonaventura e poi maturata appieno in Bertoldo di Moosburg – verso il progressivo abbandono di una prospettiva ontologico-trascendentale del bene a favore di una sua interpretazione più marcatamente platonica e teologizzante<sup>15</sup>. Bertoldo si spinge fino a

---

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>12</sup> Cf. Cf. W. GORIS, *Einleitung*, in *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter; Jan A. Aertsen zu Ehren*, ed. W. Goris, Leuven 1999 (Recherches de théologie et philosophie médiévales/Bibliotheca, 2), p. XI: «die Zugehörigkeit des Guten zur Metaphysik als Transzendentalienlehre, als Wissen von Ersten und Grundlagen, ist im 13. Jahrhundert systematisch ausgearbeitet worden. Diese Zugehörigkeit fand an bestimmten Momenten nahezu allgemeine Einstimmung, war aber nie eine Selbstverständlichkeit».

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1003 a21-22.

<sup>14</sup> Cf. *infra*, cap. 1, par. 1 (a) e cap. 1, par. 3 (a) per l'esemplificazione dell'approccio in Tommaso.

<sup>15</sup> Cf. GORIS, *Einleitung*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit. (alla nota 12), p. XVIII: «Das Zusammentreffen der Metaphysik mit diesem neuplatonischen Begriff des Guten in der Folge der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert hat die Transzendentalienlehre geprägt. Aber trotz des synthetischen Charakters der Transzendentalienlehre provozierte das dionysische Denken eine bleibende Spannung zwischen der Metaphysik und dem Guten. Wie Thomas bejaht auch Bonaventura den Seinsprimat als Grundlage der Transzendentalienlehre, zeigt sich dennoch nicht unempfindlich gegenüber den Ansprüchen der neuplatonischen Tradition. Lässt sich das Verhältnis zwischen dem Sein und dem Guten innerhalb der Metaphysik Bonaventuras als spannungsvoll bezeichnen, mündet diese Spannung im Proklos-Kommentar Bertholds von Moosburg in einen Zusammenbruch der Synthese zwischen Aristotelismus und Platonismus». Per un approfondimento della dinamica si rinvia ai saggi

sottrarre il ‘bene’, almeno nella sua caratterizzazione ‘attuale’ o ‘reale’, al campo d’indagine della metafisica per almeno due ragioni: a) l’identificazione della metafisica aristotelica con un’analisi *ontologico-trascendentale*, interpretata in senso semplicemente logico-predicativo<sup>16</sup>; b) l’ulteriorità del bene rispetto al piano dell’essere<sup>17</sup>. La separazione del bene dalla metafisica secondo questa direttrice si accompagna di conseguenza ad un approccio ‘critico’ nei confronti della stessa, ormai incapace di assolvere, in ragione del suo interesse primario per l’*ens* e i suoi trascendentali, alla più alta aspirazione alla conoscenza del fondamento ultimo del reale nella sua interezza, il bene divino *sovraessenziale*<sup>18</sup>. Teodorico,

---

di Speer e Goris contenuti nello stesso saggio. Cf. A. SPEER, «*Principalissimum Fundamentum*». *Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit. pp. 105-138; W. GORIS, *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit., pp. 139-172.

<sup>16</sup> Cf. BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, edd. M. R. Pagnoni-Sturlese - L. Sturlese, Hamburg 1984 (CPTMA 6,1), p. 186: «Ex his apparet, quod Aristoteles ponit ens esse primum omnium intentionum formalium et natura et intellectu, quae non habent esse extra animam. Non sic autem accipiuntur ens et bonum apud Platonem, qui ponit utrumque etiam in sua universalitate acceptum esse in rerum natura. Non enim dicit ea esse universalia universalitate logica seu praedicationis, ubi, quanto aliquid est universalius, tanto est potentialius, sed ponit ea esse universalia universalitate theologica sive separationis, ubi, quanto aliquid est universalius, tanto est actualius ita, quod universalissimum est actualissimum». Cf. GORIS, *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, cit. (alla nota precedente), pp. 148-159 e *infra*, cap. 1, par 2 (e).

<sup>17</sup> Cf. e.g. BERTOLDO, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, ed. cit. (alla nota precedente), p. 188: «Ex praedictis evidenter apparet differentia boni et entis secundum Platonicos, quia universalissimum bonum est prima causa, universalissimum ens primum causatum, sicut dicitur 4 prop. De causis, et quod aliter Aristoteles loquitur de eis quam Plato»; GORIS, *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, cit. (alla nota 15), pp. 143-148.

<sup>18</sup> Nel *Praeambulum* al suo commento Bertoldo subordina la metafisica in quanto *scientia dei communia* alla *theologia*. Cf. e.g. BERTOLDO, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, ed. cit. (alla nota 16), *Praeambulum libri*, p. 65: «Ex praedictis evidenter apparet scientiam istam (*scil. theologia seu sapientia divinalis*) in suorum principiorum certitudine ratione principii cognitivi, per quod circa divina versatur, non solum omnibus particularibus scientiis, sed etiam metaphysicae Peripatetici, quae est de ente in eo, quod ens, incomparabiliter eminere»; *ibid.*, p. 68: «Et ex hoc etiam apparet eminentia habitus istius scientiae divinalis ad habitum metaphysicae, quia quoad materiam et subiectum agitur hic de honorabilissimis, quorum, scilicet de bono divino et secundum causam principaliformiter, et secundum essentiam seu existentiam – hoc est de primo bono et uno et bonitatibus et unitatibus –, et etiam de participantibus bonitatem exemplariter, est ista sapientia». Si tenga presente che per il domenicano il termine *theologia* sta ad indicare sia la teologia rivelata che la filosofia platonica (*supersapientia*). Cf. E. KING, *Supersapientia: Berthold of Moosburg and the Divine Science of the Platonists*,

al contrario, ancora pienamente fedele al progetto di una ‘filosofia prima’ di ispirazione aristotelica, sembra escludere *bonum* dalla metafisica non in virtù di una sua teologizzazione, quanto piuttosto di una sua radicale ‘retrocessione’ rispetto ai livelli sia teologico che ontologico: *bonum* non appartiene alla metafisica perchè appartiene all’inferiore dominio della fisica<sup>19</sup>. Al centro tra il più comune filone (i) ‘trascendentale’ (esemplificato dalla posizione di Tommaso) e quello più tardo, che potrebbe definirsi (ii) ‘trascendente’ o ‘sovraessenziale’ (di Bertoldo), sembra cioè farsi largo un ulteriore modello interpretativo del rapporto tra *bonum* e metafisica (iii), il quale abbraccia appieno la riflessione metafisica, esaltandone anzi la primarietà e, proprio per tale motivo, sbarra a *bonum* la sua porta d’ingresso.

#### b) *Metodo e scopo*

Le contraddizioni restano così irrisolte, radicalizzate dalla collocazione nel contesto storico che le ha partorite. Sintanto che la premessa dell’assenza di una caratterizzazione ‘metafisica’ del bene in Teodorico regge, gli sforzi esegetici sembrano poter aspirare a smussarne forse la forma, ma la coerenza e l’unitarietà di fondo del pensiero del filosofo risultano compromesse. Vale dunque la pena di riesaminare i testi del domenicano per verificare se non ci siano, in realtà, i margini per ridiscutere la sua posizione. A partire da un’analisi delle occorrenze del lemma ‘bonum’ (nelle sue varie forme e flessioni) nell’opera di Teodorico si tenterà di

---

Leiden-Boston 2021 (History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern, 1), pp. 176-186. Si tratta, come accennato, di una posizione in parte (almeno relativamente alla causalità creatrice) già anticipata da Bonaventura. Cf. SPEER, «*Principialissimum fundamentum*» cit. (alla nota 15), p. 136: «Die Transzendentalien verweisen somit auf die Notwendigkeit einer weitergehenden *resolutio*, die von der auf der prädikativen Allgemeinheit beruhenden transzendentalen Annäherung zu einer auf der kausalen Universalität beruhenden ‘theologischen’ Annäherung fortschreitet. Die damit beabsichtigte Intensivierung der Erkenntnisanalyse erfolgt in Richtung auf das göttliche Sein und Gute. Doch diese *nomina propria* befinden sich – anders als bei Thomas von Aquin und Albertus Magnus – gänzlich jenseits der natürlichen Erkenntnisordnung; sie gehören der theologischen Erkenntnisordnung an». Elementi a favore di una anteriorità del bene si rilevano naturalmente già in Alberto e Ulrico di Strasburgo. Cf. A. DE LIBERA, *L’être et le bien: Exode 3,14 dans la théologie rhénane*, in *Celui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d’Exode 3,14*, edd. A. de Libera - E. Zum Brunn, Paris 1986, [pp. 127-162], pp. 128-151; GORIS, *Das Gute als Ersterkanntes* cit. (alla nota 15), pp. 160-163.

<sup>19</sup> Cf. ID., *Einheit als Prinzip und Ziel* cit. (alla nota 5): «Die Betrachtung des Seienden, ‘sofern es aus einem hervorbringenden Prinzip in Ordnung auf ein bestimmtes Ziel emaniert’, wird von der Metaphysik ausgeschlossen. Sie fällt der Physik zu, welche sich dementsprechend der extrinsischen Kausalität bedient. So aber gehört auch das Gute im eigentlichen Sinn zum Bereich der physischen Betrachtung».

evidenziarne la *relazione* con i motivi e la terminologia riconducibile allo spettro semantico tradizionalmente connesso al suo significato metafisico (*perfectio, actio, operatio, finis, consummatio* ed espressioni analoghe). L'intento è quello di verificare la presenza di una concezione 'metafisica' del 'bene' nell'opera di Teodorico, eventualmente delimitata, nel suo campo di applicazione, rispetto a forme ontologicamente 'inferiori' di 'bene'. Questa circostanza potrebbe infatti rendere ragione del 'declassamento' di *bonum* del *De origine* senza tuttavia disconoscere il significato metafisico del bene *tout court*.

La tesi si suddivide in tre parti, la prima delle quali corrisponde ad una preliminare indagine sul concetto di 'metafisica' di Teodorico. La posizione del domenicano si delinea, infatti, sulla base di una posizione probabilmente 'eccentrica', ma di certo ancora tutta interna al dibattito allo statuto della 'filosofia prima' e il suo *subiectum*. Una più esaustiva tematizzazione della questione dell'oggetto della metafisica si rivela dunque un presupposto indispensabile per una corretta interpretazione del significato che anche la nozione *bonum* assume nel pensiero del filosofo, le ragioni e il reale significato del suo 'declassamento'. Il secondo capitolo restringe la ricerca sui caratteri del 'bene' (*perfectio-finis-operatio*) nelle sostanze immobili, le quali godono, secondo Teodorico, dello statuto della compiutezza e di conseguente dignità metafisica: un utilizzo 'metafisico' della nozione di bene, se esiste, passa necessariamente per l'applicazione al dominio ontologicamente e assiologicamente superiore del reale. La tematica del bene-fine non si esaurisce, tuttavia, alla realizzazione dell'essenza individuale delle sostanze, siano esse composte o semplici e separate, ma si estende all'identificazione di Dio con il fine ultimo di ogni ente. All'indagine sulla relazione tra il 'bene' corrispondente alla determinazione ontologica individuale degli enti e il livello di perfezione 'ulteriore' riconducibile al raggiungimento del loro fine ultimo è dedicato il terzo capitolo della trattazione. Si tenterà di seguire i lineamenti della reinterpretazione teodoriana di un ricongiungimento *costitutivo* della realtà al suo Principio in ragione della perfezione e completezza del suo atto creativo: ciò consente non soltanto di completare il discorso sul bene delle realtà intellettuali, ma soprattutto di riconsiderare la realtà sublunare sotto una nuova e incoraggiante prospettiva. L'invito alla riconduzione metafisica degli enti al Principio sotto il profilo *cosmologico*, sulla base delle indicazioni del *Fragmentum de subiecto theologiae*, ravviva infatti la possibilità di 'estendere' il bene metafisico anche ai livelli del reale caratterizzati dalla maggiore precarietà ontologica.

All'inizio di ogni capitolo si tenta un abbozzo dell'evoluzione dei termini usati da Teodorico, in modo da contestualizzarne per quanto possibile l'impiego ed evidenziare l'eventuale contributo al dibattito offerto dal domenicano. Naturalmente, il ricorso alle fonti

costringe a scelte dalle conseguenze sempre lacunose per la ricerca, acuite in questo caso dai limiti temporali della tesi. Lo studio di Calma sulle fonti ‘antiche e arabe’ di Teodorico rappresenta un riferimento di base per qualsiasi lavoro sul domenicano e se ne farà ampio utilizzo<sup>20</sup>. Per quanto riguarda invece i contemporanei o i più immediati predecessori del filosofo, le scelte ricadono perlopiù su Alberto Magno e Tommaso. Il primo sulla base di un orientamento storiografico, qui non ulteriormente discutibile, che individua nei suoi insegnamenti almeno l’origine di correnti di pensiero (*Strömungen*) e strategie argomentative cui la speculazione di Teodorico, analogamente a quella di diversi altri suoi confratelli, risulta in parte riconducibile<sup>21</sup>. A Tommaso è invece necessario prestare attenzione, oltre che per il crescente influsso del suo pensiero tra i contemporanei, per la posizione spesso critica di Teodorico nei suoi confronti, ormai ampiamente documentata in letteratura<sup>22</sup>. Le più specifiche ragioni ‘tematiche’ per il ricorso alle fonti saranno più chiare nel corso della trattazione.

La trattazione prende infine molto sul serio il suggerimento di Flasch e Sturlese di seguire lo studio del pensiero di Teodorico nella successione cronologica delle sue opere<sup>23</sup>. Accolto il principio, ci si imbatte tuttavia nell’impossibilità di corrispondervi in maniera adeguata, a causa della difficoltà di stabilire, allo stato delle ricerche attuale, la data di composizione delle opere di Teodorico. Non esistono (almeno per il momento) evidenze sicure

---

<sup>20</sup> Cf. D. CALMA, *Le poids de la citation: étude sur les sources arabes et grecques dans l'oeuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg 2010 (Dokkimion, 35). Tra le fonti di Teodorico spicca, come ha ben mostrato Colli, anche la figura di Agostino. Cf. A. COLLI, *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Marietti 2010.

<sup>21</sup> Cf. A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, tr. A. Granata, Milano 1998 (ed. orig. Paris 1984), pp. 11-21 anche per i riferimenti ai numerosi contributi sul tema. Di *Strömungen* in riferimento all’eredità del pensiero di Alberto rispetto ai «domenicani tedeschi» ha parlato Loris Sturlese. Cf. L. STURLESE, *Albert der Grosse und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 28.1-2 (1981), pp. 133-147. Si tengano presente le osservazioni ‘decostruzioniste’ prodotte da Flasch fin dagli anni 80, le quali non intendevano comunque mettere in discussione l’approccio sostanzialmente seguito dagli editori di Teodorico. Cf. K. FLASCH, *Von Dietrich zu Albert*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 32 (1985), pp. 7-26; ID., *Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine Studie zur "Schule" Alberts des Großen*, in «Per perscrutationem philosophicam: Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschungen; Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet», edd. A. Beccarisi - R. Imbach - P. Porro, Hamburg 2008 (CPTMA, Beiheft 4), pp. 127-141.

<sup>22</sup> Cf. *infra*, cap. 1, n. 173.

<sup>23</sup> Cf. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze 1996 (Studi, 149), p. 185; K. FLASCH, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III, p. LX

che non ricorrano alla menzione, nei testi di Teodorico, ad opere anteriori del domenicano o al suo proposito di scriverne di nuove. Soltanto il *De coloribus* e il *De iride* possono essere datate con maggiore sicurezza tra il 1304 e il 1311<sup>24</sup>. Dalla sinossi originariamente approntata da Wallace<sup>25</sup>, alla base anche delle ipotesi contenute nella successiva edizione critica di Teodorico, emergono i seguenti dati sulla successione delle opere: il *De intellectu et intelligibili* segue sicuramente il *De origine*, la trilogia *De tribus difficilibus quaestionibus* e la *Quaestio utrum in Deo*. La sua posteriorità anche rispetto al *De ente et essentia* e al *De quidditate* si ricava sulla base della menzione, in entrambi, del *De accidentibus* (appartenente alla trilogia). Il *De natura contrariorum*, facendo menzione del *De intellectu*, risulta posteriore a tutte le opere già elencate. Gli scritti di argomento più marcatamente teologico, raggruppati nel secondo volume dell'edizione critica, sono riconducibili ad una fase egualmente tarda della produzione di Teodorico<sup>26</sup>. Secondo Wallace anche la maggior parte delle opere 'scientifiche' di Teodorico sarebbero da collocare dopo i trattati di metafisica<sup>27</sup>. La successione cronologica delle opere antecedenti al *De intellectu* resta difficile da stabilire. Come noto Teodorico, al termine del *De origine* annuncia la stesura del *De intellectu et intelligibili*. Wallace e Mojsisch hanno interpretato le parole del filosofo come un'allusione ad una più ravvicinata successione tra le due opere, la quale determinerebbe la posteriorità del *De origine* rispetto alla trilogia *De difficilibus quaestionibus*, datato inizialmente dal Mojsisch (con Tetreau) intorno al 1290. Uno studio di Maria Rita Pagnoni, di un decennio successivo alla pubblicazione del primo tomo dell'edizione critica delle opere di Teodorico, rimetteva tuttavia in discussione le ipotesi di Wallace e Mojsisch<sup>28</sup>. La studiosa poneva sul tavolo una rilevante concordanza tra una sezione del quarto capitolo del *De origine* e alcuni passaggi del secondo *Quodlibet* di Goffredo di Fontaines, la quale consentiva di fissare un *terminus ante quem* (1286) per la redazione del

---

<sup>24</sup> Cf. L. STURLESE - M. R. PAGNONI-STURLESE, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, IV, p. 114; R. REHN, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, IV, p. 273; W. A. WALLACE, *The scientific methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg 1959, p. 17.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 299-300.

<sup>26</sup> Il *De sub. spir.* fa riferimento già ad un'ampia produzione dell'autore. Cf. M. R. PAGNONI-STURLESE, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, II, p. 298. Il *De intelligentiis* e il *De corporibus* sono stati individuati da Sturlese come le ultime due opere di Teodorico per via dei riferimenti del filosofo alla sua età avanzata nel *De intellig.* Cf. L. STURLESE, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, II, pp. 347-348.

<sup>27</sup> WALLACE, *The scientific methodology of Theodoric of Freiberg* cit. (alla nota 24), p. 18.

<sup>28</sup> M. R. PAGNONI-STURLESE, *Per una datazione del De origine di Teodorico di Freiberg*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 11.2 (1981), pp. 431-445.

trattato. Il ritrovamento fu salutato con molto favore da Sturlese e accolto nell'introduzione alla sua edizione critica del *De origine*<sup>29</sup>. Ciononostante, nella sua introduzione all'edizione del *De animatione*, Sturlese argomentava a favore dell'antiorità della trilogia rispetto al *De origine* (anticipando ulteriormente la redazione della trilogia), scelta contestata da Flasch nell'introduzione generale al medesimo volume dell'edizione amburghese<sup>30</sup>. Gli argomenti di Flasch, ripetuti nella successiva monografia su Teodorico<sup>31</sup>, si fondano su un'analisi delle fonti e del contenuto del trattato: Proclo riveste ancora un'importanza relativa secondo lo studioso, mentre Tommaso – contrariamente alle opere successive – è trattato «con rispetto»<sup>32</sup>. Nella sua *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo* Sturlese sembra infine persuaso dagli argomenti di Flasch, posticipando nuovamente la composizione della trilogia teodoriana successivamente al magistero parigino del maestro domenicano<sup>33</sup>. Il *De origine* sembra conservare in modo relativamente saldo il posto di prima opera di Teodorico<sup>34</sup>.

In uno studio più recente Sturlese propone di posticipare ulteriormente la cronologia del *De tribus difficilibus quaestionibus* sulla base di nuove corrispondenze tra l'opera di Teodorico e quella di Eckhart<sup>35</sup>. La proposta dello studioso, quasi rivoluzionaria se si pensa al paradigma storiografico pressoché indiscusso della dipendenza di Eckhart da Teodorico, risiede nell'ipotesi – suffragata dal confronto tra alcuni passi del *De visione* e dell'*Esposizione di Genesi* – di una dipendenza (critica) di Teodorico da Eckhart, almeno per quanto riguarda la dottrina dell'intelletto e lo statuto degli angeli. Conseguenza: «il periodo di convergenza fra le due opere appare essere più o meno il quinquennio 1299-1304»<sup>36</sup>. Alessandra Beccarisi ha rafforzato, sulla base delle «tracce» di un dibattito tra Giovanni Picardi di Lichtenberg e Teodorico di Freiberg, l'ipotesi di una postdatazione del *De visione*, suggerendo una data

---

<sup>29</sup> L. STURLESE, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III, pp. 131-132.

<sup>30</sup> Cf. K. FLASCH, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III, pp. LXXXII-LXXXIII e L. STURLESE, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III, pp. 7-8.

<sup>31</sup> Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 1), pp. 33-36, 142-143.

<sup>32</sup> ID., *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III, p. LXXXII.

<sup>33</sup> Cf. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo* cit. (alla nota 23), pp. 214-215.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 248.

<sup>35</sup> Cf. ID., *Dietrich di Freiberg lettore di Eckhart?*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 85 (2006), pp. 437-457.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 452.

successiva al 1303 (o comunque successiva alle *Quaestiones* di Picardi)<sup>37</sup>. Sorge a questo punto la domanda sull'eventuale ridefinizione della datazione del *De origine*, puntualmente sollevata e discussa da Pasquale Porro, il quale ha suggerito – sulla base questa volta di alcune corrispondenze con Enrico di Gand – di posticipare la redazione del *De origine*, interpretando i riferimenti con il *Quodlibet* di Goffredo in senso inverso rispetto a quanto finora proposto: Teodorico potrebbe dipendere da Goffredo e non viceversa.

A questo punto gli scenari ipotetici e gli sforzi degli interpreti, in un dibattito complicato dall'oggettiva penuria di elementi risolutivi, sembrano produrre conseguenze rilevanti per lo sviluppo del pensiero di Teodorico e dunque, potenzialmente, anche per la sua concezione del 'bene': se è molto probabile che Teodorico abbia letto Eckhart (come suggerisce Sturlese) e che la redazione del *De origine* sia posteriore al 1286 (come indica Porro), è legittimo chiedersi se il maestro sassone non abbia forse attinto da Eckhart gli elementi a favore della 'svalutazione metafisica' di *bonum* e non viceversa, come aveva ipotizzato da Goris. Teodorico sviluppa la sua (supposta) svalutazione metafisica del bene, infatti, soprattutto nel *De origine* e in parte nel *De animatione caeli*, riprendendola – in una forma più sfaccettata e complessa – nel *De intellectu*. Sia Flasch che lo stesso Porro sono concordi nella possibilità che Teodorico abbia letto Goffredo (e non viceversa), ma entrambi parlano di una (eventuale) data di *poco* successiva al 1286<sup>38</sup>. Pur volendo ammettere che Teodorico fosse addirittura a conoscenza del *Quodlibet* XIV di Enrico (come ipotizza Porro), e retrodatando gli scritti di Eckhart (come suggerisce Sturlese), sarebbe impossibile giungere a concludere una dipendenza di Teodorico da Eckhart per la tesi dell'esteriorità di *bonum*, presentata – in una forma già ben argomentata – proprio nel *De origine*<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. A. BECCARISI, *Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart: Eine Debatte in Deutschland um 1308, in 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, edd. A. Speer - D. Wirmer, Berlin-New York 2010 (Miscellanea Mediaevalia, 35), [pp. 516-537], pp. 522-524 e 536.

<sup>38</sup> Cf. P. PORRO, *Res praedicamenti e ratio praedicamenti: Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand*, in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, edd. J. Biard - D. Calma - R. Imbach, Turnhout 2009 (Studia Artistarum, 19), [pp. 131-143], pp. 142-143; FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 1), pp. 162-165.

<sup>39</sup> Si osservi, inoltre, che Teodorico nel *De origine* cita il libro XII della *Metafisica* considerandolo ancora come undicesimo. Cf. *De orig.* 1 (8). Nella *Quaestio utrum in Deo* il filosofo dice di essere a conoscenza della nuova traduzione di Moerbeke. Cf. *Utrum in Deo* 1, 1 (9). Secondo Calma è probabile che Teodorico conoscesse già intorno al 1286 la nuova versione, ma il riferimento a versioni precedenti resta un fatto significativo. Cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (alla nota 20), p. 60. Per quanto riguarda invece Eckhart, pur volendo anticipare

c) *Limiti*

La ricerca non aspira ad offrire un esame esaustivo della noetica e dell'ontologia teodoriana. L'interesse primario riposa sulla qualificazione ed evoluzione del concetto di 'bene' nell'opera di Teodorico, alla ricerca di una eventuale caratterizzazione 'metafisica' che preservi la coerenza e unità del suo pensiero. La tematizzazione di aspetti onto-epistemici è di conseguenza sempre funzionale all'evidenziazione del suo portato agatologico, mentre la trattazione dell'oggetto della filosofia prima è, come accennato, un lavoro preparatorio e riguarda soprattutto i testi che contengono un'esplicita elaborazione della concezione di *philosophia prima*. Tra questi il *De origine* riveste, in conformità ad un approccio condiviso in letteratura oltre che per i motivi da chiarire nel primo capitolo, una funzione chiave per il nucleo argomentativo del testo. Occasionalmente la discussione si amplia ad altri trattati di ontologia generale per accennare agli sviluppi delle tesi esposte o per analizzare le interpretazioni disponibili in letteratura. Si è già detto, infine, dei limiti rispetto alla ricostruzione delle fonti e degli antecedenti storici, cui è forse opportuno aggiungere una precisazione: la ricerca potrebbe forse richiedere un'ulteriore analisi comparativa tra le posizioni di Eckhart e Teodorico<sup>40</sup>, oltre che un'indagine sull'ambiente 'parigino' in cui ha operato Teodorico<sup>41</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, il lavoro necessario oltrepasserebbe, per l'assenza di rimandi più specifici in letteratura sul tema in oggetto o per la necessità di un preventivo esame del dettato teodoriano, i più modesti confini della tesi. Non resta che rinviarne la trattazione, nell'auspicio di un esito favorevole delle ricerche, a sviluppi successivi.

---

la redazione dell'*Opus tripartitum* ad un periodo precedente al suo primo soggiorno parigino, sarebbe impossibile immaginare una composizione precedente a quella del *De origine*. Si potrebbe forse mostrare come le tesi di Eckhart superino, per radicalità, quelle di Teodorico e contengano forse una critica implicita del maestro sassone: Teodorico, come si vedrà, attribuisce al *bonum* la caratterizzazione di *redundans extra in aliud* in senso trascendentale, applicandola anche alle realtà compiute.

<sup>40</sup> Sull'esempio di Goris e secondo il suggerimento di Flasch. Cf. K. FLASCH, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins*, in «Jahrbuch der Eckhartgesellschaft», 5 (2011), [pp. 1-12], pp. 10-11.

<sup>41</sup> Cf. PORRO, *Res praedicamenti e ratio praedicamenti*, cit. (alla nota 38), p. 197; FLASCH, *Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant* (cit. alla nota 21), p. 128. Il principio è largamente applicato da Flasch nella sua monografia. Cf. ID., *Dietrich von Freiberg*, cit. (alla nota 1), pp. 61-108.

## CAPITOLO PRIMO

UNA METAFISICA SENZA *BONUM*

## 1. Scientia transcendens o Transzendentalphilosophie?

a) *Un modello vincente*

Il modello di ‘metafisica’ prevalente all’epoca di Teodorico di Freiberg è riconducibile ad una interpretazione ontologica del suo *subiectum*. Si tratta di un deciso cambiamento di prospettiva rispetto alla più antica tradizione esegetica di lingua greca e araba<sup>1</sup>, cui si aggiungono le prime testimonianze sulla ricezione della *Metaphysica* nel medioevo latino<sup>2</sup>, concordi – pur nell’irriducibile molteplicità degli indirizzi di pensiero – nel riconoscimento di una caratterizzazione tendenzialmente *teologica* all’oggetto della filosofia prima<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sulla ricezione del testo aristotelico dal periodo ellenistico alla tarda antichità si rimanda a *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. A. Falcon, Leiden - Boston 2016 (Brill's Companions to Classical Reception, 7). Per quanto concerne l’approccio adottato dai commentatori arabi precedenti ad Avicenna si veda A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden 2006 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 63), pp. 65-103.

<sup>2</sup> Cf. G. D’ONOFRIO, *Quando la metafisica non c’era. Vera philosophia nell’Occidente latino ‘pre-aristotelico’*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 103-144; ID., *Quando la metafisica tornò in Occidente. Ugo Eteriano e la nascita della theologia*, in «Aquinas», 55. 1-2 (2012), pp. 67-106.

<sup>3</sup> Cf. L. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, edd. J. P. Beckmann - L. Honnefelder, Hamburg 1987, [pp. 165-186], pp. 166-167: «Was im Vergleich des zweiten Anfangs der Metaphysik mit seinen griechischen und arabischen Vorlagen als erstes auffällt und zugleich auf den Rezeption bestimmenden theologischen Horizont verweist, ist die Tatsache, daß keiner der lateinischen Autoren das Konzept der Metaphysik fortsetzt, das durch die Aristoteles-Kommentatoren der Ammonius-Schule die Spätantike beherrscht und das in Grundzügen durch Averroes als den maßgeblichen

Le ragioni del mutamento di prospettiva sono state classicamente individuate da Honnefelder nell'andamento «concorrenziale» tra le prerogative della teologia rivelata e quelle della 'nuova' metafisica, maturato a seguito della ricezione dell'intero *corpus* aristotelico e dei suoi interpreti di lingua araba. Con il progressivo imporsi dei parametri epistemologici veicolati dagli *Analitici Posteriori*, l'interpretazione dell'oggetto della metafisica in senso teologico avrebbe significato, infatti, ascrivere alla ragione naturale la capacità di conoscere adeguatamente il suo 'oggetto specifico', Dio, analogamente all'oggetto di qualsiasi altra scienza. A partire da tali premesse, gli sforzi filosofici si sarebbero tradotti nel tentativo di proporre, sul modello «greco-arabo», una spiegazione coerente ed esaustiva della realtà senza l'ausilio della rivelazione<sup>4</sup>.

Di fronte al rinnovato problema del rapporto tra rivelazione e filosofia prima, i pensatori medievali avevano trovato, a partire dal secolo XIII, nel modello 'avicenniano' – e in

---

arabischen Kommentator dem lateinischen Mittelalter vermittelt wird (...). Schon in den frühesten mehr aufzählenden als systematisch Gegenstandbestimmungen der Metaphysik (...) interpretieren die lateinischen Autoren die Metaphysik dagegen primär als Wissenschaft vom Seienden als Seienden».

<sup>4</sup> Cf. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik* cit. (alla nota 3), p. 167: «Was die lateinischen Autoren gegenüber der theologischen Deutung der Metaphysik Distanz nehmen läßt, ist der sie verbindende christliche Glaube. Wäre Metaphysik Theologie im Sinn des Averroes, dann wäre die Krise, die die griechisch-arabische Metaphysik als eine von Offenbarung unabhängige, sich allein auf Erfahrung und Vernunft stützende und durch Begriff und Argument wissenschaftlich ausgewiesene Deutung der Welt und des sie bestimmenden Prinzips für den christlichen Glauben und seine tradierte Deutung mit sich bringt, nicht zu beheben». Cf. *ibid.*, p. 168: «Da die Krise nur überwunden werden kann, wenn Offenbarung gegenüber den *philosophi* zugleich als möglich und als notwendig erwiesen werden kann, hängt alles davon ab, ob der Nachweis erbracht werden kann, daß die Vernunft zu einer Erkenntnis des göttlichen Seienden zwar fähig ist, dieses Seiende aus eigenen Kräften aber keineswegs so zu erfassen vermag, wie dies für das Subjekt einer Wissenschaft angenommen werden muß». Di «presenza concorrenziale» della metafisica aristotelica rispetto alla preesistente «teologia cristiana» ha parlato più esplicitamente Goris, richiamando il contributo di Honnefelder nel suo saggio sul 'bene' in Bertoldo di Moosburg. Cf. W. GORIS, *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, in *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*; Jan A. Aertsen zu Ehren, ed. W. Goris, Leuven 1999 (Recherches de théologie et philosophie médiévales/Bibliotheca, 2), [pp. 139-172], p. 142. Alla massiccia condivisione di nuovi parametri epistemologici è riconducibile anche il mutamento rispetto al primo approccio alla *Metafisica* e agli *Analitici secondi* documentabile nell'Occidente latino. La persuasione di una pacifica coesistenza tra la concezione teologica della 'filosofia prima' e il contenuto della rivelazione riposava su una epistemologia essenzialmente neoplatonica, ribaltata dal riproporsi di un aristotelismo più ortodosso. Cf. D'ONOFRIO, *Quando la metafisica tornò in Occidente* cit. (alla nota 1); ID., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (Institutiones, 1), pp. 276-282.

consapevole polemica con quello ‘averroista’ – una valida via d’uscita dall’impasse e la chiave per una coerente separazione degli ambiti<sup>5</sup>: il *subiectum* della metafisica non è l’*ens inquantum ens* (o *simpliciter*) nel senso delle sostanze separate (semplici per l’appunto), come vorrebbe Averroè<sup>6</sup>, bensì l’*ens inquantum ens* e ciò che «consegue» all’essere (le categorie e gli accidenti propri) nel significato inteso da Avicenna all’inizio della sua *Metafisica*<sup>7</sup>. *Ens* è da intendere,

---

<sup>5</sup> Cf. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik* cit. (alla nota 3), p. 169: «Entscheidendes Paradigma dieses Versuchs ist Avicenna, der auf seine Weise bereits den Wissenschaftsbegriff der Zweiten Analytiken zu einer ebenfalls im Dienst der Abgrenzung von Offenbarung und Metaphysik stehenden Selbstdeutung der Metaphysik genutzt». Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107), p. 81: «Virtually all medieval commentators do not follow ‘the Commentator’ but accept Avicenna’s position and maintain an ontological conception of metaphysics, without adopting all of Avicenna’s reasons for it».

<sup>6</sup> La posizione di Averroè si sviluppa, come noto, in esplicita polemica nei confronti di Avicenna. Gli studi classici interessati all’influenza di Averroè nella tradizione filosofica di lingua latina hanno soprattutto sottolineato la parte critica della trattazione averroista, contenuta nel *Commento alla Fisica*. Cf. A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden - Köln 1965 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 8), pp. 116-117; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, (cit. alla nota 5), pp. 80-81. Timothy Noone ha accennato alla parte ‘positiva’ della posizione del filosofo, ricavabile dal *Commento alla Metafisica*. Cf. T. NOONE, *Albert on the Subject of Metaphysics*, in *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. I. M. Resnick, Leiden - Boston 2013 (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 38), [pp. 543-552], pp. 545-547. Di Giovanni ha infine espresso con grande chiarezza, in uno studio esaustivo sull’interpretazione di Averroè della *Metafisica*, in che senso per il filosofo andaluso *ens inquantum ens* (oggetto della metafisica) sia da intendere come «semplice» e riconducibile a Dio. Cf. M. DI GIOVANNI, *The Commentator: Averroes’s Reading of the Metaphysics*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, edd. F. Amerini - G. Galluzzo, Leiden - Boston 2014, [pp. 59-94], p. 81: «God is perfectly being because He is perfectly actualized; He is being *qua being* insofar as He is being *qua form*. In this way there vanishes any opposition between the transcendent and the transcendental, as well as any distinction between a *metaphysica specialis* and a *metaphysica generalis*. Averroes’s analysis presupposes the sophisticated doctrine that Aristotle sets forth in the central books of the *Metaphysics*. Being ‘simply’ (ἀπλῶς) means not just being in some unspecified way but being in the specific way of that which is ‘simple’, i.e., not joined to the limitations of either matter, potentiality, or any accidental properties».

<sup>7</sup> Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1983, I, c. 2, p. 13: «Ideo primum subiectum huius scientiae est ens inquantum est ens. Et ea quae inquirunt sunt consequentia ens inquantum est ens sine condicione. Quorum quaedam sunt ei quasi species ut substantia quantitas et qualitas quoniam esse non eget dividi in alia priusquam in ista sicut substantia eget dividi in alia

più nello specifico, come una nozione semplice e comune, a fondamento di tutte le altre, superiore per estensione alle categorie aristoteliche e per questo motivo *transcendens*.

Pur nelle diverse configurazioni assunte nei vari pensatori, la teologia rivelata vede in tal modo di fatto preservata la sua prerogativa di riconoscere in Dio il *subiectum* proprio, mentre la metafisica è ‘circostritta’ allo studio della «comunanza transcategoriale» dell’ente in quanto tale, *primum cognitum* dell’intelletto umano e fondamento di ogni successiva divisione<sup>8</sup>. Un rapido richiamo alla celebre posizione tomista, indicata da Aertsen quale «primo modello» di dottrina dei trascendentali nella filosofia medievale, pur senza esaurire la complessità del problema e la diversificazione delle sue soluzioni, aiuta senz’altro a chiarificare e contestualizzare i termini sul condiviso paradigma ontologico alle spalle dell’appartenenza di *bonum* alla ‘filosofia prima’ al tempo di Teodorico<sup>9</sup>.

Nel proemio al *Commento alla Metafisica* Tommaso spiega che la funzione «regolatrice» di una scienza rispetto a tutte le altre dipende dal suo carattere di conoscenza «intellettuale», a sua volta associata all’ ‘intelligibilità’ del suo campo d’interesse<sup>10</sup>. L’Aquinata offre dunque un elenco preciso di ciò che si intende con «intelligibile»: a) le cause prime; b) i principi più universali («principia maxime universalia»); c) ciò che è sprovvisto di materia (Dio e le sostanze separate). Se ci si chiede, tuttavia, quale sia il *subiectum* proprio della scienza «rectrix» – naturalmente la metafisica – si dovrà rispondere che esso corrisponde

---

antequam perveniat ad dividendum in hominem et non hominem. Et ex his quaedam sunt ei quasi accidentalia propria sicut unum et multum potentia et effectus universale et particulare possibile et necesse».

<sup>8</sup> Cf. HONNEFELDER, *Der zweite Anfang der Metaphysik* cit. (alla nota 3), pp. 171-172.

<sup>9</sup> Cf. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 52), pp. 209-210, 290-334; ID., *Medieval Philosophy as Transcendental thought* cit. (alla nota 5), pp. 242-246; R. TE VELDE, *The Concept of the Good according to Thomas Aquinas*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit. (alla nota 4), pp. 79-103. Sul dibattito sull’oggetto della metafisica nel medioevo si rimanda all’ormai classico A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?* cit. (alla nota 6). Per una esaustiva disamina della questione in Tommaso si vedano, oltre ai già citati contributi di Zimmermann e Aertsen, J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000, pp. 3-62; L. HONNEFELDER, *Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin*, in «Philosophisches Jahrbuch», 123 (2016), pp. 443-457. Nel proseguo della trattazione si accennerà alla posizione di Tommaso contenuta nel proemio del *Commento alla Metafisica*. Più estesa la trattazione nel *Commento al De Trinitate* in relazione alla divisione delle scienze teoretiche, cui si rinvia per una più adeguata comprensione della posizione dell’Aquinata. Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5.

<sup>10</sup> Cf. ID., *In Met., Prooemium*: «Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur».

al «solum ens commune». Tralasciando il modo in cui anche gli altri fattori rientrano nel suo spettro, occorre prestare attenzione al fatto che all'espressione *ens commune* Tommaso fa seguire il sintagma «et ea quae consequuntur ipsum»<sup>11</sup>. Il filosofo cita a titolo esemplificativo le nozioni di «uno e molti» e «potenza e atto», la conoscenza «completa» dei quali si rivela presupposto necessario per la comprensione di ciò che è proprio di generi determinati: «cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit»<sup>12</sup>. A questo punto Aertsen non lascia spazio a dubbi sulla natura di tali «principia maxime universalia», collegando il testo del proemio del *Commento* a quello del *De veritate*<sup>13</sup>, definito dallo studioso «modello autorevole nella storia della dottrina dei trascendentali»<sup>14</sup>.

Nel primo articolo del *De veritate* Tommaso espone la celebre tesi della primarietà epistemica dell'ente e della conseguente aggiunta all'essere che tutte le altre nozioni («aliae conceptiones intellectus») implicano. Mediante un processo di *resolutio* o analisi, menzionato anche nel proemio del *Commento alla Metafisica*, il filosofo radica la possibilità della conoscenza umana in una nozione prima e «notissima», l'*ens* per l'appunto<sup>15</sup>. Precipitato che l'essere non è un genere, ed esclusa la possibilità di aggiungervi qualcosa secondo la modalità della differenza specifica, si pone, come anticipato, il problema di spiegare l'aggiunta apportata all'essere dalle altre nozioni. Due aspetti dell'argomentazione di Tommaso risultano particolarmente rilevanti per il proseguo della trattazione: a) le *res generum* (sostanza e

---

<sup>11</sup> *Ibidem*. Nel quarto libro Tommaso parla di *entis per se accidentia* o anche di *passiones entis*. Cf. J. A. AERTSEN, *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik: der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 35.3 (1988), [pp. 293-316], pp. 304-310.

<sup>12</sup> TOMMASO, *In Met., Prooemium*.

<sup>13</sup> AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental thought* cit. (alla nota 5), p. 232.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 211. Cf. *ibid.*, p. 232: «In this way Aquinas connects First Philosophy with the doctrine of the transcendentals, for the phrase 'being and that which is consequent upon it' clearly refers to these notions in *De veritate* q. 1, a. 1, he had used a similar terminology».

<sup>15</sup> Cf. TOMMASO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, resp.: «Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens». Cf. ID., *In Met., Prooemium*: «Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia».

accidenti) rappresentano «modi specifici» dell'essere secondo diversi gradi di entità<sup>16</sup>; b) *bonum* (così come ogni altro trascendentale) rappresenta un «modo generale» dell'essere<sup>17</sup>. Con un nuovo richiamo ad Avicenna, già invocato per il processo di *resolutio*, Tommaso chiarisce poi il significato di *ens* riconducendolo all'*actus*, tracciando sinteticamente la sua celebre posizione sulla differenza tra ente ed essenza<sup>18</sup>.

Si focalizzi per il momento l'attenzione sul primo punto (a). Nella *lectio* nona del quinto libro del suo *Commento alla Metafisica*, Tommaso spiega che l'*ens secundum se* si divide nei dieci *praedicamenta*, nove dei quali appartengono al genere dell'accidente. In altre parole, l'ente – *secundum absolutam considerationem* – si divide in *substantia* e *accidens*. Una tale divisione segue la *natura* di ciò che si considera, a seconda che essa sia per l'appunto accidentale o sostanziale<sup>19</sup>. Più oltre Tommaso offre una ulteriore distinzione dell'*ens per se* secondo tre modalità: i) l'*ens extra animam*; ii) l'*ens secundum quod est tantum in mente*; iii) *ens per potentiam et actum*. Tra tutte queste modalità soltanto la prima gode dell'attribuzione di entità in senso compiuto, dal momento che l'*ens* così inteso è anche detto *perfectum* e si

---

<sup>16</sup> Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, resp: «unde probat etiam philosophus in III Metaphysicae, quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus».

<sup>17</sup> Cf. *ibidem*: «Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum».

<sup>18</sup> Cf. *ibidem*: «ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis».

<sup>19</sup> Cf. *id.*, *In Met.*, V, l. 9, 885: «divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens».

divide nelle dieci categorie<sup>20</sup>. Ritorna a questo punto il problema di precisare in che senso sia possibile parlare di una ‘aggiunta’ all’essere per giustificarne la determinazione (es. essere uomo, essere tavolo ecc.): per i motivi già accennati non si tratterà di differenze specifiche dell’essere, bensì di una sua *contractio* nei diversi generi secondo i diversi modi predicazionali (sostanza, qualità, quantità, ecc.), i quali a loro volta *seguono* al modo di essere ontologico proprio della cosa<sup>21</sup>.

#### b) *Le ‘metafisiche’ di Teodorico*

La posizione di Teodorico sull’oggetto della metafisica appare problematica, se non addirittura aporetica. Nel suo saggio sul bene in Teodorico ed Eckhart, Goris aveva in effetti già felicemente collocato le posizioni del filosofo sassone sul più ampio sfondo del dibattito sull’oggetto della metafisica, sottolineandone le forti incongruenze<sup>22</sup>. Il tentativo di conciliare posizioni conflittuali sull’oggetto della ‘filosofia prima’ si sarebbe riverberato, in altre parole,

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, 889: «Deinde cum dicit secundum se distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi, amplius autem et esse significat. Tertio dividit ens per potentiam et actum: et ens sic divisum est communius quam ens perfectum».

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 890: «Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam». Ciò significa che le modalità predicative del soggetto restituiscono una realtà extramentale indipendente e ontologicamente anteriore ad esso. Cf. J. F. WIPPEL, *Thomas Aquinas’ derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)*, in «Journal of the History of Philosophy» 25 (1987), [pp. 13-34], p. 19: «As will be recalled, the ultimate justification for this procedure is Thomas’s conviction that these modes of predication depend upon different modes of being». Per una panoramica sulla dottrina delle categorie in Tommaso cf. anche P. MÜLLER, *Thomas Aquinas on Categories*, in *Categories: History and Perspectives 2*, edd. G. D’Anna - L. Fossati, Hildesheim 2019, pp. 27-38.

<sup>22</sup> W. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute*, in *Dietrich von Freiberg: neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposium, 10-13 März 1997*, edd. K. H. Kandler - B. Mojsisch - F.-B. Stammkötter, Amsterdam - Philadelphia 1997, [pp. 169-188], p. 178: «Ich sehe bei Dietrich den letztendlich unausgewogenen Versuch, die verschiedenen Extreme in der Debatte um das Subjekt der Metaphysik zu vereinen».

anche sulla trattazione del bene, annoverato tra le proprietà trascendentali dell'essere eppure escluso – in quanto connesso all'idea di causalità finale dell'universo fisico-naturale – dall'indagine metafisica. Le incongruenze si rivelerebbero in modo particolare nei diversi scritti del domenicano. Nel *De origine* Teodorico difenderebbe la duplice concezione della filosofia prima quale:

- i. *Scientia transcendens*, ossia indagine sull'ente in quanto ente nel senso ontologico e transcategoriale<sup>23</sup>.
- ii. 'Usiologia', indagine sulla 'sostanza' o 'essenza' nell'esclusiva considerazione della *forma* intrinseca di qualcosa<sup>24</sup>.

A queste si aggiunge una terza posizione sull'oggetto della metafisica, nel senso 'teologico' e 'cosmologico' ricavabile dal *Fragmentum de subiecto theologiae*, nel quale la causalità finale – esplicitamente esclusa nel *De origine* – risulta reintrodotta:

- iii. Dio in senso primario e la totalità degli enti, nella misura in cui essi procedono da Dio e a Dio sono ordinati<sup>25</sup>.

La concezione dell'oggetto della metafisica quale «ente in quanto ente» e «sostanza» espresse nel *De origine*, oltre ad essere già di per se stesse diverse, sarebbero rispetto a quella del *Fragmentum* appena illustrata «fatktisch inkompatibel»<sup>26</sup>. Le complicazioni risultanti dai diversi approcci alla filosofia prima sono destinate ad aumentare esponenzialmente se collocate nel più ampio progetto filosofico di Teodorico. La dottrina della costituzione intellettuale degli enti di prima intenzione, l'aspetto più celebre del pensiero del domenicano, pone infatti il problema di una corrispondente reinterpretazione – o almeno di un radicale sviluppo – della

---

<sup>23</sup> Cf. *De orig.*, *Prooemium* (1) e *ibid.*, 5 (66).

<sup>24</sup> Cf. *De orig.* 1 (12); 3 (11); 5 (61); 5 (67). La tesi ricorre, oltre che nel *De origine*, anche in *De nat. contr.* 43 (3); 46 (4); 57 (1); *De quid.* 3 (2); *De elem.* 7 (1) e *De magis* 3 (1); 7 (1).

<sup>25</sup> Cf. *Sub. th.* 3 (8).

<sup>26</sup> GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute* cit. (alla nota 22), p. 178.

metafisica aristotelica in senso noetico<sup>27</sup>. Alle tre diverse concezioni di ‘essere’ che la metafisica, nella sua triplice caratterizzazione sembra presupporre (ente, sostanza, Dio/cosmo), occorre in effetti aggiungerne una quarta, che individua nell’intelletto e nel suo oggetto – come si vedrà nettamente differenziati rispetto all’ontologia dell’universo fisico – il carattere di formalità e semplicità di interesse metafisico:

Intellectus igitur noster, cum sit de numero formaliorum entium naturae, manifestum est, quod eius entitas est per se. Ipse etiam non solum est ens simpliciter secundum rationem speciei secundum modum generabilium et corruptibilium, sed etiam in unoquoque individuo retinet modum entis simpliciter<sup>28</sup>.

I testi di Teodorico sembrano insomma ricalcare, se non addirittura superare, la molteplicità di approcci e definizioni contenute nel testo aristotelico, costringendo il lettore ad uno sforzo ermeneutico per certi versi analogo a quello compiuto dalla storiografia sullo Stagirita. Il risultato è il prodursi, tra gli studiosi, di letture divergenti e caratterizzate dalla tendenza a evidenziare di volta in volta la preminenza di un singolo aspetto della riflessione metafisica (ontologico, usiologico, teologico, noetico) rispetto a tutti gli altri<sup>29</sup>. È opportuno, pertanto, cominciare lo studio della concezione di filosofia prima teodoriana richiamando lo stato

---

<sup>27</sup> Cf. K. FLASCH, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in «Kant-Studien», 63 (1972), [pp. 182-206], p. 205: «Dietrich transformiert die allgemeine Ontologie und die in die Logik abgewanderte Kategorialanalyse in Metaphysik des tätigen Intellekts»; cf. *ibid.*, pp. 205-206: «Dietrich war historisch gebildet genug, um der aristotelischen Tradition nicht jedes Wissen davon abzuspochen, daß sie das Seiende als Seiendes relativ auf menschliches Denken definiert hatte. Sie hatte unter dem Titel des *intellectus agens* schon davon gesprochen, daß sie eine Metaphysik der Subjektivität war; aber Dietrich will der erste sein, der dieses Bewußtsein in der Frage nach der *origo* unserer Stammbegriffe und damit der Metaphysik systematisch begründet. Seine Lehre beansprucht, die zu Ende gedachte Aristotelische Metaphysik zu sein. Was das ‘Seiende als Seiendes’ ist, ergebe sich aus der Tätigkeit des aktiven Intellekts. In diesem Sinne versteht sich Dietrich von der Tradition her». Cf. *infra*, par. 1 (c).

<sup>28</sup> *De orig.* 5 (18). Cf. *ibid.*, (33): «Et propter hoc intellectus intelligit per formas, quas recipit, non autem materia prima. Constat autem, quod omnes formae, quae sunt in natura generabili et corruptibili, sunt hae et individuales. Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut hoc, sed ens simpliciter». Sui caratteri di ‘formalità’ e ‘semplicità’ ascritti da Teodorico all’oggetto della filosofia prima si insisterà nel proseguo del paragrafo.

<sup>29</sup> Proprio come per il testo aristotelico, sebbene in termini ovviamente non quantitativi. Cf. E. BERTI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, a c. di E. Berti, Bari 2017, pp. XIV-XXXIII.

attuale delle ricerche. La parallela e progressiva analisi del *De origine* consentirà di recuperare le evidenze testuali utili all'esame dei punti di forza e delle eventuali difficoltà incontrate dai diversi orientamenti storiografici, per poi tentare – nel proseguo del capitolo – una interpretazione della concezione dell'oggetto della metafisica teodoriana che ne minimizzi le tensioni interne. L'opera offre, infatti, la possibilità di affrontare nel dettaglio le posizioni (i) e (ii) e verificare la presenza di margini di armonizzazione. D'altra parte il testo rappresenta, come si vedrà attraverso i rimandi eventualmente utili alla precisazione delle tesi esposte, un vero e proprio laboratorio di idee: gli scritti successivi sviluppano motivi essenziali di fatto già perlopiù presenti, *in nuce*, nel primo trattato. Per tale motivo le riflessioni che seguono si riveleranno infine utili anche ad evidenziare le condizioni preliminari per proporre, nel terzo ed ultimo capitolo, una lettura unitaria del rapporto tra le prime tesi 'ontologiche' e 'noetiche' esplicitate nel *De origine* con le istanze teologiche e cosmologiche presenti nel *Fragmentum de subiecto theologiae* sull'oggetto della filosofia prima.

c) Transzendentalphilosophie. *La metafisica di Teodorico secondo la 'scuola di Bochum'*

Secondo l'interpretazione originaria di Flasch e della cosiddetta 'scuola di Bochum', il *De origine* attesterebbe la presenza nella tradizione medievale di un indirizzo gnoseologico diverso dal meglio noto modello 'astrattivo'. Quest'ultimo accorda all'intelletto una recezione essenzialmente passiva dei dati provenienti dalla realtà esterna (identificata con l'*ens perfectum*), riottenendone poi enti 'spogliati' dei loro caratteri individuali in una modalità «soltanto» mentale («secundum quod sunt tantum in mente»)<sup>30</sup>. Teodorico attribuisce, al contrario, una «funzione costitutiva» all'intelletto umano rispetto al suo oggetto, ossia la *quidditas* delle *res*, producendone le parti formali autonomamente a partire dai suoi propri principi. Lo statuto ontologico delle entità così prodotte dall'intelletto non è, inoltre, 'ridotto' rispetto all'attualità delle cose esterne, ma anzi acquisisce esso stesso il carattere di piena realtà.

È opportuno notare, a tal proposito, che la prima lettura di Flasch contiene già interessanti tentativi di contestualizzare il trattato in chiave storica, precisandone così il

---

<sup>30</sup> FLASCH, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?* (cit. alla nota 27), p. 189. L'interpretazione di Flasch si sviluppa in un confronto critico, benché talvolta indiretto, con le tesi di Tommaso: «ens perfectum» e «secundum quod sunt tantum in mente» sono espressioni estrapolate dal testo dell'Aquinate. Cf. *supra*, n. 20.

contributo e l'originalità filosofica<sup>31</sup>. Il punto che richiama qui maggiormente l'attenzione è l'intuizione secondo la quale Teodorico, inserendosi esplicitamente nella tradizione aristotelica, avrebbe consapevolmente conservato il senso della domanda sull'oggetto della metafisica (*ens inquantum ens*). L'interpretazione del sintagma percorrerebbe, tuttavia, una via diversa da quella del realismo ontologico e sarebbe da intendere, piuttosto, come il prodotto dell'attività dell'intelletto, portando così alle estreme conseguenze una linea interpretativa dell'aristotelismo storicamente già accertata<sup>32</sup>. Il risultato ultimo sarebbe la trasformazione della più tradizionale «ontologia generale» e della «trasposizione della analisi categoriale nella logica» in una «metafisica dell'intelletto agente»<sup>33</sup>.

Qualche anno più tardi Flasch sembrava trovare negli scritti noetici (*De intellectu e De visione*) conferma della sua interpretazione «logico-trascendentale»<sup>34</sup>, insistendo nuovamente sulla «trasformazione» dell'ontologia classica, questa volta ancora più chiaramente in una *Philosophie des Geistes*<sup>35</sup>. La ragione della funzione costitutiva dell'intelletto umano rispetto

---

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 204: «Damit soll nicht behauptet werden, die Argumentation Dietrichs zugunsten der konstitutiven Leistung des menschlichen Denkens sei völlig ablösbar von ihrem geschichtlichen Kontext». Flasch offre diversi riferimenti utili alla contestualizzazione del pensiero di Teodorico, dalla ricezione di Averroè a quella di Agostino, tenendo sempre sullo sfondo la riflessione di Tommaso. È proprio alla fine di questa sezione che Flasch esplicherà il contributo di Teodorico in riferimento alla metafisica. Cf. nota seguente.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 205-206: «Dietrich war historisch gebildet genug, um der aristotelischen Tradition nicht jedes Wissen davon abzusprechen, daß sie das Seiende als Seiendes relativ auf menschliches Denken definiert hatte. Sie hatte unter dem Titel des intellectus agens schon davon gesprochen, daß sie eine Metaphysik der Subjektivität war; aber Dietrich will der erste sein, der dieses Bewußtsein in der Frage nach der origo unserer Stammbegriffe und damit der Metaphysik systematisch begründet. Seine Lehre beansprucht, die zu Ende gedachte Aristotelische Metaphysik zu sein. Was das 'Seiende als Seiendes' ist, ergebe sich aus der Tätigkeit des aktiven Intellekts. In dieser Sinne versteht sich Dietrich von der Tradition her. Sein Denken steht nicht wie ein erratischer Block in einem sonst naivrealistischen Zeitalter».

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 205: «Dietrich transformiert die allgemeine Ontologie und die in die Logik abgewanderte Kategorialanalyse in Metaphysik des tätigen Intellekts».

<sup>34</sup> FLASCH, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, I, p. XII: «Der Intellekt als wesenhafte Energie, als andersgearteter Ursprung aller gedanklichen Bestimmungen der empirischen Welt, nicht als bloß jenseitiges Geistwesen, sondern als der Geist des Menschen – dieser Intellekt wird zu recht dem transzendentallogischen Begriff des 'Bewußtseins' angenähert».

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. XIV. In termini simili si esprimerà Imbach qualche anno più tardi: non più la domanda sui principi dell'essere, ma quella sui principi della conoscenza dell'essere diventerebbe l'oggetto della filosofia prima. Cf. R. IMBACH, *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et*

alle cose nel loro essere quidditativo risiede nel carattere di *exemplar* dell'intelletto agente rispetto all'essere in quanto tale<sup>36</sup>: l'essere inteso nella sua massima universalità come *tutto l'essere*, ossia non come vuota astrazione ma come totalità effettiva di ogni esistente, si trova anteriormente e compiutamente in atto nell'intelletto agente in una modalità più semplice<sup>37</sup>. Si tratta di un punto naturalmente centrale degli scritti raccolti nel primo volume dell'edizione critica, su cui non è possibile né necessario qui insistere per l'eshaustività degli studi prodotti sul tema<sup>38</sup>. Si tenga almeno presente che l'ormai classico *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* di Burkhard Mojsisch, cui lo stesso Flasch rimanda nella sua introduzione, chiariva le celebri tesi del *De origine* sull'attività costitutiva dell'intelletto umano sulla base del complesso rapporto di subordinazione causale dell'intelletto possibile all'intelletto agente<sup>39</sup>. Mojsisch ribadisce che l'«essere in quanto essere» coincide con l'oggetto dell'intelletto agente, il quale possiede in maniera semplice e unitaria l'*universitas entium*. Le determinazioni formali complesse, vale a dire le singole quiddità delle *res* prodotte autonomamente dall'intelletto possibile, rappresentano la modalità nella quale quest'ultimo conosce, a sua volta, l'universale semplice e onnicomprensivo presente nel suo «principio»

---

essentia *Dietrichs von Freiberg O. P.*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 26. 2-3 (1979), [pp. 369-425], p. 376: «Nicht die Prinzipien der Seienden, sondern die Prinzipien der Erkenntnis der Seienden sind das eigentliche Thema der Metaphysik oder der Ersten Philosophie».

<sup>36</sup> Cf. FLASCH, *Einleitung*, cit. (alla nota 34), p. XIV.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, p. XI: «Der tätige Intellekt des Menschen soll erkannt werden als immerwährende Tätigkeit, als aktive Identität von Wissen und Gewußtem, als Urbild des Seienden als Seienden, dem das Seiende in seinem gesamten Umfang aktuell gegenwärtig ist».

<sup>38</sup> Sulla teoria dell'oggetto dell'intelletto agente come «*exemplar totius entis*» si veda anche B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977 (CPTMA, Beiheft 1), pp. 63-65; K. FLASCH, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt am Main 2007, pp. 327-332. Più raramente si è insistito sulle radici dionisiache della tesi di un «pre-possesso» della totalità degli enti in una forma più semplice. Cf. A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Milano 1999, pp. 145-148, n. 46; PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII, 3, PG 3, 869A, ed. B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, 3 voll., Berlin - New York (Patristische Texte und Studien, 33-36-62), I, p. 196.

<sup>39</sup> Cf. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts* cit. (alla nota precedente), pp. 81-83. Si ritornerà sulla questione nel terzo capitolo.

attualizzante<sup>40</sup>. La metafisica, chiarisce Mojsisch nella sua introduzione, riconducendo l'essere in quanto tale al pensiero, nelle sue diverse modalità ma sempre in riferimento al *medesimo essere*, assume in Teodorico la forma di una «metafisica critica», vale a dire di una vera e propria «Erkenntnistheorie»<sup>41</sup>.

Che Teodorico adotti un approccio di base comunque tradizionale sembra essere testimoniato fin dal prologo del *De origine*, nel quale il filosofo, tracciando l'oggetto del suo trattato, sembra alludere all'elaborazione di un'ontologia di ispirazione avicenniana, in linea con quella dei suoi contemporanei:

Sicut dicit Philosophus in suis Elenchis, ignoratis communibus necesse est et circa propriorum notitiam deficere. Maxime autem omnium communia sunt ens et ea, quae sunt entis per se. Dico autem ea, quae sunt entis per se sive secundum rationem partium entis sive secundum rationem per se passionum et propriorum accidentium entis inquantum ens.

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, p. 80: «Der *intellectus agens* aber in der Erkenntnis seines Prinzips, Gottes, nichts anderes ist als dieses Prinzip, als die *universitas entium* in ihrer Unbestimmtheit in bezug auf alle allgemeinen Bestimmungen, die in ihm aufgrund seiner Einfachheit immer schon er selbst sind, er zugleich Grund ist für den möglichen Intellekt und ihn als *ratio*, als bestimmtes Allgemeines, konstituiert, diese Konstitution jedoch die spontane Aktivität des verwirklichten möglichen Intellekts selbst ist, der im Begründet-werden unmittelbar seinen Grund als eine bestimmte *ratio* erkennt, die freilich im *intellectus agens* und in Gott eine *una ratio* ist (...). Der Intellekt ist als Intellekt in seinem Erkennen das Erkennen und das Erkannte, die ewige (*aeterna*) *ratio rei*, die ewige allgemeine Bestimmung als ein bestimmtes Allgemeines, die als *ratio aeterna* in Gott und im *intellectus agens* die eine *ratio ist*, dennoch in Gott als eine der vielen *rationes* in ihrem ewigen Zugleich, das der *intellectus agens* in der ewigen Erkenntnis Gottes ist, das auch der *intellectus possibilis* als Nichts ist, nicht jedoch als *factus in actu*, da er sich als ein solcher erkennend allein zu einer bestimmten *ratio* bestimmt»; *ibid.*, p. 81: «Wie jedoch der *intellectus agens* in Rücksicht auf sein Prinzip nichts anderes ist als die *universitas rerum*, als das alle Seienden als Seienden denkend Umgreifende in seiner Getrenntheit, die es ermöglicht, in allen *particularia* und *universalia* zu sein, so daß ihm in der Einfachheit seines Wesens nichts entgeht, weil er alles zu begründen vermag, so umgreift der *intellectus possibilis* im spontanen Akt seines Erkennens alle *particularia*, die in dem von ihm gesetzten universale, welches er selbst ist und welches zugleich ein von ihm erkennend begründetes Moment des sich selbst entfaltenden *intellectus agens* ist, als in der ihnen eigentümlichen Einheit aufgehoben sind». Cf. *infra*, cap. 3, par. 2.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 13: «Die Metaphysik des Aristoteles wird durchgeführt, wird durch den unmittelbaren Rückbezug des Seienden als Seienden auf das Denken als Denken kritische Metaphysik und damit Metaphysik als Erkenntnistheorie».

Sunt autem primae entis partes rerum praedicamentaliū genera. De his igitur aliquāliter in generali considerandum, de origine videlicet et ratione rerum praedicamentaliū<sup>42</sup>.

È necessario partire da ciò che è «più comune» se si vuole avere conoscenza di ciò che è «proprio». Il livello di comunanza massimo spetta all'*ens* e a ciò che pertiene all'*ens per se*, intendendo con quest'ultima espressione le *parti dell'ente* o le *passiones* e gli accidenti propri dell'ente in quanto tale (*ens inquantum ens*). Con *passiones* Teodorico intende, come sarà chiaro dal secondo capitolo dell'opera, le coppie di proprietà comuni dell'essere, presenti in ciascun ente indipendentemente dalla propria specifica determinazione quidditativa (sostanziale o accidentale): uno/molti, causa/causato, potenza attiva/potenza passiva<sup>43</sup>.

Le *prime parti dell'ente*, delle quali Teodorico intende ora trattare, sono a loro volta identificate con i «generi delle cose predicamentali» (*genera rerum praedicamentaliū*). Nel testo sembra a questo punto far capolino un'ambiguità, a cui è forse possibile ascrivere anche i primi tentativi interpretativi del testo in chiave 'logico-trascendentale'<sup>44</sup>: la specificazione dell'oggetto dell'opera nel periodo conclusivo del paragrafo evidenzia una dicitura diversa da quella immediatamente precedente, non recita cioè – come ci si potrebbe attendere – *de origine videlicet et ratione generum rerum praedicamentaliū*, bensì «de origine videlicet et ratione

---

<sup>42</sup> *De orig.*, Prooemium (1).

<sup>43</sup> Cf. P. PORRO, *Dédution catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle: le De origine rerum praedicamentaliū de Dietrich de Freiberg et son contexte*, in «Quaestio», 13 (2013), [pp. 197-220], p. 215. I termini *passiones* e *accidentia propria* indicano il medesimo oggetto: Porro ha evidenziato la confluenza nel testo di Teodorico di una terminologia avicenniana (proprietà) e porfiriana (accidenti propri). Il senso è comunque quello delle proprietà trascendentali dell'essere. Cf. anche *De orig.* 2 (59): «Sed considerandum, quod secus est de his, quae sumuntur ex ratione substantiae, et de his, quae sumuntur ex ratione aliorum generum. Ea enim, quae sunt ex substantia, semper eundem respectum et ordinem habent ad substantiam, secundum rationem videlicet propriorum accidentium et per se passionum substantiae».

<sup>44</sup> Cf. FLASCH, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?* (cit. alla nota 27), pp. 185-186. L'interpretazione si riflette anche nella resa in traduzione del titolo. Pur non offrendone una traduzione diretta, Flasch sembra intenderlo inizialmente nel senso di una «origine delle categorie». Cf. *ibid.*, pp. 196 e 198. Di «Ursprung der Kategorien» aveva già parlato Krebs. Cf. E. KREBS, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg): sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster 1906 p. 10\*. A partire dal suo secondo contributo sul *De origine*, Flasch comincia ad utilizzare l'espressione, poi conservata fino alla monografia, di «origine della realtà determinata categorialmente». Cf. FLASCH, *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentaliū*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2), [pp. 34-45], p. 34 e ID., *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), p. 113.

rerum praedicalium», da cui anche il titolo del trattato. Le ricerche di Pasquale Porro hanno contribuito a chiarire il significato di questa espressione, affine alla terminologia utilizzata da Enrico di Gand per la sua dottrina delle categorie: «*res praedicalium* indica ciò che è contenuto, in base alla sua essenza o natura, in un qualsivoglia predicamento», «la *ratio* è (...) il modo d'essere d'ogni predicamento»<sup>45</sup>. La precisazione è utile per la corretta interpretazione del *De origine*: le «cose predicamentali» rappresentano gli enti categorialmente determinati e non le 'categorie' nel senso 'moderno' di funzioni astratte dal loro contenuto concreto<sup>46</sup>. Il tentativo di isolare la *ratio praedicalium* dalla corrispondente *res praedicalium* sarebbe, secondo Teodorico, un'operazione incompatibile con il metodo e l'oggetto del 'filosofo primo'. Il domenicano intende infatti indagare l'origine delle 'cose' che corrispondono alla *ratio* di sostanza e di accidente (secondo i suoi diversi generi), identificandole con le concrete – il che non significa necessariamente 'extramentali' – divisioni

---

<sup>45</sup> P. PORRO, *Res praedicalium e ratio praedicalium: Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand*, in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, edd. J. Biard - D. Calma - R. Imbach, (Studia Artistarum, 19), Turnhout 2009, [pp. 131-143], p. 135. Cf. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze 1996 (Studi, 149), pp. 185-188.

<sup>46</sup> Nel trattato non è presente alcuna «deduzione delle categorie» nel senso kantiano dell'espressione, quanto piuttosto una più generica riconduzione dell'entità di qualcosa al proprio fondamento (intelletto e/o natura). L'essere sostanza e l'essere accidente non sono dedotti, in altre parole, a partire dai modi di collegare un soggetto ad un predicato. Occorre comunque tenere in considerazione la complessa (e intricata) relazione tra natura e intelletto nella costituzione delle realtà predicamentali, argomento che fin dai primi studi ha fatto parlare di un carattere 'aporetico' dell'opera. Cf. FLASCH, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?* (cit. alla nota 27), pp. 193-194. Benché sostanza e accidente non siano categorie soggettive in senso trascendentale, tra le categorie che fanno capo all'accidente ben sette sono da ricondurre *anche* (oltre che al substrato e agli accidenti 'naturali' 'quantità' e 'qualità') alle modalità costitutive dell'intelletto (tempo, spazio, relazione, posizione, avere, azione, passione). Cf. *De orig.* 2 (18)-(33) e (54)-(61). Quantità e qualità restano cioè «radices et fundamenta» degli altri generi diversi dalla sostanza. Cf. *De acc.* 7 (4). Teodorico non si dilunga, comunque, sull'analisi dettagliata di ogni singolo predicamento o sul contributo specifico dell'intelletto alla base di ciascuno di essi: tutti gli accidenti vengono suddivisi in quattro gruppi e quelli diversi dalla quantità e qualità ricondotti genericamente alla funzione 'definitoria' dell'intelletto. cf. *De orig.* 2 (1); 2 (51)-(52). Il filosofo accenna rapsodicamente soltanto alla caratterizzazione delle categorie di 'spazio' e 'tempo', lasciando intendere nella facoltà numerante dell'intelletto il motivo all'origine di quest'ultimo. Cf. *De orig.* 2 (52) e 5 (2). Alcuni di quelli comunemente definiti 'trascendentali', nel linguaggio di Teodorico *proprietates* o accidenti *extenso nomine* (uno-molti, causa-causato etc.), sono inoltre opera esclusiva dell'intelletto, in quanto dipendenti dalla sola *quidditas*. Cf. *De orig.* 2 (8)-(17).

dell'*ens inquantum ens*<sup>47</sup>. La strategia adottata dal filosofo è 'archeologica' e consiste, in conformità al modello aristotelico, nell'individuare il 'principio' cui le cose possono essere ricondotte. È questo anche il criterio per l'attribuzione di entità o realtà alle cose: solo ciò che è riconducibile ai tre principi entitativi poco oltre introdotti, vale a dire a) materia e forma; b) causa finale e causa efficiente; c) 'intelletto', può essere ritenuto a pieno titolo, nel linguaggio tecnico del filosofo, «ente di prima intenzione»<sup>48</sup>. La distinzione tra enti di «prima» e «seconda intenzione» gioca in effetti un ruolo cruciale nel trattato: quali enti di seconda intenzione sono da intendere i prodotti di ragione senza uno statuto ontologico di realtà attuale o effettiva (espressioni metalinguistiche, i concetti logici, enti fittizi ecc.), esplicitamente esclusi dalla trattazione del *De origine*, mentre gli enti di 'prima intenzione' sono quelli che godono di attualità e rientrano nel campo d'interesse del «filosofo reale»<sup>49</sup>. Le ambiguità inizialmente

---

<sup>47</sup> Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg*, p. 110: «Er arbeitet als Theoretiker des Seienden als Seienden, er fragt nach dem Ursprung, origo, von *substantia* und Akzidens». Più esplicitamente Teodorico si esprimerà nel *De intellectu*. Cf. *De int.* III, 8 (3): «Dividitur autem ens primo in substantiam et accidens, quia ista divisio competit ei secundum primas differentias, quae sunt per se, inquantum distat a nihilo». Proprio alla *substantia* è dedicato il primo capitolo del *De origine*. Cf. *De orig., Prooemium* (5): «In prima agitur de origine rerum praedicamentaliū in communi et simul cum hoc de ratione et origine substantiae in speciali». Le cose sussumibili in predicamenti diversi dalla sostanza sono invece trattate tutte nel secondo capitolo dell'opera e divise a loro volta in quattro generi. In comune hanno il fatto di trarre la loro «entitas ex alio». Cf. *ibid.*, 2 (6): «Sufficientia patet: Ens enim, quod ex alio dependet secundum hunc modum, non capit suam entitatem formaliter ex eo nisi aliquo istorum quattuor modorum. Exempla de singulis patebunt in suis locis».

<sup>48</sup> Non a caso il terzo e il quarto capitolo, a questo punto meno 'asimmetrici' rispetto a quanto originariamente pensato, si concentrano proprio sulle condizioni di attribuibilità di realtà a qualcosa. Più precisamente: il terzo capitolo tratta dell'ordinabilità di qualcosa in un genere («communis ratio eorum, quae ordinabilia sunt in aliquo genere»), mentre il quarto è dedicato alle modalità in base alle quali si può attribuire entità a qualcosa nel senso del suo differire dal nulla («quomodo ens primo formaliter differt a nihilo»). Si tratta evidentemente di due capitoli contigui tematicamente oltre che nella disposizione, poiché la differenza dal nulla (essenza secondo il suo atto completo) rappresenta la condizione necessaria alla stessa ordinabilità in un genere. Cf. *De orig.* 3(8).

<sup>49</sup> Cf. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo* cit. (alla nota 45), p. 187. Nei suoi scritti Teodorico contrappone spesso la figura del «filosofo reale», interessato allo studio di realtà sostanziali in atto e oggetto di dimostrazione necessaria, a quello del «logico», volto invece alla considerazione di entità di ragione (come i *postpraedicamenta*) valide più per 'consuetudine' che per 'necessità'. Cf. *De orig.* 3 (15): «Eadem ratione et ea, quae dicuntur postpraedicamenta, a coordinatione generum excluduntur (...). Sunt autem et ista determinata et distincta magis secundum famositatem et probabilitatem quam secundum veritatem. Si autem ipsa postpraedicamenta aliquid sunt secundum realem philosophum, tunc non sunt nisi quaedam communiter

rilevate nel proemio sono dunque riconducibili, in realtà, alla diversa sensibilità moderna piuttosto che all'esposizione teodoriana: la considerazione del 'genere' quale strumento o 'funzione' organizzativa della realtà, restituisce, secondo il filosofo, solo una realtà di seconda intenzione. Il 'filosofo primo' si occupa, al contrario, delle cose attualmente esistenti, le quali possono essere anche chiamate solo 'generi' o 'predicamenti', a condizione però di non astrarle dalla sostanza e accidenti attuali da essi sottintesi<sup>50</sup>.

Le precisazioni introduttive non devono far pensare ad un infiacchimento del potenziale innovativo del *De origine*. Benché la novità del trattato non sia da ricercare nelle modalità intellettuali originative delle 'categorie' in senso kantiano o idealistico<sup>51</sup>, la tesi centrale di Teodorico, per la quale le *quidditates* (enti di prima intenzione) sono prodotti *interamente e autonomamente* dall'intelletto, legittima il forte entusiasmo suscitato dalla sua 'riscoperta'<sup>52</sup>. Resta da vedere se e in che senso le novità evidenziate dalla 'scuola di Bochum'

---

accidentia vel habentia modum communiter accidentium rerum naturalium ordinabilium in genere, quae proprie sunt entia». La questione era stata già esplicitata da de Libera. Cf. A. DE LIBERA, *La problématique des intentiones primae et secundae chez Dietrich de Freiberg*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* (cit. alla nota 44), [pp. 68-94], p. 82: «son problème est donc celui des intentiones primae, non celui des intentiones secundae». Lo studioso arriva poi a negare la presenza della problematica delle intenzioni seconde nel testo di Teodorico. Cf. *ibidem*: «En simplifiant, on peut dire que chez Dietrich le problème des intentions secondes ne se pose pas».

<sup>50</sup> Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 2 (3). Il metafisico si occupa del 'genere' in riferimento alla *forma* delle *res* o ai suoi accidenti reali. Cf. *De nat. contr.* 46 (4): «Alio modo potest accipi communitas alicuius generis ex ipsa rei natura, secundum rationem videlicet alicuius principii naturae unius rationis reperti in pluribus. Quod principium oportet habere rationem subiecti et materiae, cui respondeat una intentio formalis, ut etiam tactum est supra. Et sic accipitur genus proprie secundum considerationem primi philosophi». Per la considerazione degli accidenti reali cf. la nota precedente. In termini più generali: se il *genus* si identifica con la cosa stessa esistente o le sue parti, allora è un ente di prima intenzione ed è studiato dal metafisico, se invece il *genus* è uno strumento 'classificatorio' è oggetto di studio del logico in quanto ente di seconda intenzione. Cf. *De quid.* 5 (6)-(7). Per tale ragione più volte il domenicano mette in discussione la categorizzazione del reale nelle dieci categorie di matrice aristotelica. Cf. *De orig.* 2 (52); 3 (12); *De magis* 4 (1)-(4); *De nat. contr.* 56 (2); *De Mens.* 5 (2)-(3); *De nat. contin.* 4 (20).

<sup>51</sup> Cf. *supra* n. 43.

<sup>52</sup> È stato osservato come Teodorico non presenti il suo trattato come un'opera 'rivoluzionaria'. Cf. PORRO, *Res praedicamenti* cit. (alla nota 45), p. 132. Ciò è senza dubbio vero, sebbene le autodichiarazioni dell'autore rispetto alla originalità del proprio trattato non possano, naturalmente, assurgere a criterio dirimente per la valutazione del suo effettivo contributo alla storia del pensiero. Cf. FLASCH, *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 44), pp. 42-45.

possano essere coerentemente inscritte in una concezione di ‘filosofia prima’ che tenga conto anche di istanze ontologizzanti presenti nel pensiero del domenicano.

d) *Scientia transcendens. L'interpretazione 'ontologica' della metafisica teodoriana*

Dalle prime osservazioni si conferma la vocazione ‘metafisica’ del trattato, intravista da Flasch fin dal suo primo studio su Teodorico e poi ribadita, sfumandone progressivamente i caratteri logico-trascendentali, nelle sue interpretazioni successive<sup>53</sup>. La direzione del proemio sembrerebbe in effetti ricalcare, come visto, un approccio di ispirazione avicenniana, al quale Jan Aertsen e Véronique Decaix hanno guardato per avanzare nuove interpretazioni della concezione di ‘filosofia prima’ di Teodorico.

In un saggio dedicato alla dottrina dei trascendentali in Teodorico di Freiberg, Aertsen tentava di dimostrare il carattere ontologico delle nozioni prime (*ens, unum, quid*), in esplicita opposizione alla lettura logico-trascendentale del domenicano<sup>54</sup>. Lo studioso olandese procede

---

<sup>53</sup> Come già accennato, Flasch apre la sezione della sua monografia sul *De origine* con un paragrafo sul carattere di ‘ricerca metafisica’ del trattato. Gli elementi «logico-trascendentali» vanno tuttavia progressivamente sfumandosi e, in effetti, il modo di interpretare la metafisica di Teodorico da parte dello studioso assume caratteri aristotelici sempre più marcati. Già nell’introduzione al terzo volume dell’edizione critica, Flasch collegava la metafisica teodoriana alla ricerca sulla *quidditas*. Cf. K. FLASCH, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III, p. XLVIII. L’anno seguente faceva coincidere *l’ens inquantum ens* con forma e materia. Cf. ID., *Bemerkungen Freiberg* cit. (alla nota 44), p. 44. Nelle sezioni successive della monografia (quindi in riferimento ad opere più tarde di Teodorico) lo studio di Flasch conferma, pur sottolineando importanti innovazioni, la vocazione ‘aristotelica’ della metafisica del domenicano. Nella parte *Ding und Eigenschaft*, ma significativamente ancora in riferimento al *De origine*, *l’ens inquantum ens* assume tratti espressamente ontologici. Cf. ID., *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), p. 260. In *Dasein und Wesen* (terza sezione), Flasch affronta poi più direttamente il problema dell’*ens inquantum ens*: la capacità costitutiva dell’intelletto e l’impossibilità di inserire quest’ultimo all’interno dello schema categoriale avrebbero modificato anche il senso classico della metafisica e, di conseguenza, dell’*ens inquantum ens*. Quest’ultimo diventerebbe «Abbild» dell’intelletto stesso, perché – proprio come l’intelletto – costituito dalla sua propria *determinazione formale*. L’ente in quanto ente possiederebbe, inoltre, aspetti più propriamente intellettuali: *Setzungskraft, Absolutheit, substantiale Dynamik, forma-Vermittlung*. Cf. *ibid.*, pp. 344-349. In che senso una tale ‘entità’ possa conservare elementi costitutivi dell’intelletto, pur essendo qualcosa di diverso, resta una questione non esplicitamente affrontata. Si noti, infine, che altrove Flasch ascrive il termine *ens* in senso primo alle intelligenze. Cf. *ibid.*, p. 390.

<sup>54</sup> Cf. J. A. AERTSEN, *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg*, in *Dietrich von Freiberg: Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft* cit. (alla nota 22), pp. 23-43. Cf. anche la versione più concisa in ID., *Medieval philosophy as Transcendental Thought* cit. (alla nota 5), pp. 316-329.

mostrando, anzitutto, le analogie tra il proemio del *De origine* e i commenti alla *Metafisica* di Tommaso e Alberto Magno: secondo un modo di procedere diffuso nella riflessione medievale, anche Teodorico avrebbe inteso lo studio dei *transcendentia*, ossia dei *communia* e dei *propria*, quale oggetto della metafisica<sup>55</sup>. Il modo in cui Aertsen interpreta poi il rapporto tra i *communia*, ottenuti mediante il metodo della *resolutio*, e la metafisica, è quello ricavato – tra gli altri – proprio dal *Commento alla Metafisica* di Alberto: la ‘filosofia prima’ è detta ‘prima’ perché si occupa di ciò che precede, in senso gnoseologico – benché provvisto di fondamento reale – ogni altra determinazione. I criteri così delineati sono soddisfatti dall’*ens, primum fundamentum* di ogni cosa, comune a tutto ciò che in diversi modi si può dire che è e ulteriore, per estensione, alle categorie aristoteliche<sup>56</sup>.

Anche Teodorico mostrerebbe di intendere, secondo Aertsen già a partire dal proemio del *De origine*, una concezione di *ens* ascrivibile – malgrado alcune peculiarità – a quest’ultima interpretazione. Con molta frequenza compare nell’opera di Teodorico (come si vedrà in particolare nel terzo e quinto capitolo del *De origine*) una definizione di *ens* quale «prima delle cose create» e «ciò per cui qualcosa differisce dal nulla». Nel *De visione beatifica* Aertsen ritrova, inoltre, il metodo di «analisi» in base al quale Teodorico arriverebbe ad una nozione prima, semplice, a fondamento di tutte le successive determinazioni (ente di natura ed ente del

---

<sup>55</sup> Cf. AERTSEN, *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota precedente), p. 27.

<sup>56</sup> La comunanza dell’*ens* è dunque da intendere in senso ‘orizzontale’, ossia relativa al piano ontologico degli enti causati. Aertsen esamina nei suoi lavori, come noto, anche una ulteriore definizione di trascendentale, da intendere in senso ‘teologico’ e ricoducibile alla tradizione dei ‘nomi divini’. Al tentativo di conciliare la prospettiva trascendentale aristotelica con quella platonico-teologica si sarebbero dedicati Alberto Magno e Tommaso, ma non Teodorico. Cf. *ibid.*, p. 28: «Bei Dietrich finden wir einen derartigen Vermittlungsversuch nicht». Il giudizio non è del tutto preciso, dal momento che Teodorico ascrive caratteri trascendentali alle sostanze separate e ne precisa il rapporto di *anteriorità causale* rispetto a livelli di maggiore di determinazione. Cf. *De int.* III, 21 (3): «Non sic se habent ad invicem determinabile et id, in quod fit determinatio, quia talia non habent se ad invicem ex additione secundum essentiam, quamvis numerentur secundum esse, nec ipsum determinabile existens in determinato recedit et cadit a sua propria ratione, sed idem et eiusdem rationis et proprietatis per essentiam manet in tali determinatione, sed solum variatur secundum esse, et idem et eiusdem rationis per essentiam manet sub diverso modo essendi, ut patet per singula, quae sic determinantur, sive determinantur ut potentia in actum, ut genus in speciem, sive ut aliquid existens in actu determinetur in aliquid magis potenziale, ut entitas, bonitas, veritas et similia determinantur a superioribus et causis separatis in inferiores».

pensiero) e comune all'essenza di tutto ciò che esiste<sup>57</sup>. Essa sarebbe da interpretare, di conseguenza, in senso ontologico e non come il prodotto del pensiero, dal momento che anche l'essere del pensiero presuppone l'essere semplice e ne costituisce una successiva determinazione. *Ens* rappresenta – secondo l'adagio del *Liber de causis* – il primo effetto della causalità creatrice divina, la cui *ratio* si conserva nelle determinazioni di ogni esistente ad essa successive<sup>58</sup>. A questa nozione se ne aggiungerebbe tuttavia una seconda, per la quale *ens* ed *essentia* della cosa concreta si identificano, lasciando tuttavia irrisolto il problema di una loro 'conciliazione'<sup>59</sup>. Sottratto l'*ens inquantum ens* al pensiero, obiettivo principale di Aersten è quello di difendere una certa indipendenza ontologica della realtà extramentale<sup>60</sup>.

Un'interpretazione fondamentalmente 'ontologica' della concezione teodoriana di 'filosofia prima' è stata più recentemente tentata anche da Véronique Decaix<sup>61</sup>. Partendo dalla tesi, ricavata tanto dal *De origine* quanto dal *De quidditatibus entium*, dell'esclusione delle sostanze separate dal campo della metafisica, la studiosa giunge alla restrizione dell'oggetto d'indagine del «filosofo reale» alla sola *quidditas* delle sostanze composte<sup>62</sup>. Delle sostanze separate, infatti, non è possibile fornire alcuna *ratio* quidditativa, in quanto non appartenenti all'universo fisico (puramente intellettuali), dunque non sussumibili in alcun genere. Se ne

---

<sup>57</sup> Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 1 (3)-(4): «Consistit autem communissima et simplicissima et prima ratio entis in eo, quod ipsa est prima et simplicissima omnium intentionum repertarum in rebus, qua res primo sunt aliquid et primo differunt a nihilo et quantum ad deductionem eius ad esse in rebus creatis 'prima' enim 'rerum creatarum est esse' et quantum ad essentiam rerum in se omnes enim rerum intentiones in ipsam tamquam in primam et simplicissimam et communissimam resolvuntur et per eam in natura formaliter figuntur, ut patet ex pluribus propositionibus Libri de causis. Similiter autem proprietates seu modi proprii entis in eo, quod ens, se habent in essendo primas et communissimas et simplicissimas proportionaliter ipsi enti inquantum ens. Sunt autem huiusmodi generales modi quidam pertinentes ad ens secundum essentiam entis, puta potentia et actus, habentes autem modum et rationem proprietatum, unum et multa et si qua sunt similia».

<sup>58</sup> Cf. AERTSEN, *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 54), p. 26: «Auch Dietrich hebt an vielen Stellen in seinem Werk die Erstheit des Seienden hervor. 'Ens' ist die erste und einfachste aller Intentionen. Der Horizont der menschlichen Erkenntniss ist ein Seinshorizont».

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, p. 36: «Das Verhältnis zwischen beiden Seinsbegriffen wird von Dietrich nicht thematisiert». È possibile, tuttavia, tentare di sciogliere il problema a partire dall'analisi del quinto capitolo del *De origine*. Cf. *infra*, par. 2 (d).

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p. 39.

<sup>61</sup> Cf. V. DECAIX, *Constituer le réel. Noétique et métaphisique chez Dietrich de Freiberg*, Paris 2021, pp. 95-122.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, pp. 104-107.

ricava che la ‘filosofia prima’, nella sua definizione positiva, considera le cose di natura esistenti in atto secondo il loro ordinamento in una specie<sup>63</sup>. Si apre a questo punto il problema generale con cui ogni ontologizzazione della metafisica teodoriana è costretta a misurarsi, vale a dire la sua conciliazione con l’esplicita identificazione dell’oggetto della metafisica in Dio, prima sostanza separata, contenuta nel *Fragmentum de subiecto theologiae*. La soluzione offerta, su cui si ritornerà nel terzo capitolo, guarda a Tommaso e al comune maestro Alberto: Dio rientrerebbe nello spettro della metafisica in quanto *causa* dell’ente e sarebbe da distinguere, con il più proprio nome di *theologia*, dalla *metaphysica* interpretata in senso stretto come ontologia dell’oggetto categorizzabile<sup>64</sup>.

Un secondo e forse più complesso problema, comune ad entrambe le interpretazioni ‘ontologico-trascedentali’, riguarda la difficoltà di conciliarne l’ispirazione avicenniana con i fondamenti ‘averroisti’ della metafisica del domenicano. Alle prime evidenze raccolte da Sturlese sugli elementi averroisti presenti nella dottrina dell’animazione dei cieli di Teodorico<sup>65</sup>, si sono aggiunti gli studi di Ruedi Imbach, i quali hanno palesato la dipendenza di Teodorico da teorie averroiste su aspetti centrali della sua ontologia, come la concezione dell’accidente e l’interpretazione essenzialista dell’essere. È anche su tali questioni che,

---

<sup>63</sup> Cf. *ibid.*, p. 106 e 113. Il concetto di *natura* qui inteso è di più stretta aderenza aristotelica, da distinguere dall’estensione del suo significato sviluppata da Teodorico nel *De origine*. Cf. *infra*, cap. 2.

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, pp. 108-113. Cf. *infra*, cap. 3, par. 1 (a). Pur ammettendo l’esclusivo interesse del metafisico per le quiddità degli enti composti, la riconduzione dell’impostazione teodoriana alla posizione trascendentale di Tommaso appare, comunque, non scevra da difficoltà: Teodorico insiste, infatti, sulle definizioni *specifiche* degli enti per definire il campo d’indagine della filosofia prima. Cf. *ibid.*, p. 119: «L’object de la métaphysique est donc bien la chose naturelle, considérée uniquement dans son aspect formel, c’est-à-dire selon la raison de sa quiddité».

<sup>65</sup> Cf. STURLESE, *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg in Xenia Medii Aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.*, edd. R. Creytens - P. Künzle, Roma 1978, [pp. 175-247], pp. 236-240. Sturlese è tornato diversi anni più tardi sull’argomento, ribadendo la presenza di una «interpretazione averroistico-astrologica di Aristotele» in tutta la scuola albertina, ma sottolineando anche le divergenze di Teodorico da Averroè sulla dottrina dell’*intellectus adeptus*. Cf. ID., *L’averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*, in *Averrosimus im Mittelalter und der Renaissance*, ed. F. Niewöhner - L. Sturlese, Zürich 1994, [pp. 114-129], pp. 120-123. Nella stessa raccolta di saggi, anche Mojsisch insiste sulle critiche mosse dal maestro sassone ad Averroè, sia sulla questione della separatezza dell’intelletto che sulla dottrina della *beatitudo*. Cf. MOJSISCH, *Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg*, cit., pp. 180-186.

secondo lo studioso, si consuma la decisa presa di distanza del filosofo sassone da Tommaso<sup>66</sup>. La più convinta esaltazione dell' 'anima averroista' di Teodorico si ricava dagli studi di Flasch, il quale si è spinto a evidenziare l' influenza del Cordovese – oltre che nell' ontologia, nella noetica e nella causalità celeste – anche in materia teologica<sup>67</sup>. Più prudente sembra essere, infine, lo studio analitico di Dragos Calma sulle fonti di Teodorico, il quale, se da un lato ha evidenziato complessità, differenze e una conoscenza in molti casi parziale della fonte – raffreddando il forte entusiasmo generatosi in storiografia per l' incidenza di Averroè<sup>68</sup> – ha comunque confermato l' impatto generale del Cordovese sul pensiero di Teodorico, soprattutto in riferimento al *Commento alla Metafisica* e al *Commento alla Fisica*. Non è possibile dire lo stesso, invece, di Avicenna, il quale – pur rimanendo un punto di riferimento per la dottrina dell' emanazione intellettuale – non esercita alcun' altra influenza significativa su Teodorico: se Tommaso preferisce Avicenna ad Averroè, spiega Calma, Teodorico fa l' esatto contrario,

---

<sup>66</sup> Cf. IMBACH, *Gravis iactura verae doctrinae* cit. (alla nota 35), pp. 419-422; ID., *Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? Remarque sur le De accidentibus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 45 (1998), [pp. 116-129], pp. 127-129; ID., *L'antithomisme de Thierry de Freiberg*, in «Revue Thomiste», 97. 1 (1997), pp. 245-258.

<sup>67</sup> K. FLASCH, *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, ed. R. Kurth, Stuttgart 1986, [pp. 125-134], pp. 127-128; ID., *Meister Eckhart - Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006, pp. 86-111. Sull' impatto di Averroè sulla noetica teodoricana si veda anche A. DE LIBERA, *D' Averroès en Augustin. Intellect et cogitative selon Dietrich de Freiberg* cit. (alla nota 45), pp. 15-62. Contraria l' opinione di Kandler in merito alla presenza di Averroè su questioni teologiche. Cf. K.-H. KANDLER, *Dietrich von Freiberg und die arabische Philosophie*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 48.2 (2006), pp. 99-108.

<sup>68</sup> Cf. D. CALMA, *Le poids de la citation: étude sur les sources arabes et grecques dans l'oeuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg 2010 (Dokimion, 35), p. 139: «On peut avancer une première conclusion: Dietrich n' utilise pas les commentaires d' Averroès sur les livres I, VI, IX, XI, XIII et XIV de la Métaphysique. Il cite quelques lignes seulement des commentaires aux livres II, III, IV et X – sa connaissance de ces textes semble donc être assez réduite. Les commentaires livres V, VII, VIII et XII sont cités avec plusieurs commentaires. Une seconde conclusion: l' intérêt de Dietrich pour le commentaire de la Métaphysique est ciblé et réduit: il y puise surtout la théorie de l' analogie de l' être. Les évocations des commentaires aux livres IV, V et VII portent sur des thèmes connexes: l' accident, la substance, l' essence, la quiddité».

preferendo il testo di Averroè a quello di Avicenna<sup>69</sup>. Che sull'oggetto della filosofia prima, questione evidentemente alla base di ogni ulteriore posizionamento su tematiche ontologiche, Teodorico si sottragga alla direzione tendenzialmente averroista imboccata dalla sua metafisica per abbracciarne una avicenniana, sembra una soluzione già difficile da immaginarsi.

## 2. Philosophus realis

### a) *Il secondo modo di dare origine a qualcosa: sostanza*

Per tentare di sciogliere il problema dell'oggetto della filosofia prima occorre tornare al *De origine*, testo che consente il chiarimento terminologico dei concetti fin qui introdotti. Il trattato si apre con una definizione molto chiara di ciò che il domenicano intende con il termine *ens*: «dico autem hic 'ens' illud, quod est per se et quod est completum secundum actum, qui sibi competit secundum proprium genus»<sup>70</sup>. Per «ente» Teodorico intende dunque ciò che è compiutamente in atto secondo quella determinazione corrispondente al proprio genere di appartenenza. Si tratta di una definizione il più generale possibile, come dimostra la sua collocazione nel testo: il domenicano sta per introdurre i tre modi di dare inizio (*modus principiandi*) a un qualche ente (*aliquod ens*). Il suo proposito è quello di illustrare, cioè, l'origine dell'entità di qualcosa, riconducendola ad una forma di dipendenza essenziale dal proprio «principio»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, p. 355: «On peut affirmer donc, au terme de cette brève analyse, que Dietrich ne subit aucune influence majeure de la part d'Avicenne et surtout qu'il le connaît très peu. L'usage beaucoup plus important qu'il fait d'Averroès, tant pour l'ontologie que pour la noétique, est, dans ce contexte, particulièrement intéressant: Dietrich préfère Averroès à Avicenne, alors que Thomas préfère Avicenne à Averroès. Le choix doctrinal des autorités, remarqué et discuté aussi par R. Imbach, est confirmé par l'étude statistique des citations».

<sup>70</sup> *De orig.* 1 (1).

<sup>71</sup> Cf. *ibidem*: «secundum quod hoc ipsum ens ex eo ipso suo principio per essentiam dependet». È forse opportuno anticipare che la definizione introdotta equivale a quella dell'*ens simpliciter*, come confermato poco più sotto in *De orig.* 1 (7) e poi, nuovamente, nel quinto capitolo dell'opera. Cf. *ibid.*, 5 (33).

Di quali principi parla Teodorico? Secondo una interessante rielaborazione del dettato aristotelico, mediato dalla lettura di Averroè<sup>72</sup>, il domenicano propone una esplicitazione del più generale termine *principium in elementum* e *causa*. «Elementi» sono principi ‘intrinseci’ all’ente, gli offrono cioè sussistenza dall’interno e sono riconducibili alla materia e alla forma; per «cause» sono da intendere invece i principi estrinseci all’ente, vale a dire la causa finale e quella efficiente<sup>73</sup>. A questi due principi se ne aggiunge un terzo, per il momento *innominatus*, ma che si rivelerà essere di natura intellettuale. Rinviata la trattazione di quest’ultima modalità al celebre quinto capitolo dell’opera, il domenicano si concentra per il momento sulla *ratio entis* derivata dai primi due principi (elementi e cause). Il primo modo di dare origine a qualcosa preso in esame, quello che parte dalla considerazione della materia e dalla forma quali elementi costitutivi dell’entità di qualcosa, si rivela cruciale per la concezione dell’oggetto della metafisica, in quanto la *ratio entis* da esso originata verrà espressamente ricondotta al campo di indagine del *philosophus primus*<sup>74</sup>. La trattazione comincia con un paragrafo in cui fanno comparsa i caratteri dell’essere già incontrati perlopiù nell’interpretazione di Aertsen («prima intentio omnium qua res distat ab nihilo»):

Si enim consideretur ens secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, et hoc quoad secundum modum praeinominatum, sic res secundum se absolute habet formaliter rationem entis, quae est omnium intentionum prima, qua res primo formaliter distat a nihilo. Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus

---

<sup>72</sup> Cf. *De orig.* 1 (4): «Et haec istorum duorum modorum differentia habetur a Commentatore Super V Metaphysicae, ubi distinguit rationem principii et elementi et causae secundum modum, qui dictus est, scilicet quod proprie causae sunt, quae sunt principiantia rem extrinsecus; elementa vero, quae intrinsecus; principia autem sunt communiter et ea, quae extrinsecus, et ea, quae intrinsecus rem initiant». Cf. FLASCH, *Procedere ut imago* cit. (alla nota 67), pp. 126-167.

<sup>73</sup> Cf. *De orig.* 1 (2)-(3): «Tale, inquam, ens uno modo principiatur sive initiatur ex aliquo secundum rationem causae; quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium sit extra essentiam rei, conducit tamen et constituit rem in suo esse vel per modum principii effectivi vel per modum finis. Alio modo principiatur res ex his, quae sunt intra essentiam eius, et ex his qualitative componentibus ipsam per essentiam subsistit; cuiusmodi sunt materia et forma in rebus compositis».

<sup>74</sup> Cf. *De orig.* 1 (12).

subsistit, quod est *forma* in rebus compositis vel *simplex essentia* secundum actum in rebus simplicibus<sup>75</sup>.

Due punti richiamano immediatamente l'attenzione del lettore: a) la prima di tutte le intenzioni dipende essenzialmente dai principi intrinseci di qualcosa; b) per *ens* è da intendere l'«esplicazione formale» di qualcosa, grazie alla quale essa *sussiste* in atto. Tale esplicazione formale è a sua volta suddivisa da Teodorico in due sottocategorie, corrispondenti alla nozione di *forma* per le *res* composte e a quella di *simplex essentia* per le *res* semplici.

Il testo prosegue con una ulteriore precisazione, in base alla quale la considerazione dell'ente a partire dai suoi principi intrinseci implica l'esclusione diretta delle cause (efficiente e finale), le quali portano con sé – secondo argomentazioni non ancora sviluppate – accidentalità, potenzialità e il moto<sup>76</sup>. L'analisi di Teodorico su questa nozione di *ens* si configura insomma come una indagine sulla sostanza, considerata nella sua compiuta attualità o perfezione:

Sic igitur patet, quae sit ratio entis, secundum quod consideratur ut subsistens solum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum, scilicet quod secundum hoc solum habet formaliter rationem entis; et hic modus primo et per se convenit substantiae. Unde considerare de hoc ente et eius proprietatibus secundum hanc rationem proprium est primo philosopho<sup>77</sup>.

La considerazione dell'ente secondo questa *ratio entis*, quella appunto di sostanza e delle sue proprietà, compete secondo Teodorico al metafisico. Si osservi che dall'analisi dei passi considerati emerge già l'idea per la quale la struttura formale compiuta (ossia realizzata) di

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 1 (7).

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, 1 (9): «Dicitur igitur aliquid ens absolute per suam essentiam secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum. Et quia ens secundum hanc rationem non concernit aliquam causam, hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente importante naturam aliquam vel rem disponentem ipsam rei essentiam, qua res se habeat aliquo modo ad motum. Et huius ratio est, quia unumquodque talium accidentium est aliqua forma et actus entis, quod est substantia, quamvis modo accidentali; igitur ordo substantiae ad huiusmodi formam est ordo existentis in potentia ad actum»; *ibid.*, 1 (10): «Quaecumque igitur absolute secundum rationem essentiae insunt enti, haec circumscripta omni causa extrinseca insunt; et propter hoc proprie loquendo huiusmodi causam realem non habent nisi eius rei, cui insunt, essentiam, ut sunt unum et multa et eorum differentiae».

<sup>77</sup> *Ibid.*, 1 (12).

qualcosa corrisponda anche alla sua entità in senso assoluto<sup>78</sup>. La nozione di *ens* offerta in 1(1), identica per generalità a quella di *ens inquantum ens*, si rivela essere nient'altro che un'anticipazione della definizione stessa di sostanza («quod est per se»)<sup>79</sup>.

L'identificazione di *ens*, nel senso di sostanzialità appena chiarito, e quella di *ens inquantum ens* è esplicita nel secondo capitolo del trattato<sup>80</sup>. Teodorico individua tre livelli per l'attribuzione di entità agli enti causati: (1) in quanto posti in essere dalla loro causa; (2) secondo la *ratio* di *quiditas et forma*; (3) in virtù delle proprietà dipendenti dalla sua forma<sup>81</sup>. Benché dal punto di vista generativo-naturale l'ente tragga anzitutto la sua entità dal processo causale (e sia proprio per questo un «ente di natura»)<sup>82</sup>, il secondo modo è quello grazie al quale qualcosa trae non soltanto entità in modo «più essenziale, più formale e proprio», ma anche la stessa *ratio* di *ens inquantum ens*:

---

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, 1 (11).

<sup>79</sup> *Ibid.*, 1 (1). Si ricordi che l'*ens inquantum ens* corrisponde, nelle opere noetiche, all'oggetto dell'intelletto agente, esplicitamente ricondotto alla *ratio* di *substantia* nel *De visione*, ma corrispondente al termine *essentia* del *De origine*. Cf. *De vis. beat.* 1, 4, 4 (2). Teodorico assume, in effetti, un atteggiamento oscillante sul termine *substantia*, identificata talvolta con la pura formalità (naturale o intellettuale) e talvolta con le sostanze composte. Il filosofo svilupperà in altre opere una più netta distinzione tra *essentia* (sostanza semplice) e *substantia* (sostanza composta), corrispondente alla distinzione tra *forma* ed *essentia* proposta nel *De origine*. cf. *infra*, nota 86.

<sup>80</sup> Per l'assimilazione della *substantia* all'*ens inquantum ens* nella considerazione del 'filosofo primo', si vedano anche *De elem.* 7 (1): «Ad dictorum autem maiorem evidentiam considerandum, quod in his vocatis elementis duplex modus attenditur. Unus videlicet, qui est secundum eorum substantiam, quo sunt aliquid in genere entis inquantum ens, et secundum hanc rationem cadunt a physica speculatione, sed primi philosophi est considerare de ipsorum principiis»; *De magis* 3 (1): «Sed cavendum et diligenter advertendum de propria significatione huius nominis 'qualitas', de qua inter alia nomina multivoca Philosophus tractat in V Metaphysicae dicens ibi, quod primaria et principalis significatio huius nominis 'qualitas', a qua tamquam a priore sumuntur omnes aliae huius nominis significationes, est, ut significet formam substantialem. Sed hoc est, secundum quod cadit sub consideratione primi philosophi, qui considerat ens inquantum ens, ubi secundum hoc id, quod realius et magis secundum rationem entis qualitative informat, magis proprie et principaliter sortitur huius nominis significationem». Sull'interesse del filosofo primo per la categoria di *qualitas* si veda anche *De nat. contr.* 57 (1).

<sup>81</sup> Cf. *De orig.* 2 (23): «Solum autem trahunt rationem entis inquantum entia a subiecto secundum modum praedictum. Unde attenditur hic quidam ordo: Primo enim ens habens causam constituitur in esse per suas causas; deinde attenditur in ipso eius formalis entitas secundum rationem quiditatis et formae; deinde ex hac formali ratione consideratur in eo naturalis proprietas eius, inquantum est ens».

<sup>82</sup> Cf. *infra*, cap. 2, par. 2 (a).

Quamvis autem quoad primum modum ens essentialiter trahat suam originem, ratio tamen entis quoad secundum modum essentialior est et magis formalis et propria; tertium autem praedictorum, videlicet naturalis eius proprietas, inquantum est ens, trahitur ex secundo. Quantum ad primum modum entia haec, de quibus sermo est, fiunt ab agente in subiecto et habent rationem entium naturae, ut supra dictum est de substantiis; quoad secundum modum consideratur in unoquoque eorum ratio entis inquantum ens; ex quo tertio loco trahitur naturalis eorum proprietas, quae est esse in subiecto, secundum Avicennam<sup>83</sup>.

*Ens* significa insomma per Teodorico anzitutto *substantia*, ma per le equazioni stabilite nel paragrafo 1 (7)<sup>84</sup> la nozione di *substantia* qui intesa include necessariamente sia ciò che sussiste secondo la *forma* (sostanze composte) sia ciò che sussiste secondo la *simplex essentia* (intelletti)<sup>85</sup>. In entrambi i casi, infatti, le *res* considerate «sussistono» *per se*, vale a dire secondo i propri principi intrinseci e indipendentemente dagli accidenti<sup>86</sup>. La riconduzione del significato principale di *ens* alla sostanza è infine ricavabile dal focus sulla nozione di accidente presente nell'ultima parte del primo capitolo. L'*entitas* dell'accidente, spiega Teodorico, è da ricondurre a quella della sostanza, in quanto sua disposizione: «tota enim entitas eorum non est

---

<sup>83</sup> *De orig.* 2 (24). Teodorico tematizza il rapporto tra l'origine causale e quella formale di qualcosa nel quinto capitolo dell'opera. Cf. *infra*, par. 2, (d)

<sup>84</sup> Cf. *De orig.* 1 (7): «Cum enim aliquid dicitur ens, non est nisi eiusdem de se ipso quaedam formalis explicatio secundum illud intrinsecum, quo res formaliter et secundum rationem actus subsistit, quod est *forma in rebus compositis vel simplex essentia secundum actum in rebus simplicibus*».

<sup>85</sup> Cf. nota precedente. L'identificazione tra *simplex essentia* e intelletto è un motivo ricorrente nell'opera di Teodorico. Cf. e.g. *Utrum in Deo* 1, 1 (8)-(9); *De anim.* 35 (7). Si veda anche la nota seguente.

<sup>86</sup> Teodorico adotta nella sua opera una terminologia talvolta oscillante rispetto alla suddivisione tra sostanze composte e quelle semplici, per le quali compare tanto il termine *essentia* quanto quello di *substantia*. Nel *De visione beatifica*, per esempio, l'intelletto agente (sostanza semplice) è con molta chiarezza ricondotto alla nozione di *substantia* nella prima parte del trattato (la sostanzialità dell'intelletto è anzi tra le tesi principali del trattato), benché nella terza parte dello stesso trattato il filosofo introduca una differenza tra *substantia* ed *essentia*. Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 2 ss. Anche nel *De magis* Teodorico sviluppa una analoga differenza tra *essentia* e *substantia*. Cf. *De magis* 11. Nel contesto del *De origine* non è comunque sviluppata una tale distinzione e al richiamo ai principi intrinseci di qualcosa (ciò che conferisce a una *res* sostanzialità) fa seguito tanto il richiamo alla *forma* quanto all'*essentia*. Cf. e.g. *De orig.* 1 (11): «Et ex hoc ulterius sequitur, quod huiusmodi non important aliquam naturam vel rem naturae superadditam essentiae nec sunt accidentia proprie, sed rei proprietates, quibus inexistens res non est aliquid melius, ut dicitur in II Physicorum; sed illud, quod per eas res dicitur, est per se secundum rationem suae quidditatis et essentiae».

aliud, nisi quod sunt aliquid entis, quod est substantia»<sup>87</sup>. Per tale motivo la *ratio entis* «prima et formalissima» non può competere all'accidente:

Et haec est ratio analogiae, quae attenditur inter substantiam et vere accidentia, in quantum suscipiunt praedicationem entis, ut dicitur in IV Metaphysicae. Quae analogia non est secundum aliquid, quod accidit substantiae vel accidenti, sed unumquodque eorum per suam essentiam dicitur ens. Intentio enim entis prima et formalissima est omnium intentionum, secundum quam res primo intelligitur formaliter distare a nihilo. Quod non potest esse per aliquid, quod accidat rei<sup>88</sup>.

Escluso l'accidente, il candidato principale capace di soddisfare i criteri dell'*ens* quale *prima intentio* non può che essere la sostanza, come si evince dal paragrafo immediatamente successivo:

Unde substantia dicitur ens per suam essentiam secundum rationem absolutae subsistentiae, ea autem, quae substantiis insunt, similiter dicuntur entia per essentiam, in ordine tamen ad substantiam<sup>89</sup>.

b) *Il terzo modo di dare origine a qualcosa: intelletto*

Il più celebre capitolo quinto dell'opera conferma l'impostazione appena delineata, apportando ulteriori interessanti sviluppi in relazione alla noetica teodoriana. Come preannunciato, Teodorico intende ora dimostrare che l'intelletto produce autonomamente enti di prima intenzione, identificati con le definizioni (*quidditates*) delle cose. Le argomentazioni che si estendono a partire dal paragrafo 17 sono state oggetto di molteplici ed esaurienti analisi atte ad evidenziare perlopiù la funzione costitutiva dell'intelletto. Esse contengono, tuttavia, anche

---

<sup>87</sup> *De orig.* 1 (25).

<sup>88</sup> *Ibidem.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, 1 (26). Lo sviluppo argomentativo sembra così evidenziare una seconda significativa ambiguità del proemio: laddove Teodorico sembrava porre una distinzione tra l'*ens* e le sue parti intese come *genera rerum praedicamentalium*, conducendo dunque il lettore ad assumere una differenza anche tra *ens* e *substantia* (in quanto uno dei generi), emerge ora l'esplicitazione del significato di *ens* in senso primo con quello di sostanza. Di differenza 'ontologica' è possibile parlare, dunque, solo rispetto ai nove generi diversi da essa.

importanti indicazioni sulla concezione di Teodorico della ‘filosofia prima’ e del suo oggetto. A queste occorre ora rivolgere l’attenzione.

La prima argomentazione di Teodorico a favore dell’indipendenza dell’attività dell’intelletto dalle ‘cose’<sup>90</sup> riposa, come noto, su due presupposti: il primo riguarda a) la ‘semplicità’ e maggiore ‘formalità’ dell’intelletto, il secondo b) l’impossibilità che qualcosa di meno formale abbia una funzione causale su ciò che è più formale. Di conseguenza gli enti di natura non possono esercitare una «influenza causale» sull’intelletto:

Intelligamus autem hic exempli gratia res materiales compositas ex materia et forma et earum rerum dispositiones et circumstantias. Sed huiusmodi res non habent rationem causalis influentiae respectu intellectus, et dico influentiam, quae est causae per se. Huius autem ratio est, quia intellectus est ens incomparabiliter *formalius* et *simplicius*, quam sint haec entia. Necessarium est autem causas *per se*, quae sunt causae secundum rationem actus, formaliore virtute *praehabere* in se suum causatum, quam sit ipsum causatum in se, alioquin non haberent respectu entium rationem causae. Et hoc induxit Aristotelem, ut poneret intellectum agentem in factione specierum intelligibilium, ad quod non attingit virtus inferior intellectus: Semper enim agens nobilius patiente et principium materia, ut ipse dicit, et Augustinus in multis locis. Si igitur inter intellectum et huiusmodi sua obiecta attenditur aliqua causalitas, necesse est ipsam inveniri potius apud intellectum respectu rerum quam e converso<sup>91</sup>.

L’intelletto umano è a tutti gli effetti un *ens per se* in virtù del suo carattere di pura forma: «intellectus igitur noster, cum sit de numero formaliorum entium naturae, manifestum est, quod eius entitas est per se»<sup>92</sup>. Se ora si precisa l’intelletto come intelletto *agente*, assegnandogli anche la compiuta attualità, l’adeguamento ai criteri esaminati nel capitolo primo sull’oggetto

---

<sup>90</sup> Con tale espressione sono da intendere non soltanto gli enti della realtà naturale, ma anche (e anzi in prima istanza) le definizioni o quiddità stesse, dal momento che Teodorico attribuisce ad esse lo statuto di piena realtà (*res di prima intentio*). Cf. *De orig.* 5 (20): «Igitur res seu quidditates rerum, quae sunt obiectum intellectus, vel sunt idem intellectui secundum praedicta, vel erit inter ea solum ordo secundum rationem causae. Sed intellectus noster non est idem rebus». L’obiettivo generale del filosofo è quello di attribuire al solo intelletto l’autonoma produzione causale delle *quidditates* e l’esclusione dell’influenza causale degli enti di natura in tale processo rientra, a titolo di esempio, in questa più ampia cornice.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 5 (21).

<sup>92</sup> *De orig.* 5 (18). Si osservi l’ascrizione dell’intelletto al dominio della natura. Si tratta di una concezione originale del concetto di ‘natura’ su cui si avrà modo di ritornare. Cf. *infra*, cap. 2, par. 2 (a).

della metafisica (sostanzialità e forma compiuta) non necessita di ulteriori delucidazioni<sup>93</sup>. Formalità, semplicità e attività formano dunque un trinomio inscindibile nella noetica di Teodorico e ne sanciscono la sostanzialità (l'essere *per se*)<sup>94</sup>. A questi caratteri, e anzi in ragione di essi, si aggiunge la facoltà di possedere in una modalità ontologica anteriore (*praehabens*) e più formale (*formaliore*) i propri effetti prima della loro esplicazione 'esterna': è il modello embrionale di quella che sarà la celebre teoria della *causa essentialis*. Non può allora sorprendere che, oltre all'intelletto, anche il suo oggetto primo, vale a dire la *quidditas*, possieda il carattere dell'*ens simpliciter*:

cum autem *ens simpliciter*, quod est obiectum primum intellectus, sit *ens secundum actum*, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus. Et hoc est, quod communiter dicitur, quod intellectus agit universalitatem in rebus. Secundum hoc enim unamquamque rem ex propria ratione in esse quidditativo constituit<sup>95</sup>.

Le definizioni prodotte dall'intelletto possiedono, infatti, la semplicità e l'attualità in quanto pure determinazioni formali<sup>96</sup>. Anche queste ultime considerazioni verranno più

---

<sup>93</sup> Nel primo capitolo Teodorico aveva già fatto riferimento alle *simplices essentiae*, riconducibili allo statuto ontologico degli intelletti. Cf. *supra*, n. 86.

<sup>94</sup> Sulla sostanzialità dell'intelletto si veda la prima parte del *De visione beatifica*. Sul carattere di puro principio formale cf. e.g. *De vis. beat.* 1, 1, 2, 1 e *ibid.*, 1, 1, 3 (2): «Manifestum est enim ex praehabitis, quod abditum mentis, quod est intellectus agens, est intellectus per essentiam. Quidquid autem per essentiam est res in concreto, id ipsum est per essentiam formaliter sub formali abstractione; verbi gratia: Homo est homo per essentiam, et ipse est homo humanitate per essentiam. Similiter ergo id, quod est intellectus per essentiam, est id, quod est intellectualitate per essentiam. Sicut igitur in homine anima, quae est forma partis, vel humanitas, quae est forma totius, habet habitudinem et rationem principii formalis respectu totius, quod est homo, et hoc modo sibi proprio, id est modo proprio animae seu humanitatis, ita et intellectualitas modo sibi proprio, id est intellectualiter, habet rationem et habitudinem principii formalis respectu essentiae intellectus, et hoc non est nisi ipsum intellectum in se ipsum intellectualiter tendere et per hoc constitui substantiam eius et se ipsum intelligere per essentiam».

<sup>95</sup> *De orig.* 5 (33).

<sup>96</sup> Le definizioni sono infatti parti formali ottenute mediante un processo di distinzione dell'intelletto a partire dai suoi propri principi intellettuali. Cf. e.g. *De orig.* 5 (26): «Obiectum enim intellectus est quidditas secundum Philosophum vel res secundum rationem suae quidditatis; hanc autem nequaquam apprehendit intellectus nisi distinguendo et determinando eius propria principia, quae Philosophus vocat partes formae, quas significat

adeguatamente sviluppate e fondate, come noto, negli scritti successivi<sup>97</sup>, ma le riflessioni fatte sono sufficienti a testimoniare come fin dal suo primo trattato Teodorico intenda riformare il concetto di metafisica integrando nel suo spettro una nozione di *ens inquantum ens* declinata in senso noetico (l'intelletto e il suo oggetto)<sup>98</sup>.

I paragrafi conclusivi del trattato offrono un nuovo importante focus sul concetto di metafisica. Teodorico intende illustrare le differenze tra le definizioni metafisiche, fisiche e matematiche, soffermandosi in particolare sull'oggetto della filosofia prima e quello della matematica. Il problema di una più precisa demarcazione degli ambiti di queste due ultime discipline si pone a causa della prossimità dei propri oggetti: entrambe si riferiscono, infatti, alla sola causa formale<sup>99</sup>. La metafisica, ribadisce Teodorico, si occupa dell'*ens inquantum ens per essentiam*, studia cioè la *quidditas*, prescindendo dalle cause finale ed efficiente<sup>100</sup>. Proprio come la metafisica, anche la matematica prescinde («abstrahit») – come anticipato – dal moto

---

definitio. Hoc enim solum est intelligere, scilicet apprehendere rem secundum talium principiorum eius determinationem; *ibid.*, 5 (31): «idem enim est in huiusmodi distinguere et efficere. Cum ergo istae partes sint per se et essentialia principia huiusmodi rei, quae est homo, patet etiam ex paulo ante dictis, quod intellectus potius habet rationem causalis principii respectu rerum sive obiectorum propriorum quam e converso».

<sup>97</sup> Fondazione della semplicità e attualità delle intelligenze presente già in *De orig.* 1 (14). Teodorico argomenta più esplicitamente a favore della sostanzialità dell'intelletto agente in *De vis. beat.* 1. 1 (7).

<sup>98</sup> Si osservi ancora una volta la specificità della posizione di Teodorico. Anche Tommaso avrebbe sottoscritto la tesi dell'appartenenza della sfera noetica alla metafisica quale ricerca sull'*ens inquantum ens*, dal momento che anche all'intelletto, come a qualsiasi altro esistente, spetta ovviamente entità. L'inclusione dell'intelletto nel campo di ricerca metafisico si ha al contrario, in Teodorico, *non* in virtù della estensione massima del concetto di *ens inquantum ens*, bensì per la restrizione del suo campo significativo *proprio* alla sfera essenziale o sostanziale. Cf. *infra*, par. 2 (d)-(e). Ringrazio il Dr. Guldentops e il prof. Speer per le osservazioni critiche alla mia relazione nel contesto di un *Doktorandenkolloquium* a Colonia, dalle quali scaturisce la presente precisazione sulla posizione teodoriana.

<sup>99</sup> Cf. *De orig.* 5 (64): «Sed secundum hoc non videtur esse differentia inter metaphysicum et mathematicum. Uterque enim per causam formalem proprie considerat ea, quae insunt proprio subiecto per se».

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, (61): «Quia enim metaphysicus considerat ens inquantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quidditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie per causam formalem; quae definitio est medium demonstrationis dicens propter quid alicuius modi vel proprietatis non importantis circa substantiam vel generaliter rei essentiam aliquam rem naturae. Talis enim modi vel proprietatis ipsa res per suam essentiam potest esse causa secundum rationem suae quidditatis circumscriptis ab ea re omnibus causis tam efficientibus quam finalibus».

e dalla materia, definendo e dimostrando i propri oggetti attraverso la causa formale<sup>101</sup>. Il problema si amplifica se si ricorda poi che le *quidditates* sono il prodotto della pura attività dell'intelletto, dal momento che anche gli enti matematici – chiarisce ora il filosofo – sono costituiti interamente dall'intelletto<sup>102</sup>. Dove risiede dunque la differenza tra matematica e metafisica? La risposta del domenicano combina, come di consueto, elementi tradizionali ad elementi di novità<sup>103</sup>:

Metaphysicus enim considerat ens in quantum ens et ea, quae sunt entis per se sive secundum rationem partium entis sive secundum rationem proprietatum entis. Mathematicus autem considerat ens determinati generis, quod quidem, quamvis sit pars entis simpliciter, in quantum tamen ipsum considerat mathematicus, ratio entis in communi non descendit in ipsum ut partem eius, sed constat ex propriis per se principiis, sicut etiam se habent subiecta aliarum scientiarum respectu metaphysicae, et ideo sunt scientiae distinctae a scientia metaphysicae<sup>104</sup>.

Mentre il metafisico considera l'*ens in quantum ens*, le sue parti e proprietà, il matematico – benché si confronti anch'egli con una parte dell'ente semplice – tratta dell'ente in quanto

---

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, (63): «Mathematicus autem, quia abstrahit a motu et a materia, hinc est, quod nec materiam nec efficientem nec finem in definiendo concernit. Solum enim ea considerat, quae secundum rationem formae insunt, et definit et demonstrat solum per causam formalem, ut dicitur super principium I Physicorum. Si autem in huiusmodi aliquando appareat materia in definitionibus, hoc accidit, ut alibi tractari habet». Sull'esclusione della materia si veda anche *De quid.* 2 (4): «Quod autem assumitur, quod quidditas est principium secundum actum, removetur materia, quae est altera pars compositi, vel quod modum materiae habet in composito. Ex hoc enim, quod huiusmodi materiale principium est principium secundum potentiam quantum ad proprietatem suae naturae, nec quidificativum nec notificativum est eius rei, cuius est principium. Quidditas igitur est aliquid formale intrinsecum rei quantum ad actum rei. Et ideo additur, quod ab ipso sumitur ratio rei et quantum ad rationem essendi et quantum ad rationem notificandi seu innotescendi ipsam talem rem».

<sup>102</sup> Cf. *De orig.* 5 (51): «Unde manifestum est, quod huiusmodi ens, scilicet pure mathematicum, habet eum ordinem in suis partibus, quem acquirit secundum illum modum essendi, in quo constituitur per intellectum».

<sup>103</sup> La tesi presenta analogie con la suddivisione delle discipline teoretiche contenuta nel *De Trinitate* di Boezio. Cf. G. D'ONOFRIO, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, edd. E. Baccharini - M. D'Ambra - P. Manganaro - A.M. Pezzella, Roma 2011, [pp. 26-49], pp. 41-43; SEVERINO BOEZIO, *De trinitate*, PL 64, 1250A-1251A, ed. C. Moreschini (*De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*), München - Leipzig 2000, pp. 168-169.

<sup>104</sup> *De orig.* 5 (66).

appartenente ad un genere determinato. Più precisamente: la *parte* dell'essere studiata dal matematico non conserva in sé la *ratio entis* originaria, ossia assunta nella sua generalità («in communi»), come nel caso della metafisica, ma si avvale di principi propri specifici, come per le altre scienze. Occorre tuttavia prestare attenzione al significato tecnico assunto dai termini nel testo: come si è già avuto modo di osservare le prime *parti* dell'essere sono per Teodorico l'essere per sé (*substantia, essentia*), le proprietà dipendenti dalla *quidditas* e le determinazioni accidentali della sostanza (organizzabili nelle nove categorie rimanenti). Tutte queste determinazioni conservano la *ratio entis* 'originaria', poiché la loro *quidditas* implica in diversi modi quella dell'ente di cui rappresentano una disposizione o proprietà<sup>105</sup>. Di conseguenza l'ente matematico non 'preserva' la *ratio entis* nel suo significato metafisico: esso non è infatti ordinabile in nessuna delle sue più generali espressioni ontologiche<sup>106</sup>.

### c) Quidditas extenso nomine

Nel terzo capitolo del *De origine*, dedicato ai criteri per stabilire la sussumibilità di qualcosa in un genere, il domenicano offre la seguente precisazione sulla *ratio entis*:

---

<sup>105</sup> La tesi, già annunciata nel primo capitolo del *De origine*, sarà sviluppata estesamente nel *De accidentibus*. Cf. e.g. *De acc.* 15, (4): «Sicut igitur in consideratione substantiae forma est principium quiditativum et in hoc etiam notificativum substantiae in eo, quod quid est, sic habita consideratione circa accidens ipsum subiectum seu substantia est quidditas eius». Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), p. 354: «Auch Eigenschaften *sind* und haben ein Wesen, nur ist ihr Wesen wesentlich, ihre Substanz».

<sup>106</sup> Teodorico considera la possibilità di inserire l'ente matematico all'interno della categoria di 'quantità', ma la rifiuta in quanto si tratterebbe – a suo avviso – di una operazione ancora una volta 'logica' e non 'reale'. Cf. *De orig.* 5 (51). Si potrebbe tuttavia legittimamente insistere sul motivo per il quale l'ente matematico, in quanto prodotto autonomo del pensiero, non debba possedere il carattere di quantità o addirittura lo status di *prima intentio* assegnato alla *quidditas*. Il filosofo ha ben chiaro il problema, ma la sua risposta palesa nuovamente gli elementi di realismo ontologico presenti nel trattato: l'essere di prima intenzione compete a ciò che esiste anche in «natura». Cf. *De orig.* 5 (52)-(53). Il carattere di *ens naturae* risulta, in altre parole, un criterio necessario per l'appartenenza ad un genere (come già spiegato nel terzo capitolo), riconducendo implicitamente all'esperienza sensibile (e non all'autonomo esercizio del pensiero) la certificazione della sua attualità. Si tenga comunque presente che il termine *natura* acquisisce per il domenicano un significato ben più ampio rispetto alla tradizione aristotelica, su cui sarà necessario tornare. Cf. *infra*, cap. 2, par. 2 (a).

ratio entis, quae distinguitur secundum diversa genera, est prima et formalissima omnium intentionum, ut dictum est, qua res primo formaliter differt a nihilo; quod non est nisi secundum actum completum suae quiditatis et essentiae<sup>107</sup>.

Il carattere di *prima intentio*, per la quale qualcosa differisce dal nulla, deriva dall'*essentia* e dalla *quidditas* secondo il suo atto completo. Non si tratta, pertanto, di una nozione di ente semplice implicita nell'essenza *compiuta* di qualcosa, della quale la determinazione completa sarebbe una ulteriore specificazione: è al contrario proprio la determinazione completa a sancirne entità, primarietà e semplicità<sup>108</sup>. Anche in questo caso si tratta di premesse, in verità già ben strutturate, di una tesi difesa da Teodorico in tutto l'arco della sua produzione successiva e riassumibile nell'identità di essere ed essenza<sup>109</sup>.

Il terzo capitolo del trattato presenta degli elementi di problematicità e ha ottenuto, fin dall'inizio dei nuovi studi su Teodorico, minore attenzione in letteratura. Flasch ha più volte messo in luce l'assenza di qualsiasi riferimento al 'protagonista' delle novità contenute del *De origine* (l'intelletto), osservando, tuttavia, come la funzione costitutiva della *quidditas* sia, in realtà, soltanto implicita<sup>110</sup>. Ben altra rilevanza è stata attribuita al testo più recentemente da Véronique Decaix, la quale proprio a partire dalla non categorizzabilità delle sostanze semplici affermata alla fine del capitolo ha inteso fondare, come già anticipato, la sua interpretazione sull'oggetto della metafisica in Teodorico di Freiberg in senso ontologizzante<sup>111</sup>. L'interesse del capitolo per la ricerca sullo statuto della filosofia prima nell'opera di Teodorico emerge, in effetti, fin dal suo paragrafo introduttivo, nel quale il domenicano collega esplicitamente l'analisi dell'attribuibilità di qualcosa ad un genere con il campo d'indagine del metafisico

---

<sup>107</sup> *De orig.* 3 (8).

<sup>108</sup> Cf. anche *De quid.* 1 (3) e *De ente* I, 1 (8).

<sup>109</sup> Cf. e.g. *De ente* 1, 6 (2): «Nihil enim est intimius essentiae rei quam ipsum esse. Sed inter omnia, quae sunt aliquid essentiae, nihil tam intimum sicut ipsa essentia sibi ipsi est. Ergo esse est idem, quod essentia rei». Cf. IMBACH, *Gravis iactura verae doctrinae* cit. (alla nota 35); FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), pp. 353-396.

<sup>110</sup> FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), p. 159; ID., *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 44), p. 40.

<sup>111</sup> Cf. DECAIX, *Constituer le réel* cit. (alla nota 61), pp. 104-106.

(*philosophus realis*)<sup>112</sup>. Nella ricostruzione offerta dalla studiosa emerge con molta chiarezza la tesi centrale del capitolo, vale a dire l'esclusiva sussumibilità in un genere degli enti attualmente esistenti nel mondo fisico-naturale. Soltanto degli enti composti è infatti possibile offrire una *quidditas*, mentre quelli semplici – esplicitamente identificati con le *intelligentiae* – non sono collocabili in un *genus*. Essi sono infatti *causa* degli enti appartenenti al mondo fisico e dunque necessariamente al di fuori di esso<sup>113</sup>. Da quest'ultima tesi Decaix ricava anche l'*esclusione*, non esplicitamente presente testo di Teodorico, delle sostanze separate dal campo della metafisica: in quanto non categorizzabili sarebbero anche al di fuori dell'interesse del filosofo reale<sup>114</sup>. La conclusione si fonda sulla persuasione che il riferimento all'interesse del filosofo reale per i *genera entium* nel paragrafo introduttivo del capitolo abbia valore *restrittivo*: dall'evidenza che il metafisico considera gli enti categorizzabili, Decaix ricava, cioè, la tesi per la quale si considerino *soltanto* gli enti categorizzabili. La tesi è rafforzata con un rilevante richiamo al *De quidditatibus entium*, nel quale si ribadisce l'assenza di *quidditas* nelle sostanze separate e, soprattutto, si definisce l'oggetto di ricerca del metafisico con la *quidditas*:

Et quidditas igitur et id, quod est quid per se, important mutuuum respectum ad invicem tamquam distincta in eadem rei substantia, *large ut nunc sumendo substantiam rei*. Secundum hoc ergo in omni habente quidditatem et in eo, quod est quid, invenitur aliqua multitudo, ut praemissum est. Unde Philosophus versus finem VII dicit: Secundum hanc enim dispositionem semper quaeritur aliud et est alterius. (...) Et infra: Manifestum est igitur, quod in simplicibus non quaeritur neque consideratur. Compositum igitur est aliquid, quod secundum hunc modum est. Haec autem omnia, quae hic dicta sunt, indicant etiam exempla Philosophi, quae ad dictorum evidentiam inducit Philosophus in VII insinuans hoc, quod ponit in libro Posteriorum, scilicet quod quaestio 'propter quid' vel 'quare' reducitur ad quaestionem 'quid est', *maxime secundum considerationem primi philosophi, qui proprie de quidditatibus et essentiis rerum inquantum huiusmodi considerare habet*. (...) Manifestum est igitur, quod in simplicibus non est quidditas. Et per

---

<sup>112</sup> Cf. *De orig.* 3 (1): «Considerandum nunc de ratione eorum, quae ordinari habent in aliquo genere, et qua ratione aliqua a coordinatione generis excluduntur, secundum quod realis philosophus entium genera considerat».

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, 3 (36)-(37). Decaix ha molto opportunamente messo in luce la radice 'averroista' della posizione di Teodorico. Cf. DECAIX, *Constituer le réel* cit. (alla nota 61), p. 107.

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, pp. 104-107.

consequens ipsorum non est definitio eo, quod in essentia simplicis non est distinctio alicuius multitudinis nec de eis habet locum quaestio per, propter quid' vel per ,quare' secundum praedicta<sup>115</sup>.

Il testo, trattato isolatamente, sembrerebbe lasciare davvero pochi dubbi sul carattere 'restrittivo' del *subiectum* della filosofia prima alla *quidditas* degli enti composti: Teodorico ribadisce per ben due volte la non definibilità delle sostanze separate e intende associare la quiddità alle sole sostanze composte. Se si procede tuttavia a ritroso nella lettura del trattato, fino alla definizione generale di *quidditas* contenuta nel secondo capitolo dell'opera, il discorso sembra contenere elementi di rilevante complicazione:

Quod autem hic dicitur, quod quidditas est principium intrinsecum, excluduntur causae extrinsecae, scilicet efficiens et finis et materia, ex qua fit generatio in rebus, quae exeunt in esse per generationem ex determinato aliquo principio generationis materiali, cuiusmodi est menstruum in generatione aliquorum animalium ut hominis et equi. Huiusmodi enim principia seu causae, scilicet efficiens, finis et materia ex qua, non sunt quidditas rei. Quidditas enim vult esse aliquod principium intrinsecum rei secundum suam essentiam absolute secundum se, inquantum est ens, a quo circumscribuntur omnes causae extrinsecae, quibus constituitur res non inquantum ens, sed inquantum ens naturae<sup>116</sup>.

La quiddità è identificata con il principio formale intrinseco di qualcosa, indipendentemente dai suoi principi generativi e in virtù del quale qualsiasi cosa possiede in senso assoluto (*absolute*) la propria essenza. Si è di fronte naturalmente alla definizione di *ens* incontrata nel *De origine* e, in effetti, Teodorico non fa altro che ripetere l'identificazione di tale nozione con l'*ens*, distinguendola dall'ente fisico (di natura) soggetto al mutamento. Escluso che la *quidditas* abbia a che fare con la materia, il domenicano ne identifica esplicitamente il significato con il principio formale intrinseco di qualcosa secondo il suo atto:

Quod autem assumitur, quod quidditas est principium secundum actum, removetur materia, quae est altera pars compositi, vel quod modum materiae habet in composito. Ex hoc enim, quod huiusmodi materiale principium est principium secundum potentiam quantum ad proprietatem suae naturae, nec quidificativum nec notificativum est eius rei, cuius est

---

<sup>115</sup> *De quid.* 3 (2). Citato in DECAIX, *Constituer le réel* cit. (alla nota 61), p. 107.

<sup>116</sup> *De quid.* 2 (3).

principium. Quiditas igitur est aliquid formale intrinsecum rei quantum ad actum rei. Et ideo additur, quod ab ipso sumitur ratio rei et quantum ad rationem essendi et quantum ad rationem notificandi seu innotescendi ipsam talem rem<sup>117</sup>.

Si è ormai prossimi, sul modello dell'inclusione delle intelligenze separate nel dominio della *natura* presente nel *De origine*<sup>118</sup>, ad un'esplicita inclusione delle sostanze semplici in una definizione più generale di *quiditas*:

Attendendo igitur dictam generalem rationem quiditatis possumus dicere, quod in omni eo, quod est aliquid ens secundum actum, est quiditas, qua est id, quod est secundum actum. Unde et in simplicibus etiam habet locum ratio quiditatis extenso nomine quiditatis secundum dictam generalem rationem quiditatis. Secundum hoc enim dicit Avicenna, quod quiditas simplicis est ipsum simplex. Distinguimus enim et ponimus in ipso simplici saltem quantum ad modum intelligendi et significandi essentiam suam, qua est ens, et actum, quo formaliter est tale vel tale ens determinatum, ut de intelligentia supra dictum est<sup>119</sup>.

Ricorrendo ad un sintagma («extenso nomine»), che si vedrà essere utilizzato sistematicamente da Teodorico per segnare il passaggio ad un piano ontologico diverso da quello fisico-naturale<sup>120</sup>, il filosofo ammette la possibilità di attribuire la *quiditas* agli enti semplici, individuando nella semplicità stessa il principio essenziale della loro attualità. Pur ammettendo l'impossibilità definitoria, in senso rigidamente categoriale, degli enti semplici, Teodorico non rinuncia, cioè, ad elaborare espressioni per designarne l'essere. Ciò, si badi, ad una condizione precisa: che le espressioni utilizzate in tale contesto valgano in senso 'congetturale'<sup>121</sup>. Alla

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, 2 (4).

<sup>118</sup> Cf. *infra*, cap. 2.

<sup>119</sup> *De quid.* 2 (5).

<sup>120</sup> Cf. *infra*, cap. 3, par. 3 (b).

<sup>121</sup> Cf. A. BECCARISI, *La «scientia divina» dei filosofi nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, in «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), [pp. 137-163], pp. 145-147. L'utilizzo del verbo *conicere*, il quale indica – come spiega Beccarisi – un «quadro metodico» assimilabile a quello congetturale è utilizzato da Teodorico, oltre che per le tematiche cosmologiche richiamate dalla studiosa, anche per questioni più prettamente teologiche, come la *visio beatifica* e il luogo delle sostanze angeliche. Cf. *De vis. beat.* 4, 1 (6): «De modo igitur, quomodo illa beata visio perficiatur per immediatam unionem nostri ad Deum secundum intellectum agentem, quod est abditum mentis secundum Augustinum XIV De Trinitate c. 13 et 14 et l. XV c. 63 et 64, difficile est

rinuncia di una verità definizionale o ‘scientifica’, promessa dall’indagine rigidamente generico-specifica dell’ente di natura, corrisponde la possibilità di estendere prudentemente l’indagine razionale oltre il dominio fisico<sup>122</sup>.

Se nel *De quidditatibus*, proprio come nel *De origine*, non compare alcuna esclusione esplicita da parte di Teodorico delle sostanze separate dalla metafisica, risulta al contrario documentabile, nel *Fragmentum de subiecto theologiae*, come anticipato, una esplicita identificazione dell’oggetto della ‘filosofia prima’ con Dio, prima sostanza semplice e separata<sup>123</sup>. Non sembra tuttavia necessario qui anticipare il contenuto del *Fragmentum* per tentare di mostrare l’inclusione teodoriana delle sostanze semplici nel campo della metafisica. L’argomento, infatti, probabilmente più persuasivo a favore della loro inclusione si trova già in conclusione del *De origine*:

Differunt autem etiam metaphysica et mathematica in modo subiecti. Metaphysicus enim considerat ea, quae insunt, secundum rationem quidditatis et formae repertae apud naturam et habentis modum naturae. Mathematicus autem considerat ea, quae insunt, secundum rationem formae abstrahentis ab omni natura et principiis naturae secundum determinationem intellectus agentis hunc modum essendi in eis. Numquam enim metaphysicus definiret triangulum, quod esset figura plana, habens unum angulum

---

secundum omnimodam certitudinem dissere. Liceat tamen circa hoc probabiliter ex ratione conicere»; *De cog. ent.* 44 (9). Anche la ‘definizione’ dell’oggetto agente, per motivi evidentemente riconducibili alla sua semplicità e ai riflessi teologici della noetica teodoriana, soggiace alla stessa logica. Cf. *De int.* II, 37 (1). Più noto e frequentato in letteratura è, infine, il caso delle intelligenze separate, la cui esistenza è affermata da Teodorico in forma insistentemente dubitativa. Cf. e.g. *De acc.* 8 (2) e le osservazioni contenute nel prossimo capitolo. Senza tali premesse sarebbe del tutto inspiegabile il tentativo di Teodorico di fondare una nuova categorizzazione dell’universo intelligibile, come Flasch ha sottolineato fin dall’introduzione al primo volume dell’edizione critica. Cf. FLASCH, *Einleitung*, cit. (alla nota 34), I, p. XII: «Dietrich arbeitet an einem Problem, zu dem seit Plotin oder doch seit Johannes Eriugena nichts philosophisch Zusammenhängendes mehr gesagt worden war: an einer Kategorienlehre der intelligiblen Welt».

<sup>122</sup> L’impossibilità di superare la composizione dianoetica *a parte subiecti* riposa sulla concezione teodoriana di ‘intelletto possibile’. Ho tentato di sviluppare il tema dei ‘limiti’ della conoscenza razionale in Teodorico di Freiberg in occasione del convegno SOFIME (Porto, 2021), i cui atti sono in corso di pubblicazione.

<sup>123</sup> Cf. *infra*, cap. 3, 2 (a). D’altra parte, il riferimento alla nozione di *quidditas* in senso stretto nel *De quidditatibus*, nel contesto della definizione del campo di ricerca del metafisico, è accompagnato al riferimento all’*essentia*. Cf. *De quid.* 3 (2): «maxime secundum considerationem primi philosophi, qui proprie de quidditatibus et essentiis rerum in quantum huiusmodi considerare habet». Precisazione del tutto analoga alla trattazione della nozione di *ens* nel *De origine*. Cf. *De orig.* 3 (8): «secundum actum completum suae quidditatis et essentiae».

extrinsecum et cetera: Non enim haec definitio convenit triangulo, secundum quod est ens naturae, ut supra dictum est. Volo autem hic intelligi naturam communiter, sicut etiam entia separata dicuntur et sunt entia naturae<sup>124</sup>.

Nel precisare la differenza tra l'oggetto della matematica e quello della metafisica, Teodorico si richiama ad una distinzione «in modo subiecti»: solo ciò che appartiene secondo la *ratio* di *quidditas et forma* alla «natura» può rientrare nel campo del metafisico. Alla domanda su quali enti rientrino nel significato di *natura* qui inteso, la risposta del domenicano è sorprendente e implica una 'riforma' della nozione di *natura*, su cui si ritornerà nel prossimo capitolo: alla natura appartengono anche gli enti separati<sup>125</sup>. I testi sembrano, in conclusione, suggerire un concetto di filosofia prima più ampio di quello circoscritto nella sola ontologia dell'essere categorizzabile e da individuare, più propriamente, nello studio di *realtà compiutamente in atto*. Le definizioni di *ens* offerte nel quinto capitolo confermano, come ora si vedrà, questo indirizzo.

#### d) *Unitarietà della ratio entis*

Dal paragrafo 36 al paragrafo 38 del quinto capitolo del *De origine* Teodorico affronta il problema del rapporto di coesistenza dei diversi generi di costituzione dell'ente, aggiungendo l'ulteriore complicazione della causalità divina a quella naturale e intellettuale già presentate nel primo capitolo. In che modo e in che senso è possibile mantenere coerentemente una triplice causalità nella costituzione dell'ente? La risposta del filosofo, battezzata da Flasch con il nome di teoria della «causalità simultanea», afferma che i diversi principi dell'essere (Dio, natura, intelletto) sono produttivi dello *stesso* essere nella sua interezza e completezza, benché secondo *modalità* diverse<sup>126</sup>. La descrizione dell'effetto della causalità divina introdotta tale contesto offre a Teodorico l'occasione per una breve digressione sul concetto di *ens in quantum ens*:

---

<sup>124</sup> *De orig.* 5 (67).

<sup>125</sup> Cf. *infra*, cap. 2, par. 2 (a). Leggo pertanto in maniera opposta a Decaix l'ultimo paragrafo del *De origine*, nel quale Teodorico rinvia al *De intellectu* per il riferimento alle sostanze separate. Cf. *De orig.* 5 (68); DECAIX, *Constituer le réel* cit. (alla nota 61), p. 106, n. 7. Teodorico non intende rinviare al *De intellectu* per una diversa trattazione delle sostanze separate, bensì per confermare implicitamente la validità, già a partire dal *De origine*, di un discorso metafisico su di esse.

<sup>126</sup> Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), pp. 124-126, 135-136.

In omni enim re et operatione naturae causalitas primae causae secundum philosophos est inseparabilis, immo sicut est prima, ita est et simplicissima et eo efficacissima, quo formalissima. Et hunc causandi modum vocant creationem, quamvis non eadem ratione, qua dicitur creatio apud theologos; unde in Libro de causis dicitur, quod prima rerum creatarum est esse. Unumquodque enim ens, secundum quod in ipsum descendit causalitas primae causae, dicitur ens, quae est prima et formalissima omnium intentionum. Res igitur generata est ens, secundum quod in ipsam descendit causalitas primi principii<sup>127</sup>.

L'essere si presenta secondo l'usuale caratterizzazione di «prima et formalissima omnium intentionum», ma l'entrata in scena della causalità divina conduce ora Teodorico ad offrire una ulteriore definizione di *ens*: qualsiasi *res* è detta *ens* nella misura in cui deriva dal Primo Principio. Le due definizioni sono più esplicitamente distinte da Teodorico nei paragrafi appena successivi:

Est autem ex dictis advertendum, quod apud philosophos variatur ratio entis in eo, quod ens. Uno enim modo dicitur res habere rationem entis in quantum in primum omnium entium principium reducitur sicut in causam, ut hic dictum est. Alio modo dicitur ens in eo, quod ens, secundum quod unumquodque ex suis principiis intrinsecis constat, ut dictum est supra in prosecutione secundi modi principiandi res<sup>128</sup>.

La *ratio entis* assume nelle opinioni dei filosofi («apud philosophos») due sensi secondo il domenicano: a) riducibilità di qualcosa alla causa prima (Dio); b) struttura principale intrinseca. Il secondo senso (b) è naturalmente quello già studiato nel primo capitolo, cui il filosofo esplicitamente rinvia. Si pone a questo punto il problema, già opportunamente individuato da Aertsen ma lasciato irrisolto, della conciliazione tra le due definizioni, apparentemente contrapposte e senza una esplicita tematizzazione del loro rapporto<sup>129</sup>. Il paragrafo precedente sembra offrire la chiave per la compatibilità tra le nozioni offerte:

Sicut igitur res generata secundum se totam est a primo principio, in quantum est ens, secundum quod ab eodem sibi determinantur essendi principia quantum ad essentiam

---

<sup>127</sup> *De orig.* 5 (36).

<sup>128</sup> *Ibid.*, 5 (38).

<sup>129</sup> Cf. *supra*, par. 1 (d).

principiorum, sic eadem res secundum esse naturae invenitur et causatur a generante secundum se totam, inquantum sibi determinantur principia secundum alium modum<sup>130</sup>.

La generazione della *res* a partire dalla prima causa (Dio) non è altro che la determinazione dei principi intrinseci della sua essenza. In altre parole, l'introduzione della causalità creatrice non implica un mutamento radicale dell'idea di essere in quanto tale fin qui impiegata da Teodorico, poiché il riferimento ai principi intrinseci (essenza) resta il medesimo. La precisazione mira, dunque, semplicemente a superare il piano della mera orizzontalità che sembrava profilarsi nei capitoli precedenti, rileggendo la costituzione ontologica in chiave teologica. Una controprova e uno sviluppo della tesi appena esposta è, ancora una volta, riscontrabile in un testo successivo di Teodorico, il trattato *De ente et essentia*:

Quod autem esse significet totam essentiam rei, de qua praedicatur, ostenditur et ratione et auctoritate. Ratione sic: Quia esse significat rem suam sub prima omnium intentione, qua res distat a nihilo inquantum huiusmodi «prima enim rerum creatarum est esse», De causis propositione 4, quaelibet autem res secundum totam essentiam suam distat a nihilo et non secundum aliquod accidens sibi, sed modo essentiali seu essentialiter distat<sup>131</sup>.

La conseguenza ultima che, dal punto di vista sistematico, è possibile trarre dai riferimenti al *De causis*, è la subordinazione dell'essere in quanto forma specifica (ossia forma della sostanza composta di natura) all'essere di Dio. Dal momento che però l'essere di Dio si identifica per Teodorico con il suo pensiero intuitivo<sup>132</sup>, è allora evidente che il piano delle determinazioni formali delle specie presenti in natura, in misura analoga a quanto si verifica per l'«immanente» attività costitutiva dell'intelletto umano rispetto alle definizioni, implica sempre la primarietà dell'intelletto, benché nel caso specifico «trascendente» in quanto divino.

L'idea di «filosofia prima» profilatasi nel *De origine* si presenta, in conclusione, quale ricerca sull'essere nel significato di forma o essenza compiutamente in atto<sup>133</sup>. Il testo conferma l'intuizione di Mojsisch e Flasch per la quale la metafisica assume i caratteri di una filosofia

---

<sup>130</sup> *De orig.* 5 (37).

<sup>131</sup> *De ente* 1, 6 (1)-(2).

<sup>132</sup> Cf. e.g. *De int.* II, 15 (1) e *infra* cap. 2, par. 3 (e).

<sup>133</sup> La forma in questione può essere anche la forma dell'accidente. Tuttavia, come già osservato, essa implica nella definizione quella della sostanza da cui dipende e rinvia, di conseguenza, alla più fondamentale *quiddità* della sostanza.

dell'intelletto, dal momento che l'intelletto stesso è *semplice* essenza nel senso di pura intellettualità («pura» forma) e precede, fondandola, ogni successiva determinazione formale. Al contempo, però, esso è rivelativo della non riducibilità dell'ente in quanto ente alla sola sfera noetica: Teodorico è incline a preservare uno statuto ontologico sostanziale (benché dipendente dalla causalità divina) alla realtà extramentale, come giustamente sottolineato da Aertsen. La posizione del filosofo non è ovviamente scevra da tensioni ancora irrisolte: il carattere di compiuta attualità dell'oggetto della metafisica, individuato con crescente insistenza nella pura e semplice *forma*, interroga il lettore sull'effettiva applicabilità di un tale modello al piano degli enti *individuali* naturali soggetti alla materia e dunque alla potenzialità.

e) *Realtà o comunanza dell'essere? Teodorico tra la «via platonica» la «via aristotelica»*

I rilievi critici di J. Aertsen alla interpretazione 'noetica' della metafisica teodoriana non si limitano alla moderna lettura logico-trascendentale maturata nella 'scuola di Bochum'. Lo studioso olandese individua, infatti, già nel Medioevo una interpretazione della dottrina teodoriana riconducibile ad una concezione 'noetica' dell'*ens inquantum ens*. Si tratta dell'interpretazione datane da un suo celebre discepolo, il domenicano Bertoldo di Moosburg. Nel commentare la proposizione undicesima dell'*Elementatio Theologiae* di Proclo, Bertoldo intende evidenziare anzitutto le differenze tra la *ratio entis* e la *ratio boni*, al fine di identificare la Causalità Prima – dalla quale secondo il testo *procedunt omnia entia* – con la bontà. Il termine *ens* è però inteso secondo diversi significati, prosegue il domenicano, da Aristotele e da Platone, ed è dunque necessario partire – secondo l'andamento sistematico che connota tutta l'opera – dalla chiarificazione delle differenze tra le due visioni.

La prima posizione esaminata è quella di Aristotele, sebbene l'andamento della trattazione chiarisca subito come l'Aristotele di Bertoldo sia in realtà il risultato di una lunga tradizione esegetica:

Aristoteles enim, ut ex multis locis colligitur ponit quaedam communia, quae vocat transcendentia eo, quod circumeunt omne genus praedicamenti, puta ens, unum, bonum, verum, res, quid seu aliquid, quae secundum ipsum idem sunt re et convertuntur secundum supposita, licet differant secundum proprias rationes<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Cf. BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, edd. M. R. Pagnoni-Sturlese - L. Sturlese, Hamburg 1984 (CPTMA 6,1), p. 185.

Bertoldo attribuisce liberamente ad Aristotele la dottrina dei trascendentali, come noto frutto – in realtà – della fondamentale mediazione Avicenniana e poi oggetto di una complessa sintesi nel medioevo latino. La prosecuzione del testo aiuta a precisare, oltre che alcuni elementi fondamentali della dottrina dei trascendentali, la fisionomia dell’Aristotele di Bertoldo:

*Inter quae tamen ipsum ens dicit esse primam et formalissimam omnium intentionum formarum, qua unaquaeque res differt a nihilo vel non ente simpliciter, quia, sicut ipsum est ultimum in resolutione, ita est primum in compositione natura et intellectu. Sicut enim in demonstrationibus oportet resolvere propositiones omnes usque ad prima principia, ad quae necesse est resolutionem stare, ita in apprehensione incomplexorum oportet stare ad ens, quod in quolibet naturaliter cognito cognoscitur et sicut principium in omnibus, quae sunt post ipsum, continetur. Unde oportet, ut dicit, omnia alia addere super ens, quod de intellectu entis non sit. Et talis additio non potest esse nisi rationis tantum, quia nullam rem important, quae non sit ens, licet aliquid dicant, quod ens non dicit. (...) Ens autem sic acceptum est communissimum in se communitate abstractionis, quam facit intellectus, qui efficit universalitatem in rebus. Et sic ipsum ens non habet esse in rerum natura nisi in anima<sup>135</sup>.*

Aertsen e Goris hanno gioco facile nell’individuare il riferimento diretto di Bertoldo a Teodorico di Freiberg<sup>136</sup>, documentabile a partire dalle citazioni del filosofo sassone puntualmente segnalate dagli editori<sup>137</sup>. L’«Aristotele-Teodorico» di Bertoldo precisa il significato di *ens* come la prima *intentio formalissima* di qualcosa: è implicita in ogni ulteriore determinazione formale e in virtù di essa qualcosa differisce in assoluto dal nulla. La conclusione del paragrafo chiarisce inoltre in maniera univoca lo statuto *noetico* dell’essere in

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 185-186.

<sup>136</sup> Cf. GORIS, *Das Gute als Ersteskanntes bei Berthold von Moosburg* cit. (alla nota 4), pp. 148 ss.; AERTSEN, *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 54), p. 32.

<sup>137</sup> Cf. BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologiam Procli* cit. (alla nota 134), p. 186, n. 8. Il rimando è a *De orig.* 3 (8) e 4 (1).

quanto tale: l'«ens» è «communissimum» grazie alla comunanza ottenuta dall'astrazione dell'intelletto e non è presente, pertanto, in quanto tale nella natura («in rerum natura»)<sup>138</sup>.

L'astrazione di cui si parla nel testo, se adeguatamente riferita a Teodorico di Freiberg, non può naturalmente significare un mero processo di spoliazione dei caratteri individuali di qualcosa operato dall'intelletto a partire da un'apprensione fondamentalmente passiva di un oggetto esterno<sup>139</sup>. Tutta l'originalità di Teodorico nel riconoscere un ruolo *costitutivo* all'intelletto (ossia di autonoma *posizione* di qualcosa di *attuale*) verrebbe in tal modo sconosciuto. Eppure, nella sua analisi della posizione aristotelica, Bertoldo attribuisce all'*ens in anima* comune uno statuto meramente potenziale, assegnando esclusivamente all'ente di natura, di contro, lo statuto dell'attualità<sup>140</sup>. In relazione al campo di indagine del metafisico la nozione di *ens* aristotelica nasconde dunque un aspetto aporetico se riferito completamente, come Aertsen sembra intendere, alla filosofia di Teodorico: l'attribuzione al contempo di una

---

<sup>138</sup> L'*ens* sembrerebbe nuovamente ricondotto completamente al pensiero, finendo proprio per questo nel mirino delle critiche di Aertsen, il quale intravede in Bertoldo un lontano e autorevole appoggio all'interpretazione noetica della metafisica di Teodorico. Cf. AERTSEN, *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 54), pp. 32-34.

<sup>139</sup> Sul concetto di 'astrazione' di Teodorico cf. T. KOBUSCH, *Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart* cit. (alla nota 44), [pp. 46-67], p. 53: «Während in der aristotelischen Tradition – und auch sonst von Dietrich selbst – der Begriff Abstraktion im Sinne des Absehens von einzelnen Bestimmtheiten verstanden wird, bezeichnet er hier jenen Prozeß, durch den das menschliche Bewußtsein ins Innerste seiner selbst gelangt. Dietrich hat die Terminologie und den Gedanken offenbar aus dem Neuplatonismus übernommen»; MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts* cit. (alla nota 38), p. 81: «Dieses universale als eine allgemeine Bestimmung in ihrer bestimmten Allgemeinheit ist erstens nicht Abstraktionsprodukt von der Art, daß ein Ding in einem scheinbar immer schon bekannten Erfahrungsbereich in Hinsicht auf die ihm akzidierenden und es dadurch individuierenden Merkmale betrachtet wird, von diesen Individuationsprinzipien abgesehen wird und ein universale logicum gebildet wird. Diesen Weg der Erkenntnis eines Allgemeinen beschreitet das vorstellende Denken (*phantasticum cogitativum*), das zwar ein notwendiges Allgemeines zu denken vermag, aber eben nur ein solches, das um seine Notwendigkeit nicht weiß».

<sup>140</sup> Si osservi come la tesi sia esattamente contraria a quella di Teodorico. Cf. *De orig.* 5 (32): «unde etiam *ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia* et, in quantum potest ab ipsis abstrahi si vocemus *ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus, vel si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia sua individua, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem; cum autem ens simpliciter, quod est obiectum primum intellectus, sit ens secundum actum*, alioquin non haberet rationem obiecti, igitur huiusmodi ens habet entitatem ex operatione intellectus. Et hoc est, quod communiter dicitur, quod intellectus agit universalitatem in rebus. Secundum hoc enim unamquamque rem ex propria ratione in esse quiditativo constituit».

massima *comunanza potenziale* all'essere e l'interesse esclusivo del filosofo primo per le *realità attuali* di prima intenzione. La problematica della potenzialità dell'*ens in anima* appare piuttosto rivelativa di un utilizzo consapevolmente limitato del testo di Teodorico da parte di Bertoldo per illustrare il concetto di *ens aristotelico*<sup>141</sup>.

Il proseguo del testo conferma questa impostazione. Bertoldo passa alla ricostruzione della sua interpretazione della tesi 'platonica', palesando, anche in questo caso, l'utilizzo di un lessico e di posizioni riconducibili a Teodorico:

Non sic autem accipiuntur ens et bonum apud Platonem, qui ponit utrumque etiam in sua universalitate acceptum esse in rerum natura. Non enim dicit ea esse *universalia universalitate logica seu praedicationis*, ubi, quanto aliquid est universalius, tanto est potentialius, sed ponit ea esse *universalia universalitate theologica sive separationis*, ubi, quanto aliquid est universalius, tanto est actualius ita, quod universalissimum est actualissimum. Et per consequens dicit ens et bonum distingui ab invicem re et ratione seu intentione ita tamen, quod bonum sit prius, universalius, formalius et absolutius non solum ipso ente, sed etiam respectu omnium intentionum formalium sicut universalissima causa simpliciter omnium<sup>142</sup>.

Fatta esclusione per il più 'autentico' approccio neoplatonico di Bertoldo, secondo il quale il bene precede il piano dell'essere, il modo di intendere la nozione di 'universale' nel senso di ciò che è più semplice e formale, dunque – in senso diametralmente opposto ad 'Aristotele' – più *attuale*, non è altro che la riproposizione di una tesi centrale di Teodorico. Come si è già avuto modo di osservare, alla maggiore formalità e semplicità di qualcosa Teodorico fa seguire,

---

<sup>141</sup> Aertsen fa notare come non risultino, nel testo di Bertoldo, citazioni di Teodorico a sostegno della posizione per la quale l'*ens* sia di natura intellettuale. In realtà il sintagma «intellectus efficit universalitatem in rebus» utilizzato da Bertoldo e tratto dal commento al *De anima* di Averroè gioca, per esempio, un ruolo di primo piano nel *De origine*. Cf. *supra* n. 95. Ciò che Bertoldo non può provare con i testi di Teodorico (né sembra interessato a farlo) è, come preannunciato, lo statuto potenziale dell'essere ottenuto dall'operazione dell'intelletto. Bertoldo non attribuisce comunque in nessun caso tale posizione a Teodorico, né è possibile dedurre dalle citazioni riportate l'idea per la quale ogni posizione aristotelica sarebbe da ricondurre a Teodorico. La conclusione implica il passaggio implicito della piena identificazione da parte di Bertoldo della posizione di Teodorico con quella aristotelica. Ciò non emerge dal testo, il quale, invece, appare palesare l'esatto contrario.

<sup>142</sup> BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli* cit. (alla nota 134), p. 186.

nel *De origine*, una precedenza causale e ontologica. Tra i *loci* adducibili a tal proposito si consideri il seguente passo fondamentale tratto dal *De intellectu et intelligibili*:

In corporalibus enim generabilibus et corruptibilibus quanto magis est aliquid universale, tanto magis est in potentia, et quanto magis descendit ab universalitate, tanto magis accedit ad actum, ut patet in genere et specie et individuo. *In separatis autem est e converso, videlicet quod, quanto sunt universaliora, tanto magis sunt in actu*, et quanto magis recedunt ab universalitate, tanto magis recedunt ab actu et cadunt in esse potenziale<sup>143</sup>.

Nei testi del filosofo è inoltre già presente anche la tesi di una universalità semplicemente predicativa, riconducibile alla ‘via aristotelica’ di Bertoldo, inferiore e ben distinta dalla universalità ‘reale’:

Haec autem universalitas non consistit, sicut dictum est, in universitate cognitorum, sed in modo cognoscendi. In quo tria advertere debemus, in quibus differt universalitas ista, de qua loquimur, ab illa universalitate, quae attenditur secundum considerationem logicam in generibus et speciebus rerum. Primum est, quod apud logicos fit abstractio rerum secundum aliquas suas intentiones, quibus cadunt ipsae res secundum considerationem ab actu in esse quoddam potenziale, puta in esse secundum genus vel speciem, quod non est esse secundum actum perfectum secundum suam naturam<sup>144</sup>.

La differenza tra i confratelli sembra da individuare, piuttosto, nell’utilizzo dell’attributo ‘comune’, riconducibile secondo l’interpretazione di Bertoldo alla sola filosofia aristotelica e utilizzato molto più liberamente da Teodorico come predicato dell’essere. La scelta di Bertoldo appare filosoficamente solida se si riflette sul carattere meramente ‘astratto’ della nozione di *ens* ‘aristotelica’, predicabile di ogni cosa *reale* benché non identificabile con nessuna di esse: si tratta infatti di un termine dal contenuto formale per così dire ‘minimo’, ottenuto mediante un metodo intellettuale di *resolutio* a partire da nozioni più complesse. Lo studio dell’essere alla maniera ‘aristotelica’ offre di conseguenza un raggio predicativo ‘massimo’, ma al prezzo di considerare una nozione intellettuale di essere per così dire ‘monca’, ossia incompleta e

---

<sup>143</sup> Fonte diretta di Teodorico è il *Liber de causis*, come non manca egli stesso di segnalare. Cf. *De int.* II, 14 (3): «Et hoc est, quod dicitur in Libro de causis in commento propositionis, scilicet quod intelligentiae primae habent species magis universales et intelligentiae secundae habent species minus universales».

<sup>144</sup> *De cog.* 10 (1)-(2). Ritorna qui il motivo della contrapposizione tra analisi ‘logica’ e analisi ‘reale’.

potenziale. Per questo motivo l'ente così inteso si distingue, come visto, dalla 'via platonica', alle prese con una nozione di essere realmente (ossia attualmente) esistente.

Volendo prendere in prestito le utili categorie interpretative sviluppate da Bertoldo, la 'via platonica' appare nuovamente quella più assimilabile alla posizione di Teodorico, la cui metafisica è focalizzata come visto sulla forma *compiutamente* in atto, ossia sulla nozione completa di qualcosa *realmente* esistente. Teodorico rivendica, tuttavia, una tale compiuta attualità all'oggetto dell'intelletto (corrispondente appunto all' *ens inquantum ens*) e al contempo un raggio predicativo massimo per l'essere così inteso. Il problema si manifesta a questo punto con chiarezza: come è possibile predicare l'essere di qualunque *res* se la sua definizione corrisponde alla completa attualità formale e perfezione piuttosto che a un contenuto 'minimo', implicito in ogni forma e diverso da ciascuna di esse? Comunanza massima e realtà attuale si rivelano insomma mutualmente esclusivi. Si è qui forse di fronte ad un'aporia di Teodorico, risolta soltanto dal suo allievo sulla base di una maggiore consapevolezza delle contrapposte 'scuole filosofiche'?

Nelle rare occasioni in cui Teodorico combina esplicitamente i caratteri di 'universalità' con quelli di 'separatezza' e 'comunanza', il filosofo dimostra anche di intendere 'comunanza' e 'universalità' come veri e propri sinonimi:

Quanto *res* est *separatior*, tanto est *simplicior*, quanto autem *simplicior*, tanto est *universalior sive communior*, quanto autem *universalior seu communior*, tanto *uniformior*. Unde hoc potest virtus *separata*, *simplex*, *universalis seu communis* sua uniformitate, quod potest virtus, quae non est talis, sua multiformitate<sup>145</sup>.

In altre parole, ciò che è più comune (o più universale) corrisponde a ciò che è più semplice e separato. Dal momento che i caratteri di semplicità e separatezza spettano, secondo Teodorico, agli intelletti in atto per essenza, la comunanza e universalità non è altro che la modalità in cui si danno *realmente* gli enti negli intelletti separati<sup>146</sup>. Teodorico non si accontenta, tuttavia, di

---

<sup>145</sup> *De cog. ent.* 63 (1).

<sup>146</sup> Cf. *De orig.* 5 (38). Più chiaramente nelle opere noetiche. Cf. e.g. *De vis. beat* 1, 1, 4 (2): «Quia igitur eius essentia, quidquid est, intellectualiter est, necesse ipsum intellectum per essentiam gerere in se intellectualiter similitudinem omnis entis, modo tamen simplici, id est secundum proprietatem simplicis essentiae, et ipsum esse intellectualiter quodammodo omne ens»; *ibid.*, 1, 1, 5 (1): «Cum enim ipse per suam essentiam sit exemplar totius entis in eo, quod ens, et secundum hoc sit intellectualiter totum ens, manifestum est, quod intelligendo se ipsum

una soluzione esclusivamente noetica al problema dell'essere e individua, come ricordato, anche nelle specie naturali i caratteri dell'*ens simpliciter*. Ciò non senza indicazioni precise su come intendere il rapporto tra le due istanze ontologiche. Nella trattazione del *De origine* si è avuto modo di sottolineare il rapporto di subordinazione della *forma* o *specie* naturale (a) all'*essentia* noetica (b). Questo sembra ora giustificare anche il valore massimamente predicativo della nozione di *ens*, intepretandone cioè la predicabilità nel senso dell'*analogia attributionis*: ogni forma specifica è di fatto riconducibile in senso primo alla sua causa intellettuale separata secondo la prima definizione (a) sopra analizzata di *ens*. Il modo semplice, unitario e universale in cui le forme naturali sono pre-contenute nell'intelletto divino (e umano benché secondo una modalità intellettuale dipendente da quella divina) garantisce all'essere massima attualità e massima universalità.

A questo punto anche l'antiorità attribuita talvolta da Teodorico all'*ens* rispetto a maggiori determinazioni formali (le singole *quidditates* o *species* di natura), la quale ha indotto parte degli interpreti a considerare l'*ens* di Teodorico in senso trascendentale<sup>147</sup>, acquisisce

---

per essentiam eodem modo et eadem simplici intelligentia intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in Deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia».

<sup>147</sup> Aertsen fonda la sua lettura su un passo chiave del *De visione*, in cui emerge una anteriorità ontologica dell'*ens* rispetto ad ulteriori determinazioni formali. Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9 (3): «Consistit autem communissima et simplicissima et prima ratio entis in eo, quod ipsa est prima et simplicissima omnium intentionum repertarum in rebus, qua res primo sunt aliquid et primo differunt a nihilo et quantum ad deductionem eius ad esse in rebus creatis 'prima' enim 'rerum creatarum est esse' et quantum ad essentiam rerum in se – omnes enim rerum intentiones in ipsam tamquam in primam et simplicissimam et communissimam resolvuntur et per eam in natura formaliter figuntur, ut patet ex pluribus propositionibus Libri de causis». In realtà, dopo aver enunciato il carattere di formalità e primarietà dell'ente, Teodorico esplicita nel testo citato anche i modi della differenza dal nulla, riconducendoli a) alla *deductio ad esse* da parte di Dio e b) l'*essentia*. L'unitarietà fondamentale di questi due aspetti e alla più generale esplicitazione dei riferimenti al *De causis* è stata già discussa. Si osservi inoltre come, proprio all'interno del *De visione*, Teodorico precisi il significato di *ens* riconducendolo all'*essentia*. Cf. *ibid.*, 3, 2, 9, 4 (4): «In omni enim re prius natura et intellectu attenditur hoc, quo distat a nihilo, et hoc non est nisi essentia et esse rei in quantum huiusmodi. Prima enim rerum creatarum est esse, quod proprium est essentiae in quantum essentia». L'interscambiabilità dei termini è ancora più chiara nel paragrafo immediatamente successivo: cf. *ibid.*, 3, 2, 9, 4 (5): «igitur secundum ea, quae dicta sunt, necessarium est id, quod producitur per essentiam in quantum huiusmodi, produci ab agente per essentiam. Essentia enim seu esse est prima et simplicissima et formalissima omnium intentionum in entibus, ut habetur ex Libro de causis, quae etiam in habendo gradus nobilitatis et perfectionis, sicut se habet in principiis separatis, incomparabiliter adhuc praeminet in rebus respectu eius, quod substantiae sunt vel quaecumque aliae formae accidentales». L'*ens* è definito mediante la distanza dal nulla, ma

tutt'altro significato. Nei contesti in cui tale differenza emerge, essa non è da intendere nel senso di una mancanza dei caratteri di *completezza* e *sostanzialità* del contenuto formale dell'*ens*, ma al contrario di una inclusione *attuale* di ogni quiddità nell'oggetto delle intelligenze semplici (intelletti in atto per essenza). Il significato primo di *ens* resta, cioè, l'essere *per se* di qualcosa, riconducibile tanto all'oggetto dell'intelletto agente quanto ai suoi successivi gradi di determinazione (nelle specie intenzionate in natura e nelle definizioni prodotte dall'intelletto possibile)<sup>148</sup>. Il termine semplice *ens*, inteso come la *prima e più formale* tra tutte le *intentiones* possiede una consistenza ontologica (ossia *realtà oggettiva*) solo se inteso come formalità compiuta<sup>149</sup>. Il modello di 'metafisica' del *De subiecto theologiae*, invocato in apertura e inizialmente contrapposto a quello del *De origine*, non appare più così lontano.

### 3. Inconvertibilità metafisica della ratio boni

#### a) Condizioni di convertibilità tra ens e bonum

È noto come il rapporto tra 'fine' e 'bene' sancito da Aristotele all'inizio dell'*Etica Nicomachea* («bonum est quod omnia appetunt»)<sup>150</sup> assuma valore paradigmatico per la

---

tale definizione equivale all'essenza (o forma) di qualcosa. Cf. *De orig.* 4 (41): «ens per se et simpliciter et primo differt a nihilo secundum hoc, quod habet actum completum». Cf. IMBACH, *Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin?* cit. (alla nota 66), p. 123: «Cette conception de l'être en tant que *distare a nihilo* est constante chez Thierry. Or, selon lui *distare a nihilo* signifie posséder une essence ou une détermination».

<sup>148</sup> La nozione di intelletto in atto per essenza è precisata nel prossimo capitolo. Per quanto riguarda invece rapporto tra la definizione prodotta dall'intelletto possibile e le specie naturali si rimanda al terzo capitolo della trattazione.

<sup>149</sup> Nel caso in cui si intendesse considerare *ens* quale pura attestazione della quiddità di qualcosa, nella forma di 'categoria' o 'genere' (e non come quiddità stessa), esso costituirebbe per Teodorico, per i motivi già precisati, un ente di seconda intenzione. Cf. anche *De orig.* 5 (53). Ancora una volta è necessario precisare che l'entità del genere (di seconda *intentio*) dipende da quella dell'essenza di qualcosa e non viceversa. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), p. 157: «Seiendes zu sein, ist die erste und grundlegende aller Bestimmungen. Sie bezeichnet das Seiende in seinem Unterschied zum Nichtssein. Sie meint das in sich vollständig Bestimmte».

<sup>150</sup> ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1094a 1, tr. lat. Roberti Grosseteste Lincolniensis, recensio Guillelmi de Morbeka, AL XXVI/1-3, ed. R.A. Gauthier, Leiden - Bruxelles 1973, p. 375: «Omnis ars et omnis

riflessione agatologica bassomedievale<sup>151</sup>. Incoraggiati dalla riconduzione del ‘bene’ alla filosofia prima nel primo libro della *Metafisica*<sup>152</sup>, gli interpreti medievali di Aristotele estendono *bonum* nel senso di *causa finale* ben oltre la sfera etica, attribuendogli validità ‘trascendentale’ in virtù della sua applicabilità ad ogni esistente<sup>153</sup>. Alla base dello sviluppo della tesi dello Stagirita si registra l’intersezione tra l’originale significato di *scientia transcendens* attribuito alla ‘filosofia prima’, evoluzione ‘ontologica’ della metafisica evidenziata nel primo paragrafo, e la tesi della convertibilità dei termini *ens* e *bonum*, maturata nell’alveo di un dibattito di più lunga e consolidata tradizione<sup>154</sup>.

---

doctrina, similiter autem et actus et electio, bonum quoddam appetere videtur. Ideo bene enunciaverunt bonum quod omnia appetunt».

<sup>151</sup> Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit. (alla nota 5), p. 69; S. MACDONALD, *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals*, in *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, New York 1990, p. 34 n. 6. Aristotele è naturalmente soltanto una tra le fonti che veicolano il valore di ‘causa finale’ proprio della nozione di bonum: nei testi di Boezio e dello Pseudo-Dionigi è già possibile ricavare la medesima tesi, come già accennato da Macdonald nel suo primo lavoro. Cf. S. MACDONALD, *The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas*, Ph.D. dissertation, Cornell University 1986, p. 15, n. 10. Non è in questa sede possibile ricostruire l’evoluzione storica del valore agatologico della causa finale – almeno relativamente al piano ontologico del raggiungimento del fine proprio di ciascun ente – dovendo piuttosto focalizzare l’attenzione sulle ragioni e i possibili antecedenti della relativizzazione filosofica di tale nozione in Teodorico. Sulla tradizione neoplatonica alle spalle della dottrina di Teodorico si tornerà tuttavia estesamente nel terzo capitolo, dedicato all’esplorazione della causa finale in senso relativamente al tema del *reditus*.

<sup>152</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica* 982b 5-10: «καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἔνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον: τοῦτο δ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση. ἐξ ἀπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν: καὶ γὰρ τὰγαθὸν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τῶν αἰτίων ἐστίν». Cf. ID., *Metaphysica*, recensio et tr. lat. Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden - New York - Köln 1995 (AL, XXV 3.2), p. 15: «Maxime autem scibilia prima et cause; nam propter hec et ex hiis alia dinoscuntur, sed non hec per subiecta. Maxime uero principalis scientiarum, et magis principalis subseruiente, que cognoscit cuius causa sunt agenda singula; hoc autem est bonum uniuscuiusque, totaliter autem optimum in natura omni. Ex omnibus ergo que dicta sunt in eandem cadit scientiam quesitum nomen; oportet enim hanc primorum principiorum et causarum esse speculatiuam; et enim bonum et quod cuius gratia una causarum est».

<sup>153</sup> Cf. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit. (alla nota 9), p. 299.

<sup>154</sup> Nei suoi studi MacDonald riconduce lo sviluppo del dibattito medievale sul rapporto tra ‘essere’ e ‘bene’ ad una duplice direttrice anteriore alla ricezione dell’intero *corpus* aristotelico. La prima è rappresentata

Per l'esemplificazione del condiviso approccio 'metafisico' alla nozione di *bonum* è nuovamente utile fare riferimento alla posizione di Tommaso, riprendendone la trattazione dal punto in cui era stata interrotta nel primo paragrafo. Nella *quaestio* ventuno del primo articolo del *De veritate* il filosofo prende specificamente in esame la nozione di *bonum*, spiegandone la convertibilità con l'*ens* in stretta adesione al citato sintagma tratto dall'*Etica* aristotelica<sup>155</sup>. Secondo l'Aquinate l'aggiunta che il termine *bonum* rispetto a quello di *ens* apporta non è «reale», bensì «soltanto di ragione», dal momento che, proprio come l'*ens*, anche il *bonum* si suddivide nei dieci *genera* e la sua introduzione non implica la contrazione dell'essere ad un *genus speciale*<sup>156</sup>. A quest'ultima osservazione, che sembra essere una ulteriore esplicazione della tesi piuttosto che una sua giustificazione, Tommaso fa seguire subito una più propria dimostrazione: l'apporto che la nozione *bonum* aggiunge all'*ens* è di natura *relazionale* e più esattamente una *relatio rationis*. Non si tratta in altre parole di una relazione 'reale', in quanto proprio come nel caso del rapporto tra *scientia* e *scibile* o tra *sensus* e *sensibile* – questi gli

---

dalla tradizione risalente al *De hebdomadibus* di Boezio, nel quale il filosofo romano si domanda in che modo le sostanze siano 'buone' pur non essendo «beni sostanziali» (ossia identificabili con la bontà sostanziale). Cf. BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo, quod sint, bonae sint vel De hebdomadibus*, PL 63, 1311-1313, ed. cit. (alla nota 103), pp. 186-194. La seconda è individuata nella polemica agostiniana contro le posizioni manichee, tesa a confutare qualsiasi legittimità sostanziale al male. Cf. MACDONALD, *The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas*, cit.; ID., *Introduction: The Relation between Being and Goodness*, in *Being and Goodness* cit. (alla nota 151), pp. 1-28; ID., *Gilbert of Poitiers's Metaphysics of Goodness*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit. (alla nota 4), pp. 57-78. A quest'ultima direttrice 'neoplatonica' è necessario aggiungere la complessa tradizione risalente alla ricezione dell'opera dello Pseudo-Dionigi, la cui influenza – purtroppo trascurata dallo studioso statunitense – si rivela invece decisiva per la problematizzazione altomedievale del rapporto tra bene, essere e male. Cf. G. D'ONOFRIO, «Quod est et non est». *Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in «Doctor Seraphicus», 38 (1991), [pp. 13-35], pp. 20-25.

<sup>155</sup> Per la convertibilità di *ens* e *bonum* nell'opera di Tommaso e i rimandi bibliografici agli antecedenti storici della dottrina si vedano AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* cit. (alla nota 9), pp. 303-314; E. STUMP -N. KREZMANN, *Being and Goodness*, in *Being and Goodness* cit. (alla nota 151), pp. 98-128; R. TE VELDE, *The Concept of Good according to Thomas Aquinas*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit. (alla nota 4), [pp. 79-104], pp. 83-93.

<sup>156</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21, a. 1, resp.: «Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethicor.: et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum. Si enim adderet aliquid reale, porteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus».

esempi di Tommaso – la dipendenza tra i termini in gioco non è biunivoca<sup>157</sup>. Non resta che esplicitare dunque i termini della relazione implicita nella nozione di *bonum*: essi sono *perfectibile* (un ente ancora imperfetto) e *perfectivum* (ciò che lo conduce alla perfezione). Nella misura in cui un ente è «perfettivo» di un altro è naturalmente anche il suo *fine*; pertanto l'aggiunta che il termine *bonum* apporta all'*ens* non è altro che la relazione costituita dalla causa finale:

In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definiens bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis<sup>158</sup>.

La trascendentalità del bene si giustifica in virtù della partecipazione di ogni cosa della bontà divina: le singole *res* acquisiscono il valore di causa finale sulla base del loro ordinamento alla Causa prima, fine ultimo di tutto il creato<sup>159</sup>. Si osservi come nel testo dell'Aquinate la *perfectio* ontologica (*secundum esse*) della *res* individuale assuma il valore di parametro fondamentale

---

<sup>157</sup> Cf. *ibidem*: «Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi».

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> Cf. *ibid.*, ad 1: «cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis; ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae; primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio; ita etiam est in causis finalibus, quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per seipsum. Et inde est quod essentia Dei, qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem. Uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem».

per l'assegnazione dell'attributo *bonum* all'oggetto desiderato, il quale costituisce il 'fine' di qualcosa nella misura in cui ne consente appunto il perfezionamento<sup>160</sup>.

È stato sottolineato come il punto riguardante l'identificazione esatta tra essere e bene non venga esplorato compiutamente in *De veritate*: la relazione illustrata è in effetti «estrinseca», ossia fondata su qualcosa di esterno all'ente piuttosto che sull'ente stesso<sup>161</sup>. Come dunque caratterizzare la bontà di qualunque cosa per il semplice fatto che essa è, ossia *esiste*? Come noto nella sua *Summa* (I, 5) Tommaso spiega con maggior chiarezza l'*identità reale* tra i termini in gioco. Il testo si rivela peraltro di estrema importanza per il ritorno dell'aggettivo *perfectus*, già incontrato tanto nel *De veritate* quanto nel contesto categoriale affrontato nel primo paragrafo<sup>162</sup>. Si tratta, come si vedrà, non a caso del *trait d'union* tra i trascendentali *bonum* ed *ens* e, di conseguenza, dell'agatologia con l'ontologia.

Nel primo articolo Tommaso parte nuovamente dall'identità aristotelica tra la *ratio boni* e quella di appetibilità: qualcosa è buono in quanto è desiderabile. Se ci si chiede poi quale sia la ragione dell'appetibilità, essa va ricercata nella sua «perfezione» ontologica:

Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam *omnia appetunt suam perfectionem*. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet<sup>163</sup>.

La «perfezione» viene poi ricondotta all'attualità, la quale – nell'ontologia dell'Aquinate – non è altro che l'entità (in senso anzitutto esistentivo) di ciascuna cosa<sup>164</sup>. A questo punto, poiché si era già detto che *bonum* equivale a *perfectio*, l'identità reale tra *ens* e *bonum* non necessita ulteriori passaggi. È tuttavia evidente che non ogni cosa in atto si possa dire propriamente

---

<sup>160</sup> Cf. *ibidem*: «Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys.».

<sup>161</sup> Cf. TE VELDE, *The Concept of the Good according to Thomas Aquinas*, in *Die Metaphysik und das Gute* cit. (alla nota 4), p. 91: «but it remains unclear how this relative predicate is intrinsically grounded in a thing's being. (...) In my view because the discussion in *De veritate* is entirely focused on the issue of the addition, the unity between being and good remains more or less extrinsic».

<sup>162</sup> Cf. *supra*, par. 1 (a).

<sup>163</sup> TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, resp.

<sup>164</sup> Cf. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* cit. (alla nota 9), pp. 34-35.

perfetta, dal momento che le *res* sono inserite in un processo di progressiva attualizzazione e necessitano, pertanto, di un completamento. Nella sua risposta Tommaso stabilisce una distinzione all'interno della *perfectio* stessa, secondo la quale qualcosa può dirsi «perfetta» *simpliciter* oppure *secundum quid*. Solo nel primo caso la *res* ha raggiunto il suo ultimo fine o 'perfezionamento'. La strategia argomentativa del filosofo risiede in sintesi nell'introduzione di una gradualità nel *bonum*, la quale non compromette il suo statuto ontologico di base: l'attualità o entità (i.e. esistenza) implica già una perfezione, per quanto essa possa risultare relativa o aneli ad un ulteriore completamento<sup>165</sup>.

Alcuni passaggi del commento al *De caelo* rivelano una più esplicita connessione dei due aspetti del bene appena ricostruiti e consentono di precisare i tratti dell'ontologia tomista con il carattere dinamizzante veicolato dalla categoria di *operatio*. La tradizione filosofica medievale di lingua latina aveva guadagnato, già a partire dall'età altomedievale, una sfumatura relativa tra le nozioni di *operatio* e *perfectio*: con il primo termine Eriugena soleva tradurre il greco *enérghēia* e identificare un «atto» dal significato variabile e dipendente dal contesto (di forma incompiuta oppure perfettamente realizzata), mentre con il secondo – esplicitamente connesso a *entelécheia* – alludeva più specificamente alla piena e compiuta realizzazione delle potenzialità intrinseche all'essenza di qualcosa<sup>166</sup>. Una medesima ed

---

<sup>165</sup> Cf. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. (...) Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens».

<sup>166</sup> Cf. 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*, Atti del Colloquio Internazionale (Laterano 17-19 Gennaio 1989), ed. M. Sánchez Saronzo, Roma 1990, [pp. 337-366], pp. 357-361.

esplicita identificazione tra *perfectio* ed *entelécheia*, nel senso di *operatio* ultima, si legge nel commento di Tommaso d'Aquino al libro IX della *Metafisica* aristotelica<sup>167</sup>, come noto dedicato al problema della potenza e dell'atto. Nel commentare il passo tratto dal secondo libro del *De caelo*, nel quale Aristotele enuncia il celebre principio per il quale «unumquodque est quorum est opus gratia operis»<sup>168</sup>, Tommaso stabilisce poi una distinzione tra la forma di qualcosa (*actus primus*) e l'*operatio* relativa alla realizzazione ultima (*perfectio*) della sua essenza, fine o scopo cui essa aspira<sup>169</sup>. Più in generale, scrive Goris commentando il passo di Tommaso, è possibile distinguere nell'opera dell'Aquinate un «bene» convertibile con l'«atto» per il quale qualcosa semplicemente è, dal «bene» in quanto tale («gut schlechthin») e relativo all'*operatio* identica con la sua ultima perfezione («letzte Vollkommenheit»)<sup>170</sup>.

Mediante l'identificazione tra bene ed essere, motivo ovviamente già al centro delle riflessioni del suo maestro Alberto<sup>171</sup>, ma come accennato condiviso tra i pensatori dell'epoca<sup>172</sup>, Tommaso consolida dunque l'appartenenza di *bonum* alla filosofia prima e assicura alla causa finale lo status di legittimo strumento *metafisico* per la spiegazione della

---

<sup>167</sup> Cf. TOMMASO, *In Met.*, IX, l. 8, 1861: «Operatio autem est actus quidam. Propter quod, nomen actus dicitur ab operatione, ut supra dictum est. Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur endelechia sive perfectio».

<sup>168</sup> ARISTOTELE, *De caelo et mundo*, 286a8-9: «Ἐκαστόν ἐστιν, ὃν ἐστὶν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου»; tr. lat. Guillelmi de Morbeka, II, 3, ed. F. Bossier, in *Aristoteles Latinus Database* (AL VIII/2).

<sup>169</sup> TOMMASO, *Expositio in libros Aristotelis De caelo et mundo*, II, IV, l. 4, n. 5: «Hoc igitur modo etiam Aristoteles hic loquitur, dicens quod unumquodque quod habet propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (vel saltem ipsum operatum, in his in quibus est aliquod opus praeter operationem, ut dicitur in I Ethic.); dictum est enim in II de anima quod forma est actus primus, operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis».

<sup>170</sup> Cf. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute* cit. (alla nota 22), p. 171.

<sup>171</sup> Cf. MACDONALD, *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals* cit. (alla nota 151), pp. 31-55; AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit. (alla nota 5), pp. 192-196.

<sup>172</sup> Il motivo occupa trasversalmente il variegato panorama filosofico dell'epoca. Cf. e.g. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought* cit. (alla nota 5), pp. 69 e 659. Per quanto riguarda più nel complesso la 'teologia renana' si veda il saggio di A. DE LIBERA, *L'etre et le bien: Exode 3,14 dans la theologie rhénane*, in *Celui qui est. Interpretations juives et chretiennes d'Exode 3,14*, edd. A. de Libera - E. Zum Brunn, Paris 1986, pp. 127-162.

realtà nei suoi fondamenti. Proprio su quest'ultimo punto, o forse sarebbe più corretto dire persino su quest'ultimo punto, Teodorico prenderà (in parte) le distanze dal suo confratello<sup>173</sup>.

b) *Inconvertibilità metafisica di ens e bonum*

Teodorico di Freiberg condivide il carattere teleologico della *ratio boni*, negandone tuttavia il significato metafisico in virtù del rapporto di exteriorità della causa finale rispetto ai principi costitutivi intrinseci della *res*. È pertanto necessario tornare nuovamente all'inizio del *De origine* per un'adeguata comprensione del pensiero del domenicano, in quanto esso si inserisce nel più ampio contesto della costituzione ontologica dell'ente. Tra i modi presi finora in considerazione per spiegare l'origine dell'entità di qualcosa manca ancora all'appello la prima modalità elencata da Teodorico, la quale consiste in un *principium* situato all'esterno della *res* in oggetto e identificato con le *causae* finale ed efficiente (distinte dagli *elementa* intrinseci)<sup>174</sup>:

Tale, inquam, ens uno modo principiatur sive initiatur ex aliquo secundum rationem causae; quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium sit extra essentiam rei, conducit tamen et constituit rem in suo esse vel per modum principii effectivi vel per modum finis<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> La letteratura ha prodotto solidi studi sul cosiddetto 'antitomismo' di Teodorico. Cf. IMBACH, *L'antithomisme de Thierry De Freiberg* cit. (alla nota 66); ID., *Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin?* Cit. (alla nota 66); A.-S. ROBIN, *L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le De visione beatifica*, in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, edd. di J. Biard - D. Calma - R. Imbach, Turnhout 2009, pp. 165-191. Alle argomentazioni addotte dagli studiosi è possibile aggiungere anche la diversa posizione assunta da Teodorico sulla questione del bene, come si tenterà di argomentare nel proseguo del testo.

<sup>174</sup> Cf. *supra*, par. 2 (a)

<sup>175</sup> *De orig.* 1 (2). Come anticipato Teodorico riconduce poi la differenza tra elementi intrinseci (forma, materia) e *causae* estrinseche ad Averroè. Cf. *ibid.*, 1 (4): «Et haec istorum duorum modorum differentia habetur a Commentatore Super V Metaphysicae, ubi distinguit rationem principii et elementi et causae secundum modum, qui dictus est, scilicet quod proprie causae sunt, quae sunt principiantia rem extrinsecus; elementa vero, quae intrinsecus; principia autem sunt communiter et ea, quae extrinsecus, et ea, quae intrinsecus rem initiant». La suddivisione è effettivamente riscontrabile nel testo del filosofo cordovese, come mostrato da Calma, il quale fa anche notare la differenza nell'utilizzo del termine 'principio' nei due filosofi. Cf. D. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (alla nota 68), p. 27; AVERROES, *In librum V Metaphysicorum*, ed. R. Ponzalli, Berna 1971, comm. 4, p. 83: «Vult distinguere secundum quot modos clicitur elementum, quoniam ista nomina sunt propinqua synonymis et communibus appropriatis. Elementum enim non clicitur de causis extrinsecis et clicitur de intrinsecis

La *ratio entis* intesa «secundum se absolute» – prosegue Teodorico – non ammette la causa finale e la causa efficiente nella sua definizione, limitandosi ad includere i soli principi intrinseci. Il motivo generale è da ricercare, come anticipato nel secondo paragrafo, nell'accidentalità implicita nella nozione di *causa*, la quale costituisce motivo sufficiente per la sola considerazione del secondo «modus principiandi» (quello della sostanza) da parte del filosofo primo:

Dicitur igitur aliquid ens absolute per suam essentiam secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum. Et quia ens secundum hanc rationem non concernit aliquam causam, hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente importante naturam aliquam vel rem disponentem ipsam rei essentiam, qua res se habeat aliquo modo ad motum<sup>176</sup>.

Per il domenicano le cause estrinseche riguardano gli enti composti e soggetti al divenire («procedunt de potentia ad actum»)<sup>177</sup> secondo una dinamica riassumibile come segue:

---

et clignius de materia. Principium autem est clignius clicide causis extrinsecis. Et causa est minor principio in hoc: principium est quasi universalius causa, cum clicatur principium de principiis transmutationis et de quattuor causis». Si osservi inoltre come il testo di Averroè, cui Teodorico si richiama, accentui il carattere di 'elemento' della materia piuttosto che della forma, contrariamente alla posizione del domenicano espressa nel *De origine*.

<sup>176</sup> *De orig.* 1 (9).

<sup>177</sup> *Ibid.*, 1 (8): «De quibus simplicibus essentiis dicit Philosophus in VIII Metaphysicae, quod in quibus non est materia, neque sensibilis neque intelligibilis, unumquodque eorum statim est unum et ens sicut ea, quae non sunt in genere: Quod non est aliud, nisi quod unumquodque istorum simplicium secundum rationem suae essentiae est unum et ens non concernendo aliquam causam extrinsecam. Quod similiter verum est et de compositis, inquantum unumquodque ipsorum secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum formaliter subsistit, quamvis secundum hoc, quod procedunt de potentia ad actum, concernant etiam causam extrinsecam, ut ibidem dicit Philosophus. Unde Commentator Super XI Metaphysicae, ubi Philosophus distinguit inter causas intrinsecas, quae sunt materia et forma, et causas extrinsecas, quae sunt finis et efficiens, eo, quod istae antecedunt rem, illae autem sunt simul cum re, dicit: 'Causae autem, per quas res fit et ens et unum, sunt cum eo, quod propter ipsas fit totum insimul, cum talem dispositionem habeant in congregato sicut partes in toto'». La citazione tratta dal commento al dodicesimo libro della *Metafisica* di Averroè è letterale, benché Teodorico la associ all'undicesimo libro, ponendo così al lettore la domanda sulla effettiva disponibilità della più recente traduzione di Moerbeke al tempo della redazione del *De origine*. Cf. D. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (alla nota 68), p. 60. Si osservi, inoltre, come la distinzione tra le *causae* sviluppate da Teodorico non sembri direttamente ricavabile dal passo di Averroè, interessato solo a precisare la nozione di causa agente senza ulteriori riferimenti

Non sic autem in naturalibus, ubi ex aliquibus accidentibus superadditis substantiae attenditur ratio boni et convenientis in natura secundum rationem finis, sub cuius ordine agens facit huiusmodi accidentia in subiecto<sup>178</sup>.

La causa efficiente produce accidenti in un ente di natura in modo da disporlo al raggiungimento di un determinato ‘fine’ attraverso il moto. Compare a tal proposito un primo riferimento alla *ratio boni*, la quale è già associata in senso restrittivo agli enti soggetti alla finalità dell’ordine naturale: gli accidenti si aggiungono alla *substantia* degli enti di natura come elementi estrinseci rispetto ad essa, sulla base di un ordinamento dipendente dalla causa finale.

Il testo del *De origine* sembra già alludere ad una coordinazione ben determinata tra le cause, la quale sanziona la preminenza – benché circoscritta all’ordine fisico-naturale – della causa finale rispetto alle altre. Nel più tardo trattato *De animatione caeli* tale coordinazione si conferma, e risulta anzi tradotta in un vero e proprio ordine a garanzia dell’unitarietà e razionalità dell’universo sublunare. L’opera, la prima della trilogia *De tribus difficilibus quaestionibus*<sup>179</sup>, affronta il problema dell’unione delle sostanze intellettuali ai corpi celesti

---

al valore ‘intrinsecità’ o ‘estrinsecità’ delle cause. Cf. AVERROÈ, *In Aristotelis Metaphysicam*, XII, 16, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, 8 voll., Venetiis 1562-1574, VIII, f. 302vG-H.

<sup>178</sup> *De orig.* 1 (11). Cf. *ibid.*, 1 (9): «Et quia ens secundum hanc rationem non concemit aliquam causam, hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente importante naturam aliquam vel rem disponentem ipsam rei essentiam, qua res se habeat aliquo modo ad motum. Et huius ratio est, quia unumquodque talium accidentium est aliqua forma et actus entis, quod est substantia, quamvis modo accidentali; igitur ordo substantiae ad huiusmodi formam est ordo existentis in potentia ad actum. Nihil autem, quod tale est, potest se ipsum facere in actu; hinc est, quod substantia secundum rationem, qua est ens per suam essentiam absolute, non est talium accidentium causa nisi secundum rationem materiae et subiecti. Fiunt igitur huiusmodi formae in substantia per causam extrinsecam ab essentia eius, quod est talium accidentium subiectum, utpote per generans, si fuerint accidentia per se, vel, si non sint talia, per movens alio quocumque modo».

<sup>179</sup> Per una introduzione al trattato resta fondamentale lo studio pionieristico di Loris Sturlese, editore del testo. Cf. L. STURLESE, *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg* cit. (alla nota 65). Lo studioso è tornato più tardi sul trattato rimarcandone la centralità «per la ricostruzione della dottrina filosofica di Teodorico». Cf. ID., *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo* cit. (alla nota 45), [pp. 204-213], p 205. Di raffinatissima sensibilità teoretica risulta anche il confronto, a più riprese, di Flasch con il *De animatione*. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), pp. 167-208. Si ritornerà più estesamente sul significato complessivo dell’opera nella seconda parte del prossimo capitolo, dove si cercherà di mettere in luce la rielaborazione della nozione di causa agente sviluppata da Teodorico. Cf. *infra* cap. 2, par. 3 (d).

quali loro motori. Il filosofo argomenta a favore della semplice intellettualità delle anime dei cieli, precisandone l'unione ai rispettivi corpi secondo una modalità «essenziale» (formale, *per se*): solo in questo modo è possibile, secondo Teodorico, sottrarre l'attività all'accidentalità delle cause estrinseche e garantire l'esplicazione regolare dei fenomeni naturali, i quali dipendono proprio dall'attività impressa dai motori<sup>180</sup>. Che l'universo costituisca un sistema ordinato e affrancato da una dinamica inintelligibile e caotica resta, tuttavia, ancora un presupposto. Il domenicano dedica pertanto la prima parte del testo ad una trattazione delle quattro cause aristoteliche utile a conferirgli legittimità dimostrativa<sup>181</sup>. La strategia argomentativa risiede nel mostrare come il sistema causale quadripartito alle spalle dei

---

<sup>180</sup> Cf. *De anim.* 15 (3)-(4): «Oportet igitur corpori caelesti unitam esse altioris naturae substantiam unione essentiali pertinentem formaliter ad substantiam eius, quo totum tale coniunctum sit medium quoddam in ordine causali essentiali saepe dicto. Hanc autem substantiam oportet habere sui causati cognitionem non qualemcumque, sed intellectualem, non qualitercumque intellectualem, sed essentialem, videlicet ut ipsa sit intellectus in actu per essentialiam»; *ibid.*, 29 (1): «Quod autem caelum moveatur ab aliquo principio intrinseco formali vitali, id est quod in se est vita et formaliter unitum, patet specialiter etiam ex hoc, quoniam ipsum est principium generationis viventium in hoc inferiore mundo. Quod non potest esse nisi ex vitali principio in ipso generante formaliter et essentialiter existente: Alias enim caelum solum esset causa instrumentalis in generatione viventium, et sic esset causa extrinseca et extranea ab ordine essentialium causarum et esset accidentalis causa generationis viventium et per se non educeret formas de potentia ad actum, quae sunt in materia in potentia et in motore caeli in actu». Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 110-111: «Zwischen reinen Geistern und Sternenschalen besteht entweder eine per-se Verbindung oder gar keine. (...). Ohne sie wäre das Universum dem Zufall ausgesetzt. Dann aber muss eine *wesentliche* Verbindung bestehen, die jedem Zufall entzogen ist»; Cf. *ibid.*, pp. 187-191.

<sup>181</sup> Il ricorso alla trattazione della quadruplici causalità sembra, in realtà, a sua volta subordinato alla 'fiducia' nella razionalità e comprensibilità del cosmo, la quale rappresenta un approccio ermeneutico di base di Teodorico. Cf. anche FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 38), pp. 193-194. Cf. *De anim.* 1 (2): «His autem omnibus hoc generale praemittendum, quod dicit Augustinus l. III De libero arbitrio c. 3 vel 13 de parvis c.: Quidquid recta ratione ponendum est, Deum fecisse fatendum est; idem dicit Libro sententiarum Prosperi c. 382. Sicut enim non contingit frustra in fundamento naturae, ut dicit Commentator super principium II Metaphysicae et Philosophus libro De progressu animalium c. 7, quod natura nihil facit praeter naturam, et in II Caeli et mundi, quod natura nihil facit frustra, sic nec deficit in necessariis, ut ibidem dicit». Come è possibile già intravedere dalla citazione tratta dal *De animatione caeli*, la tesi dell'ordine cosmico è ulteriormente riducibile ad una tesi più fondamentale soltanto se declinata in senso teologico (ossia mediante il riferimento all'attività divina). Si ritornerà più volte nel corso dei successivi capitoli sul tema dell'ordinamento universale.

fenomeni naturali, cui le essenze delle singole cose possono essere ricondotte<sup>182</sup>, è a sua volta regolato da una interdipendenza «essenziale»:

Unus ordo essentialis dependentiae in dictis generibus causarum attenditur in eo, quod unum genus causae secundum sui totalitatem ab alio genere causae dependet secundum eum modum, quo materia stat sub ordine formae, quae figit ipsam materiam in esse, forma autem stat sub ordine agentis deducentis ipsam formam ad esse, agens autem stat sub ordine finis, qui movet agentem. (...) Manifestum est autem dispositionem huiusmodi ordinis secundum modum, qui dictus est, esse per se secundum essentialem dependentiam unius generis causae ab alio; alioquin entia, quae constituuntur in natura ex huiusmodi generibus causarum, fierent casu et per accidens<sup>183</sup>.

L'*ordo finis*, sebbene in un contesto ancora una volta esclusivamente fisico-naturale<sup>184</sup>, è esplicitamente posto da Teodorico sul livello più alto dell'interdipendenza causale: la causa agente produce una determinata «forma» sulla base di una finalità che la precede. Per «forme» sono da intendere chiaramente gli accidenti a cui già si accennava nel *De origine*, ritornando al quale è ora anche possibile precisare la nozione di «fine» e dare un volto 'categoriale' agli accidenti prodotti dalla causa agente.

Proprio come Tommaso, anche Teodorico stabilisce una corrispondenza tra il fine di ciascuna cosa e la sua *operatio* propria o «perfezione», richiamando il celebre passo aristotelico tratto dal *De caelo* secondo il quale «unumquodque entium est propter suam operationem»:

Si igitur huiusmodi res sit apta nata per suam essentiam stare sub ordine finis et participare perfectionem sui finis, qualia aestimabant philosophi esse quaedam entia, quae intelligentias vocabant, in huiusmodi, inquam, entibus non erit aliquod accidens, quia, sicut dicitur in II Caeli et mundi, unumquodque entium est propter suam operationem. Operatio

---

<sup>182</sup> *De anim.* 2 (3): «Cum igitur entia, ex quibus constituitur totalitas universi, sint distincta per suas essentias secundum propriam rationem suorum generum et specierum, ipsum etiam universum est ens et unum per se, necessarium est ea esse unum unitate cuiusdam ordinis essentialis; quod non est nisi secundum essentialem dependentiam entium ab entibus secundum aliquem processum causalem et secundum conversionem entium procedentium in sua principia, a quibus procedunt».

<sup>183</sup> *Ibid.*, 4 (2).

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, 3 (2): «Assignantur autem quattuor genera causarum communiter nota, scilicet materialis, formalis, efficiens, finalis. Haec autem quattuor genera proprie accipiuntur solum in entibus, quae subiecta sunt transmutationi et motui deservienti generationi et corruptioni rerum».

enim est finis intra, per quem ens participat perfectionem finis simpliciter. Si igitur talia entia essent, ut aestimabant philosophi, et ipsa secundum eos per suam essentiam sunt suae operationis principium, non esset in eis aliqua natura extranea ab eorum essentia, cuiusmodi sunt accidentia: frustra enim essent, quod natura non patitur<sup>185</sup>.

Diversamente dalle sostanze separate, le quali sono già perfette perché «operano» per mezzo della loro semplice essenza – identificando cioè l'*operatio* propria o *perfectio* con la stessa semplice *essentia* di cui dispongono<sup>186</sup> – gli enti naturali sono in grado di esplicitare la loro perfezione di competenza soltanto mediante l'ausilio di elementi estrinseci e addizionali rispetto alla propria costituzione intrinseca (o *essentia*), gli accidenti:

Si autem sint entia talia, quae non sunt apta nata adipisci perfectionem sui finis nisi per aliquam alterativam et universaliter motivam transmutationem in se ipsis, in omnibus talibus necessarium est reperiri alias naturas extraneas ab essentiis eorum, quae sint talium motionum principia sive active sive passive<sup>187</sup>.

La perfezione del fine degli enti diversi dalle intelligenze semplici si esprime insomma come il risultato di un *processo*. Gli accidenti hanno in effetti la funzione di 'innescare' il *movimento fisico* della sostanza naturale utile al raggiungimento del suo fine, vale a dire l'esercizio della sua *operatio* di pertinenza. Tale funzione è assegnata, più precisamente, ad accidenti ascrivibili alle categorie di quantità e qualità:

Principia autem talium motionum per se et immediate sunt qualitates. Ad quod in rebus naturalibus exigitive antecedit motus secundum locum. Sed primo omnium exigitur quantitas secundum dimensiones continuas in omnibus activis et passivis et universaliter motivis secundum naturam. Oportet enim activa et passiva esse simul, ut dicitur in I De generatione et corruptione; necessarium est etiam ea in suis partibus habere et distinctionem et extensionem, quod fit per quantitatem, unde quantitas secundum suum genus primum omnium accidentium est in natura<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Cf. *De orig.* 1 (14).

<sup>186</sup> Alla chiarificazione di questa tesi centrale, per ora semplicemente enunciata da Teodorico e sviluppata nelle opere noetiche, è dedicato il secondo capitolo del presente lavoro. Cf. *infra*, cap. 2, par. 2 (c).

<sup>187</sup> Cf. *De orig.* 1 (15).

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, 1 (16) - (17).

All'inizio del quinto capitolo del *De origine* Teodorico propone una panoramica delle quattro cause aristoteliche, con l'obiettivo di determinare lo statuto causale dell'attività intellettuale rispetto alle cose. Il modo di intendere il valore della causa finale ne sancisce nuovamente l'identificazione con la *ratio boni*:

Finis enim est causa secundum rationem boni et complementi, in cuius ordine invenitur res; unde non est causa in constituendo rem, sed magis per modum intentionis. Hinc est, quod nec confert nec determinat enti sua principia, ex quibus est et in quibus subsistit, nisi ex suppositione; et hoc tam in naturalibus quam in artificialibus, ut satis patet per Philosophum in multis locis. Quo fit, ut finis immediatius respiciat ipsum ens, cuius perfectionem importat, quam ipsius entis principia, quae ipse finis nec facit nec ex his ipsum ens constituit nisi, ut dictum est, ex suppositione et per intentionem<sup>189</sup>.

La nozione di *bonum* è dunque da intendere tradizionalmente come il termine cui l'ente tende (*finis*) e che ne sancisce il perfezionamento ontologico (*complementum*). Nel paragrafo precedente il 'fine' è inoltre ricondotto esplicitamente alla *perfectio* ultima dell'ente, da identificare naturalmente con un «atto»<sup>190</sup>. Niente di nuovo, insomma, per un lettore che abbia familiarità con il lessico e gli elementi di derivazione aristotelica già introdotti nella presentazione della tesi tomista. Lungi dal consacrarne, tuttavia, il valore esplicativo sul piano 'metafisico', in accordo con le posizioni del suo maestro Alberto e del confratello Tommaso, la conclusione del trattato di Teodorico rivela – al contrario – il carattere 'subordinato' di *bonum* rispetto ad una considerazione dell'ente propriamente 'metafisica'. Come già anticipato, Teodorico esclude dal campo di interesse del *metaphysicus* la causa finale, la quale – in virtù delle identità appena appena stabilite – implica anche l'effettiva esclusione di *bonum* dalla metafisica:

Quia enim metaphysicus considerate ens in quantum ens, quae consideratio est entis per essentiam secundum rationem suae quiditatis circumscriptis a re suis causis, tam efficientibus quam finalibus, hinc est, quod solum definit proprie per causam formalem<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, 5 (13).

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, 5 (11): «Finis enim importat ultimam entis perfectionem, quod constat esse secundum aliquem actum».

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, 5 (61).

Il paragrafo 13 riportato più sopra, oltre a sancire l'identificazione tra le nozioni di «fine» e «bene», offre anche un decisivo elemento utile a comprendere l'esclusione di tali elementi dalla metafisica. La causa finale non determina infatti i principi costitutivi della *res* se non «ex suppositione et intentione»: essa presuppone, in altre parole, i principi costitutivi più fondamentali di qualcosa (materia e forma) e rappresenta un termine verso il quale la *res* tende, vale a dire un atto o una forma in una modalità da 'raggiungere', qualcosa che in senso stretto ancora *non c'è*<sup>192</sup>. L'esclusione dalla metafisica si giustifica, in definitiva, sulla base della non convertibilità della sua *ratio boni* – per come presentata nel *De origine* e fin qui delineatasi – con l'oggetto di interesse del filosofo primo, l'essere in quanto essere. Ciò per almeno tre ragioni:

- 1) Il fine delle realtà in divenire implica il riferimento ad un fattore estrinseco rispetto alla costituzione ontologica delle sostanze<sup>193</sup>, ma il metafisico è interessato ai costituenti intrinseci della sostanza, dunque il fine ne è escluso;

---

<sup>192</sup> Cf. *De int.* II, 8 (5): «Finis enim non est executivus ad constituendum rem in esse, sed tantum perfectivus rei iam constitutae ab alio principio vel principio alterius rationis in principiando, puta secundum rationem efficientis. Finis enim non est essentia rei sic, quod sit ipsa res secundum causam. Quamvis enim finis sit nobilior ipsa re, cuius est finis, non tamen secundum rationem finis praehabet essentiam talis rei nobiliore modo, quam eadem res sit in se ipsa, quod proprium est causae efficientis». La tesi si chiarifica ulteriormente nel *De visione* in virtù di una implicita duplicazione di livelli nella *ratio* di causa finale: gli enti soggetti alla finalità naturale realizzano infatti la loro *operatio* (il fine e la *perfectio* corrispondente alla loro determinazione essenziale) tendendo concretamente verso un oggetto o un termine esterno (fine estrinseco subordinato al primo). Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 7 (2) e 3, 2, 9, 3 (3): «Cum autem quaelibet talium operationum exseratur a suo proprio principio operativo et tendat in terminum aliquem, in quem vel circa quem operatur, necesse est unamquamque talium operationum recipere determinationem suae essentiae ex principio operativo et termino, in quem vel circa quem operatur. Haec enim attenduntur per se in ipsa operatione tali quacumque». L'esplicazione dell'*operatio* degli enti composti si serve, secondo Teodorico, della necessaria mediazione di un termine estrinseco alla loro natura, verso il quale tendere.

<sup>193</sup> Cf. la nota precedente. Il motivo dell'esteriorità della causa finale, oltre che all'inizio del *De origine*, è frequentemente rievocato dal Teodorico. Cf. *De int.* II, 25 (1): «Sed ratio, quam inducit, quamvis probabilitatem aliquam habeat, non tamen continet necessitatem in concludendo propositum, quia ratio distinctionis rerum secundum speciem et individua attenditur secundum aliquid formale intrinsecum rei, quo ordinatur in speciem vel quo est individuum, non secundum aliquid extrinsecum, cuiusmodi est finis, nisi forsitan ex consequente».

- 2) la forma corrispondente all'entità compiuta della cosa secondo la sua ultima determinazione o attualità non è realmente, vale a dire concretamente e attualmente, presente quale costituente ontologico della realtà in divenire. Il metafisico, secondo Teodorico, è interessato esclusivamente alle realtà concretamente in atto, dunque non alla causa finale, nella misura in cui essa corrisponde ad una forma *da attuare*;
- 3) l'ente teleologicamente ordinato e soggetto al divenire è un ente *composto*, in virtù della presenza degli accidenti, manca pertanto dell'attributo della semplicità ascrivibile alla pura forma, oggetto d'indagine del metafisico.

Se il secondo punto è direttamente ricavabile dal primo come sua ulteriore esplicitazione, il terzo – benché di immediata concessibilità teoretica – necessita di un'ulteriore giustificazione nei testi: la composizione prodotta dall'aggiunta degli accidenti al *substratum* è infatti desumibile solo limitatamente (o indirettamente) dal *De origine*<sup>194</sup>. Il motivo ricorre, però, con molta frequenza negli scritti del domenicano, e il richiamo al *De accidentibus* nella prossima sezione servirà a completare il quadro argomentativo.

Dalla ricostruzione fin qui offerta della *ratio boni* emerge una chiara circoscrizione del suo spettro alle realtà corporee provviste di accidenti, teleologicamente ordinate all'esercizio della propria *operatio* mediante il moto. Ciò ha per effetto la singolare inconvertibilità dell'*ens* (nel suo significato 'compiuto', di interesse metafisico) con *bonum* e la conseguente impredicabilità dell'attributo *bonum* alle realtà incorporee e già compiute, il cui statuto ontologico corrisponde all'essere in senso pieno e all'oggetto della metafisica. Il concetto è, come si è visto, implicito nel *De origine*<sup>195</sup> ed espressamente sviluppato da Teodorico nel *De animatione caeli*:

Haec autem quattuor genera proprie accipiuntur solum in entibus, quae subiecta sunt transmutationi et motui deservienti generationi et corruptioni rerum, secundum Philosophum in VIII Metaphysicae; unde Commentator dicit Super III Metaphysicae et Super IV Caeli et mundi, quod efficiens causa et finalis non sunt in separatis: Sicut enim

---

<sup>194</sup> Cf. *De orig.* 1 (8): «Unde Commentator Super XI Metaphysicae, ubi Philosophus distinguit inter causas intrinsecas, quae sunt materia et forma, et causas extrinsecas, quae sunt finis et efficiens, eo, quod istae antecedunt rem, illae autem sunt simul cum re, dicit: 'Causae autem, per quas res fit et ens et unum, sunt cum eo, quod propter ipsas fit totum insimul, cum talem dispositionem habeant in congregato sicut partes in toto'».

<sup>195</sup> Cf. *ibid.*, 1 (9); 1 (11); 5(61).

in mathematicis non est ratio finis, quia non est ibi ratio boni, et per consequens nec causa efficiens, sic in separatis non invenitur ratio boni acquisiti per motum, et sic nec causa finalis et per consequens nec causa efficiens, quae movet intentione boni<sup>196</sup>.

Il filosofo ribadisce l'identità di *bonum* con il fine cui la causa efficiente risponde nel produrre gli accidenti in una sostanza soggetta al divenire. Prosegue poi nel trarre una conseguenza decisiva: dal momento che gli enti separati sono esclusi da tale dinamica teleologica, in essi «non si trova» in senso proprio la causa finale e, con essa, la *ratio boni*<sup>197</sup>. Il testo apre però il campo ad un vero e proprio paradosso nella storia della filosofia medievale: ciò che più di ogni altra cosa sembrerebbe – in virtù della sua *perfectio* – meritare l'attributo 'buono' viene sottratto a tale predicazione; di converso la sua predicazione – piuttosto che l'indice di una connotazione positiva – appare al contrario un segno di corruttibilità e mutamento, circoscritto pertanto alle sole realtà imperfette. Conviene dunque esaminare il problema più da vicino, a partire da uno studio delle fonti in possesso del filosofo, le quali sembrano legittimargli una 'scissione' tra il binomio *bonum/finis* e la *perfectio* ontologica oggetto di studio del *metaphysicus*.

c) *La scissione di finis e perfezione metafisica: il retroterra aristotelico*

Malgrado l'apparente posizione conclusiva all'interno dello sviluppo argomentativo che sfocia nella svalutazione metafisica dell'attributo *bonum*, la tesi dell'assenza delle *causae* (finale ed efficiente) nelle sostanze separate rappresenta, in realtà, uno dei punti di partenza del pensiero di Teodorico di Freiberg. Il filosofo parte dal presupposto dell'inammissibilità di un moto di perfezionamento nelle realtà già compiute e, riconducendo – come visto – tale dinamica alla causa finale (*bonum*), la subordina alle sole sostanze imperfette. Ma da dove ricava Teodorico una tale ispirazione originaria per la sua filosofia? In un contributo del 1986 intitolato *Procedere ut imago*, Flasch riconduceva l'indirizzo illustrato ad una suggestione averroistica:

Daß Dietrich diese Ausschließung des causa-Aspekts nicht terminologisch hat durchhalten können und wollen (...), mindert nicht den sachlichen Gehalt seiner Theorie, den ich darin

---

<sup>196</sup> *De anim.* 3 (2).

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, 3 (3): «solum igitur huiusmodi causarum quattuor genera inveniuntur, si proprie accipiuntur, in subiectis transmutationi et motui».

sehe, daß sie einmal den Einheitsgehalt der Bestimmung *causa* leugnet und einer differenzierteren Analyse den Weg bahnt und daß sie sodann die bewegungsfreie *perfectio* als den primären Sinn von «seiend» ansieht. Diese Theorie Dietrichs geht auf Averroes zurück; Dietrich zitierte ihn selbst an der entscheidenden Stelle *De orig.* 1 (4)<sup>198</sup>.

Flasch prosegue citando stralci dal commento di Averroè al *De caelo*<sup>199</sup> e alla *Metafisica*<sup>200</sup>, i quali corrispondono – come visto – esattamente ai testi addotti da Teodorico nel *De animatione* a sostegno dell'esclusione delle *causae* dalle sostanze separate: «unde Commentator dicit Super III Metaphysicae et Super IV Caeli et mundi, quod efficiens causa et finalis non sunt in separatis»<sup>201</sup>. La conclusione dell'analisi di Flasch è l'ormai familiare interpretazione dell'essere quale *perfectio* e la conseguente considerazione della realtà *sub specie aeternitatis*<sup>202</sup>, indipendente cioè dalla processualità conseguente alla produzione/generazione dell'ente (causa efficiente) e al suo direzionamento verso un fine o scopo (causa finale). Il nodo teoretico che conduce alla svalutazione di *bonum* è dunque da situare, più in generale, nell'apparente mutua esclusività dei termini *finis* e *perfectio*, il cui ricongiungimento è in realtà tentato, come si cercherà di mostrare a partire dalle sostanze separate, da Teodorico nella sua opera. L'indagine sull'agatologia delle sostanze separate risulta infatti preliminare rispetto a qualsiasi altro tentativo di illustrare una dottrina del bene nella filosofia del domenicano: a partire dalla tesi dell'assenza della causa finale ed efficiente nelle sostanze separate, immobili e compiute, Teodorico consolida, infatti, il più generale motivo dell'estrinsecità delle *causae* rispetto ai principi intrinseci di *qualsiasi* ente, i quali ne restituiscono appunto l'essere sotto l'aspetto della perfezione<sup>203</sup>.

---

<sup>198</sup> FLASCH, *Procedere ut imago* cit. (alla nota 67), pp. 127-128.

<sup>199</sup> AVERROÈ, *In Aristotelis De caelo*, IV, 1, ed. cit. (alla nota 177), V, f. 234 rA.

<sup>200</sup> ID., *In Aristotelis Metaphysicam*, III, 3, ed. cit., f. 41 rC.

<sup>201</sup> Cf. *De anim.* 3 (2). Flasch conferma la sua lettura in FLASCH, *Meister Eckhart* cit. (alla nota 67), pp. 87-88. Si tratta di un rapido accenno, ripreso a p. 110 dello stesso volume.

<sup>202</sup> ID., *Procedere ut imago* cit. (alla nota 67), p. 128: «Diese Texte, untereinander nicht ganz einhellig, zeigen die Tendenz, für eine Betrachtung der Welt sub specie aeternitatis, also für die Metaphysik, die effiziente und die finale Kausalität fernzuhalten bzw. sie in methodisch verwandelter Form (secundum similitudinem, aequivoce) wieder in Geltung zu versetzen. Sie zeigen ferner, wie ein zentrales Motiv von Dietrichs großem Werk auf Averroes (mehr noch als auf Albert) zurückgeht».

<sup>203</sup> Cf. *supra*, par. 2.

Il più recente studio di Calma sulle fonti greche ed arabe di Teodorico di Freiberg ha confermato – pur alludendo a più probabili riferimenti indiretti – la dipendenza del filosofo sassone da Averroè sulla questione dell'assenza delle *causae* dalle sostanze separate: il commento al libro *Beta* della *Metafisica* offrirebbe lo spunto per l'eliminazione della causa finale, il commento al quarto libro del *De caelo* quello per l'eliminazione della causa agente<sup>204</sup>. Per una più adeguata comprensione della complessa questione sarà opportuno, tuttavia, procedere per gradi e ricostruire, anzitutto, il retroterra aristotelico alle spalle di ogni sua ulteriore interpretazione<sup>205</sup>. Si ricorderà, peraltro, come il primo riferimento addotto da Teodorico nel *De animatione* a sostegno della sua tesi, malgrado trascurato in letteratura, corrisponda ad un passo tratto direttamente dalla *Metafisica* di Aristotele: «Haec autem quattuor genera proprie accipiuntur solum in entibus, quae subiecta sunt transmutationi et motui deservienti generationi et corruptioni rerum, secundum Philosophum in VIII Metaphysicae»<sup>206</sup>.

Volendo procedere secondo la successione delle fonti richiamate da Teodorico si dovrà dunque partire proprio dall'ultimo richiamo aristotelico. Il riferimento individuato da Sturlese nell'edizione critica del testo è al quarto capitolo dell'ottavo libro, nel quale Aristotele offre alcune precisazioni sulla causa materiale. Nel passaggio specifico (1044a32-1044b6), lo Stagirita ribadisce anzitutto il principio generale per il quale, intendendo ricercare la causa di qualcosa, occorre individuare tutte le cause possibili («πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας»), poiché 'causa' si dice in diversi sensi. L'interesse del filosofo si sposta, tuttavia, subito sulla necessità di individuare le cause prossime di qualcosa e, in particolare, la materia propria di ciascuna cosa: benché cose diverse possiedano una medesima materia, esse dispongono evidentemente di una materia prossima diversa<sup>207</sup>. Segue un riferimento, cruciale per l'interpretazione di Teodorico, alla differenza tra le «sostanze fisiche e soggette a generazione»<sup>208</sup> e quelle «fisiche ma eterne»<sup>209</sup>, ossia gli astri: il procedimento

---

<sup>204</sup> Cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (alla nota 68), pp. 22 e 112.

<sup>205</sup> Il riferimento al commento di Averroè al *De caelo* presenta tuttavia delle difficoltà. Cf. *infra*, cap. 2, par. 3 (d).

<sup>206</sup> *De anim.* 3 (2).

<sup>207</sup> ARISTOTELE, *Metaphysica*, VIII, 1044 a33-b3.

<sup>208</sup> *Ibid.*, VIII, 4, 1044 b3. La traduzione di riferimento, cui si farà riferimento anche per le prossime citazioni in italiano, è quella di Reale. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Milano 2004, p. 383.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

dell'individuazione causale fin qui delineato si applica alle sostanze fisiche soggette a generazione, mentre su quelle eterne vale «un discorso diverso»<sup>210</sup>.

Proseguendo la lettura un po' oltre la linea 1044b6 dell'edizione Bekker, Aristotele precisa il discorso nuovamente in riferimento alla sola causa materiale, affermando cioè la possibilità dell'assenza, o quantomeno della differenza, di materia nelle sostanze eterne. L'esempio offerto, quello dell'eclissi, estende tuttavia la portata dell'argomentazione anche, in una certa misura, alla causa finale: lo Stagirita spiega che in questo caso non c'è materia e «probabilmente» nemmeno la causa finale («τὸ δ' οὐ ἔνεκα ἴσως οὐκ ἔστιν»)<sup>211</sup>. Il passo, la cui centralità per la teleologia aristotelica è stata sottolineata anche dalla critica moderna<sup>212</sup>, è certamente letto da Teodorico nel senso dell'assenza della causa finale (o meglio di una specifica accezione di essa) dalle sostanze separate *tout court*.

È il caso di sottolineare la connessione implicita, al di là della sua legittimità storico-filologica, istituita dal filosofo sassone sulla necessità di a) un *diverso* discorso sulle cause per le sostanze separate e b) l'eliminazione della causa finale da queste stesse realtà. Ciò conduce Teodorico, questa volta senza ombra di dubbio oltre il testo aristotelico, a ipotizzare tanto nel *De origine* quanto nel *De animatione caeli* un senso «proprio» con il quale è possibile parlare di *causae* e da attribuire esclusivamente alle sostanze soggette al divenire. Da dove ricava Teodorico l'intuizione per una lettura tanto radicale del testo aristotelico e dalle conseguenze notevoli per la propria impalcatura filosofica<sup>213</sup>? All'inizio del secondo capitolo del libro *Beta* della sua *Metafisica*, Aristotele discute, come noto, la prima delle cinque aporie che riguardano la «filosofia prima», vale a dire «se l'indagine intorno alle cause sia compito di una sola scienza o più di una»<sup>214</sup>. Tra gli argomenti contrari alla possibilità che vi sia una sola scienza delle quattro cause Aristotele espone l'idea per la quale non tutte e quattro le cause sono presenti in tutti gli esseri: negli esseri immobili non è presente, infatti, «un principio di movimento o anche

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, VIII, 1044b6: «ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν αἰδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος», tr. Reale cit. (alla nota precedente), p. 383.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 1044b12, rec. et tr. Guillelmi de Moerbeka, ed. cit. (alla nota 152), p. 175: «quod autem cuius gratia forsan non est».

<sup>212</sup> Cf. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford 1924, II p. 235.

<sup>213</sup> Si osservi come nel commento ai passi riportati, lo stesso Averroè restringa le sue riflessioni – in accordo con l'intenzione di Aristotele – alla sola causa materiale. Cf. AVERROÈ, *In Aristotelis Metaphysicam*, ed. cit. (alla nota 177), f. rA220-221E.

<sup>214</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, III, 995b4, tr. it cit. (alla nota 208), p. 85.

una causa del bene»<sup>215</sup>. Posta la convertibilità tra ‘fine’ e ‘bene’, lo Stagirita spiega che il fine o lo scopo è il fine di qualche azione e l’azione si accompagna al movimento. Dal momento che gli esseri immobili sono per definizione svincolati «dal principio del movimento», lo sono anche dalla «causa del bene»<sup>216</sup>. Questa è anche la ragione per la quale, continua Aristotele, le dimostrazioni matematiche non ricorrono alla causa finale, «né alcuno dei matematici fa in alcun modo menzione di alcunché di simile»<sup>217</sup>. All’inizio del libro *Kappa* la scissione tra ‘bene’ e sostanze immobili si fa ancora più netta: nel ricapitolare le aporie sulla filosofia prima, Aristotele offre una significativa «appendice»<sup>218</sup> alla prima aporia, nella quale la causa finale – nuovamente identificata con il bene – viene esplicitamente ricondotta alla ricerca oggetto dei libri della *Fisica*. Il bene, spiega Aristotele, «si trova solamente nell’ambito delle azioni e delle cose in movimento; inoltre la causa finale funge da motore primo – questa infatti è la natura del fine – ed il motore primo non può trovarsi nell’ambito delle cose che sono immobili»<sup>219</sup>.

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, 996a21-22; tr. it. cit. (alla nota 208), p. 91.

<sup>216</sup> *Ibidem*: «Infatti, come è mai possibile che per gli esseri immobili ci sia un principio del movimento o anche una causa del bene, dal momento che tutto ciò che di per sé è buono è, esso stesso, per sua natura fine, ed è causa, per il fatto che in virtù di esso le altre cose si producono e sono, e dal momento che il fine o lo scopo è fine di qualche azione, e lezioni sono accompagnate da movimento? Di conseguenza, negli esseri immobili non ci potrà essere questo principio del movimento, né una causa del bene»; rec. et tr. lat. Guillelmi de Moerbeka, ed. cit. (alla nota 152), pp. 50-51: «quo namque modo possibile est motus principium esse in immobilibus aut boni naturam, siquidem omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam finis est et ita causa quod illius causa et fiunt et sunt cetera, finis autem et cuius causa actus cuiusdam est finis, sed actus omnes cum motu? Quare in immobilibus non continget hoc esse principium nec esse aliquid autoagathon. Unde et in mathematicis nichil per hanc ostenditur causam, nec est demonstratio nulla eo quod melius aut deterius; sed nec omnino nullus talium alicuius reminiscitur». Si osservi come Aristotele predichi il fine e il bene *secundum se* delle sostanze separate, istituendo una differenza implicita tra l’aver il fine nel senso del principio del *proprio* movimento e l’*essere* un tale principio di movimento per gli altri enti in virtù della compiutezza della propria natura.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> «Appendice alla prima aporia» è il titolo scelto da Reale per indicare il paragrafo in oggetto. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. cit. (alla nota 208), p. 483.

<sup>219</sup> *Ibid.* p. 483. Cf. ID., *Metaphysica*, XI, 1059a36-38: «τοιούτων γὰρ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ’ ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ ταῖς οὐσιν ἐν κινήσει: καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ—τοιούτων γὰρ τὸ τέλος—τὸ δὲ πρῶτον κινήσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις»; rec. et tr. lat. Guillelmi cit. (alla nota 152), p. 219: «Neque enim circa quod cuius gratia, tale enim bonum; hoc autem in operabilibus existit et existentibus in motu, et hoc primum mouet (tale enim finis), primum autem mouens non est in immobilibus».

La soluzione della questione passa per una problematica distinzione sul concetto di fine offerta nel capitolo sette del libro *Lambda*: «che poi il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione <dei suoi significati>. Fine significa (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo no»<sup>220</sup>. Aristotele ammette dunque un senso nel quale sia possibile intendere la causa finale nelle sostanze immobili, il quale corrisponderà, notoriamente, al modo di essere fine del primo motore<sup>221</sup>. Il testo è tuttavia estremamente ellittico e i commentatori hanno offerto, nella storia dell'esegesi del testo, molteplici letture dei due significati accennati nel passaggio<sup>222</sup>. Proprio sul terreno del modo diverso di intendere i significati di 'fine' e a partire dalla necessità, conformemente al modello aristotelico, di preservare un'un'accezione valida per le realtà immobili, si apre il complesso tentativo di Teodorico di risolvere la polisemanticità del termine 'fine' con una più radicale circoscrizione del suo significato di *bonum* al solo universo fisico.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, XII, 1072b1ss.: «ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῖ: ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός, ὃν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι»; tr. it. cit., p. 563; rec. et tr. lat. Guillelmi cit. (alla nota 152), p. 257: «quia autem est quod cuius gratia in immobilibus, diuisio ostendit. est enim alicui quod cuius gratia, quorum hoc quidem est, illud uero non est». Il testo greco originale è tortuoso ed è stato ricomposto in modi diversi da commentatori e editori. Cf. *ibid.*, tr. it. cit., p. 1269, n. 17. Berti restituisce il testo senza interventi, in quanto – con Fazzo e Stevens – non ritiene necessarie aggiunte per il chiarimento del passo. Cf. *ibid.*, tr. it. E. Berti, Bari 2017, p. 542, n. 69: «la 'divisione' è quella tra i due sensi del fine, cioè 'in vista di cui' (*hou heneka*) si svolge un'azione, per esempio la felicità, e cioè 'a vantaggio di cui' (*hoi*, al dativo) essa si può svolgere, per esempio l'uomo (cf. ARISTOTELES, *De anima* II 4, 415b 2-3). Nel primo senso il fine è tra gli immobili, perché indica il motore immobile dell'azione, mentre nel secondo non lo è, perché indica colui che si avvantaggia dell'azione».

<sup>221</sup> Cf. *ibid.*, 1072b3-4.

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, tr. it. cit. (alla nota 208), pp. 1269-1270, n. 18.

## CAPITOLO 2

## IL BENE DELLE SOSTANZE IMMOBILI

1. *Soluzioni alla prima aporia di Beta*a) *La soluzione albertina*

Nel precedente capitolo si è evidenziato come, benché la presentazione aristotelica della prima aporia sulla filosofia prima sembri precludere la predicazione del ‘bene’ alle sostanze immobili, l’esigenza di individuare una connotazione del termine ‘fine’ compatibile con lo statuto ontologico di tali sostanze emerga, in realtà, già dal testo stesso della *Metafisica*. Alle indicazioni del dettato aristotelico si aggiungono, per i commentatori medievali, preoccupazioni di ordine platonico-teologico a indurre una distinzione tra due accezioni di ‘fine’ che renda possibile una predicazione del bene a tutta la realtà creata, sostanze immobili incluse. Il commento di Alberto Magno al terzo libro della *Metafisica* evidenzia tale tendenza:

Nec potest intelligi, quod non sit bonum, quod ab eo bono est, quod essentialiter bonum, et quod non disponit ad causandum nisi bonitas. Causa enim prima, quia bona est, diffunditur in causata, et ideo omnia quae ab ipsa sunt, bona sunt, quia primae bonitatis ratio, quantum possibile est, resultat in ipsis<sup>1</sup>.

Nel commentare il passaggio che riguarda la prima delle cinque aporie sulla filosofia prima, nella quale – come visto – Aristotele sembra negare la causa finale alle sostanze immobili, Alberto sottolinea come non sia ammissibile un’assenza di bontà in ciò che deriva dalla causalità divina: il bene «per essenza» diffonde la propria bontà – per quanto possibile – «in

---

<sup>1</sup> ALBERTO MAGNO, *Metaphysica*, III, tr. 2, c. 1, ed. Colon. XVI/1-2, p. 112, l. 9-14.

causata»<sup>2</sup>. La strategia argomentativa del vescovo di Ratisbona è allora quella di circoscrivere un'accezione di *bonum* più propriamente legata al moto, in modo da evidenziarne la differenza con una seconda compatibile con le sostanze immobili:

Sed nos hic non de tali loquimur bonitate, sed de ea quae est ex ultimo et optimo, quod res appetit adipisci; hoc enim est finis. Finis autem talis in quem est appetitus et cuius causa fit totum, quod fit, est finis actus et complementi cuiusdam. Omnis autem talis actus est cum motu, quia est ultimum motus. Igitur tale principium boni et finis non contingit esse in immobilibus. Nec in talibus contingit aliquid esse autoagathon, hoc est per-se bonum, inquantum huiusmodi sunt. Propter quod etiam in signum huius etiam in mathematicis nihil ostenditur per eam causam quam finalem vocamus<sup>3</sup>.

La bontà esclusa dalle sostanze immobili non è quella della Prima Causa né quella che spetta, per così dire, 'di diritto' a ciascun ente sulla base della convertibilità di *ens* e *bonum* e risultato dell'autodiffusività di Dio<sup>4</sup>, bensì il fine che spinge gli enti al raggiungimento di un loro

---

<sup>2</sup> Il maestro domenicano parafrasa, in tal modo, il classico teorema neoplatonico dell'autodiffusività del bene (*bonum est diffusivum sui*), più volte ricorrente nei suoi scritti. Cf. ID., *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Colon. XVII/2, p. 152; *ibid.*, p. 159, l. 42-43; *De natura boni*, ed. Colon. XV/1, p. 2; *ibid.*, p. 12, l. 30-34; *Super I librum sententiarum*, ed. Colon. XXIX/1, p. 57, l. 53-54; *Summa Theologiae*, ed. Colon. XXXIV, p. 173, l. 61-62; *ibid.*, p. 190, l. 65ss.; *ibid.*, p. 196, l. 60ss.; *ibid.*, p. 213, l. 72-76; *ibid.*, p. 214 l. 69-73; *ibid.*, 241, l. 17-20; *ibid.*, p. 367 l. 45-47; *Super Dionysium De Caelesti Hierarchia*, ed. Colon. XXXVI/1, p. 49. Cf. H. ANZULEWICZ, „Bonum“ als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus, in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. W. Senner, Berlin 2001 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens – Neue Folge, 10), pp. 133-134: «Das Gute ist das Erstmotiv der Schöpfungstat Gottes (*primum inclinans ad creationem*) und die Verfaßtheit des göttlichen Willens (*dispositio voluntatis*), welcher die unmittelbare Ursache des Seienden ist. Seiendes hat also nicht nur seine unmittelbare Ursache im göttlichen Guten, sondern ist als solches das Gute bzw. gut. Diesem theologischen Gedanken verleiht Albert Nachdruck, indem er hierfür sich gegenseitig stützende philosophische und theologische Autoritäten in Anspruch nimmt. Mit Platon, Augustinus, Pseudo-Dionysius und Boethius unterstreicht er, daß die geschöpfliche Welt in ihrer Gesamtheit die Ursache ihrer Existenz in Gott als dem höchsten Guten (*divinum/summum bonum*) hat. Das göttliche Gute teilt sich kreativ durch das Hervorbringen von Sein mit (*bonum est diffusivum esse*). Die geschöpflichen Dinge gehen aus Gott hervor und sind die äußere, konkretisierte Mitteilung seiner Gutheit». Al carattere di autodiffusività del bene è dedicato il terzo paragrafo del presente capitolo. Cf. *infra*, par. 3 (a).

<sup>3</sup> ALBERTO, *Metaphysica* cit. (alla nota 1), tr. 2, cap. 1, p. 112.

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*: «Non enim loquimur hic de primo et puro bono, quod, secundum quod ait Plato, per substantiam est bonum. Nec loquimur de bono, quod secundum supposita cum ente convertitur; hoc enim eo quod

(ulteriore) completamente<sup>5</sup>. Dal momento che la tensione verso il fine implica, in tali enti, il moto, la loro attività è esclusa dalle sostanze immobili. Il testo è estremamente ellittico, ma l'intenzione di Alberto sembra quella di relegare all'ambito naturale il 'bene' che implica un moto diretto al perfezionamento<sup>6</sup>. Posto che la partecipazione al bene qui intesa passa proprio

---

a bono est, boni sumit rationem, quia boni est bona adducere». Cf. nota seguente per il significato 'trascendentale' di bene qui escluso.

<sup>5</sup> Il *Commento alle Sentenze* consente di precisare, in parte, le comunque laconiche definizioni di Alberto. Cf. ID., *Super I librum sententiarum*, d. 1, cap. 3, ed. Colon. XXIX/1, p. 37: «Addit igitur bonum super ens relationem ad finem, tamen *duplex est relatio ad finem*: scilicet secundum quod finis est terminus motus causae efficientis, vel secundum quod finis est per intentionem in efficiente; et primo modo dicuntur bona, quae sunt a bono, secundo modo quae sunt ad bonum, quod intendit efficiens, idest quod movet eum ad operandum». Il bene implica sempre dunque una *relatio ad finem*, ma in un caso il fine è a) il termine della causa efficiente, ossia il punto conclusivo della sua attività (*a bono*); in un altro è b) ciò che spinge la causa efficiente ad operare (*ad bonum*). Il significato di fine inteso da Alberto nel passaggio del *Commento alla Metafisica*, escluso esplicitamente il primo, sembra dunque riconducibile – anche per la somiglianza delle espressioni – a questa seconda accezione di fine offerta nel *Commento alle Sentenze (ad bonum)*. Cf. C. GABBANI, *Le proprietà trascendentali dell'essere in Alberto Magno*, in «Medioevo», 28 (2003), [pp. 97-138], pp. 105-106. Cf. ANZULEWICZ, „Bonum“ als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus cit. (alla nota 2): «Dieses Verhältnis zum Ziel bestimmt Albert vom Begriff des Ziels ausgehend auf zweifache Weise. Insofern das Ziel die Grenze der Tätigkeit (Bewegung) für die Wirkursache darstellt, ist dasjenige „gut“, dessen Ursache das Gute ist. Wohnt das Ziel intentional (*per intentionem*) der Wirkursache inne, wird dasjenige als „gut“ zu bestimmen, was auf das Gute ausgerichtet ist, welches von der Wirkursache intendiert wird und das eigentliche Motiv der Tätigkeit darstellt. Das Gute ist demnach nicht nur das, was von jedem Seienden, dessen Ursache das „Gute“ ist, erstrebt wird, sondern auch – wie schon Platon und Aristoteles lehrten – was die Ursache und Grenze jeder zielgerichteten Bewegung darstellt». Si osservi come la prima accezione 'trascendentale' di *bonum* non è altro che una ripetizione della tesi della derivazione di ogni cosa dal Sommo Bene: ogni cosa è buona in quanto è il risultato dell'attività della prima causa efficiente, la quale agisce sostanzialmente per bontà (in quanto bene in se). Lo studio classico di Schneider sul concetto di 'bene' e 'amore' nell'opera di Alberto conferma la riconducibilità del bene di ciascuna cosa alla causa efficiente divina, subordinando l'aspetto della finalità – per il quale ciascuna cosa tende verso il principio – a quello dell'attività divina in virtù della quale le cose esistono. In relazione al *Commento alla Metafisica* cf. J. SCHNEIDER, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Großen*, München 1967, p. 74: «Der Finalursächlichkeit steht aber auch hier die Wirkursache gegenüber. Voraussetzung des Strebens aller Dinge ist ihre Ähnlichkeit mit dem ersten Gut, die daraus folgt, daß sie von dem ersten Gut stammen. Weil die erste Ursache ihrem Wesen nach gut ist, ist es ihr eigen, Gutes zu wirken».

<sup>6</sup> Cf. ALBERTO, *Physica*, ed. Colon. IV, II, tr. 1, c. 11, p. 94: «Ad hoc autem adhuc inducemus rationes, quoniam eiusdem scientiae est cognoscere id quod est ad finem, cuius causa fit, et finem ipsum et quaecumque sunt ad finem ordinata. Natura autem, [quae est forma], est finis, cuius causa fit, quidquid fit in natura; ergo

per un moto verso un determinato fine, si pone il problema di capire in che senso gli enti immobili – vale a dire gli enti matematici e le anime dei cieli<sup>7</sup> – partecipino del bene:

cum omne quod participat bonum, non participet ipsum nisi exeundo ad finem motus, qui est appetita eius quod movetur, perfectio, quomodo possibile est inesse boni naturam his quae sunt immobilia?<sup>8</sup>

Tutto ciò che partecipa del bene, ne partecipa – secondo Alberto – innescando un moto verso l'oggetto proprio del desiderio, corrispondente alla sua *perfectio*. Tralasciando il caso degli enti matematici – provvisti notoriamente di minore attualità rispetto all'orizzonte fisico, ma di cui Alberto si sforzerà comunque di dimostrare la bontà<sup>9</sup> – resta dunque da definire il significato di bene nelle anime dei cieli in un'accezione che implichi al contempo la partecipazione al bene e l'assenza di moto<sup>10</sup>.

Nella sua esegesi del libro XI, corrispondente alla soluzione aristotelica della prima aporia di *Beta*, Alberto torna sulla questione della doppia accezione del termine *bonum*:

---

formam et ea quae sunt propter formam, sicut est materia et efficiens, est cognoscere [eiusdem scientiae] quae est physica. Quod autem natura, quae dicitur forma, sit finis, probatur ex hoc, quod quorumcumque continui motus existentis est ultimum aliquod motus, hoc est finis, propter quod fit totum, quod fit». Cf. ID., *Metaphysica*, XI, tr. 2, ed. Colon XVI/2, p. 533, l. 58-62: «Adhuc autem, scitum est in naturalibus, quod omne quod privatum est, non accipit bonum suum nisi per motum et quod haec sensibilium materia non movetur per idem eodem modo se habens».

<sup>7</sup> Nel *Commento alla Metafisica* Alberto non ha ancora accettato all'interno del suo sistema le intelligenze separate non «congiunte» agli astri, le quali invece compariranno a partire dal *De causis*. Cf. L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca* cit. (cap.1, alla nota 45), pp. 90-100.

<sup>8</sup> ALBERTO, *Metaphysica*, III, 2, 1, p. 111, l. 56-59. Cf. *ibid.*, XI, tr. 2, p. 533: «cum autem haec necessario sint vera et similitudo semper sit causa appetitus naturalis, eo quod omne quod est, simile appetit et refugit contrarium, oportet, quod omne quod est a primo bono et optimo, appetat ipsum primum bonum et optimum. Cum vero iam sciamus ex in praehabitis determinatis, quod appetitus est causa motus et actionis et operis, sequitur necessario, quod omnia appetunt bonum sub ratione similitudinis ad primum bonum et propter illud moventur omnibus motibus suis et agunt omnes actiones suas et operantur omnia sua opera».

<sup>9</sup> Il tema è ripreso nel dodicesimo libro: Alberto argomenta a favore della presenza della bontà negli enti matematici, benché in un senso diverso rispetto a quello più proprio presente nelle realtà «in atto». Cf. *ibid.*, XII, 1, 4, p. 552.

<sup>10</sup> Per l'immobilità delle anime dei cieli cf. *ibid.*, XI, 2, 18, pp. 505ss. e p. 521, l. 50-52.

Bonum huic et illi est bonum particulare et distinctum ab eo cuius est bonum, quia hoc bonum bonificat id cuius est bonum, per informationem, et in omni informatione aliud est quod informat, et aliud quod informatur. Et ideo tale quid non est substantialiter bonum, sed est sicut non ens bonum, sed factum bonum per formam boni sibi advenientem, et ideo illud *movetur ad formam boni*. Id autem quod simpliciter est bonum, est essentialiter bonum, et substantia sua est ipsum bonum, et ideo non est sicut non ens bonum per formam boni factum bonum. Propter quod sequitur necessario, quod ipsum immobile ad bonum, omnia alia movens ad bonum suum per hoc quod sua essentialis bonitas et proportionalis est omnibus et *perficiens in esse et bene esse omnia* et vincens unumquodque et *non movens intellectum per aliud*, sicut movens sensibile bonum, sed influens ei per seipsum, participatur tamen aliter et aliter *ab intellectualibus et aliis*, sicut diximus, et tunc cadit in diversum esse bonorum<sup>11</sup>.

Il testo offre alcune indicazioni importanti per chiarire la differenza tra il bene *substantialiter* della Prima Causa e i beni derivati. I beni derivati sono tali in virtù di una forma che sopraggiunge rendendoli buoni, identificabile, in definitiva, con la *perfectio* di cui sopra, grazie alla quale (e verso la quale) essi si muovono; il bene *substantialiter* si contraddistingue invece in quanto a) fonte produttiva di tali beni derivati e b) causa finale che ne consente la realizzazione ontologica<sup>12</sup>. Entrambi i caratteri causali appena ascritti al *bonum simpliciter* si giustificano ulteriormente a partire dalla esplicitazione della sua perfezione ontologica, riconducibile in ultima analisi alla *semplicità* intellettuale<sup>13</sup>. Il passo citato offre importanti indicazioni in tal senso: in primo luogo il ‘bene sostanziale’ non possiede forme che si ‘aggiungano’ alla sua essenza; in secondo luogo – ma evidentemente in stretta dipendenza dal primo motivo – esso agisce *per se ipsum*. Non avendo, infatti, elementi esterni rispetto al suo essere – eventualmente utili all’esplicazione della propria attività – agisce in virtù della sua stessa essenza. Alberto aveva già affrontato il problema della semplicità del Bene Sostanziale (*prima substantia*) nei capitoli sei e sette dello stesso libro undicesimo, cui ora sembra infatti

---

<sup>11</sup> ALBERTO, *Metaphysica*, XI, 2, 9, ed. cit. (alla nota 1), p. 494. Cf. *ibid.*, c. 6, pp. 489ss; p. 497, l. 74ss. e p. 490, l. 38-60;. Si veda anche ID., *De causis* cit. (alla nota 2), I, tr. 4, c. 6, pp. 49 ss.

<sup>12</sup> Si osservi che secondo Alberto gli enti desiderano il bene, identico con la loro *perfectio*, in ragione della sua similitudine con il Primo bene. Cf. e.g. ID., *Metaphysica*, XI, tr. 2, p. 533, l. 47-53.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, tr. 2, c. 7, pp. 491-492.

rinvviare<sup>14</sup>. Tralasciando per il momento il problema della causalità agente, e focalizzando l'attenzione sulla esplicitazione del bene inteso dalla causalità finale, è sufficiente tornare al sesto capitolo per trovare la giustificazione dell'appetibilità *per se* (o anche bontà *per se*) del Primo Motore in ragione della pura e semplice intellettualità del suo atto<sup>15</sup>. Quest'ultima è a sua volta fondata, nel capitolo successivo, sulla base dell'identità tra l'oggetto, il *medium* e il soggetto dell'intellezione<sup>16</sup>.

Una dinamica simile è valida anche per le intelligenze motrici, su cui Alberto si dilunga nel secondo trattato del libro undicesimo del suo *Commento alla Metafisica* e a più riprese nei suoi scritti. L'esposizione è estremamente complessa e a tratti tortuosa, e non è questo il luogo per offrire una ricostruzione esaustiva della problematica, oggetto – peraltro – di discreta attenzione in letteratura<sup>17</sup>. Come noto Alberto concorda con l'esigenza – direttamente ricavabile anche dal testo aristotelico e comunemente accettata nella cosmologia scolastica<sup>18</sup> – di postulare attività intellettive in corrispondenza delle sfere celesti al fine di giustificarne il moto<sup>19</sup>. Nel passaggio corrispondente alla soluzione della prima aporia di *Beta*, il vescovo di Ratisbona precisa questa tesi generale ricorrendo nuovamente al principio per il quale la bontà del Primo Bene si «distende», attraverso l'universo, all'essere di ogni causato. Anche le intelligenze partecipano di tale estrinsecazione del bene, ed esplicano a loro volta il bene

---

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, p. 494, l. 38-41: «Est enim bonum alicui, et hoc est quod est huic vel illi bonum, et est bonum simpliciter, quod est, sicut diximus, 'omnis boni bonum' et substantialiter bonum». L'editore rimanda al capitolo sesto. Cf. *ibid.*, n. 60.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, pp. 489-490.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, c. 7, p. 491, l. 54-58.

<sup>17</sup> Cf. STURLESE, *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg* cit. (cap. 1 alla nota 65) pp. 191-193; ID., *Storia della filosofia tedesca* cit. (cap. 1, alla nota 45), pp. 90-100; L. HÖDL, *Der Abschied von den kosmischen Engeln im Werk Alberts des Großen*, in *Unsere Welt - Gottes Schöpfung - Eberhard Wölfel zum 65. Geburtstag am 16. April 1992*, edd. W. Härle - M. Marquardt - W. Nethöfel, Marburg 1992 (Marburger theologische Studien, 32), pp. 77-95; FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 177-185.

<sup>18</sup> Cf. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris 2002, pp. 91-101; E. GRANT, *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1994, pp. 514-568.

<sup>19</sup> Cf. ALBERTO, *Metaphysica*, XI, 2, 10, ed. cit. (alla nota 1), pp. 495-496.

ricevuto dalla Prima Causa consentendo il moto dei cieli in quanto loro oggetto di desiderio<sup>20</sup>. Si ripresenta a questo punto la domanda sulla ragione della desiderabilità delle intelligenze, la quale rinvia nuovamente alla questione della loro perfezione ontologica. Il modo di *operare* delle intelligenze, in maniera simile a quello della Prima Causa<sup>21</sup>, implica l'identità della propria *substantia* con l'atto d'intellezione<sup>22</sup> e l'indipendenza di tale atto da una finalità estrinseca al proprio essere:

Et si quaeramus, per quid intelligat, dicemus, quod per nihil nisi per seipsum. Et si quaeramus, utrum aliquid diversum a se intelligat, dicemus quod sic, quoniam forma in manibus et instrumentis est diversa a seipso et forma in materia extra magis est diversa. Et si quaeramus, utrum aliquid intelligendo sic recipiat, dicemus, quod nihil penitus recipit, sed omnia facit, nec per intellectum possibilem vel contemplativum vel adeptum intelligit, sed omnia intelligit per intellectum agentem et operantem<sup>23</sup>.

In conclusione, anche per le sostanze immobili diverse dalla prima causa, la *perfectio* – da cui deriva anche la bontà nel senso di finalità per altri enti – si giustifica sulla base della semplice intellettualità.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, c. 9, l. 61-72: «Movet autem istud bonum quasi desideratum et per motum desiderantium ipsum movet omnia alia, ita quod bonitas eius per universum esse rerum causatarum distenditur. Et sic omnia descendunt ab ipso, ita quidem quod intelligentiae intellectualiter capiunt ipsum, et quaelibet intelligentia bonum, quod sibi influitur, per motum sui orbis exsequitur et explicat».

<sup>21</sup> Sulla differenza tra la Prima Causa e le sostanze separate ad essa successive cf. D. TWETTEN, *Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes*, in *A companion to Albert the Great Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. E. Resnick, Leiden - Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 38) [pp. 658-688], p. 681 n. 522: «All of the celestial movers are infinite in power in relation to what is below them, but are finite in relation to the first cause, which alone is properly infinite» e pp. 683-685. Alberto si esprime in tal senso già nel proseguo del capitolo 9 sopra citato in riferimento alla bontà *substantialiter*. Cf. ALBERTO, *Metaphysica*, XI, tr. 2, c. 9, ed. cit. (alla nota 1), pp. 73-77: «Adhuc autem, quod incorporaliter et indivisibiliter est in causa prima et immensurabiliter, hoc in intelligentia quidem est immaterialiter, non tamen omnino indivisibiliter, et est in ea mensurate, secundum quod competit sibi».

<sup>22</sup> Cf. e.g. *ibid.*, c. 30, pp. 520-523, in part. p. 521, l. 94-96; c. 31, pp. 522-524.

<sup>23</sup> *Ibid.*, c. 33, pp. 525, l.14-24. Il riferimento alla conoscenza delle sostanze separate come a qualcosa di diverso da sé è da interpretare nel senso dell'essere *causa* di esso. Cf. *ibid.*, p. 525 l. 56-58 e p. 524, l. 88-91: «Non enim intelligunt ens causatum nisi per modum illum quo sunt causae ipsius».

b) *La soluzione tomista*

Nel commento alla *Metafisica* di Aristotele, Tommaso – pur adoperando un lessico che ricorda a tratti quello di Alberto – offre un’esegesi più lineare del primo passo tratto dal libro *Beta*<sup>24</sup>, distinguendo fin da subito le due accezioni di fine/bene in accordo con la posizione espressa dallo Stagirita nel libro *Lambda*:

Boni enim natura non videtur posse inveniri in rebus immobilibus, si hoc concedatur, quod omne quod est bonum secundum se et propter suam naturam, est finis. Et hoc modo causa est, inquantum propter ipsam et causa eius omnia fiunt et sunt. Dicit autem, quod est *bonum secundum se et propter suam naturam*, ad excludendum *bonum utile, quod non dicitur de fine, sed magis de eo quod est ad finem*. Unde quae sic solum dicuntur bona inquantum sunt utilia ad aliud, non sunt bona secundum se et propter suam naturam. Sicut potio amara non est secundum se bona, sed *solum secundum quod ordinatur ad finem* sanitatis, quae est secundum se bona: finis autem, et cuius causa fit aliquid, videtur esse terminus alicuius actus: omnes autem actiones videntur esse cum motu. Ergo videtur sequi, quod in rebus immobilibus *non possit esse hoc principium, scilicet causa finalis, quae habet rationem boni*<sup>25</sup>.

Il testo contiene già tutti gli elementi utili alla soluzione dell’aporia, la quale passa per la distinzione tra il *bonum secundum se* e il *bonum utile*. Il *bonum secundum se* spetta a ciò che è buono in virtù della propria natura e in quanto tale ‘fine’ delle altre cose, le quali «sono» e «divengono» grazie alla sua causalità. Al contrario il *bonum utile* non si dice, secondo Tommaso, in senso proprio del ‘fine’, pur possedendo una relazione con esso: la *res* in questione non è, in altre parole, ‘buona’ in quanto costituisce di per sé un ‘fine’, bensì in quanto è *orientata* ad un fine. Dal momento che la causa finale è, secondo quest’ultima modalità, il termine di qualche azione e insieme il principio che la innesca, e che le azioni sembrano avvenire sempre con il moto, è da escludere che nelle sostanze separate vi sia il bene.

---

<sup>24</sup> Per un’esaustiva analisi del valore e del significato del libro *Beta* nel piano generale della *Metafisica* secondo Tommaso si veda G. GALLUZZO, *Aquinas’s Interpretation of Metaphysics Book Beta*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 413-427.

<sup>25</sup> TOMMASO D’AQUINO, *In Met.*, III, l. 4, n. 374.

Contrariamente al suo maestro Alberto, Tommaso offre inoltre un'esegesi anche dell'appendice alla prima aporia sulla filosofia prima presente all'inizio del libro *Kappa*, parafrasata come segue:

Sed non videtur esse haec scientia circa id cuius gratia, idest circa causam finalem: quia finis habet rationem boni. Bonum autem consistit in operationibus, et in his quae sunt in motu. Unde in immobilibus, sicut in mathematicis, nihil demonstratur per causam finalem. Et manifestum est quod finis est quod primum movet. Movet enim efficientem. Primum autem movens non videtur esse in rebus immobilibus<sup>26</sup>.

*Bonum* consiste, seguendo il testo aristotelico, nelle operazioni che si avvalgono del movimento. Di conseguenza nelle realtà immobili non ci si potrà avvalere della causa finale, la quale innesca per l'appunto il movimento. Eppure, continua Tommaso, la metafisica è proprio la scienza che si occupa innanzitutto della causa finale e di quella formale<sup>27</sup>. La soluzione, in piena aderenza al procedere di Aristotele, viene offerta nel commento al libro successivo:

Dupliciter autem potest esse aliquid finis alterius. Uno modo sicut praeexistens; sicut medium dicitur finis praeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus: potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquantulum aliquo immobili: et sic primum movens immobile potest esse finis. Alio modo dicitur aliquid esse finis alicuius, *sicut quod non est in actu*, sed solum in intentione agentis, per cuius actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinae; et huiusmodi finis non est in rebus immobilibus<sup>28</sup>.

Ancora una volta è opportuno distinguere due modi di intendere il fine di un ente: in un senso esso si ha come qualcosa di *già* esistente (ossia in atto), verso il quale le altre cose tendono; in un altro come qualcosa *non* ancora in atto, ma da realizzare mediante un'azione e presente (all'inizio della dinamica) soltanto nell'intenzione dell'agente. Nel primo caso è possibile

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, XI, l. 1, n. 2156.

<sup>27</sup> Cf. *ibidem*: «Est autem veritas, quod haec scientia considerat dicta genera causarum, et praecipue causam formalem et finalem. Et ulterius finis qui est primum movens, est omnino immobile, ut infra ostendetur».

<sup>28</sup> *Ibid.*, XII, l. 7, n. 2528.

identificare il fine (e dunque il bene) con il Primo motore immobile, nella seconda accezione non è invece predicabile alcuna finalità delle sostanze immobili.

Si osservi come nei passi considerati il ‘bene’ in oggetto sia sempre trattato sulla base della sua relazione ad *altre* cose: *bonum* costituisce il fine cui le cose aspirano, sia esso qualcosa da realizzare e non ancora in atto (e dunque non ascrivibile alle sostanze immobili), oppure già pienamente in atto (dunque ascrivibile alle sostanze immobili). Si ripropone così il problema di individuare la radice ontologica del loro essere ‘fine’ per altri enti: in cosa consiste, in altre parole, la perfezione a fondamento dell’essere oggetto *universale* del desiderio? Nel *Commento alla Metafisica* la soluzione del problema passa per un approfondimento del *bonum secundum se*, di cui si predicava – già nel terzo libro<sup>29</sup> – la perfezione teleologica in riferimento all’anelito perfettivo degli altri enti. Proseguendo la lettura del commento al libro dodicesimo, Tommaso offre la chiave risolutiva:

Dicit ergo, quod si intellectus primi moventis non intelligat in actu, sed solum in potentia, vel in habitu, non erit aliquid nobile: bonum enim et nobilitas intellectus est in hoc quod actu intelligit (...). Si autem intellectus primi intellectus intelligat quidem actu, sed principale *eius bonum, quod est operatio eius*, sit aliquid aliud ab ipso, quia eius intelligentia, idest operatio intellectualis ipsius non est hoc quod sua substantia, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, et *perfectibile ad perfectionem*. Et sic sequitur quod primum intelligens non sit *optima substantia: honorabilitas enim et nobilitas inest ei per suum intelligere: nihil autem quod est nobile secundum aliud, est nobilissimum*<sup>30</sup>.

L’Aquate legge l’inizio del capitolo nono del libro *Lambda*<sup>31</sup> richiamando il già discusso motivo dell’identificazione tra *bonum* e *operatio*<sup>32</sup>. Alla Causa Prima spetta la perfezione sulla

---

<sup>29</sup> Cf. *supra* n. 25.

<sup>30</sup> *Ibid.*, l. 11, 2602.

<sup>31</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII, 8, 1074b16, rec. et tr. lat. Guillelmi de Moerbeka, ed. cit. (cap. 1, alla nota 152), p. 264, l. 421: «Videtur quidem enim apparentium divinissimum; quomodo vero habens talis erit utique, habet quasdam difficultates nam sive non intelligat, quid utique erit venerabile? Sed habet quemadmodum [ut] si dormiens sive intelligat, huius vero aliud principale, non enim est hoc quod est sua substantia intelligentia, sed potentia: non utique erit optima substantia; per intelligere enim honorabile ei inest».

<sup>32</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (a).

base della sua intellettualità compiutamente in atto: la sua *operatio* è, in altre parole, identica alla sua stessa *substantia* e non a qualcosa di esterno da realizzare.

All'inizio della *lectio* successiva l'Aquinate torna sulla questione della polisemanticità del termine *bonum*, rievocando una doppia accezione di *finis*:

Bonum enim, secundum quod est finis alicuius, est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo quod est ad finem, sicut si dicimus locum esse finem eius quod movetur ad locum. Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis, et forma iam adepta, est quoddam bonum intrinsecum eius, cuius est forma<sup>33</sup>.

È possibile individuare un fine «estrinseco» (*finis extrinsecus*) alla *res* qualora essa sia proiettata verso il suo termine come qualcosa di esterno da raggiungere (e.g. il luogo per le cose che si muovono), e un fine intrinseco (*finis intra*) nella misura in cui esso corrisponda alla forma propria da realizzare o ad una forma *già* realizzata. La distinzione, di cui si servirà Teodorico per tematizzare esplicitamente il fine delle sostanze separate, è per Tommaso funzionale alla dimostrazione della bontà dell'universo<sup>34</sup>. Secondo l'Aquinate l'universo possiede sia un *bonum* separato (e corrispondente alla prima causa) che un *bonum* interno e corrispondente alla propria «forma»<sup>35</sup>. Dal momento che quest'ultima è alla base dell'unità di una totalità mediante l'ordine delle sue parti<sup>36</sup>, è anche possibile identificare il bene intrinseco dell'universo con tale ordine. In realtà, il secondo genere di 'bene' è direttamente riconducibile al primo: la forma dell'universo dipende, infatti, dall'ordinamento delle sue parti ad un'unica causa finale<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> TOMMASO, *In Met.*, XII, l. 12, 2627.

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*. Per la posizione di Teodorico si veda il paragrafo successivo.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 2627-2629.

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, 2627: «Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius».

<sup>37</sup> La bontà della prima causa nel senso di *perfectio* già illustrato è qui naturalmente implicito e giustifica il bene delle parti nel significato di *tensione* verso un fine 'buono'. È proprio in virtù della bontà del fine cui esse tendono, infatti, che anche le parti acquisiscono il bene, esprimibile – nell'universo – come *bonum ordinis*. È questa l'esegesi di Tommaso della metafora aristotelica dell'*exercitus*. Cf. *ibid.*, 2630: «Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus

Resta da chiarire se il discorso sviluppato da Tommaso per risolvere l'aporia di *Beta* sul bene delle sostanze immobili sia coerentemente applicabile a *tutte* le sostanze separate previste dal suo sistema filosofico o sia da circoscrivere soltanto alla Prima Causa. Che l'identificazione tra l'intelletto e intelligibile vada estesa anche alle altre intelligenze separate è convinzione espressa da Tommaso fin dal proemio dell'opera<sup>38</sup>. La posizione dell'Aquinate, tuttavia, si precisa (complicandosi) negli altri scritti: in virtù della necessità di integrare in un coerente orizzonte teologico le intelligenze separate, esse sono identificate dal filosofo con le sostanze angeliche, precludendo loro, infine, una perfetta identità tra l'atto dell'*intelligere* e la propria *substantia*. Rimangono di conseguenza soggette ad una complessa dinamica di composizione e perfettibilità – benché di natura tutta intellettuale – tale da giustificarne anche la bontà secondo lo schema valido anche per le altre creature<sup>39</sup>.

---

est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis. Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi».

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, *Prooemium*: «Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae». Cf. ID., *Summa contra Gentiles*, II, c. 98, n. 1840: «Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis, in XI Metaph., quod in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere et quod intelligitur». Il rimando è ricavato da Imbach, cui si rimanda anche per un confronto più generale con il commento al libro lambda di Tommaso. Cf. R. IMBACH, *Quelques observations sur la réception du livre XII de la "Métaphysique" chez Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 99.3 (2005), [pp. 377-407], p. 384.

<sup>39</sup> Al fine di garantire la differenza tra gli angeli (in quanto creature) e Dio, Tommaso ricorre ad una complicata strategia argomentativa che tenta di conciliare la pura intellettualità delle sostanze separate con una composizione ontologica. Non è qui possibile insistere ulteriormente sulla questione, discussa dall'Aquinate nella *Summa Theologiae*. Cf. H. GORIS, *Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. T. Hoffman, Leiden 2012 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 35), pp. 149-185. Cf. anche, nello stesso volume, J. F. WIPPEL, *Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines*, pp. 45-78. Per uno sguardo d'insieme sull'angelologia di Tommaso si vedano i lavori di

Nel testo del *Commento alla Metafisica* sembra prevalere, in conclusione, una sistematica chiarificazione del bene sulla base:

- a) del più immediato parametro della desiderabilità estrinseca, ossia dell'anelito di altri enti verso esso (bene in quanto desiderato);
- b) del rapporto di tensione del causato verso la propria causa finale (bene in quanto ordinato a qualcosa di buono);
- c) della nozione ontologica di *perfectio*, a fondamento dei primi due parametri ed esprimibile – nella Causa Prima – in termini di identità di *substantia* e *operatio*.

La discussione sulla bontà della prima causa e la trattazione del *bonum ordinis* nell'ultima *lectio* offrono le coordinate utili all'interpretazione della posizione di Teodorico. Il filosofo sassone estende – seguendo Alberto e in polemica con Tommaso – l'identificazione tra *substantia* e *operatio* anche alle altre intelligenze separate, arricchendo tuttavia il dibattito di un nuovo decisivo elemento: la finalità intrinseca impartita loro da Dio.

## 2. Teleologismo universale

### a) *Il primo modo di dare origine a qualcosa e la natura extenso nomine*

La soluzione dell'aporia sulla coesistenza di perfezione e causa finale nelle intelligenze separate è stata finora principalmente condotta sul piano estrinseco del loro essere causa finale *per altri* enti, ossia del più immediato riconoscimento del carattere 'attrattivo' del loro essere. Si è poi tentato di giustificare tale carattere spostando l'attenzione sul più decisivo terreno del loro statuto ontologico, vale a dire sulla base della *perfectio* espressa nel rapporto tutto intrinseco tra la propria *operatio* e l'essenza intellettuale di cui essi godono. Non si è ancora tenuto conto, tuttavia, dell'orientamento finalistico cui le stesse sostanze separate risultano soggette, il quale implica a sua volta una tematizzazione del rapporto tra il loro 'fine' e la

---

di Suarez-Nani. Cf. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie* cit. (alla nota 18), pp. 27-53 e EAD., *Connaissance et langage des anges: selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale, 85), pp. 17-75.

rispettiva *operatio*<sup>40</sup>. Dal punto di vista teoretico non è infatti ammissibile, in assoluto, l'assenza di finalità nell'*operatio* propria delle sostanze separate: se così fosse esse opererebbero in maniera indipendente dall'azione della Prima Causa, la quale – come appurato anche dall'esegesi di Alberto e come conferma Tommaso – indirizza ogni causato verso un *determinato* fine<sup>41</sup>. Allo stesso tempo non sembra neanche possibile assumere, tuttavia, una tensione teleologica nelle sostanze separate nel significato delineatosi nel paragrafo precedente. Quest'ultimo sembra infatti, come suggerisce già Alberto<sup>42</sup>, all'origine di un moto di

---

<sup>40</sup> Nei commenti allo Pseudo-Dionigi Alberto tematizza l'attività della Causa Prima in una modalità che ripropone, seppure in forma analoga, lo schema della causa finale che muove l'agente verso la realizzazione di un determinato fine. La finalità che 'innesca' l'attività creatrice non è evidentemente da ricercare al di fuori della propria essenza, bensì al suo interno: questa è anche la ragione della propria 'immobilità'. Cf. SCHNEIDER, *Das Gute und die Liebe* cit. (alla nota 5), p. 82. Il fine è inoltre interno alla causa e corrisponde alla *causa exemplaris*. Cf. *ibid.*, p. 83: «Die Lehre von der *extasis boni* zeigt, daß die Produktivität der ersten Ursache als Folge der Liebe und somit als von der Finalbeziehung bewegte Wirksamkeit verstanden werden kann. Allerdings wäre, wenn vom ersten Gut gesprochen wird, der Begriff der Form dem des Ziels vorzuziehen, da es sich ja nicht um ein äußeres Ziel, sondern um die abzubildende *causa exemplaris* handelt». In definitiva forma, fine e agente corrispondono nella Prima Causa. Il discorso sembra essere tuttavia circoscritto soltanto a Dio, lasciando aperto il problema per le altre sostanze immobili.

<sup>41</sup> Cf. TOMMASO, *In Met.*, XII, l. 12, 2631: «Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi. Deinde cum dicit omnia vero ostendit qualiter partes universi se habent ad ordinem; dicens, quod omnia quae sunt in universo, sunt aliquo modo ordinata, sed non similiter omnia habent ordinem, scilicet animalia marina, et volatilia, et plantae. Et tamen licet non sint eodem modo ordinata, non ita se habent, quod unum eorum non pertineat ad alterum; sed est aliqua affinitas et ordo unius ad alterum. Plantae enim sunt propter animalia, et animalia sunt propter homines. Et quod omnia sint ordinata adinvicem, patet ex hoc, quod omnia simul ordinantur ad unum finem». Cf. *ibid.*, 2634: «Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem. Et ex hoc patet, quod res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem».

<sup>42</sup> Cf. ALBERTO, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. Colon. XXXVII, c. 4, (2)-(3), p. 113: «quidquid consequitur ad consequens, consequitur ad id quod est prius sed bonum consequitur potentiam et actum, tamquam a quibus dependet ratio boni et mali secundum Avicennam et etiam secundum Aristotelem quia bonum est secundum perfectionem potentiae ad actum, in quantum est finis, malum vero per privationem eiusdem potentia autem et actus consequenter se habent ad ens, quia dividunt ipsum ergo bonum consequitur ens. Item, ens est,

perfezionamento dell'ente, in contraddizione con l'assenza di qualsiasi mutamento nelle sostanze immobili<sup>43</sup>. Lungi dal postulare l'impermeabilità teo-teleologica delle sostanze separate<sup>44</sup>, sarà piuttosto necessario reinterpretare il rapporto tra l'attività e la finalità in una modalità adeguata a tali enti. Volendo prendere in prestito ancora una volta il lessico del vescovo di Ratisbona si potrebbe dire che la 'sfida' di Teodorico è quella di conciliare, per le sostanze separate, il bene inteso nel senso della *relatio ad finem*<sup>45</sup> con il loro essere *bonum per se*. Su questo terreno si gioca anche la più decisiva partita della possibilità di restituire dignità metafisica alla bontà nell'accezione di causa finale, così esplicitamente negata dal maestro sassone nel *De origine* e nel *De animatione*.

Il possesso di una determinata orientazione finalistica delle sostanze immobili (il primo presupposto sopra enunciato) si giustifica, nei testi di Teodorico, con l'adozione di un teleologismo universale, cui corrisponde – sul piano terminologico – l'elaborazione di una innovativa concezione del termine *natura* e – sul piano metafisico – l'inclusione della causa finale nei modi di dare origine a qualcosa. Secondo il domenicano ogni ente è, in quanto tale, ordinato ad una specifica finalità: richiamando con frequenza i testi aristotelici della *Fisica*<sup>46</sup> e del *De caelo*<sup>47</sup>, Teodorico stabilisce un diretto collegamento tra la 'sensatezza' degli enti, vale a dire la conformità della loro *operatio* all'intero ordinamento del cosmo e il possesso di una

---

antequam ens transmutatur de potentia ad actum, sicut ante partem suam sed bonum et malum consequuntur ens transmutatum de potentia ad actum unde dicit Philosophus quod *in illis in quibus non est motus, non est bonum neque malum*, sicut in mathematicis ergo bonum est posterius ente».

<sup>43</sup> Esclusa la trattazione degli enti matematici, vale ancora l'equazione sostanze separate = sostanze immobili = intelligenze semplici. Cf. *supra* n. 10. L'identificazione tra *entia separata* e intelligenze semplici è, come noto, un motivo ricorrente nell'opera di Teodorico. Cf. e.g. *De orig.* 1 (13)-(14).

<sup>44</sup> Cf. ALBERTO, *Metaphysica* cit. (alla nota 1), lib. 12 l. 12 n. 11: «Quantum autem ad primum indeficienter est ordo in omnibus; quantum autem ad secundum est quidam ordo indeficienter in aliquibus, quae sunt suprema et proxima primo principio, sicut substantiae separatae et corpora caelestia, in quibus nihil casualiter accidit et praeter naturam: in aliquibus autem deficit, scilicet corporibus, in quibus interdum aliquid accidit casualiter praeter naturam».

<sup>45</sup> Cf. ID., *Super I Sententiarum*, d. 1, c. 3., ed. Colon., XXIX/1, p. 37, l. 47-48.

<sup>46</sup> Cf. ARISTOTELE, *Physica*, II, 8, 198b34-199a12, citato da Teodorico in *De orig.* 1 (13); *Physica*, II 6, 197b25-27, citato da Teodorico in *De int.* I 10 (2).

<sup>47</sup> ID., *De caelo et mundo*, II, 3, 286a8-9, citato in *De vis. beat.* 3, 2, 9, 3 (1); *ibid.*, 2, 3 (6); *De orig.* 1 (14), *De mens.* 4 (17) e (20); *De acc.* 18 (8); *De caelo*, II, 11, 291b13-14, citato da Teodorico in *De anim.* 2 (1); *De acc.* 8 (1) e *Utrum sub. spir.* 2 (21). Cf. *infra*, par. 3 (c).

specifica finalità. Il proemio del *De animatione* costituisce un vero e proprio manifesto di tale impostazione filosofica di base:

His autem omnibus hoc generale praemittendum, quod dicit Augustinus I. III De libero arbitrio c. 3 vel 13 de parvis c.1: Quidquid recta ratione ponendum est, Deum fecisse fatendum est; idem dicit Libro sententiarum 10 Prosperi c. 382. Sicut enim non contingit frustra in fundamento naturae, ut dicit Commentator super principium II Metaphysicae et Philosophus libro De progressu animalium c. 74, quod natura nihil facit praeter naturam, et in II Caeli et mundi, quod natura nihil facit frustra, sic nec deficit in necessariis, ut ibidem dicit<sup>48</sup>.

La tesi principale si riassume nella intrinseca razionalità della natura: tutto ciò che si dà in natura possiede una ragione interna e nulla avviene *frustra* o *a casu*. Il dettato aristotelico trova a sua volta giustificazione teologica – sul modello agostiniano – nella razionalità impressa al cosmo dalla Causa Prima e – più in generale – nell’adozione di uno schema di derivazione dell’intero universo di ispirazione neoplatonica, come si avrà modo di vedere meglio nei prossimi paragrafi. Per il momento è importante sottolineare come la razionalità del cosmo si esprima, secondo Teodorico, anche nella tensione naturale posseduta da ogni ente verso un proprio fine<sup>49</sup>.

Si è inteso più volte, nella presente ricostruzione del bene in senso teleologico, utilizzare in maniera interscambiabile i termini ‘natura’ e ‘cosmo’, indicando con quest’ultima espressione la totalità degli enti (*universitas entium*) derivanti dalla Prima Causa. Un simile utilizzo non trova, tuttavia, giustificazione nella più tradizionale accezione aristotelica, in base alla quale – come noto – ‘natura’ si definisce più propriamente rispetto al principio del moto e della quiete<sup>50</sup>. La definizione aristotelica implica una restrizione estensionale: dal concetto di natura sono esclusi tutti quegli enti, che – benché diversi dalla Prima Causa – condividono con essa la proprietà della immutabilità ontologica, vale a dire le sostanze separate. L’utilizzo del termine *natura* nell’accezione ‘estensiva’ sopra proposta, e dunque inclusiva delle sostanze separate, trova tuttavia fondamento nel *De origine*. Teodorico affronta esplicitamente la

---

<sup>48</sup> *De anim.* 1 (2).

<sup>49</sup> La premessa servirà a Teodorico per giustificare quanto riportato nel precedente capitolo sull’orientamento finalistico di qualsiasi causa agente. Cf. *supra*. cap. 1, par. 3 (b).

<sup>50</sup> Cf. ARISTOTELE, *Physica* II, 1, 192b20-23.

questione del significato di *natura*, offrendone una duplice caratterizzazione, la prima delle quali – di più diretta ispirazione aristotelica – si riferisce all’orizzonte esclusivamente fisico dello spettro ontologico:

Dicitur igitur aliquid ens absolute per suam essentiam secundum rationem suorum intrinsecorum principiorum. Et quia ens secundum hanc rationem non concernit aliquam causam, hinc est, quod etiam liberum est ab omni accidente importante naturam aliquam vel rem disponentem ipsam rei essentiam, qua res se habeat aliquo modo ad motum<sup>51</sup>.

Il testo si riferisce, come si ricorderà, al secondo modo di originare qualcosa, sul quale ora è necessario tornare per visualizzarne un ulteriore aspetto: presupponendo la definizione aristotelica di φύσις, Teodorico identifica i termini *natura* e *accidens*, dal momento che – come già visto – spetta all’accidente la funzione di orientare qualche cosa al moto<sup>52</sup>. Nei paragrafi successivi l’uso del termine sfuma verso un più generale coinvolgimento degli accidenti nei processi teleologicamente orientati<sup>53</sup>. Per tale ragione anche la *ratio boni* sarà presente

---

<sup>51</sup> *De orig.* 1 (1).

<sup>52</sup> Cf. W. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Mister Eckhart über das Gute* cit. (cap. 1, alla nota 22), p. 176: «Das Auftreten der Akzidentien, so versucht Dietrich in diesem Teil seiner Kategorienschrift aufzuzeigen, ist mit der Natur im strikt ‘physischen’ Sinne als Prinzip von Bewegung und Ruhe verbunden».

<sup>53</sup> Cf. *De orig.* 1 (18): «Haec igitur est ratio et intentio naturae in constituendo ea accidentia, quae important aliquam rem naturae. Ex quo consequitur, quod, si sunt aliqua, quae dicuntur accidentia, quae non sunt alicuius naturalis sive realis operationis principia, ut sunt quaedam relativae habitudines et hoc ipsum quod est ‘quando’ et quaedam alia, quod huiusmodi non sunt ab actu naturae. Non enim agit natura nisi in ordine ad finem, qui est aliqua natura, quo res pertingit per suam naturalem sive realem operationem». Cf. *ibid.*, 5 (62). Sulla più generica direttrice per la concezione di natura di Teodorico cf. anche *De anim.* 8 (1)-(2): «Est alius modus huic iam dicto quasi oppositus, quo videlicet res procedunt in esse per transmutationem et motum secundum viam generationis naturae, qui in evidenti positus est nec oportet circa hoc immorari. Cuius processus per se et immediatum principium causale quantum ad proprium genus huius processus est corpus caeleste, quod, quia communis causa est generabilium et corruptibilium, necessarium est eius virtutem determinari ad generationem entium determinatorum, determinari, inquam, nunc per materiam appropriatam alicui enti generando, quia non fit quidlibet ex quolibet, nunc etiam per aliquas qualitates activas et passivas seu semina et spermata, quae omnia sunt quaedam instrumenta naturae et causae accidentales disponentes solum extrinsecus et appropriantes modo accidentali materias generandarum rerum, non autem pertingentes intrinsecus in producendo directe rerum essentias». Emerge da questi ultimi testi la concezione dei processi fisico-naturali come ‘mediati’ e implicanti sempre – oltre agli accidenti – un sostrato nel quale svolgersi. Anche la non ulteriore riducibilità di tali accidenti

esclusivamente *in naturalibus*, ossia in ciò che si dispone al mutamento<sup>54</sup>. Poco oltre il domenicano dedica un paragrafo intero alla chiarificazione del termine *natura*, richiamando la prima eccezione e introducendone una seconda:

Si autem consideretur res in ordine ad suas causas, et hoc quoad primum praeonominatorum modorum, tunc cadit a praedicta entis ratione. Secundum hoc enim ens dicitur aliquid, inquantum emanans ab aliquo productivo principio in ordine ad aliquem finem. Et secundum hoc habet et rationem et nomen naturae extenso nomine naturae, ut intelligatur natura non solum, inquantum est principium motus et quietis sicut in *Physicis*, sed dicatur natura, quidquid est alicuius realis operationis principium, subiectum vel terminus, secundum quod etiam entia separata dicuntur res naturae. Et secundum hoc unumquodque ens in ordine ad suas causas dicitur res naturae, inquantum videlicet est ab actu naturae in ordine ad aliquem finem, qui est natura, quo participat per suam naturalem operationem: Agens enim per se non agit nisi sub intentione finis; alioquin eius actio esset a casu, sicut dicitur in *II Physicorum*<sup>55</sup>.

Il testo è molto chiaro nella delimitazione dei due significati: in un senso *natura* è – più tradizionalmente – il principio del moto o della quiete riconducibile al dominio specifico della fisica; in un senso più ampio (*extenso nomine*) ‘natura’ possiede il significato di «alicuius realis operationis principium, subiectum vel terminus». Il parametro della ‘naturalità’ è, secondo quest’ultima accezione, non più restrittivo alle forme di movimento fisico, ma si estende, con il riferimento alla più ampia *operatio*, a qualsiasi *attività*, in quanto suo *principium, subiectum vel terminus*. Questa seconda definizione è a tal punto comprensiva da far rientrare al suo interno, in maniera esplicita, anche le sostanze separate<sup>56</sup>. Si palesa così l’intenzione di

---

a produzioni intellettuale diventa ora più chiara. I fenomeni fisici di movimento e generazione/corruzione sono, secondo Teodorico, presieduti da qualità e quantità ‘reali’ nel senso di naturali ed extramentali, pertanto – presupposta l’indipendenza di tali fenomeni fisici – non ulteriormente riducibili. Al contrario, tutti gli altri accidenti sono riconducibili, oltre che all’attività dell’intelletto, proprio agli accidenti definiti ‘naturali’.

<sup>54</sup> Cf. *De orig.* 1 (11).

<sup>55</sup> *De orig.* 1 (13).

<sup>56</sup> La ‘riforma’ del concetto di ‘natura’ proposta da Teodorico ha trovato poca attenzione in letteratura. Cf. GORIS, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 22), p. 177. Essa sembra tuttavia meritevole di un maggiore approfondimento alla luce dell’esplicito tentativo di superare la definizione aristotelica e, più in generale, per il ‘ritorno’ ad una concezione di natura ulteriore rispetto al dominio fisico, probabilmente inferiore – per inclusività – soltanto alla posizione eriugeniana.

Teodorico di offrire una rimodulazione concettuale del suo lessico coerente con l'universalismo teleologico poco oltre affermato: la prima definizione di natura sembra in altre parole tagliar fuori da ogni finalità le intelligenze separate, le quali – pur non essendo mosse o in moto – sono ‘enti’ in senso compiuto non soltanto in considerazione del secondo modo di dare origine a qualcosa, ma anche del primo, cui Teodorico ora rinvia.

Proprio sul primo modo di dare origine a qualcosa è dunque ora necessario focalizzare l'attenzione, al fine di completare il quadro delle modalità di costituzione ontologica presentate dal domenicano nel *De origine* e verificare, dal punto di vista dell'originarsi degli enti, l'impatto che l'impostazione teleologica complessiva assume per la sua filosofia:

Tale, inquam, ens uno modo principiatur sive initiatur ex aliquo secundum rationem causae; quod quidem fit, cum huiusmodi causale principium sit extra essentiam rei, conducit tamen et constituit rem in suo esse vel per modum principii effectivi vel per modum finis<sup>57</sup>.

Nonostante la delegittimazione metafisica delle *causae*, fondata sul disconoscimento del carattere costitutivo delle cause efficiente e finale in ragione della loro estrinsecità<sup>58</sup>, esse rientrano a pieno titolo (e fin dall'inizio del trattato) tra i principi (il primo nell'ordine presentato da Teodorico) che danno origine a qualcosa. Ciò significa che una delle condizioni dell'essere di qualsiasi ente è il suo venir posto da un agente e il suo essere indirizzato verso

---

<sup>57</sup> *De orig.* 1 (2).

<sup>58</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (b).

un fine<sup>59</sup>: il carattere teleologico degli enti si eleva insomma a proprietà trascendentale e ne legittima l'esistenza<sup>60</sup>.

Posta la trascendentalità del finalismo teodoriciano, la svalutazione 'metafisica' del binomio *natura-causa* non può più apparire generalizzata. Con la riforma del termine 'natura' il filosofo prospetta, in effetti, una finalità indipendente dalla realizzazione mediata dal mutamento, con la conseguenza di inscrivere anche le sostanze separate – in quanto causate – nella direzionalità impressa dal Principio. Non resta che esaminare la corrispondente

---

<sup>59</sup> Sul motivo della causalità finale Flasch e Sturlese hanno percorso strade interpretative divergenti. Già nella introduzione al terzo volume dell'edizione critica degli scritti di Teodorico, Flasch ha evidenziato la rilevanza della causa finale nell'impianto filosofico del maestro domenicano. Cf. FLASCH, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera Omnia*, III, p. LXXI: «Gerade in der Entgegensetzung zum Seienden als Seienden, bei dessen Analyse der Wesens- und Formbegriff dominierte, gewann sein Naturbegriff Konsistenz, und zwar im Sinne einer Dynamisierung und einer auf die Finalität sich stützenden Rationalisierung». Sturlese ha invece preso esplicitamente le distanze da tale lettura. Cf. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca* cit. (cap. 1, alla nota 45), p. 189: «Poiché l'efficienza della natura mostra un alto tasso di regolarità. Dietrich ritiene che i singoli fatti causali non abbiano luogo per caso, ma si realizzino secondo un principio direttivo (uno scopo: causa finale). L'ammissione di una tale finalità, peraltro non ulteriormente approfondita, serve in sostanza solo a fondare la necessità dei fenomeni naturali, e non mi pare abbia conseguenze speculativamente rilevanti» e *ibid.*, n. 309: «In questo mi distacco da K. Flasch, che intende la dinamicità della natura in senso fortemente finalistico». L'analisi fin qui condotta sul primo capitolo del *De origine* sembra andare nella direzione illustrata da Flasch, benché lo stesso Sturlese riconosca, come visto, il valore della causa finale per il fondamento della necessità dei fenomeni naturali. Sul problema della causa finale nell'opera di Teodorico si è interrogato anche Wallace, evidenziando la sua assenza nella «riduzione causale» svolta dal filosofo nel caso concreto della spiegazione dell'arcobaleno. Cf. W. A. WALLACE, *The scientific methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg 1959, pp. 238-239. Si osservi comunque, oltre alle argomentazioni di Wallace, che la causa finale resta un fattore di primo piano nella più generale argomentazione filosofica di Teodorico. Cf. la nota seguente per una esemplificazione di tale utilizzo.

<sup>60</sup> Cf. *infra*, n. 75. Non di rado Teodorico ricorre alla causa finale allo scopo di dimostrare l'esistenza o la legittimità di qualcosa tramite una *reductio ad absurdum*: l'inconcepibilità della ragione dell'essere di qualcosa sulla base della propria finalità conduce il filosofo a rigettare come assurda una ipotesi. Cf. e.g. *Utrum aliquid* (4): «quia igitur rationabile est potentiae passivae correspondere activam et cetera – *alioquin esset frustra, quod est impossibile* –, igitur necessarium est potentiis sensitivis, quae sunt potentiae passivae, aliquid deberi in natura, quod educat ipsas ad actum sentiendi»; *De nat. contin.* 6, 3 (3): «Motus enim non esset numerabilis secundum prius et posterius, quia impossibile est inveniri in natura potentiam passivam, cui non respondeat potentia activa in natura; alias esset frustra». Cf. *infra*, par. 3 (c) per l'impiego della strategia argomentativa al caso della 'autodiffusività' degli intelletti semplici.

rielaborazione del concetto *causa*, ultimo elemento utile alla legittimazione dell'estensione del raggio finalistico ad ogni realtà creata.

b) *Una causa finale* modo communiore

In apertura di capitolo si è evidenziato come l'utilizzo prettamente svalutativo del termine *causa* da parte di Teodorico sia riconducibile ad una specifica interpretazione della dottrina aristotelica mediata dalla lettura di Averroè. Tale affermazione è certamente vera, ma incompleta, nella misura in cui restituisce un solo aspetto della speculazione del domenicano sul problema della quadruplicata causalità aristotelica. Proprio a partire dallo stesso testo di Averroè Teodorico recupera, infatti, una nozione di causa *secundum rationem actus* spendibile per le sostanze immobili e funzionale al teleologismo universale illustrato nel paragrafo precedente.

Il passo di Averroè al centro dell'interesse del domenicano è, ancora una volta, il commento all'ormai ben nota prima aporia sulla filosofia prima di Aristotele, che vale la pena riportare nella sua interezza:

Deinde dicit manifestum est quod omnia principia etc. id est etiam manifestum est per se, quod non inveniunt(ur) omnes causae quatuor in omnibus generibus entium verbi gratia quod in rebus immobilibus non debet aliquis quaerere causam moventem: neque potest dicere, quomodo est possibile, ut in eis sit causa movens et intendebat Mathematica quoniam licet sint in re mota, tamen non moventur nisi accidentaliter. Deinde dicit (i.e. Aristoteles): inde, et quomodo natura boni est etc., id est quomodo causa, quae est finis, invenitur in rebus immobilibus, cum illud, quod est per se, et naturaliter finis, est illud, ad quod movetur illud, quod innatum est perfici per illud. Et, cum proposuit has propositiones pro veris, accepit conversas earum pro veris. Deinde dicit, et est secundum modum hunc causam, etc. id est et ista causa, scilicet finalis est secundum hunc modum causa, id est secundum quod movetur ad illam illud, quod perficit per illam illud enim quod est ante, est propter illam et hoc manifestum est de causa finalis. Deinde dicit : finis enim et illud propter quod etc., id est et necessarium est ut finis sit in rebus mobilibus: *quia finis est finis actionis et motus. Quid igitur caret motu, caret fine, nisi equivoce.* Deinde dicit notum est igitur quod impossibile est, quod iste finis sit in rebus immobilibus etc., id est propter istos per se, quia potest contingere, ut in rebus immobilibus sit bonum, sed non per se. Et debet scire quod illud quod disponitur per bonum est causa finalis. Bonum enim est desiderabile et causa finalis est desiderabilis. Et ideo in scientiis mathematicis etc., id est quia ista causa

non invenitur in mathematicis, ideo non datur in eis in aliqua re quaesita finalis causa: neque in eis fit demonstratio, cuius terminus medius sit ista causa. Et ipse dicit in tractatu, de quo loquitur in principiis Mathematicorum<sup>61</sup>.

Secondo il filosofo cordovese è dunque anzitutto evidente che non tutte le cause si trovano in tutti i generi di enti, e infatti nelle sostanze immobili (all'inizio del testo interpretate esplicitamente come enti matematici) non si dà una causa motrice. L'attenzione di Averroè si sposta poi sulla causa finale, ricondotta alla *natura boni*, spiegando in che modo secondo Aristotele essa si trovi nelle *res immobiles*: queste sostanze sono «naturaliter finis» (in quanto «per se»), rappresentano infatti il termine verso cui il perfettibile «si muove» e ciò grazie a cui esso si perfeziona. Sarà dunque valida anche la tesi reciproca, in base alla quale ciò che si muove esplica la propria attività in virtù della causa finale. Questa è la ragione per la quale la causa finale, nel senso dell'essere soggette ad un fine, si trova «in rebus mobilibus»: «il fine», chiosa Averroè, «è fine dell'azione e del moto». Seguono a questo punto alcune precisazioni cruciali, dalle quali Teodorico trarrà spunto per sviluppare una propria dottrina delle cause: «ciò che è privo di moto, è privo anche del fine, se non in maniera equivoca (*equivoce*)». «Questo fine» non può trovarsi infatti nelle cose immobili, di conseguenza anche *bonum* – la cui nozione propria è a questo punto implicitamente ricondotta alla finalità specifica del moto – non si troverà *per se* nelle cose immobili. In conclusione, pur tendendo a restringere un significato più proprio di *bonum* e causa finale alle sostanze in movimento, il filosofo insiste sulla necessità di 'localizzare' queste stesse nozioni nelle sostanze separate, benché secondo una diversa modalità, definita meno propria<sup>62</sup>.

Si osservi come nel passaggio riportato, Averroè – pur dando rilievo alla bontà delle sostanze immobili in quanto perfezioni (enti *per se*) – non avanzi il tentativo di ricondurre tali sostanze anche alla seconda accezione di bene (l'essere orientate verso un fine). Quest'ultima definizione sembra spettare, infatti, esclusivamente all'universo sublunare. Il tentativo è però consapevolmente sviluppato da Teodorico di Freiberg, il quale nel quinto capitolo del *De origine* suddivide, come accennato, il termine *causa* in due macrocategorie. Nella prima è

---

<sup>61</sup> AVERROÈ, *In Aristotelis Metaphysicorum*, comm. 3, ed. cit. (cap. 1, alla nota 177), f. 41 rB-D.

<sup>62</sup> Proprio come in Alberto e Tommaso, l'equivocità del termine 'fine' o 'bene' si scioglie precisando la differenza tra a) il *possesso* di un orientamento finalistico (*bonum* in senso fisico), ossia la subordinazione al fine-terminale e b) la causa ultima di tale orientamento, *bonum* in senso metafisico in ragione della sua compiutezza (resa da Averroè come *quod est per se e naturaliter finis*).

possibile collocare, secondo la *ratio potentiae*, la causa materiale: «ad horum autem evidentiam considerandum primo, quod causae sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt causae secundum rationem potentiae, ut materia vel aliquid habens rationem et modum materiae»<sup>63</sup>. Nella seconda macrocategoria cadono invece le cause *secundum rationem actus*, vale a dire tutte e tre le rimanenti finale, formale ed efficiente:

Alio modo sunt causae secundum rationem actus, et hae sunt finis, forma et efficiens. Manifestum est autem has esse causas in eo, quod aliquid sunt secundum aliquem actum. Finis enim importat ultimam entis perfectionem, quod constat esse secundum aliquem actum; forma vero secundum propriam eius rationem est actus entis; efficiens autem sua actualitate determinativum est entis in actu in ordine ad proprium finem. Dico autem hic finem, formam et efficiens non modo, secundum quod inveniuntur in naturalibus, quae concernunt motum et materiam, sed modo communiore, secundum quod secundum aliquam sui rationem reperiuntur etiam in separatis, quamvis non eadem ratione sicut in naturalibus, ut dicit Averroes de fine Super III Metaphysicae, de efficiente super principium IV Caeli et mundi<sup>64</sup>.

Ciascuna delle cause segnalate si riferisce a una qualche attualità: il *finis* implica la *perfectio* di qualcosa (vale a dire il suo atto compiuto), la *forma* è l'atto stesso dell'ente, l'*efficiens* conduce l'ente all'atto sulla base di una sua propria attualità. Il paragrafo si conclude non senza una precisazione fondamentale: il modo di intendere queste tre cause *non* è quello secondo il quale esse si trovano nell'universo fisico soggetto al moto e alla materia (il quale implicherebbe un residuo potenziale), ma secondo una *ratio* più comune (*modo communiore*), in base alla quale esse si trovano *actu* anche nelle sostanze separate<sup>65</sup>. A sostegno di questa tesi Teodorico

---

<sup>63</sup> *De orig.* 5 (9)-(10). Il *subiectum* rappresenta classicamente il substrato potenziale che sorregge la forma e gli accidenti (*dispositiones*), i quali presiedono al processo generativo di attualizzazione della forma. Tale processo implica il moto ed è indotto da un principio determinato *verso* un determinato fine. Cf. *ibidem*: «inquantum autem factio rei concernit motum, qui est a determinato principio ad determinatum finem, sic forma, quae est in subiecto, ex quo fit generatio, est per se».

<sup>64</sup> *Ibid.*, 5 (11).

<sup>65</sup> Similmente a quanto espresso nel *De origine*, anche nel *De animatione* Teodorico afferma la possibilità di parlare di *causae* anche in riferimento agli enti non soggetti al moto, precisando tuttavia questa modalità nel senso di una *analogia proportionis*. Cf. *De anim.* 5 (2): «Quamvis autem, ut praemissum est, dicta genera causarum non inveniuntur nisi in subiectis transmutationi et motui, si proprie de huiusmodi generibus causarum

invoca l'autorità di Averroè, citando, per la legittimità di una nozione diversa di causa finale, il brano del *Comento alla Metafisica* sopra discusso<sup>66</sup>.

Legittimato l'utilizzo del termine *causa* anche per le sostanze separate, resta ora da vedere in che modo Teodorico la applichi in un senso che prescindendo dal moto e dalla potenzialità.

### c) Finis simpliciter

L'applicazione di un'orientazione causale finalistica scevra di potenzialità è ricavabile già all'inizio del *De origine*:

Si igitur huiusmodi res sit apta nata per suam essentiam stare sub ordine finis et participare perfectionem sui finis, qualia aestimabant philosophi esse quaedam entia, quae intelligentias vocabant, in huiusmodi, inquam, entibus non erit aliquod accidens, quia, sicut dicitur in II Caeli et mundi, unumquodque entium est propter suam operationem. Operatio enim est finis intra, per quem ens participat perfectionem finis simpliciter. Si igitur talia entia essent, ut aestimabant philosophi, et ipsa secundum eos per suam essentiam sunt suae operationis principium, non esset in eis aliqua natura extranea ab eorum essentia,

---

loquamur, nihilominus tamen in quibusdam aliis generibus entium inveniuntur secundum quandam proportionem similia». Dalla equivocità di cui parla il testo di Averroè si passa insomma all'analogia, più congeniale alla proposta filosofica di Teodorico.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, nota 61. Questo utilizzo del commento di Averroè per legittimare l'estensione della causa finale alle sostanze separate è stato raramente considerato in letteratura, dove si è insistito piuttosto sull'aspetto per così dire peggiorativo in senso ontologico della causa finale, ricavabile dal medesimo testo. Cf. e.g. FLASCH, *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 44), p. 37: «Ich nenne noch einen letzten Aspekt der nachweisbaren Averroes Nachwirkung in *De origine*: Wenn Dietrich mit Averroes die effiziente und die finale Kausalität dem Naturbereich zuweist, mußte er sich fragen, in welchem Sinn bei „getrennten“ Substanzen von Finalität und Effizienz die Rede sein könnte. Er stellte sich diese Frage wiederum mit Hilfe des Averroes 5 (11)». Un'eccezione mi sembra essere costituita da CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota 68), p. 114: «Dietrich est proche d'Averroès et accepte, comme lui, que les quatre causes propres aux choses naturelles ne correspondent aux substances immatérielles que par similitude ou par analogie» e soprattutto Anzulewicz. Cf. H. ANZULEWICZ, *Hervorgang - Verwirklichung - Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg*, in *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, edd. Kandler - Mojsisch - Pohl, Freiberg 2013, [pp. 227-242], pp. 236-237. La ragione è probabilmente da ricercare, come anticipato, nell'uso del tutto peculiare della nozione di *bonum* non 'per se' ricavata dal commento di Averroè, della quale il domenicano si serve per uno sviluppo originale della sua dottrina.

cuiusmodi sunt accidentia: frustra enim essent, quod natura non patitur. Unde Commentator Super XII Metaphysicae dicit sic: ‘Et sciendum, quod substantiae sunt duobus modis: modus, in quo impossibile est fugere accidentia, et alius sine aliquo accidente; primus autem est sensibilis, secundus vero est intelligibilis’. Et loquitur ibi de substantiis separatis secundum suam et aliorum philosophorum opinionem<sup>67</sup>.

Si tratta del paragrafo immediatamente successivo all’estensione del termine ‘natura’ a qualsiasi ente sulla base del criterio della sua derivazione da un atto e del possesso di un ordinamento ad un determinato fine. Alcuni enti, specifica ora Teodorico, partecipano della perfezione del proprio fine per mezzo della loro stessa essenza: essi non sono infatti provvisti di accidenti, vale a dire di *naturae* esterne alla propria *essentia*, pertanto esplicano la loro attività (*operatio*) direttamente ed essenzialmente, senza alcuna mediazione. Nel lessico del filosofo: il *principium* dell’*operatio* di questi enti è la loro *essentia*. Non senza la prudenza che sempre contraddistingue Teodorico quando il procedere argomentativo o le fonti lo conducono ad ammettere la *possibilità* di intelligenze separate (ulteriori rispetto a Dio), il domenicano identifica gli enti sprovvisti di accidenti proprio con tali *intelligentiae* postulate dai «filosofi». Chiude il paragrafo un nuovo rinvio al *Commento* di Averroè alla *Metafisica* aristotelica, cui Teodorico si ispira per la suddivisione delle sostanze in «sensibili» e «intelligibili» sulla base dell’aggiunta o meno di accidenti alla propria essenza. Si è già avuto modo di sottolineare, nel capitolo precedente, il ruolo determinante che la triangolazione costituita dai termini *operatio*, *finis* e *perfectio* assume nell’impianto filosofico di Teodorico: si tratta di termini che esprimono, sotto aspetti diversi, una medesima *attualità*, in virtù della quale ciascuna cosa – dal punto di vista formale ed esistente – è<sup>68</sup>. Nel paragrafo appena citato il maestro sassone aggiunge che con *operatio* è da intendere il *finis intra* di qualcosa, per mezzo del quale essa partecipa *simpliciter* della propria perfezione: Teodorico intende cioè escludere qualsiasi tipo di exteriorità o accidentalità nell’attività designata dal termine *operatio*, utilizzandolo per descrivere la finalità più intrinseca o essenziale di qualcosa<sup>69</sup>. Riconducendo il discorso alle

---

<sup>67</sup> *De orig.* 1 (14).

<sup>68</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (a)-(b).

<sup>69</sup> Cf. *De orig.* 3 (24): «Ad cuius evidentiam considerandum, quod, sicut dictum est, ens ordinabile in genere simpliciter et per se est ens completum secundum speciem; cuius complementi ratio consistit in eo, ut sit ens per se in habendo suam formam substantialem ab agente per se in ordine ad finem per se intentum a natura. Dico autem nunc ‘finem’, qui est finis intra, qui est propria rei operatio, quae aliquando invenitur in natura propter

intelligenze separate, per esse non si dà, conformemente a quanto appena esplicitato, un differimento della realizzazione della propria *perfectio*, poiché generati in modo da consentirne la realizzazione del fine *per essentiam*: la loro *operatio* corrisponde sempre al *finis simpliciter* cui sono ordinate.

Il ritorno alla trilogia *De tribus difficilibus quaestionibus* consente di completare il discorso sulla finalità intrinseca delle intelligenze separate. In particolare, il terzo trattato della serie, intitolato *De accidentibus*, presenta passaggi che per la prossimità tematica e terminologica risultano direttamente riconducibili a quelli tratti dal *De origine*. L'intento dell'opera, che ha goduto di una significativa attenzione in storiografia<sup>70</sup>, è quello di dimostrare – in polemica con la più fortunata tesi diffusa negli ambienti universitari<sup>71</sup> – la non separabilità dell'accidente dalla sostanza e si inserisce nel più ampio contesto della disputa sull'Eucarestia<sup>72</sup>. Teodorico si impegna in una progressiva chiarificazione del significato di

---

perfectionem operantis, ut in entibus completis, ut in animalibus et similibus, aliquando autem a natura determinatur rei sua propria operatio solum propter aliud, et huiusmodi sunt instrumenta naturae, ut spermata et similia». Per una più precisa descrizione del modo in cui anche le sostanze composte esprimono la propria *operatio* cf. *De vis. beat.* 2, 3 (8): «Alio modo totalitas substantiae compositae constat ex aggregatione partium, quae sunt post totum ut caro, os, manus, pedes et cetera, quibus etiam communicatur potissima operatio, quae est perfectio, propter quam res est, et hoc uno modo per modum finis, inquantum videlicet tales partes et suae operationes exiguntur, ut sint in toto in ordine ad illam partem substantiae, qua saepe dicta propria operatio exercetur; alio modo communicatur eis quandoque dicta propria operatio et perfectio quasi per quandam redundantiam in ea, prout saepe contingit, quod ex aliquibus apprehensionibus substantia animalis etiam in aliis suis partibus transmutatur».

<sup>70</sup> Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 253-276; IMBACH, *Pourquoi Thierry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin?* cit. (cap. 1, alla nota 66). Del trattato sono disponibili una traduzione tedesca e una francese, con le introduzioni redatte rispettivamente da Kandler e Flasch. Cf. TEODORICO DI FREIBERG, *Abhandlung über die Akzidentien*, tr. ted. di B. Mojsisch, Hamburg 1994; DIETRICH DE FREIBERG, *Oeuvres choisies I. Substances, quidités et accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants*, Paris 2008 (Bibliothèque des textes philosophiques).

<sup>71</sup> Cf. *De acc.* 1 (2): «Cuius rei consideratio non modicam ingerit difficultatem scholastice inquirentibus, compugnantibus ad invicem rationibus ad rationes et auctoritatibus ad auctoritates, maxime autem communiter loquentibus vincentibus multitudine, sed non sic efficacia rationum, ut patebit discussis et excussis simul cum manifestatione veritatis, si aliqua vel ratione vel auctoritate contraria videantur».

<sup>72</sup> Cf. *supra*, n. 70.

sostanza e di accidente in generale, focalizzando tuttavia l'attenzione sulle categorie di qualità e quantità per il loro valore di «radice e fondamento» di ogni altro genere di accidente<sup>73</sup>.

Nell'ottavo capitolo è offerta una divisione delle *rationes* di sostanza e accidente sulla base dell'ordinamento teleologico proprio di ciascun ente<sup>74</sup>. Con una strategia argomentativa analoga a quella del *De origine*, Teodorico identifica anzitutto il parametro dell'essere di ciascuna cosa nella sua *operatio* o *perfectio*, riconducendola alla finalità (*finis*) prevista dall'ordinamento complessivo della natura<sup>75</sup>. Successivamente, sempre secondo il medesimo ordine del *De origine*, il filosofo analizza il caso (possibile) di una *operatio* svolta senza l'aiuto degli accidenti. Gli enti che secondo Teodorico soddisfano tale requisito ontologico sono questa volta non soltanto le *intelligentiae*, ma anche le anime dei cieli e l'intelletto agente:

His igitur suppositis manifestum est, quod, si sunt aliqua entia, quae per suam essentiam nata sunt attingere suos proprios fines, cuiusmodi entia dicebant philosophi intelligentias et animas caelorum et intellectum agentem, praeter talium entium essentias nulla extranea natura, quae sit accidens, in essentiis eorum invenitur, tum quia sunt simplices et intellectus

---

<sup>73</sup> Cf. *De acc.* 7 (4): «Quantum ad propositum autem specialiter nunc intendendum de accidentibus novem generum praedicamentorum et praecipue de quantitate et qualitate, quae sunt quasi radices et fundamenta aliorum septem generum. Communiter igitur de omnibus novem generum accidentibus agendum de natura ipsorum et quidditate in generali, inquantum sunt accidentia et condividuntur contra substantiam quantum ad generalem et communem rationem substantiae inquantum substantia, et de ordine seu habitudine eorum ad substantiam quoad inhaerentiam et inseparabilitatem eorum a substantia». Cf. *supra* n. 53.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, 8: «qua necessitate accidentia naturae inveniuntur in quibusdam entibus et non in aliis et de visione entium in substantias et accidentia in ordine ad suos fines». Si osservi come l'ordinamento degli enti sia ricondotto alla fine del trattato alla volontà divina, ragione della loro bontà. Cf. *ibid.*, 22 (5): «Huiusmodi enim vel dependent ab extrinseco ut mala, quae praecognoscit, vel, si sunt bona, ipse ea praecordinat et disponit secundum suae voluntatis propositum imponens eis entitatem et ordinem».

<sup>75</sup> Cf. *ibid.*, 8 (1): «Primo igitur sumendum, quod Philosophus dicit in II l. De caelo et mundo, quod unaquaeque res est propter suam propriam operationem. Cuius dicti ratio est, quia propria rei operatio est ipsius perfectio secundum rationem finis, sub cuius ordine natura entium substantias constituit. Sicut igitur unaquaeque res, si destitueretur sua propria operatione, quae est finis, frustra esset in natura, sic etiam, si aliquid esset impertinens ad huiusmodi finem, esset frustra. Natura autem nihil facit frustra, sicut non deficit in necessariis secundum Philosophum II Caeli et mundi; et in libro De progressu animalium c. 7 dicit, quod natura nihil facit praeter naturam».

in actu per essentiam – accidens autem est dispositio habentis partes – tum etiam quia frustra esset accidens in eis, cum per essentiam suam suos fines attingant<sup>76</sup>.

Essi sono ora più precisamente denominati, secondo la nota terminologia di Teodorico, *intellectus in actu per essentiam*: intelletti in atto in virtù della loro stessa essenza. La mancanza di accidenti è indice della loro *simplicitas*, in quanto l'accidente si configura come una disposizione estrinseca rispetto all'essenza di ciò che – proprio grazie agli accidenti – è 'inclinato' al moto. Si ricordi ora come il fine delle sostanze corporee corrisponda, secondo le indicazioni presenti nel *De origine*, all'attualizzazione ultima della forma sostanziale presente soltanto in potenza nel *subiectum*<sup>77</sup>: la realizzazione della loro potenzialità implica, di conseguenza, sempre il passaggio dalla potenza all'atto. Nel *De accidentibus* Teodorico si impegna conseguentemente a dimostrare come l'essenza stessa dell'accidente sia quella di inerire ad un *subiectum*, in assenza del quale l'accidente non si dà<sup>78</sup>. L'accidente sarebbe pertanto *frustra* negli intelletti in atto per essenza, come si rileva dal passo citato, dal momento che essi sono in grado di realizzare – mediante la semplice essenza – i propri *fines*. All'assenza

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 8 (2). Cf. i passi paralleli del *De vis. beat.* 3, 2, 4 (12): «Omnis enim talis forma est quaedam dispositio eius, cuius est forma. Dispositio autem non est nisi individui, quod est hoc aliquid habens partes, secundum quas res sic vel sic disponi habet. Nihil enim omnino simplex in sua essentia aliquo modo disponi potest, et ideo etiam non est in sua substantia receptibile alicuius accidentis, quia accidentia non sunt nisi modi et dispositiones substantiae secundum suas partes, qualescumque sint, videlicet sive sint partes quantitativae sive qualitativae»; *ibid.*, 3, 2, 8, 1 (6): «Quia enim simplex est, non recipit in se aliquam dispositionem sui extraneam ab essentia sua – dispositio enim est habentis partes secundum Philosophum in V Metaphysicae – et quia essentia est in eo, quod essentia, ideo quidquid habet et recipit, essentialiter in se habet vel recipit – secundum Boethium enim quod recipitur in alio, est ibi per modum recipientis, non recepti».

<sup>77</sup> Cf. *De orig.* 3 (8); 3 (24); 4 (7).

<sup>78</sup> Cf. *De acc.* 22 (2): «Sed dicendum ad istud, quod concesso, quod inesse subiecto sit accidentale quantitati vel qualitati, est tamen accidentale, sicut proprium et per se passio dicitur accidens vel accidentale, ut par et impar numero. In quibus attenditur hoc, videlicet quod eadem est definitio dicens quid est subiecti et propter quid passionis, et sunt secundi modi dicendi per se: essentia enim accidentis cuiuscumque est esse dispositionem substantiae; et haec est ratio dicens propter quid accidens inest substantiae, ut per se patet. Unde nullo modo in huiusmodi accidentibus seu passionibus cadit separatio inter subiectum et passionem, ut videlicet unum inveniatur vel inveniri possit sine alio, ac si poneretur numerum esse nec parem nec imparem».

di accidenti negli intelletti in atto corrisponde, dunque, anche l'assenza di un *subiectum* cui inerire, come il domenicano precisa nel *De animatione caeli*<sup>79</sup>.

Resta ancora da precisare il significato dell'*operatio* «in atto per essenza», attività di natura intellettuale ascritta alle intelligenze separate ma assimilabile, si ricordi, a quella delle anime dei cieli e dell'intelletto agente dell'uomo<sup>80</sup>. Gli aspetti che riguardano la teoria dell'intelletto di Teodorico sono stati ripetutamente esaminati in letteratura e costituiscono certamente il tratto caratterizzante del pensiero del domenicano. Sarà dunque sufficiente richiamare, per il momento, alcuni passaggi del *De visione beatifica* utili a giustificare l'assenza di potenzialità (e dunque di processualità) nell'attività degli intelletti in atto per essenza. Il trattato, secondo della trilogia *De difficilibus quaestionibus*, costituisce una prima sistematica presentazione della teoria dell'intelletto di Teodorico, condotta attraverso la progressiva e netta delimitazione dei caratteri dell'«intelletto in atto per essenza» rispetto a quelli dell'intelletto possibile o potenziale<sup>81</sup>. La necessità di una precisa distinzione delle due attività intellettuali è mossa dal proposito di offrire consistenza razionale al motivo teologico dell'unione beatifica: Teodorico intende mostrare come l'*ammissibilità* razionale di una

---

<sup>79</sup> Cf. *De anim.* 7 (1): «Unus modus consistit in eo, quod entia per suas essentias emanent modo simplici ab aliquo principio omnino separato, quod est intellectus per essentiam et intellectus in actu per essentiam; et dico 'modo simplici', quia non per motum vel quamcumque transmutationem, sed per simplicem defluxum totalis essentiae rei sic emanantis. In qua talis entis constitutione in esse attenditur simplicitas modi emanationis non solum ex parte principii – quod est intellectus in actu per essentiam, quod proprium modum principiandi effective habet simplicem, quia per modum intellectus est principium, et ex hoc ipso causat modo simplici et non per motum et Transmutationem –, verum etiam ex parte causati huic modo causandi correspondet passive proprius quidam modus simplicitatis, quia tale causatum non agitur ex aliquo subiecto, sed secundum totalitatem suae essentiae in esse constituitur».

<sup>80</sup> Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 2 (4). Sul motivo dell'assimilazione, nel pensiero di Teodorico, tra l'intelletto dell'uomo e quello delle sostanze separate sulla base della loro pura intellettualità cf. anche e.g. *De int.* I, 7, (2) «Ad istud genus intellectuum pertinet intellectus agens noster, qui ad similitudinem substantiarum separatarum nullo modo est in potentia passiva secundum modum illarum substantiarum et est substantia, nulli accidenti substratus vel substernibilis, sed quidquid est in eo, pure substantia sua est».

<sup>81</sup> Una esaustiva presentazione del trattato è offerta, oltre che nei già citati lavori di Mojsisch, Flasch e Sturlese, nella introduzione alla recente edizione francese del trattato. Cf. A-S. ROBIN FABRE, *Introduzione*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Oeuvres Choieses II: La Vision Beatifique*, Paris 2012, pp. 11-61.

riunificazione dell'uomo con Dio<sup>82</sup>, identificata classicamente con la visione immediata della sua essenza, sia da collocare nell'intelletto agente, confutando tutte le dottrine che – pur nelle loro diverse coloriture – risultano concordi nell'individuare nell'intelletto possibile il *principium* di tale unione.

La prima parte del trattato è dedicata alla caratterizzazione dell'intelletto agente quale *substantia*. Teodorico introduce a tal proposito quattro parametri<sup>83</sup>, il primo dei quali («intellectus agens semper actu intelligit») chiarisce semplicità e assenza di potenzialità

---

<sup>82</sup> Nel *De visione beatifica* Teodorico intende offrire le condizioni di *possibilità* della riunione dell'intelletto umano con quello divino, precisando come la sua *attualità* non pertenga affatto all'ordine della necessità, bensì a quello della grazia. Cf. *De vis. beat.* 4, 3, 2 (3)-(4): «Et ad hoc, quod talis ordo causalis salvetur ex integro, quo formalitas causaliter determinetur ab una in aliam, rationabile est totam huius ordinis dispositionem inveniri in uno aliquo, et hoc est ens, quod participat intellectu, quo apprehendit quiditates rerum in suis propriis rationibus, quo intellectu secundum genus nihil est superius nisi intellectus separatus, qui intelligit per suam essentiam. Et in hoc attenditur quaedam immediatio inter hunc intellectum et illum. Unde possibile, immo rationabile est hunc superiorem fieri formam huius inferioris»; «Et dico rationabile esse hoc et non dico necessarium esse, quia huiusmodi non fit ex necessitate ordinis, qui attenditur in providentia naturali, sed contingit ex sola Dei gratia et bonis meritis, quod pertinet ad ordinem voluntariae providentiae, qui est complementum et consummatio ordinis providentiae naturalis, quem duplicem ordinem in universo distinguit Augustinus VIII Super Genesim»; *ibid.*, 2, 2 (1): «Sed quia iste ordo processus et conversionis in Deum, qui dictus est, attenditur secundum statum huius praesentis vitae, non videtur sufficere ad intentam conclusionem, videlicet quod in beata vita immediate per intellectum agentem convertamur in Deum et iungamur ei in illa beatifica visione alio modo et differenti et aequivoca ad istam, quae pertinet ad praesentem vitam». Nello stato attuale (*in ista vita*) l'uomo – pur conservando l'immagine divina ed essendo dunque necessariamente rivolto alla sua origine – esprime tale *operatio* intellettuale *semper* mediante il passaggio dalla potenzialità all'attualità, salvo casi eccezionali, come quello di Benedetto, riconducibile comunque all'intervento di Dio. Cf. *ibid.*, 1, 1, 4 (5) «Et ex hoc arguit Commentator Super III De anima, quod, si intellectus agens, qui est intellectus per essentiam et semper in actu, aliquando uniatur nobis ut forma, per ipsum intelligemus omnia entia. Quod videtur aliquo modo concordare cum eo, quod legitur de sancto Benedicto, videlicet quod in quadam mentis elevatione vidit totum universum. Sed qualiter hoc contigerit, Deo committendum iudico». L'«essere rivolto» verso l'origine ha, come si vedrà, innanzitutto un significato gnoseologico, in quanto consente all'intelletto umano di ricavare le forme intelligibili da applicare ai *phantasmata*. I principi di intelligibilità sono pertanto ricavati dall'intelletto agente come *rationes* distinte e successive, e non attraverso l'intuizione diretta e semplice del proprio Principio (promessa secondo Teodorico dalle Scritture). Cf. *infra*, cap. 3, par. 1.

<sup>83</sup> Una volta chiariti tutti e quattro i parametri Teodorico può infine mostrare come essi non possano convenire all'accidente (cf. *ibid.*, 1.1.7), sulla base di una argomentazione già anticipata in *ibid.*, 1.1.1.2 (2): «quia agere non est nisi ratio subsistentis in se secundum rationem propriae quiditatis et formae. Accidens autem non est nisi dispositio veri entis, quod est substantia» e ora più estesamente sviluppata.

nell'intelletto agente<sup>84</sup>. La sua essenza corrisponde alla pura intellettualità *impermixta*: tolta infatti qualsivoglia disposizione, sia essa di natura accidentale o sostanziale, non resta che l'attività intellettuale stessa a determinarne l'essenza<sup>85</sup>. La conseguenza fondamentale di questa tesi è rappresentata dall'identità tra il soggetto dell'intellezione, il suo oggetto e l'attività intellettuale:

In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam, ut ex dictis colligitur, non est distinguere inter substantiam et operationem, qua in se ipsum recipit suam intellectionem. Omnia enim haec sunt idem, videlicet substantia intellectus et intellectualis operatio eius et ipsum obiectum intellectualis operationis intraneum. Unde Philosophus in III De anima dicit, quod in his, quae sunt sine materia, idem sunt intelligens et quod intelligitur. A quorum identitate non differt operatio intellectualis, quae nullam extraneam naturam importat in substantia intellectus, cum sit omnino simplex in essentia<sup>86</sup>.

Posta la completa identità di *operatio* e *substantia*, non è riscontrabile alcuna composizione all'interno dell'intelletto agente, in quanto tutto ciò che sostanzialmente è risulta già completamente realizzato dalla sua attività, senza residui accidentali o potenzialità inesprese<sup>87</sup>. Ricordando poi l'equivalenza tra *operatio* e *perfectio*, ribadita anche nel *De*

---

<sup>84</sup> Cf. *ibid.*, 1, 1, 2, 1 (1): «Ad cuius evidentiam considerandum primo, quod abditum mentis, de quo agitur, semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit; secundo, quod tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam; tertio, quod ipsum idem, cum sit intellectus per essentiam et semper in actu suae intellectionis, est quaedam similitudo et exemplar totius entis in eo, quod ens, secundum quod totum ens secundum omnem sui ambitum sibi intellectualiter praesens est et omnia actu intelligit; quarto, quod, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit per suam essentiam et eodem modo, quo se ipsum intelligit, et eadem simplici intellectione; quinto ex hoc concludendum propositum, scilicet quod praedicta ratio Augustini locum habet in abdito mentis et quod ex ea concluditur ipsum esse substantiam».

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, 1, 1, 2, 1 (2): «Quod autem intelligat, patet, quoniam ipsum est intellectus per essentiam et eius essentia intellectualitas est. Nec dicitur intellectus per solam denominationem quasi ab effectu suo, in quantum efficit intellecta in nobis, sed formali et essentiali praedicatione ex proprio modo et actu quiditativo suae essentiae. Hoc enim importat proprietatem et modum suae separationis et impermixtionis cuiuscumque extraneae naturae. Ens enim sic separatum, sic impermixtum nec partibus nec cuiuscumque extraneae naturae nitens in intraneitate suae essentiae necessario intellectualiter existit».

<sup>86</sup> *Ibid.*, 1, 1, 3 (4).

<sup>87</sup> Cf. la descrizione del modo di agire *essentialiter* degli intelletti in atto per essenza contenuto nella terza parte del trattato. Cf. *ibid.*, 3, 2, 9, 4 (2): «Primus istorum modorum agendi, scilicet per essentiam, est alicuius

*visione*<sup>88</sup>, non resta che concludere come la finalità ontologica cui le sostanze intellettuali in atto per essenza sono preordinate risulti compatibile con la loro *substantia* nella misura in cui si identifichi la loro attività con una *perfectio* già realizzata<sup>89</sup>. In tal modo Teodorico garantisce solidità argomentativa alla tesi, soltanto enunciata nel *De origine* e ribadita nel *De accidentibus*, per la quale le intelligenze semplici «partecipano» del loro ‘fine’ *simpliciter*<sup>90</sup>: la

---

essentiae in quantum essentia secundum se totam institutio seu productio in esse, et hoc vel active, ut videlicet agens per essentiam aliquid producat, vel passive, ut aliqua essentia in eo, quod essentia, secundum se totam in esse producat. Agens enim per suam essentiam non supponit effectum suum seu subiectum, in quod agat, nec quod sint simul et quod ipsum tangat ita, ut haec sint prius natura vel tempore ipsa sua actione, sicut necessaria sunt in physicis, ut ostendit Philosophus in *De generatione*. Et ideo simplici sua actione, qua agit per essentiam, producit totum effectum suum seu subiectum, in quod agit, quod est etiam aliqua essentia in quantum essentia, quae in quantum essentia est proprius effectus agentis per essentiam».

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, 2, 3 (5): «Cui etiam et talis ratio suffragatur. Manifestum est enim secundum Philosophum in II *De caelo et mundo*, quod unaquaeque res est propter suam propriam operationem, quam oportet esse intraneam eius perfectionem potissimam quantum ad eas res, quae sunt perfecta entia et secundum se et per se intenta in natura»; *ibid.*, 2, 3 (6): «Sicut autem unaquaeque res est propter suam operationem, quae est eius perfectio, sic potissime est propter suam potissimam operationem pertinentem ad totam substantiam eius. Alioquin aliquid substantiae eius esset frustra»; *ibid.*, 3, 2, 9, 3 (1): «Iuxta hoc etiam manifestum est et per Philosophum in II *Caeli et mundi*, quod unumquodque est propter suam propriam operationem».

<sup>89</sup> L’*operatio* delle intelligenze in atto per essenza si traduce, di conseguenza, nei termini di un’autointuizione semplice. Cf. *De int.* II, 36 (3). È importante sottolineare come Teodorico attribuisca all’attività intellettuale in atto per essenza una *maggiore perfezione* rispetto all’*operatio* che si serve di forme esterne per agire. Cf. *De vis. beat.* 2, 3 (11): «Constat etiam cum his, quae hic dicta sunt, quod operatio intellectualis, quae est per essentiam, immo quae est ipsa essentia operantis, *intimior et perfectior et nobilior* est et per consequens propinquior et magis penetrativa est rei intellectae quam ea intellectualis operatio, quae est per formam in alio, quae est extra essentiam operantis». Cf. *ibid.*, 1, 1, 2, 1 (4); *De dot. corp.* 19 (2). Il filosofo si esprimerà in termini analoghi per segnare la differenza, nell’universo fisico, tra il ‘bene’ dei singoli e la ‘maggiore bontà’ dell’intero. Cf. *infra*, cap. 3, par. 3.

<sup>90</sup> Cf. *De orig.* 1 (14): «Si igitur huiusmodi res sit apta nata per suam essentiam stare sub ordine finis et partecipare perfectionem sui finis, qualia aestimabant philosophi esse quaedam entia, quae intelligentias vocabant, in huiusmodi, inquam, entibus non erit aliquod accidens, quia, sicut dicitur in II *Caeli et mundi*, unumquodque entium est propter suam operationem. Operatio enim est finis intra, per quem ens participat perfectionem finis simpliciter. Si igitur talia entia essent, ut aestimabant philosophi, et ipsa secundum eos per suam essentiam sunt suae operationis principium»; *De acc.* 8 (2): «His igitur suppositis manifestum est, quod, si sunt aliqua entia, quae per suam essentiam nata sunt attingere suos proprios fines, cuiusmodi entia dicebant philosophi intelligentias et animas caelorum et intellectum agentem, praeter talium entium essentias nulla extranea natura, quae sit accidens, in essentiis eorum invenitur, tum quia sunt simplices et intellectus in actu per essentiam – accidens autem est

loro finalità non è espressa da un ‘termine’ da raggiungere, ma come realtà sempre in atto e intrinsecamente compiuta in se stesse.

Ricucito il rapporto tra preordinamento teleologico e perfezione intrinseca, il corso della trattazione ha però già messo in luce anche l’identificazione di tale perfezione con una attività, i cui risvolti – nel senso di effetti produttivi – rappresentano un secondo decisivo aspetto della dottrina del bene di Teodorico. A questo secondo aspetto, essenzialmente collegato al primo e separato qui solo per ragioni espositive, è dedicato il seguito del capitolo.

### 3. *La radice autodiffusiva del bene*

#### a) *La fortuna di un motivo platonico*

La tradizione filosofica antica e tardo-antica consegna al Medioevo, oltre che una concezione legata all’aspetto della causalità finale, una connotazione ‘produttiva’ ed ‘autodiffusiva’ della bontà, connessa alla *ratio* di causa efficiente. Se la prima matrice è, come visto, in gran parte il risultato – almeno per quanto riguarda la prospettiva ontologica ‘orizzontale’ adottata in questo capitolo<sup>91</sup> – della ricezione aristotelica, l’aspetto legato all’attività della causa agente riprende motivi e formulazioni di indirizzo più schiettamente platonico.

Che i due aspetti del ‘bene’ risultino comunque già chiaramente distinti tra gli autori medievali e consapevolmente ricondotti ad autorità appartenenti a indirizzi di pensiero diversi, emerge per esempio dalla prima parte della *Summa* di Tommaso, il quale nell’articolo quarto della quinta *quaestio* (dedicata interamente al trascendentale *bonum*) si trova a doverne conciliare caratteri a prima vista contrastanti. Rispetto al tentativo di difendere la riconduzione di *bonum* alla causa finale, l’Aquinata deve far fronte all’obiezione che, sulla base del richiamo allo Pseudo-Dionigi l’Areopagita, evidenzia l’aspetto auto-diffusivo della bontà:

---

dispositio habentis partes –, tum etiam quia frustra esset accidens in eis, cum per essentiam suam suos fines attingant».

<sup>91</sup> Nel paragrafo precedente si è analizzata la relazione tra ‘bene’ e ‘fine’ dal punto di vista dell’attività essenziale (o *perfectio*), appartenente alla determinazione ontologica singole sostanze (nello specifico le intelligenze separate). La tematica del bene-fine non si esaurisce, tuttavia, alla realizzazione dell’essenza delle singole cose, ma si estende naturalmente all’identificazione di Dio con il fine ultimo di ogni ente. Al tema del ‘ritorno’ (*reditus*) alla causa prima è dedicato il primo paragrafo del capitolo successivo.

Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis<sup>92</sup>.

L'autodiffusività assegnata da Dionigi alla nozione di *bonum*<sup>93</sup> implica – questa l'obiezione formulata da Tommaso – la *ratio* di causa efficiente. Per tale ragione la bontà sembrerebbe da ricondurre, a sua volta, alla stessa causalità efficiente piuttosto che a quella finale. Nella *quaestio* successiva dedicata alla bontà divina, Tommaso conferma la diretta riconduzione del bene nel significato di causa efficiente allo Pseudo-Dionigi, il quale acquisisce agli occhi del filosofo una ineludibile legittimità filosofica non soltanto per l'indiscussa autorevolezza di cui il *Corpus Dionysiacum* gode per tutto il Medioevo, ma anche per il potenziale esplicativo che, in contesto teologico, la formula dell'autodiffusività evidentemente possiede sul piano della derivazione degli enti dalla prima causa<sup>94</sup>.

La formula *bonum est diffusivum sui*, alla cui centralità anche per la filosofia di Alberto è stato fatto già cenno nel primo paragrafo<sup>95</sup>, trova molta fortuna tra i commentatori medievali e si impone rapidamente come modello di riferimento alla concezione del bene dello Pseudo-Dionigi. In realtà, è noto come essa non sia letteralmente rinvenibile nel *Corpus Aeropagiticum*, benché parafrasi efficacemente l'inizio del celebre quarto capitolo del *De*

---

<sup>92</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa*, I, q. 5, art. 4, arg. 2. Un secondo richiamo successivo ad Agostino conferma il carattere 'efficiente' del bene: «Praeterea, dicit Augustinus in I de Doctr. Christ., quod quia Deus bonus est, nos sumus. Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae efficientis».

<sup>93</sup> La formula *bonum est diffusivum sui*, attribuita da Tommaso a Dionigi, non è comunque ricavabile letteralmente dal *Corpus Dionysiacum*. Cf. *infra*, n. 96.

<sup>94</sup> Cf. TOMMASO, *Summa*, I, q. 6, a. 1, resp.: «Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius, in libro de Div. Nom., attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, sicut ex quo omnia subsistunt». Per una analisi più circostanziata che il valore di causa efficiente assume nella concezione del bene di Tommaso si rinvia a L. DEWAN, *St. Thomas and the causality of God's goodness*, in «Laval théologique et philosophique» 34, 3 (1978), pp. 291-304.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, n. 2.

*divinis nominibus*<sup>96</sup>: in quanto «Bene sostanziale», la divinità «diffonde la bontà in tutti gli enti»<sup>97</sup>. Il tema ritorna espressamente poco più oltre, nel paragrafo tredici dello stesso capitolo, in cui l'autore esplicita il bene divino nei termini di «potenza estatica», la quale – non realmente scindibile da Dio stesso – lo induce ad estrinsecarsi verso *altri* enti, ossia in ciò che è diverso da sé, pur rimanendo nella sua trascendenza sovraessenziale<sup>98</sup>.

I tentativi di identificare l'origine del sintagma *bonum est diffusivum sui* ne hanno ripetutamente evidenziato la più remota ascendenza platonica<sup>99</sup>. In un celebre passaggio del *Timeo*, traghettato nel Medioevo dalla traduzione di Calcidio, il personaggio che dà il nome al dialogo racconta la 'ragione' della generazione del cosmo: in quanto «buono», l'«artefice» del cosmo (ossia il Demiurgo) è immune da «invidia» e vuole che tutte le cose gli assomiglino per quanto possibile<sup>100</sup>. Il pensiero sarà, come noto, largamente sviluppato nella scuola neoplatonica in riferimento alla domanda fondamentale sui 'motivi' della derivazione della

---

<sup>96</sup> È questo il passo, insieme all'inizio del quarto capitolo della *Gerarchia celeste*, cui gli editori generalmente rinviano per l'identificazione della fonte. Cf. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Coelestis hierarchia*, 4, 1, PG 3, 177C-D, ed. cit. (cap. 1 alla nota 38), II, p. 20 e e. g. ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, Firenze 1924, I, p. 163, n. 6; ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, ed. Colon. XXXIV, p. 173, n. 60.

<sup>97</sup> Cf. DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, 4, 1, 693B, ed. cit., p. 143: «καὶ ὅτι τὸ εἶναι τὰγαθὸν ὡς οὐσιώδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει», tr. lat. Sarraceni in ALBERTO MAGNO, *Super De divinis nominibus*, ed. Colon. XXXVII/1, p. 113: «et quoniam eo quod est bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia existentia extendit bonitatem»; tr. it. P. Scazzoso rev. I. Ramelli, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, edd. P. Scazzoso - E. Bellini, Milano 2009, p. 405.

<sup>98</sup> *Ibid.*, IV,13, 712B, ed. cit., p. 159; tr. it. cit., p. 425.

<sup>99</sup> Per un'indagine sull'origine del sintagma si veda J. PEGHAIRE, *L'axiome 'Bonum est diffusivum sui dans le néo-platonisme et le thomisme'*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», 1 (1932), pp. 5-30 e K. KREMER, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, edd. H. Temporini - W. Haase, 3 voll., Berlino - New York, II, pp. 994-1032.

<sup>100</sup> Cf. PLATONE, *Timaeus*, 29e1-30a2; tr. lat. Calcidii, edd. P. J. Jensen - J. H. Waszink, London - Leiden 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato latinus, IV), p. 22: «Dicendum igitur cur rerum conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putauerit. Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit; quam quidem voluntatem dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam. Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, relinqui propaginem, omne uisibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem, sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare».

pluralità dal Principio<sup>101</sup>. I tentativi di risposta di Plotino sono da ricondurre al tema della ‘perfezione’ dell’Uno, il quale – proprio in quanto perfetto – è *fecondo*, libero da «avarizia» e traboccante verso l’altro da sé<sup>102</sup>. Il filosofo muove dal presupposto secondo il quale tutto ciò che arriva al proprio compimento («maturità») *produce* e si comunica, e – dopo aver illustrato tale dinamica nell’universo corporale nel tentativo di palesare l’universalità del teorema – ne trasla metaforicamente il significato all’Uno, perfezione massima<sup>103</sup>. In maniera analoga a Plotino, anche Proclo risponde alla «*vexata quaestio* del neoplatonismo» – per usare l’espressione di Steel – sulla derivazione della pluralità dall’Uno, riprendendo il motivo della «comunicazione generosa» attraverso tutti i livelli del reale<sup>104</sup>.

Il mondo scolastico poteva contare, per la ricezione della dottrina neoplatonica greca, non soltanto sul *corpus* dionisiaco e sul testo del *Timeo*, ma come noto anche sulla decisiva traduzione e massiccia diffusione di due ‘nuovi’ testi fondamentali: prima il *Liber de causis* (a partire già dal secolo XII) e poi l’*Elementatio theologica* (dal secolo XIII)<sup>105</sup>. Benché il motivo

---

<sup>101</sup> Cf. KREMER, *Bonum est diffusivum sui* cit. (alla nota 99), p. 999.

<sup>102</sup> Cf. e.g. PLOTINO, *Enneadi*, V, 4, 1, ed. it. di G. Faggini, Milano 2000, p. 859: «Come dunque il primo, perfettissimo Bene potrebbe starsene infecondo in se stesso, come se fosse avaro di sé o impotente, Egli che è la potenza di tutte le cose?». Cf. KREMER, *Bonum est diffusivum sui* cit. (alla nota 99), pp. 999-1017 per l’analisi del passo e i riferimenti ai *loci* analoghi.

<sup>103</sup> Cf. PLOTINO, *Enneadi*, V, 4, 1, ed. cit. (alla nota precedente), pp. 857ss.

<sup>104</sup> C. STEEL, *L’un et le bien: les raisons d’une identification dans la tradition platonicienne*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 73, 1 (1989), [pp. 69-85], p. 80: «Il s’agit autant d’une interprétation de l’unité en fonction de la bonté. Sinon, on ne pourrait jamais répondre à la *quaestio vexata* du néoplatonisme : pourquoi l’Un n’est-il pas resté un? C’est parce que l’Un est également le Bien, qu’on peut expliquer pourquoi le multiple procède de l’Un. En effet, le Bien, ce n’est pas seulement le terme ultime, l’idéal insaisissable qui motive le désir incessant des êtres cherchant par leurs activités à l’embrasser. Le Bien est aussi à l’origine de la procession : il est ‘amour de procréation’ (ἔρος γεννήσεως) et ‘généreuse communication’. ‘Il met en branle la procession et la *multiplication* (πολλαπλασιασμός) des biens’. Dans cette perspective, la multiplication féconde est l’expression de la perfection suprême du Premier».

<sup>105</sup> Nel primo caso si tratta come noto di un testo scritto originariamente in arabo nel secolo IX, risultato della traduzione e compilazione di tesi provenienti perlopiù dagli *Elementi di Teologia* di Proclo, oltre che dal Plotinus arabicus. Nel secondo caso si tratta della traduzione dell’intera *Elementatio* procliana, redatta da Guglielmo di Moerbeke nel 1268, nella quale il Diadoco espone in forma riassuntiva e assiomatico-deduttiva la sua dottrina. Cf. C. D’ANCONA, *The Liber de causis*, in *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, ed. S. Gersh, Cambridge 2014, pp. 137-162. D. CALMA, *The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts*, in *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New*

della radice produttiva del bene sia discusso più estesamente in altre opere del Diadoco<sup>106</sup>, anche l'*Elementatio* contiene diversi riferimenti espliciti alla tematica, cui è possibile far rapidamente cenno per meglio caratterizzare la tesi sintetizzata da Steel e contestualizzare gli sviluppi successivi della dottrina. Nella settima proposizione («omne productivum alterius melius est quam natura eius quod producitur») Proclo associa, in maniera simile a Plotino, la superiorità ontologica (o sovra-ontologica) di qualcosa alla sua capacità produttivo-causale<sup>107</sup>. Nelle proposizioni undici, dodici e tredici tutto l'esistente viene ricondotto ad una Causa Prima, la quale è poi identificata con l'Unità e la Bontà in virtù della sua capacità perfettiva e unificante<sup>108</sup>. Nella proposizione venticinquesima il filosofo specifica come, proprio come l'Uno, anche gli esseri successivi all'Uno sono indotti a produrre – in virtù della loro perfezione – altri enti, benché di natura inferiore alla propria: quanto più qualcosa è perfetto, tanto più si avvicina alla Bontà Prima e dispone di capacità generativa<sup>109</sup>. La proposizione centoventidue

---

*Commentaries on Liber de causis*, ed. D. Calma, Turnhout 2016 (Studia Artistarum, 42), [pp. 11-52], pp. 11-17 anche per l'ampia bibliografia.

<sup>106</sup> Cf. W. BEIERWALTES, *Proklos' Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung*, in *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main 2007, pp. 85-108.

<sup>107</sup> PROCLO, *Elementatio theologica*, prop. 7, tr. lat. Guillelmi de Morbeka, ed. H. Boese, Leuven 1987, p. 6: «Aut enim melius est aut deterius aut equale. Sit prius equale. Quod igitur ab hoc producitur aut potentiam habet et ipsum productivum alterius alicuius aut sterile existit omnino. Sed si quidem sterile fuerit, secundum hoc ipsum a producente minora tum est et est inaequale illi fecundo existenti et potentiam habenti faciendi, inefficax existens».

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, pp. 8-10, in part. prop. 13, p. 10: «Omne bonum unitivum est participantium ipso, et omnis unitio bonum, et bonum uni idem. Si enim bonum est salvativum entium omnium – propter quod et appetibile existit omnibus –, quod autem salvativum et contentivum est substantie singulorum est ipsum unum – ipso enim uno salvantur omnia, et dispersio unumquodque exire facit a substantia –: ipsum bonum, quibuscumque affuerit, hec efficit unum et continet secundum unitivum. Et si ipsum unum collectivum est et contentivum entium, unumquodque perficit secundum sui ipsius presentiam. Et bonum ergo hac est omnibus in uni tum esse. Si autem et unitio est bonum secundum se et bonum unificum, quod simpliciter bonum et quod simpliciter unum idem, univens simul et bonificans entia».

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, p. 17: «Sicut enim illud propter bonitatem suam est unitivum omnium entium substitutivum – idem enim bonum et unum, quare et boniformiter ei quod est unitivum idem est –, sic et que post illud propter perfectionem ipsorum alia generare conantur, demissiora sui ipsorum essentia. Perfectio enim boni pars quedam est, et perfectum qua perfectum imitatur bonum. Illud autem erat omnium substitutivum; quare et perfectum eorum que potest est productivum secundum naturam. Et quod quidem perfectius, quanto utique fuerit perfectius, tanto est plurimum causa. Perfectius enim magis participat bono; hoc autem propinquius bono, hoc autem magis

(«omne divinum et providet secundis et exemptum est ab hiis quibus providetur, neque providentia submittente suam immixtam et unialem excellentiam, neque separata unitione providentiam exterminante») rielabora esplicitamente il motivo platonico della generosa elargizione di beni da parte della bontà: identificato con il Bene, il Divino comunica «sine invidia» e «non secundum ratiocinationem» i propri beni in misura proporzionale alla capacità recettiva dei destinatari<sup>110</sup>. La potenza generativa del ‘divino’ è anche chiamata «feconda» – termine che godrà di molta fortuna in Teodorico – nella proposizione centocinquantadue, dove risulta peraltro direttamente ricondotto alla bontà<sup>111</sup>. In conclusione, anche nell’*Elementatio* alla radice dell’autocomunicazione di sé è posta la perfezione dell’Uno: è proprio di ciò che è sommamente perfetto – sintetizza Steel – diffondersi infinitamente<sup>112</sup>.

Il redattore del *Liber de causis* traghetta nel testo arabo, il cui titolo originale è *Libro di Aristotele sul Bene Puro*<sup>113</sup>, il motivo della diffusività del bene presente nel modello procliano:

---

congenium omnium cause, hoc autem plurium causa. Quod autem imperfectius, quanto utique imperfectius fuerite tanto magis pauciorum est causa. Longius enim existens ab omnia producente, pauciorum est substitutum. Omnia enim substituere aut ornare aut perficere aut continere aut uiuificare aut condere agere quidem in pluribus singula horum congenium, in paucioribus autem alienius». Il motivo dell’ «imitazione» della causalità dell’Uno e della generazione in virtù di perfezione è sviluppato anche nelle proposizioni ventisei e ventisette.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, p. 61: «Manentes enim in uniali suo et in existentia omnia repleuerunt sua virtute; et omne potens ipsis sortiri recipit bona que suscipere potest secundum mensuras proprie ypostaseos, illis ipso esse, magis autem ipso preesse illustrantibus bona entibus. Cum sint enim nichil aliud quam bonitates, ipso esse omnibus sine invidia bona largiuntur, non secundum ratiocinationem facientes distributionem, sed hiis quidem secundum dignitatem susipientibus, illis autem secundum suam existentiam dantibus».

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 75: «Multiplicare enim procedentia et ab ea que in causis occulta eminentia producere in abgenerationes alicuius singulare est aut infinite deorum potentie, per quam omnia ex fecundis bonis repleta sunt diuina, omnis pleni sed a se ipso producentis secundum superplenam potentiam. Generative igitur deitatis proprium potentie prepotentia, multiplicans genitorum potentias et fecundas efficiens et excitans ad genera re alia et constituere».

<sup>112</sup> STEEL, *L'un et le bien* cit. (alla nota 104), p. 80. Di «moltiplicazione infinita» Steel parla più esplicitamente nella versione inglese del contributo. Cf. ID., *The One and the Good: Some Reflection on a Neoplatonic Identification*, in *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic themes*, edd. A. J. Vanderjagt - D. Pätzold, Köln 1991, [pp. 9-25], p. 18. Lo studioso rimarca a più riprese, tuttavia, la preferenza da parte del Diadoco dell’adozione del termine ‘Uno’ (in riferimento al Principio) rispetto a ‘Bene’, tendenza contraria a quella dello Pseudo-Dionigi. Le conseguenze della scelta di Proclo per la filosofia di Eckhart sono state messe in luce da Goris. Cf. W. GORIS, *Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 379-381.

<sup>113</sup> Cf. C. D’ANCONA, *The Liber de Causis* cit. (alla nota 105), pp. 137 - 162.

la proposizione diciannove («Primum est dives per seipsum et non est dives maius») con annesso commento («Et significatio eius est unitas eius») e in particolare il commento alla proposizione venti («Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis») insistono sull'identificazione di bontà e unità nella Causa Prima, giustificandone in tal modo anche la *virtus* produttiva<sup>114</sup>. Il testo aggiunge, tuttavia, fin dalla prima proposizione una connotazione di tale causalità in senso 'effusivo' (mediante i termini *influxus*, *influere*)<sup>115</sup>, non presente nell'*Elementatio* ma destinata ad avere molta fortuna, nel più ampio contesto della ricezione del pensiero arabo, per lo sviluppo di quella che è passata in storiografia sotto il nome di 'metafisica del flusso', in Alberto Magno e nei pensatori di più diretta ispirazione albertina.

---

<sup>114</sup> Cf. *Liber de causis*, prop. 19, ed. A. Pattin, in «Tijdschrift voor Filosofie», 28 (1966), [pp. 90-203]. p. 177: «Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas, et bonitas [et virtus] et ens sunt res una. Sicut ergo ens primum et bonitas sunt res una a, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una < . . . > . Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. Quod est quia recipientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis; Cf. *ibid.*, prop. 20, pp. 180-181: Primum est dives per seipsum et non est dives maius. Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis». Cf. anche la prop. 21, *ibid.*, p. 182: «Si ergo hoc ita est [apud nos], tunc dicimus quod primum non est diminutum neque completum tantum, immo est supra completum, quoniam est creans res et influens bonitates super eas influxione completa, quoniam est bonitas cui non est finis neque dimensiones». Si tengano presenti le problematiche dell'edizione Pattin segnalate da Calma. Cf. D. CALMA, *The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism* cit. (alla nota 105), p. 20. Per il significato della prop. ventuno in Alberto e Tommaso cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du "Liber de Causis"*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 74, 3 (1990), [pp. 347-378], pp. 361-362. Sulla prop. 21 si vedano le osservazioni di Beierwaltes. Cf. W. BEIERWALTES, *Primum est dives per se. Das Erste ist reich durch sich selbst. Meister Eckhart und der Liber de Causis*, in ID., *Procliana, spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt 2006, pp. 129-164.

<sup>115</sup> Cf. Sulla 'diffidenza' di Proclo rispetto alla metafora del *fluere* richiama l'attenzione D'Ancona nella sua introduzione all'edizione italiana del *Commento* di Tommaso al *Liber de causis*. Cf. C. D'ANCONA, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle Cause*, ed. it. C. D'Ancona, Milano 1986, p. 53. La studiosa rinvia al lavoro di S. GERSH, Κίνησις ακίνητος. *A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973, p. 29.

b) *Elementi di 'Metafisica del flusso' in Alberto Magno*

I riferimenti al carattere di 'flusso' dell'azione causale del Primo Principio presenti nel *Liber de causis* sono compiutamente sviluppati da Alberto nel quarto trattato del suo *De causis et processu universitatis a prima causa*<sup>116</sup>. Attribuendo, come noto, la paternità del testo arabo ad Aristotele, Alberto ritiene necessario anteporre alla parafrasi del *Liber de causis*, svolta nel secondo libro del suo *De causis*, una trattazione che consenta il passaggio dal concetto di 'causa' ricavabile dalla *Metafisica* aristotelica a quello di 'emanazione' presente invece nel *Liber*, tematizzandone analogie e differenze<sup>117</sup>.

Il primo carattere del *fluxus* illustrato dal filosofo corrisponde all'*identità* nella forma tra ciò che fluisce e l'origine stessa del flusso, come nel caso del fiume e della sua fonte – questo è l'esempio del domenicano – in cui l'acqua è della stessa specie e forma<sup>118</sup>. La seconda caratteristica risiede nella *semplicità* della forma prodotta, la quale non è il risultato di una alterazione (dovuta al moto) nella sua origine. L'esempio di Alberto è questa volta preso in prestito dall'attività artistica, nella quale la forma procede dalla semplice arte e «fluisce», come

---

<sup>116</sup> Cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris 2005, p. 143: «On sait que le Liber de causis propose les éléments d'une véritable métaphysique du flux. Dans le *De causis et processu universitatis*, I, 4, Albert développe les différents aspects de cette métaphysique, en se centrant sur 'le flux des êtres causés à partir de la Première Cause et l'ordre des causés'». De libera ha anche il merito di aver illustrato gli antecedenti di lingua latina utili alla comprensione della riflessione di Alberto sulla tematica del 'flusso'. Del trattato I, 4 esiste inoltre un'edizione in francese corredata da un ricco apparato di note e un'ampia introduzione generale, cui si rimanda per una dettagliata presentazione del testo. Cf. *Le traité du flux. Tractatus de fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ed. S. Milazzo, Paris 2013 (Sagesses médiévales, 12).

<sup>117</sup> Cf. T. BONIN, *Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, Notre Dame 2001, p. 33: «Although readers of Aristotle's *Metaphysics* work through painstaking analyses of 'principle' (Δ.1) and 'cause' (Δ.2), when they turn to the completion of metaphysics in the *Liber de causis*, they encounter an obviously related and yet unfamiliar concept, 'emanation', and find that the first 'cause' is a source from which effects 'flow'. Evidently to bridge the gap between Aristotle's usage in the *Metaphysics* and the language of the supposedly Aristotelian *Liber*, Albert prefaces his paraphrase of the *Liber* with a tractate devoted to *fluere* and *influere*, beginning with the sort of lexical analysis Aristotle had performed, and proceeding to a summary of emanative systems, especially as found in Sīnā and Ghazālī».

<sup>118</sup> ALBERTO MAGNO, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, 4, 1, ed. Colon. XVII/2, l. 35-41, p. 42: «Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo a quo fit fluxus. Sicut rivus eiusdem formae est cum fonte, a quo fluit, et aqua in utroque eiusdem est speciei et formae».

tale, nelle mani dell'artista dal suo ingegno<sup>119</sup>. Il mutamento osservabile al livello della materia, verso la quale la forma originaria fluisce, non dipende dal flusso formale (né dunque dall'essenza dell'origine del flusso), ma è da ricondurre alle qualità attive o passive, che – come l'ascia per l'artigiano – fungono da cause *strumentali* all'alterazione (*transmutatio*) di un *subiectum*<sup>120</sup>. Il guadagno teorico fin qui ottenuto è poi funzionale alla differenziazione tra i termini *fluere* e *causare*: la *causa* implica la preesistenza di un *subiectum*, mentre il *fluxus* indica il solo procedere della forma da un principio semplice<sup>121</sup>.

Il vescovo di Ratisbona condensa i caratteri illustrati in due definizioni cariche di risonanze classiche, in parte esplicitate. La prima definizione identifica *fluxus* ed *emanatio*: «Ex his patet, quod fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo». Segue un riferimento al *dator formarum* platonico e si chiarisce come l'allusione sia ad una forma «in atto» derivante a sua volta da un «atto», pertanto diversa da quella comunemente intesa dai «peripatetici», benché ricavabile anche dal testo della *Metafisica*<sup>122</sup>. La seconda definizione di *fluxus* implica l'identificazione con il termine *processio*, espressione adoperata, secondo Alberto, dai «Peripatetici più antichi» (*antiquissimi Peripatetici*) per indicare una comunicazione di sé da parte del Principio che non implichi alcuna «riduzione» della sua origine<sup>123</sup>. Resta da precisare la natura della *forma* fin qui discussa: rispondendo alla questione sul mezzo o *vehiculum* del flusso, Alberto spiega che tale

---

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, l. 48-54: «Sicut dicimus formam artis ab arte simplici fluere, quae eiusdem rationis est in spiritu, qui vehiculum suum est, quando fluit in manus et organa artificis et quando accipitur in ipsa arte ut in origine sua. Si enim aliquid transmutat materiam, in quam influit forma defluens, hoc tamen nihil est de essentia principii, a quo fit defluxus».

<sup>120</sup> Cf. *ibidem*: «Sed sunt qualitates activae vel passivae alicuius alterius causae instrumentaliter transmutantis subiectum. Sicut dolabrum et securis instrumenta sunt artificis adhibita corporaliter propter materiam, non propter formam artis, quae defluit, vel propter artem, quae principium est fluxus illius».

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, l. 59-63: «Unde cum causa nihil agat nisi in subiecto aliquo existens, fluxus autem de ratione sua nihil dicat nisi processum formae ab ipso simplici formali principio, patet, quod fluere non est idem quod causare». A seguire Alberto traccia anche la differenza tra *fluere*, *principiare* e *constituere* in ragione della incompatibilità e semplicità dell'origine. Cf. *ibid.*, l. 64-74.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, p. 43, l. 1-14. Alberto rinvia al settimo libro della *Metafisica*, identificato dall'editore con ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1032 b12.

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, l. 15-18: «Istum modum fluxus antiquissimi Peripatetici et primi 'processionem' vocaverunt eo quod in ipso ipsa prima origo formae simplicis communicando se de se emittit formam a se procedentem sine sui diminutione».

domanda non si pone («nihil est quaerere»), in quanto solo la forma corporea è soggetta a un *vehiculum*, mentre l’emanazione del principio è «semplice e intellettuale»<sup>124</sup>. Per ‘flusso’ è da intendere, in conclusione, una «emanazione» o «processione» di natura intellettuale del primo principio.

Alla domanda residua sulla ragione di tale attività, la risposta di Alberto coincide con quella della tradizione platonica sopra abbozzata: essendo semplice e in atto, non c’è nulla nel suo essere che possa ‘indurre’ – alla stregua di un *habitus* – il passaggio da uno stato di inattività ad uno di attività, pertanto è la stessa comunicabilità o «abbondanza di bontà» a produrre tale emanazione:

Si autem quaeritur, quid facit primum fontem emittere hunc fluxum, cum possit nihil agere in primum, dicendum, quod ipsa communicabilitas primi, cum semper sit in actu et ex copia bonitatis semper exuberet, hanc facit emanationem. Nihil enim est extra ipsum, quod ipsum de potentia educat in actum vel de habitu faciat agere<sup>125</sup>.

### c) *La «forza attiva» del bene*

La seconda opera del blocco sulla teoria dell’intelletto di Teodorico, il *De intellectu et intelligibili*, si apre con una prima parte dedicata alla fondazione di una «metafisica dell’attività»<sup>126</sup>. Il filosofo sassone riprende, come si vedrà, alcuni elementi della teoria del flusso albertina, sviluppando la già familiare categoria di *operatio* in un’esposizione più sistematica e dal valore introduttivo alle due sezioni successive, dedicate all’intelletto agente (seconda parte) e all’intelletto possibile (terza parte). Il carattere generale della prima parte è tale, inoltre, da contenere essenziali riflessioni sulla tematica del bene: l’intero capitolo dieci è dedicato alla caratterizzazione dei termini *bonum* e *perfectio*, dei quali ora viene offerta una ulteriore coloritura semantica coerente con la rinnovata accentuazione del carattere di dinamicità di ogni ente.

Punto di avvio della trattazione è l’usuale riconduzione dell’essere di qualcosa alla propria *operatio*, associata questa volta all’enunciazione di una tesi aggiuntiva sull’attività

---

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, l. 48-52.

<sup>125</sup> *ibid.*, l. 26-34.

<sup>126</sup> La formula di Flasch sintetizza con molta efficacia il contenuto della sezione. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 302: «Teil I begründet Dietrichs Metaphysik der Aktivität».

essenziale degli intelletti in atto per essenza, la cui dimostrazione – rinviata al seguito dell’opera – si dipana in tutta la prima parte del trattato:

Sicut dicit Philosophus in II De caelo et mundo, unaquaeque res est propter suam propriam operationem. Cuius dicti ratio est, quia propria operatio est pertinens ad perfectionem rei et habet rationem boni et finis, propter quem res est, sine quo omnis res esset frustra. Non enim essentia rei quantum ad solum esse sufficit intentioni naturae, nisi fortassis ipsa essentia sit operatio, sicut invenitur in quibusdam entibus, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu. Quae essentialis eorum operatio redundat etiam in extra ex fecunditate naturae eorum, ut infra patebit<sup>127</sup>.

Ogni *res* persegue il fine di esplicare la propria attività, la quale «pertiene» anche alla sua *perfectio* e corrisponde al suo bene (*bonum*). È infatti in virtù di questa *operatio* propria che, secondo Teodorico, le cose assolvono all’*intentio naturae* e acquistano, pertanto, significanza ontologica<sup>128</sup>. L’*esse* di ciò che non risulta immediatamente identificabile con la propria *operatio*, in questo caso Teodorico si riferisce evidentemente all’ente subordinato al passaggio dalla potenza all’atto<sup>129</sup>, non basta infatti all’adempimento delle condizioni di significanza

---

<sup>127</sup> *De int.* I, 1 (1).

<sup>128</sup> L’approssimazione dei termini *bonum* e *perfectio* risulta nel testo molto sbrigativa e potrebbe indurre a ravvisare un un problematico riavvicinamento del piano della *perfectio* ontologica a quello del *bonum* teleologico, così energicamente divisi da Teodorico nel *De origine* e nel *De animatione*. Cf. GORIS, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 22), pp. 170-171 Come già emerso nei precedenti paragrafi, e come si avrà modo di confermare nel seguito della trattazione (mediante la definizione di un *bonum extenso nomine*), Teodorico intende tuttavia con il termine *bonum* un ‘fine’ e un ‘perfezionamento’ della *res* di natura tale da implicare *processualità* e attività accidentali ‘intermedie’, assenti invece nella caratterizzazione della più propria *perfectio* ontologica, corrispondente alla finalità, sempre attualmente compiuta, delle sostanze separate. Cf. *supra*, n. 89 e cap. 1, paragrafo 3 (b).

<sup>129</sup> Si è dimostrato nel precedente capitolo come gli enti la cui *operatio* si identifica con l’essenza non implicino alcun tipo di potenzialità. Di converso, gli enti la cui *operatio* non è realizzata immediatamente per essenza implicano un sostrato cui gli accidenti ineriscano. La dimostrazione di quest’ultima tesi è parzialmente già svolta nel *De origine* e *De accidentibus*, in riferimento alla necessità degli accidenti negli enti «imperfetti». Cf. *supra*, par. 2 e cap. 1, par. 3 (b). Nel *De visione* Teodorico esplicita ulteriormente la condizione ontologica degli enti che non agiscono per essenza, corrispondenti alle attività *substantialiter* e *accidentaliter*. Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 4 (13)-(16). L’utilizzo del termine *esse* in questo contesto specifico implica dunque il riferimento alla *res* naturale tanto nei suoi caratteri materiali che formali.

nell'orizzonte naturale<sup>130</sup>. Diverso è il caso in cui sia possibile identificare completamente l'essere di qualcosa con la sua stessa *operatio*, come nel caso già noto degli intelletti in atto per essenza. Tale *operatio*, preannuncia ora Teodorico, è produttiva ('trabocca', «redundat») verso l'esterno, a partire dalla *fecunditas* della loro natura.

Il discorso sull'*operatio* si precisa nel secondo capitolo della prima parte mediante la suddivisione del termine in due sottogeneri, corrispondenti all'attività (*actio*) e alla passività (*passio*). Entrambi si trovano, secondo Teodorico, tanto nei corpi quanto negli intelletti<sup>131</sup>. L'*operatio* degli intelletti definiti «in atto per essenza» non presenta tuttavia alcun tipo di passività:

Nulla autem operationum passivarum proprie pertinet ad intellectum aliquem, qui sit intellectus in actu per suam essentiam, nisi vocemus pati hoc, quod recipiunt tales intellectus suas essentias a superioribus principiis, quas non recipiunt ut passiones, sed ut actiones. Quo facto saltem quidquid est ibi, totum est activum redundans extra in aliud, et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii<sup>132</sup>.

Pur non escludendo la possibilità di una subordinazione degli intelletti in atto per essenza a ulteriori principi gerarchicamente superiori, Teodorico considera la derivazione causale degli intelletti non alla stregua di una ricezione passiva di forme (assimilabile alla *operatio* fisico-naturale), bensì nel senso di una dinamica emanativa, in cui il momento dell'acquisizione dell'essenza da parte del causato corrisponde esso stessa ad un'attività<sup>133</sup>. Per tale ragione tutto ciò che è negli intelletti così definiti è attivo e, ancora una volta, «redundans extra in aliud». Sulla base di tale caratteristica specifica, spettante loro sulla base della sola intellettualità,

---

<sup>130</sup> Cf. *infra*, n. 148 e 149.

<sup>131</sup> Cf. *De int.* I, 2 (1): «Est autem duplex genus operationis: quoddam, quod consistit in quadam actione, aliud, quod consistit in passione. Et utrumque istorum invenitur tam in corporalibus quam in intellectualibus entibus».

<sup>132</sup> *Ibid.*, I, 3 (1).

<sup>133</sup> Teodorico intende negare qualsiasi elemento di passività agli intelletti in atto per essenza. L'emanazione da parte di eventuali principi superiori non presenta pertanto alcuna 'ricettività', ma è piuttosto una dinamica di semplice attualità anche dal punto di vista dell'intelletto causato: la produzione causale di tali intelletti corrisponde, come si vedrà, al loro stesso rivolgimento attuale verso il principio che gli dona l'essere. Cf. *infra*, cap. 3, par. 2. La tesi di Teodorico non può che rinviare alla causalità 'di atto in atto' descritta da Alberto nel *De causis*. Cf. *supra*, cap. 2, par. 3 (b).

risiede anzi il loro essere *virtus* di principio attivo, ossia forza produttiva, che si rivelerà dirimente anche per la loro bontà<sup>134</sup>. Compare a questo punto anche la fonte di ispirazione di Teodorico per le tesi appena espresse:

Et hoc est, quod dicit Proclus propositione 171 sic: «Omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere». Commentum: «Etenim intellectus et ens, quod in ipso idem. Si igitur facit per esse, esse autem intelligere est, facit per intelligere»<sup>135</sup>.

Si tratta dunque di Proclo, il quale – come già osservato in letteratura<sup>136</sup> – comincia ad esercitare un’influenza più marcata sul pensiero di Teodorico proprio a partire dal *De intellectu*. Il domenicano era in effetti già arrivato nel *De visione*, come si ricorderà, sulla base di fonti perlopiù aristoteliche all’elaborazione della tesi dell’identità di essere, attività intellettuale e oggetto di intellesione negli intelletti in atto per essenza<sup>137</sup>. L’influenza di Proclo si registrava in particolare, almeno per quanto riguarda le citazioni esplicite di Teodorico, sulla sua dottrina

---

<sup>134</sup> La nozione di *virtus activa* cui allude il filosofo si differenzia dalla potenza aristotelica poiché non designa una ‘privazione’ di essere, bensì – come sarà chiaro dal proseguo della trattazione – una positiva influenza causale sulla realtà esterna all’ente che sottintende. Cf. *infra* cap. 2, par. 3 (e) e cap. 3, 3 (b). L’elaborazione della nozione si ricava dal *Fragmentum de ratione potentiae*. Teodorico chiarisce nel frammento la possibilità di trattare la ‘potenza’ «secundum rationem agendi» e la identifica con il «principium» dell’«operatio» di qualcosa. Cf. *Rat. pot.* (9). Esplicitata la differenza rispetto alla «privazione» aristotelica, il filosofo chiarisce il rapporto della *potentia* con la *substantia* nei termini di una relazione intrinseca (*habitus*), in virtù della quale ciascuna *substantia* è ordinata ad esprimere una determinata *operatio* (attiva o passiva). L’esempio del filosofo è quello del fuoco (*substantia*), il quale è ordinato (*potenza*) all’atto di «riscaldare» (*operatio*). Si tratta, in definitiva, della capacità di qualcosa di rapportarsi in forma causale con l’esterno, già implicita nella sua determinazione formale. Cf. *ibid.*, (14), (23)-(24). Sulla tradizione neoplatonica alle spalle della posizione teodoriana, più esplicita nel caso delle sostanze separate, si veda *infra*, n. 195.

<sup>135</sup> *De int.* I, 3 (2).

<sup>136</sup> Cf. M. FÜHRER, *Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg*, in *Interpreting Proclus* cit. (alla nota 105), p. 299; FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 340.

<sup>137</sup> Cf. *supra*, par. 2 (c). Teodorico si richiama nel *De visione* anche al *Liber de causis* e ad Agostino, riferimenti riproposti nel *De intellectu*. Cf. *De vis. beat.* 1, 1, 3 (5); *De int.* I, 8 (2).

del *reditus*<sup>138</sup>. Nel *De intellectu* il domenicano riconduce la tesi dell'identità di essenza e *operatio* negli intelletti in atto alla *propositio* 174 (citata come la 171) dell'*Elementatio theologica*, da cui può dunque ricavare semplicemente conferma per una tesi già ampiamente sviluppata. Il reale impatto di Proclo per lo sviluppo della dottrina dell'intelletto di Teodorico sembra dunque da individuare altrove, e precisamente nell'accento sulla fecondità causale della semplice attività intellettuale<sup>139</sup>. Il capitolo ottavo è interamente dedicato alla esplicitazione della tesi:

Similiter se habet in substantiis separatis, quae sunt intellectus per essentiam semper in actu. Et in hoc consistit quaedam ebullitio talis substantiae in aliud extra in causando, sicut supra inductum est de Proclo et Avicenna dicit in sua *Metaphysica* de principiis separatis, scilicet quod intelligendo causant ea, quae sunt post. Quare talis eorum intelligentia non est passio nec passiva, sed vere actio et activa, et ita est redundans in aliquid aliud extra se. Dico autem 'actio' et 'activa' extenso nomine actionis pro quadam ebullitione habente modum actionis, sicut etiam in corporalibus dictum est, scilicet quod in eis est quaedam ebullitio, non tamen actio proprie, inquantum est intra substantiam talis corporis. Sed haec hactenus de intellectibus separatis, qui sunt intellectus semper in actu<sup>140</sup>.

Subito dopo aver ribadito l'assenza di composizione negli intelletti in atto per essenza e il carattere autoconoscitivo della loro attività<sup>141</sup>, Teodorico aggiunge che questa stessa *operatio*

---

<sup>138</sup> Sempre fondamentali le schede riassuntive sulle fonti di Teodorico fornite da Dragos Calma. Cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota 68), pp. 328ss. Proclo è citato dieci volte nel *De visione*, ma nel *De intellectu* le citazioni del Diadoco raddoppiano.

<sup>139</sup> Alla produttività intellettuale è da aggiungere, come si vedrà, la suddivisione di tutto il reale in quattro *maneries*. Cf. *infra*, cap. 2, par. 3 (e).

<sup>140</sup> *De int.* 1, 8 (2)-(3). Cf. *ibid.*, (1): «Sed hoc video inquirendum, quomodo in istis intellectibus inveniatur aliqua interior transfusio, quo aliquid fluat in aliud, quo etiam in eis inveniuntur principia activa, et praecipue in eis, qui sunt intellectus per essentiam semper in actu».

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, I, 8 (2): «De quibus considerandum, quod, etsi in eis, hoc est in substantia eorum, non inveniatur pars et pars, quia simplices substantiae sunt, est tamen in quolibet eorum invenire quosdam respectus originis, qui sunt respectus naturae, inquantum quilibet eorum conversus est in se intelligens se ipsum per essentiam, sicut dicitur in Libro de causis, quod unusquisque talium intellectuum est rediens ad essentiam suam reditione completa, scilicet intelligendo se ipsum per essentiam, in quo consistunt quidam respectus naturae, quorum quilibet importat totam substantiam talis intellectus, solum ab invicem differentes respective». Cf. *infra* cap. 3, par. 2.

intellettuale consiste in una certa *ebullitio* causale all'esterno di sé, evocando nuovamente l'autorità di Proclo e aggiungendo quella di Avicenna. Il domenicano attribuisce ai due filosofi, più nello specifico, la tesi secondo cui l'intelletto, conoscendo se stesso, *produce* ciò che lo segue in un ordine causale rigidamente gerarchizzato<sup>142</sup>. La posizione di Teodorico sulla produttività intellettuale si configura dunque a partire dalla saldatura tra l'emanazionismo avicenniano<sup>143</sup> e la derivazione ipostatica procliana<sup>144</sup>, sulla linea della 'metafisica del flusso' indicata da Alberto<sup>145</sup>. La *confirmatio* arriva nel capitolo undici, nel quale il filosofo invoca un nutrito gruppo di autorità filosofiche a sostegno della sua tesi:

Signum veritatis istorum, quae hic dicta sunt, est hoc, quod tractaverunt philosophi de profluxu entium a prima causa, quod, quamvis haberi possit a primis et praecipuis philosophis, Aristotele videlicet et Platone et ex Proclo Platónico et ex Libro de causis, tamen manifeste habetur ab Avicenna in Metaphysica sua, cuius abbreviator fuit Algazel. Posuerunt autem dicti philosophi res fluere a Deo secundum quendam ordinem, ut videlicet primo procedat a Deo prima intelligentia et ab hac procedat intelligentia secunda et anima primi caeli et primum caelum, ab hac autem secunda intelligentia procedat tertia et anima secundi caeli et secundum caelum et sic deinceps usque ad illam intelligentiam, a qua procedit anima infimi caeli et infimum caelum et illa intelligentia, quae causat substantiam generabilium et corruptibilium<sup>146</sup>.

---

<sup>142</sup> L'editore rimanda ad AVICENNA, *Metaphysica*, IX 4, ed. Venetiis 1508, f. 105 rB; ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, pp. 486-488.

<sup>143</sup> Cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota 68), p. 348: «Dietrich rappelle dans le *De int.*, I, 8 (2), p. 141 une des thèses les plus connues de la métaphysique ou de la cosmologie d'Avicenne: en intelligeant le premier principe, l'intelligence première cause ce qui la suit dans la hiérarchie des substances séparées. Mais Dietrich interprète cette doctrine en ajoutant de sa propre initiative que toutes les intelligences sont purement en acte ou action et qu'elles débordent dans un autre (*redundans in aliquid aliud*)».

<sup>144</sup> Cf. *De int.* I, 8 (3): «Sed haec hactenus de intellectibus separatis, qui sunt intellectus semper in actu. Unde Proclus vocat eos intellectuales hypostases, quod est tertium genus entium, quod enumeravit».

<sup>145</sup> Sulle affinità tra il pensiero di Teodorico e la metafisica del flusso albertina insiste Sturlese in riferimento al *De animatione*. Cf. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo* cit. (cap. 1, alla nota 45), p. 211.

<sup>146</sup> *De int.* I, 11 (1).

Agli occhi del domenicano gran parte della più autorevole tradizione filosofica pagana e araba (Platone, il «platonico Proclo», Aristotele, Avicenna, Al-Ghazali, il *Liber de causis*)<sup>147</sup> concorda con la teoria del flusso causale e gerarchicamente ordinato che procede dalla Prima Causa (Teodorico utilizza espressamente il verbo *fluere*) e, di intelligenza in intelligenza, si distende progressivamente verso l'anima del primo cielo, a sua volta all'origine di ciò che nasce e perisce.

Resta ancora da precisare la ragione ultima, al di là del consenso tra le autorità filosofiche, della progressione causale appena descritta, ossia il fondamento stesso della produttività degli intelletti in atto per essenza («qua ratione necessarium sit in intellectibus esse aliquod principium activum, quo redundant in extra»)<sup>148</sup>:

Ex praemissis colligitur substantiam illam, et hoc omnem talem, quae est intellectus per essentiam semper in actu, habere in se virtutem principii activi, qua agit aliquid extra se in aliud. Alioquin esset frustra in natura. Frustra enim est, quod destituitur proprio fine secundum Philosophum in II Physicorum. Natura autem nihil agit frustra, quia, sicut non deficit in necessariis, ita non abundat in superfluis. Esset autem unaquaeque res superflua in natura et frustra, si destitueretur propria operatione sua, quae est finis rei, propter quem est, qua, inquam, operatione tendit in extra, quia hoc est, quo non solum invenitur entitas et veritas in unaquaque re, sed etiam bonitas, ut unaquaeque res sit ens, verum et bonum, et hoc convertibiliter, ut sit ens aliquod in se, sit verum in ordine ad intellectum, bonum autem in quantum redundans in aliud extra se active<sup>149</sup>.

Invocando l'usuale argomento teleologico, il quale assume il titolo di convalida definitiva delle tesi enunciate, Teodorico rivendica la necessità dell'estrinsecazione delle intelligenze semplici sulla base della finalità cui ogni ente risulta ordinato. Il «fine» di ciascuna cosa corrisponde infatti alla ragione del suo sussistere in «natura», dove – come più volte ripetuto – vige un complessivo ordine e nulla si verifica «invano». Il passaggio chiave per la comprensione del

---

<sup>147</sup> È forse opportuno segnalare come, nella lista dei nomi illustri riportata da Teodorico, manchi quello di Averroè. L'assenza del filosofo spagnolo, pur preferito da Teodorico su questioni di centrale rilevanza ontologica (come la concezione di 'sostanza' e quella di 'accidente'), testimonia una volta di più la necessità da parte di Teodorico di 'integrare' la prospettiva aristotelica con indirizzi platonizzanti sulla tesi del bene in senso 'efficiente'.

<sup>148</sup> *De int.* I, 10.

<sup>149</sup> *Ibid.*, I, 10 (2).

passo risiede nell'identificazione tra la finalità prevista dall'ordine naturale e l'*operatio* attiva di ciascun ente, in virtù della quale tende al suo esterno («tendit in extra»). Ciò significa che secondo il filosofo sassone qualsiasi «attività» è tale, ossia propriamente una *operatio* attiva, nella misura in cui comunica se stessa al di fuori di sé, o – che è lo stesso – la stessa nozione di attività implica una tensione esterna, ulteriormente riducibile solo sulla base del più fondamentale ordinamento naturale in cui ciascuna cosa si iscrive<sup>150</sup>. Segue a questo punto la definizione dei trascendentali *ens*, *verum*, *bonum*, dei quali viene affermata la convertibilità sulla base del diverso ordine sotto il quale si considera una medesima cosa: *ens* in riferimento alla propria essenza («in se»), *verum* in riferimento all'intelletto e *bonum* nella misura in cui essa risulta «redundans active» verso l'esterno. Le riflessioni sull'attività fin qui elaborate e la definizione di *bonum* offerta sono, secondo Teodorico, sufficienti a mostrare la ragione per la quale la bontà è presente in qualsiasi ente.

L'esposizione palesa l'identificazione di *bonum* con un'esplicitazione del significato stesso dell'attività di qualcosa: un ente opera attivamente, secondo Teodorico, nella misura in cui 'proietta' se stesso al proprio esterno. *Bonum* è quindi già implicito nell'*operatio* attiva e, proprio su questa base, il filosofo intende giustificare anche la proprietà della convertibilità dei trascendentali: qualsiasi cosa è 'buona' nella misura in cui è, ossia per il semplice fatto di svolgere la propria funzione. In realtà, la riconduzione dell'essere all'*operatio* non ne giustifica *ipso facto* anche la bontà, dal momento che – come visto – l'*operatio* potrebbe anche essere passiva e subire semplicemente l'azione dall'esterno<sup>151</sup>. Di conseguenza la dimostrazione della bontà di qualcosa passa sempre per la dimostrazione dell'*attività* della sua *operatio*, già svolta per gli intelletti in atto per essenza. Teodorico si spingerà ben oltre nel paragrafo successivo, nell'ardito tentativo di estendere, come si vedrà, l'*operatio* attiva a tutto l'esistente, compreso l'universo fisico, legittimandone in tal modo il carattere compiutamente trascendentale<sup>152</sup>. Si osservi comunque fin da ora che un'ulteriore condizione posta dal filosofo per la bontà di qualcosa consiste nella circostanza per la quale anche il prodotto della sua attività sia a sua volta 'buono':

Et est advertendum, quod res dicitur bona non solum, quia fluit in aliam, sed etiam, quia constituit illam rem, in quam fluit, bonam. Alioquin non esset bona ex tali effluxu, nisi

---

<sup>150</sup> Cf. *supra*, nn. 59-60 e *infra*, cap. 3, par. 2.

<sup>151</sup> Cf. *supra*, n. 131.

<sup>152</sup> Cf. *infra* cap. 3, par. 2.

etiam illa res, quam effluendo constituit, esset bona. Frustra enim esset talis effluxus, nisi res illa, quae per talem effluxum constituitur, etiam esset bona, quia res sic effluxa esset frustra secundum praedicta<sup>153</sup>.

Un ultimo riferimento esplicito alla *bonitas* è presente nella terza parte del trattato, ancora una volta congiuntamente agli altri trascendentali, dei quali Teodorico esplicita la comune origine: essi sono presenti originariamente nelle sostanze separate (ma anzitutto in Dio) in forma indeterminata e indistinta, acquisiscono determinazione (mediante un diverso *modus essendi*) nel processo di derivazione causale e si trovano commisti alla potenzialità nella creazione<sup>154</sup>.

d) *La reinterpretazione della causa efficiente*

L'applicazione della causa agente all'*operatio* delle intelligenze separate impone a Teodorico una reinterpretazione 'metafisica' del suo statuto analoga a quella sviluppata per la causa finale. Si è più volte sottolineato, infatti, come l'inizio del *De origine* associ, nella comune estrinsecità, la causa efficiente a quella finale, sottraendo entrambe ai principi intrinseci dell'ente e di conseguenza anche all'interesse del metafisico. La tesi risulta sostanzialmente ribadita nel *De animatione*, dove alla chiara delimitazione della causa finale al dominio fisico (ricondata alla *ratio boni*), fa eco la corrispondente esclusione della causa efficiente (che muove *intentione boni*) dalle sostanze separate, le quali rappresentano *par excellence* la compiutezza ontologica oggetto della metafisica<sup>155</sup>.

La legittimità di un utilizzo «più esteso» della causalità efficiente, tale da integrare la funzione causale delle intelligenze semplici al suo interno, si ricava dai passaggi del *De origine*

---

<sup>153</sup> *De int.* I, 10 (4).

<sup>154</sup> Cf. *De int.* III, 21 (3): «Non sic se habent ad invicem determinabile et id, in quod fit determinatio, quia talia non habent se ad invicem ex additione secundum essentiam, quamvis numerentur secundum esse, nec ipsum determinabile existens in determinato recedit et cadit a sua propria ratione, sed idem et eiusdem rationis et proprietatis per essentiam manet in tali determinatione, sed solum variatur secundum esse, et idem et eiusdem rationis per essentiam manet sub diverso modo essendi, ut patet per singula, quae sic determinantur, sive determinantur ut potentia in actum, ut genus in speciem, sive ut aliquid existens in actu determinetur in aliquid magis potenziale, ut entitas, bonitas, veritas et similia determinantur a superioribus et causis separatis in inferiores». Cf. *infra*, cap. 3, par. 3 (c).

<sup>155</sup> Cf. *De anim.* 3 (2). Si ricorderà come, in generale, tutte le altre cause siano gerarchicamente subordinate a quella finale. Cf. *ibid.*, 4 (2).

già esaminati per la reinterpretazione metafisica della causa finale. Nella considerazione della *res* rispetto alle sue cause (primo modo di dare origine a qualcosa), Teodorico riabilita, come si ricorderà, il valore della causa efficiente e della causa finale quali modalità per attribuire entità a qualsiasi ente, servendosi della definizione di *natura extenso nomine*. L'«essere principio di una operazione reale» era stato riconosciuto come una dei requisiti per l'appartenenza di qualcosa alla *natura, entia separata* compresi<sup>156</sup>. Nel quinto capitolo del trattato, inoltre, la legittimità di un'applicazione delle cause efficiente e finale in realtà indipendenti dal moto si giustifica intendendo il termine *causa* in un «modo più comune», che il domenicano dice di ricavare da Averroè<sup>157</sup>. Se tuttavia il richiamo al *Commento alla Metafisica* per la *ratio* di causa finale risultava coerente con il contenuto complessivo della fonte citata, il riferimento al *Commento* al quarto libro del *De caelo et mundo* per l'estensione della *ratio* della causa efficiente («de efficiente super principium IV Caeli et mundi») si rivela più estemporaneo e fa pensare ad un utilizzo indiretto della fonte<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> *De orig.* 1 (13): «dicatur natura, quicquid est alicuius realis operationis principium, subiectum vel terminus, secundum quod etiam entia separata dicuntur res naturae». Cf. *supra*, par. 2 (a).

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, 5 (11): «Dico autem hic finem, formam et efficiens non modo, secundum quod inveniuntur in naturalibus, quae concernunt motum et materiam, sed modo communiore, secundum quod secundum aliquam sui rationem reperiuntur etiam in separatis, quamvis non eadem ratione sicut in naturalibus, ut dicit Averroes de fine Super III Metaphysicae, de efficiente super principium IV Caeli et mundi». Cf. *De luce* 1 (3): «Est autem celebri sententia vulgatum quattuor esse causas rerum, quae subsunt quantitativae vel qualitativae transmutationi. In entibus enim separatis vel mathematicis non sunt proprie causae efficientes et finales, quarum ratio attenditur in hoc, quod acquiratur aliquid per motum, ut habetur a Commentatore super III Metaphysicae et super Caelum et mundum».

<sup>158</sup> Cf. *supra*, cap. 2, par. 2 (b). All'inizio del quarto libro del *De caelo* Aristotele intraprende l'indagine sulla natura del «pesante» e del «leggero». Cf. ARISTOTELE, *De caelo*, IV, 307b ss.. Nel commentare il passo corrispondente, Averroè evidenzia la necessità (indicata da Aristotele) di individuare le «cause» delle due proprietà, restringendo il campo alla causa finale e quella formale. Il filosofo cordovese inserisce poi un inciso sulle *res eternae*, alle quali viene negata la causa agente. Cf. AVERROES, *Commentum magnum super libro De caelo et mundo Aristotelis*, edd. F.J. Carmody - R. Arnzen, Leuven 2003, p. 654: «et hec perscrutatio non est de causa agente, sed de formali que facit leve moveri ad superius et grave ad inferius, et etiam de causa finali propter quam hoc est leve, hoc autem grave; res enim eterne non habent agens nisi secundum similitudinem, neque habent ex quatuor causis nisi formalem et finalem; et si habuerint aliquid quasi agens, non erit nisi in quantum est forma illi et conservans ipsum». Si osservi come Averroè predichi la causa finale nelle sostanze separate, senza ulteriori distinguo. Il passo viene invece citato da Teodorico nel *De animatione* per una più generalizzata assenza di entrambe le cause (efficiente e finale) nelle sostanze separate. Il richiamo al passo del *De caelo* ha in conclusione

L'elaborazione teoretica di una nozione di causa efficiente corrispondente alle indicazioni del *De origine* è svolta più compiutamente nel *De animatione caeli*. Dopo aver introdotto l'eziologia aristotelica e precisato che la quadruplici causalità si trova, in senso stretto, soltanto nell'essere soggetto al divenire<sup>159</sup>, Teodorico presenta un doppio ordine di dipendenza essenziale (ossia dipendente dall'essenza stessa degli elementi della serie)<sup>160</sup> all'interno dei *generi* di cause presenti nel cosmo<sup>161</sup>. Il primo *ordo* (I) è quello già visto<sup>162</sup> del rapporto tra i quattro generi di cause aristoteliche: la subordinazione della materia alla forma, della forma all'agente e dell'agente alla causa finale<sup>163</sup>; il secondo *ordo* (II) si caratterizza per una «contrazione» o «determinazione» della causalità del primo termine (della catena causale) nel secondo, e poi a seguire nel terzo in misura proporzionale al rispettivo ordine e grado, procedendo così fino all'ultimo termine della serie, in modo tale che l'intero processo dipenda essenzialmente dalla Prima Causa:

Est et alius ordo essentialis dependentiae, qui attenditur in unoquoque genere causae secundum se, in quantum videlicet causalitas alicuius primi in quocumque genere causae determinatur in secundum, et causalitas secundi contrahitur et determinatur in tertium et sic deinceps secundum gradum et ordinem causalis processus a primo usque ad extremum, ubi est status; secundum quem processum posteriores causae stant sub ordine priorum et

---

tutta l'aria di essere un riferimento espunto dal suo contesto originario e stilizzato. Dragos Calma, muovendo dall'assenza di riferimenti letterali e dall'utilizzo del libro esclusivamente per la tesi sulla causa efficiente, ipotizza la fonte indiretta. Cf. D. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota 68), p. 114: «On peut en conclure que très probablement il ne le connaît pas directement et qu'il se sert d'un intermédiaire pour s'y référer».

<sup>159</sup> Cf. *De anim.* 3 (2).

<sup>160</sup> Teodorico ribadisce poco oltre che il discorso riguarda *causae essentialis*, le quali esercitano cioè una funzione causale in virtù della loro stessa essenza, sebbene si possano servire di elementi strumentali (accidenti) utili a tale esercizio. Cf. *ibid.*, 4 (4): «Est enim sermo hic de causis essentialibus, quae sunt causae per suas essentias, quamvis aliquando requirantur aliquae causae accidentales seu instrumentales, ut qualitates elementares et spermata et similia, quae sunt quaedam instrumenta naturae, quibus quasi instrumentaliter determinatur et applicatur causalitas causae essentialis ad aliquod individuum determinatum, sicut instrumentum assumptum determinat causalitatem artis ad hanc arcam et in natura homo generat hominem et sol, secundum Philosophum in II Physicorum, homo videlicet instrumentaliter, sol autem essentialiter». Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 196 e 311.

<sup>161</sup> Cf. *De anim.* 4 (1).

<sup>162</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (b).

<sup>163</sup> Cf. *De anim.* 4 (2).

totus processus sub ordine primae causae illius ordinis secundum habitudinem dependentiae essentialis<sup>164</sup>.

Ai primi due ordinamenti essenziali Teodorico intende aggiungere un terzo (III), quello tra le tre ‘macrocategorie’ causali in cui il filosofo ordina *tutti* i processi causali esistenti: a) causalità di Dio e delle intelligenze separate; b) causalità delle anime dei cieli; c) causalità dell’insieme dei fenomeni del divenire. Soltanto la dimostrazione di una disposizione gerarchica *essenziale* tra i generi di queste tre modalità causali più generali può giustificare infatti, secondo Teodorico, l’ordinamento unitario dell’intero universo<sup>165</sup>. Precondizione dell’intera impalcatura causale messa in piedi dal filosofo è la legittimazione dell’utilizzo di una nozione di ‘causa’ applicabile alle sostanze separate, vale a dire una più precisa chiarificazione del concetto di «causa essenziale», cui Teodorico dedica i paragrafi successivi<sup>166</sup>.

Il primo semplice passo è quello di istituire un rapporto proporzionale tra il modo e il grado della *virtus causandi* di qualsiasi ente appartenente ad un ordinamento essenziale e la rispettiva essenza:

Ex omnibus igitur his, quae de dictis generibus causarum quasi incidenter et gratia exempli inducta sunt, hoc generaliter et summarie intelligendum est, quod in omnibus processibus causalibus, sicut est gradus et proprius modus in virtute causandi uniuscuiusque entium concludorum in quocumque tali ordine causali essenziali, ita unumquodque talium entium causalium habet determinatum gradum suae essentiae et proprietatem suae naturae

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, 4 (3).

<sup>165</sup> Cf. *ibid.*, 10 (1): «Quod autem istud ponere in universitate et integritate entium, cui nihil deesse debet, sit rationabile, patet primo ex necessitate et numero modorum constituendi entia in natura, de quibus propter hoc actum est in praemissis; hoc est autem per se de integritate et ordine universi, quod est ens et unum per se, ut, sicut entia conclusa intra unum quodcumque genus causae unum ab alio dependet essentiali dependentia, sic magis etiam necessarium est diversa genera processuum causalium, unum videlicet ab alio, dependere essentiali dependentia. In hoc enim magis et per prius consistit entitas et unitas et ordo totius universitatis entium, nec inveniretur ordo essentialis dependentiae entium cuiuscumque generis causae in suo genere, nisi prius natura et causa esset dependentia diversorum generum causarum ab invicem».

<sup>166</sup> Cf. *De anim.* 5 (1) - 7 (5). Nel seguito della trattazione si farà esplicito riferimento solo agli elementi della causa essenziale riconducibili alla *ratio* della causalità efficiente, al fine di mostrare la l’applicabilità della categoria di ‘bene’ alle intelligenze separate. Per una trattazione dettagliata della causalità essenziale in Teodorico Cf. B. MOJSISCH, "*Causa essentialis*" bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. cit. (cap. 1, alla nota), [pp. 106-114], pp. 106-110.

essentialiter, in qua fundatur proprius sibi modus causandi suae naturae proportionatus. Unde per consequens ex proprietate processuum causalium, si fuerint magis noti, arguendum est naturas et substantias causarum<sup>167</sup>.

Le proprietà dei processi causali si fondano, in altre parole, sulla natura degli enti che esercitano la rispettiva funzione causale. Teodorico può quindi legittimare un utilizzo ‘proporzionale’ del termine *causa* anche in generi di cause diversi da quelli propri del divenire:

Quamvis autem, ut praemissum est, dicta genera causarum non inveniuntur nisi in subiectis transmutationi et motui, si proprie de huiusmodi generibus causarum loquamur, nihilominus tamen in quibusdam aliis generibus entium inveniuntur secundum quandam proportionem similia. Et sic quadam communitate analogiae communia sunt toti ordini et connexioni universi, et secundum hoc totam hanc communitatem analogiae distinguimus in tres modos generales, quibus universum hoc in esse constituitur secundum processuum causalium causalem emanationem<sup>168</sup>.

Sulla base di una *analogia proportionis* è possibile ritrovare una causalità «simile» a quella sublunare nell’intera struttura causale dell’universo. In particolare, la comunanza analogica si estende alla ‘sovrastruttura’ dei «tre modi generali» nei quali, secondo Teodorico, si organizza la dinamica causale che pone in essere l’universo secondo un processo esplicitamente *emanazionistico*. Il domenicano passa dunque in esame singolarmente ciascuna delle tre modalità causali menzionate. Il primo «modo generale» analizzato è l’emanazione degli intelletti in atto per essenza, caratterizzato dalla semplicità, tanto del momento «attivo» o produttivo del processo quanto di quello recettivo (ossia relativo al causato):

Unus modus consistit in eo, quod entia per suas essentias emanent modo simplici ab aliquo principio omnino separato, quod est intellectus per essentiam et intellectus in actu per essentiam; et dico ‘modo simplici’, quia non per motum vel quamcumque transmutationem, sed per simplicem defluxum totalis essentiae rei sic emanantis. In qua talis entis constitutione in esse attenditur simplicitas modi emanationis non solum ex parte principii – quod est intellectus in actu per essentiam, quod proprium modum principiandi effective habet simplicem, quia per modum intellectus est principium, et ex hoc ipso causat

---

<sup>167</sup> *De anim.* 5 (1). Cf. *infra*, n. 195.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 5 (2).

modo simplici et non per motum et transmutationem – verum etiam ex parte causati huic modo causandi correspondet passive proprius quidam modus simplicitatis, quia tale causatum non agitur ex aliquo subiecto, sed secundum totalitatem suae essentiae in esse constituitur<sup>169</sup>.

Non è difficile riconoscere nella descrizione di Teodorico quella che era stata definita in altri testi *operatio* degli intelletti in atto per essenza, caratterizzata dall'assenza di accidentalità e mutamento. Di questa *operatio* il filosofo esplicita nuovamente la natura causale in senso emanazionistico, ricorrendo al lessico caratteristico della 'metafisica del flusso': l'essere causato promana o «fluisce» dalla totalità della causa direttamente e semplicemente, per essenza, senza presupporre sostrati che facciano da mediazione al processo. Le cause cui Teodorico fa riferimento per questa prima modalità causale sono naturalmente Dio e (con i soliti condizionali) le intelligenze separate<sup>170</sup>. Dimostrata l'estendibilità della nozione di *causa* alle sostanze separate, resta ora da individuare quale tra le quattro cause aristoteliche restituisca, almeno analogicamente, in modo più adeguato il carattere emanativo delle intelligenze semplici separate appena descritto.

Il testo prosegue con l'illustrazione della seconda modalità causale essenziale, identificata da Teodorico con l'essere delle anime dei cieli, la cui deduzione e differenziazione ontologica rispetto alle sostanze angeliche costituisce il motivo centrale del trattato: soltanto un termine 'medio' tra la causalità del Principio e quella propria del divenire può giustificare l'*ordo* essenziale tra le tre macrocategorie causali<sup>171</sup>. Secondo il maestro domenicano i *principia* motrici dei corpi celesti sono di natura intellettuale ed uniti ai rispettivi corpi come «forme per unione essenziale»<sup>172</sup>. Proprio sul problema dell'unità formale degli intelletti ai corpi Teodorico è però costretto a tornare verso la conclusione dell'opera, impegnandosi a rispondere all'obiezione secondo la quale la simultanea predicazione di «unità formale» e «separatezza» degli intelletti implicherebbe una contraddizione<sup>173</sup>. Risulta in altre parole problematico assumere una *forma* come separata – come è necessario per gli intelletti in atto

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, 7 (1). Cf. *supra*, n. 133.

<sup>170</sup> Cf. *De anim.* 7(2) e 7(5).

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, 10 (2) ss.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 9 (1). Cf. *ibid.*, 9 (2)-(3) e 12 (4).

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, 34 (2): «Si enim substantia, quae est in sua essentia quid separatum, unitur alicui essentialiter per modum formae et per actum suum essentialem, videtur importari contradictio, videlicet ut sit unitum et tamen separatum et sit utrumque istorum, scilicet unitum et separatum, per essentiam».

per essenza<sup>174</sup> – se essa costituisce il principio intrinseco di un corpo<sup>175</sup>. Per questa ragione sembrerebbe più opportuno escludere la *ratio* di forma dalla causalità delle anime motrici e ricondurle alla sola causa agente<sup>176</sup>. Per rispondere al quesito Teodorico ritiene necessario fornire tre premesse, la prima delle quali riguarda la chiarificazione della differenza tra causa agente e la causa formale e fornisce importanti indicazioni anche sulla caratterizzazione analogica della causalità divina. Anzitutto la forma presuppone sempre un *subiectum* cui inerire, mentre l'*agens* non lo presuppone necessariamente, dal momento che può produrlo esso stesso:

Unam in eo, quod forma supponit ab alio principio subiectum suum in esse, agens autem in eo, quod agens, non semper nec necessario supponit subiectum suum ab alio, sed efficit seu producit ipsum, ut patet in agente primo, quod Deus est; unde ex hoc forma et efficiens non coincidunt in idem et circa idem, videlicet ut idem sit forma et efficiens eiusdem subiecti<sup>177</sup>.

In favore dell'evidenza della sua tesi Teodorico adduce proprio l'esempio della causalità divina, la quale – identificata come *agente* – conduce all'essere il causato senza presupporre alcun *subiectum*. Per questo motivo le *rationes* di causa agente e causa formale non coincidono. La seconda differenza fondamentale risiede nell'intrinsecità del principio formale rispetto al *subiectum* cui «imprime» l'attualità:

Secunda differentia attenditur in eo, quod forma continet subiectum suum in esse se ipsa formaliter, id est actus, quo continetur intrinsece subiectum suum, quem imprimit ipsi subiecto, non est aliud quam ipsa essentia formae, et hoc est se ipsa formaliter continere

---

<sup>174</sup> Sul carattere di 'separatezza' degli intelletti in atto per essenza cf. e.g. *De vis. beat.* 1, 1, 2, 1 (2) : «Quod autem intelligat, patet, quoniam ipsum est intellectus per essentiam et eius essentia intellectualitas est. Nec dicitur intellectus per solam denominationem quasi ab effectu suo, in quantum efficit intellecta in nobis, sed formali et essentiali praedicatione ex proprio modo et actu quiditativo suae essentiae. Hoc enim importat proprietatem et modum suae separationis et impermixtionis cuiuscumque extraneae naturae. Ens enim sic separatum, sic impermixtum nec partibus nec cuiuscumque extraneae naturae nitens in intraneitate suae essentiae necessario intellectualiter existit».

<sup>175</sup> Cf. *ibid.*, 34 (3).

<sup>176</sup> Cf. *ibid.*, 34 (4).

<sup>177</sup> *Ibid.*, 35 (2).

subiectum suum in esse; cuius ratio est, quia ipsa forma est principium secundum rationem essendi, quod eo ipso oportet esse aliquid essentiae, cuius est principium. Agens autem efficit vel etiam continet subiectum suum effectu suo extrinseco ab essentia sua, scilicet agentis: Eius enim efficere est aliquid extra se in aliud fluere<sup>178</sup>.

Nel caso della causa agente, invece, il *subiectum* si dà come esterno rispetto all'essenza stessa dell'agente, il cui produrre – specifica Teodorico – è un «diffondersi in altro da sé». La formula, che rimanda il lettore immediatamente alle pagine sul *bonum* del *De intellectu*, è paradigmatica della connotazione chiaramente produttiva in senso efficiente dell'*operatio* delle intelligenze separate. Nella reinterpretazione 'metafisica' della causa agente (applicata alle sostanze separate) i rapporti gerarchici tra i principi dell'essere enunciati all'inizio del *De origine* subiscono, in conclusione, un vigoroso ribaltamento: l'estrinsecità rispetto alla *res* originata non è più motivo di declassamento metafisico, bensì massimizzazione del potenziale generativo di essere.

e) «Produzione» e «creazione»

La reinterpretazione della causalità efficiente in una modalità indipendente dal moto consente di estendere la trattazione sul bene delle sostanze separate, oltre che alle intelligenze semplici derivate, all'origine di ogni ente, Dio. Si è tuttavia fin qui inteso trattare il piano delle sostanze separate come un blocco unitario, seguendo l'articolazione del pensiero di Teodorico, il quale tende ad assimilare – nel genere di *operatio* – l'attività delle intelligenze separate a quella divina<sup>179</sup>. Per scongiurare ogni possibile obiezione sulla tenuta dell'impianto monoteistico, all'enunciazione delle usuali affinità 'operative' tra Dio e le altre intelligenze (accettate sempre e soltanto per ipotesi), Teodorico fa seguire – tanto nel *De animatione* quanto nel *De intellectu* – paragrafi utili alla chiara demarcazione dei due livelli del reale.

Dopo aver caratterizzato nel *De animatione* la dinamica di «emanazione semplice» come atto di produzione di essere (*modus principiandi effective*) degli intelletti per essenza, e aver escluso un *subiectum* a fondamento di tale attività<sup>180</sup>, Teodorico identifica questa modalità causale con quella divina, adducendo autorità neotestamentarie e filosofiche a fondamento

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, 35 (3).

<sup>179</sup> Cf. e.g. *De anim.* 9 (1).

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, 7 (1).

della sua tesi<sup>181</sup>: i *loci* classici del *Prologo* giovanneo e della *Lettera agli Ebrei*<sup>182</sup> giustificano, agli occhi del domenicano, l'interpretazione della produzione di tutto l'esistente nel Verbo come originaria dinamica intellettuale, mentre il riferimento all'*Elementatio theologica*<sup>183</sup> gli sembra confermare la dipendenza del *mundus* dalla processione intellettuale. Prima di passare all'analisi di modalità causali diverse dall'emanazione, Teodorico avverte la necessità, come anticipato, di corredare il discorso sulla causalità emanativa con una significativa annotazione sulla distinzione tra l'intelletto divino e quello delle intelligenze separate:

Circa quod et hoc advertendum, videlicet quod ille primus et summus intellectus, qui est totius entis principium, scilicet Deus, quia agit non solum non supponendo aliunde subiectum, ex quo vel in quo agat, verum etiam non supponendo actionem cuiuscumque prioris vel altioris virtutis, qua sua actio figatur et fundetur in causando, ideo eius et sibi propria actio est creatio et ipse solus creat, sicut dicitur in Libro de causis<sup>184</sup>.

L'intelletto divino, «primo», «sommo» e «principio di tutto l'esistente», agisce non soltanto non presupponendo alcun *subiectum* (come per ogni altra attività indipendente dal moto e accidenti), ma anche qualsiasi altra *virtus* più originaria e nella quale possa eventualmente fondarsi la sua stessa capacità causale. L'attività propriamente 'creazionistica' è, per tale ragione, prerogativa esclusiva di Dio, come confermato dal *Liber de causis*<sup>185</sup>. Al contrario,

---

<sup>181</sup> Cf. *ibid.*, 7 (2): «De isto modo causalis processus praeter hoc, quod scriptura veritatis eloquitur dicens omnia facta esse in verbo Dei, Ioann. 1 et Hebr. 11: 'Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei', verbum autem quidam conceptus seu partus intellectualis est, praeter hanc, inquam, scripturae auctoritatem habemus etiam philosophicum testimonium. Dicit enim Proclus propositione 171: 'Omnis intellectus intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere'. Et supra in eodem libro c. 34 in commento: 'Ex his itaque manifestum est, quod appetibile omnibus est intellectus et procedunt omnia ab intellectu, et totus mundus ab intellectu substantiam habet, etsi perpetuus sit', et non propter hoc non procedit semper, sed et perpetuus secundum essentiam et cetera».

<sup>182</sup> Teodorico rinvia a *Gv* 1, 3-4 ed *Eb.* 11 (3). Cf. nota precedente.

<sup>183</sup> Come di consueto il rimando è alla proposizione 174 (citata come 171), cui Teodorico associa questa volta anche la 34. Cf. *supra*, n. 135.

<sup>184</sup> *De anim.* 7 (4).

<sup>185</sup> Il riferimento finale al *Liber de causis* sull'esclusività della creazione divina non è identificabile con certezza. Nell'apparato dell'edizione critica Sturlese rimanda alle proposizioni 8 e 13. Calma è invece propenso a ricondurre il dettato di Teodorico alla proposizione 32. Cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota

l'attività produttiva delle intelligenze separate, ammessa dalla «*curiositas* dei filosofi» – categoria rappresentata evidentemente anche dallo stesso Teodorico che ne perora sempre la causa – presuppone l'*actio* e la *virtus* di un primo e più alto intelletto:

Si autem essent aliae substantiae, quas curiositas philosophorum asserit et intelligentias vocant, quarum quaelibet secundum eos est intellectus in actu per essentiam, huiusmodi, inquam, essent secundum dictos philosophos principia entium non supposito aliunde aliquo subiecto, supposita tamen actione et virtute prioris et altioris principii, in cuius virtute et actione fundarentur et figerentur earum propriae actiones; et ideo non essent creatrices, quamvis entia secundum totas suas essentias ab ipsis procederent, modo tamen inferiore, quam sit ille, quo procedunt a primo omnium principio. Et ideo iste modus causalis processus simplicis emanationis non per motum et transmutationem esset communis primo principio et omnibus huiusmodi substantiis, inquantum una ab alia procedit et omnia ab ipsis, communis, inquam, saltem communitate cuiusdam analogiae<sup>186</sup>.

La modalità produttiva di altri e successivi enti da parte delle intelligenze separate, benché per essenza (ossia 'coinvolge' per così dire la totalità della loro essenza nell'attività di Dio), è definita «inferiore» e condivide, con la causalità divina, una comunanza semplicemente analogica.

Nel *De intellectu* Teodorico offre argomentazioni assimilabili a quelle appena ricavate dal *De animatione*, accentuando il motivo della trascendenza divina e della *creatio ex nihilo*. Prendendo a modello il testo dell'*Elementatio*, Teodorico risolve la totalità dell'esistente in quattro *maneries*: Dio, le ipostasi intellettuali, l'anima, i corpi materiali<sup>187</sup>. Dio, identificato ora con l'*unum* procliano, trascende il piano delle ipostasi intellettuali e supera la stessa comunicabilità catafatica:

---

68), p. 215: «Il est donc difficile de déterminer une unique proposition qui corresponde à la référence de Dietrich; nous considérons la prop. 32 comme la source des citations de ce tableau». Cf. *De anim.* 12 (3): «Est enim principium omnino separatum, cui competit primus et simplicissimus principiandi modus, videlicet per simplicem emanationem et constitutionem in esse, ut propria ratio principiatorum et procedentium ab ipso sit ipsum esse rei inquantum esse, ut dicitur in Libro de causis, quod , 'prima rerum creaturarum est esse'».

<sup>186</sup> *De anim.* 7 (5). Sull'uso dei termini *actio* e *virtus* cf. *infra*, n. 195.

<sup>187</sup> Cf. *De int.* I, 4 (1): «Distinguit autem idem Proclus quadruplicem rerum maneriem, in quibus singulis diligens indagator, prout fuerit de proposito suo, necesse habet quaerere proprias uniuscuiusque eorum operationes».

Dicit ergo propositione 20 sic: ‘Omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum’. Tria prima genera istorum exprimit propriis eorum nominibus positivis, ut patet. Quartum circumloquitur nomine importante privationem, scilicet unitate, et hoc, sicut dicitur in 6 propositione Libri de causis: ‘Causa prima superior est omni narratione (...). Et supra propositione 21: ‘Primum est dives per se ipsum et est dives maius’. Commentum: ‘Et significatio eius est unitas eius’<sup>188</sup>.

La capacità produttiva divina, già preannunciata dalla citazione della celebre proposizione 20 del *Liber de causis* («Primum est dives per se»), è ulteriormente esplicitata nel capitolo dedicato all’*operatio* divina:

Super quae quarto loco et super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quandam interiorem transfusionem respectivam, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem, sicut tractat Augustinus Super Genesim (...). Ex hoc patet, quod illud unum, quod Proclus quarto loco et super omnia posuit, intellectualiter etiam fecundum est<sup>189</sup>.

Richiamando l’esegesi agostiniana dei primi versetti di *Genesi*, Teodorico spiega che in virtù della sua *fecunditas* la natura divina «trabocca» al suo esterno, costituendo *ex nihilo* tutto l’esistente attraverso la sua «creazione» e «amministrazione»<sup>190</sup>. Decisivo, ancora una volta, è per il maestro sassone il carattere intellettuale di tale attività, espresso dalla generazione del Verbo<sup>191</sup>. All’autorità di Agostino per la giustificazione dell’attività intellettuale divina segue come al solito Proclo, con il risultato di esacerbare, tuttavia, un’incertezza speculativa nella sua

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, I, 4 (2).

<sup>189</sup> *Ibid.*, I, 9 (1).

<sup>190</sup> Mojsisch rimanda ad AGOSTINO DI IPPONA, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, II, 6, n. 13, PL 34, 268, ed. J. Zycha, Leipzig-Wien 1894 (CSEL, 28), pp. 41-42. Il riferimento al tema della *gubernatio* sembra comunque già alludere alla distinzione tra «provvidenza volontaria» e «provvidenza naturale» presente nell’ottavo libro del *De genesi ad litteram*. Cf. *De anim.* 20 (4) e *infra* cap. 3, 2 (c).

<sup>191</sup> ‘Fecondità’ e ‘produttività’ del Principio sono naturalmente sinonimi della sua bontà e ad essa saranno più esplicitamente ricondotti nel *De substantiis spiritualibus*. Cf. *De sub. spir.* 2 (1) e la discussione *infra* cap. 3, 2 (c).

protologia<sup>192</sup>: Teodorico si serve di Proclo per affermarne l'ineffabilità e la superiorità dell'Uno rispetto al piano delle ipostasi intellettuali, si riferisce ora paradossalmente nuovamente a Proclo per predicarne il carattere di 'fecondità intellettuale', forzando il testo del Diadoco in una direzione incompatibile con i fondamenti del suo pensiero<sup>193</sup>.

Nella conclusione della prima sezione del *De intellectu* Teodorico si riserva di ritornare sul problema della differenza tra l'intellezione divina e l'attività delle intelligenze separate. Il filosofo adotta questa volta anche un lessico corrispondentemente più specifico, caratterizzando l'attività divina come «creatrice» e quella delle intelligenze come «produttiva»:

Istud concordat cum eo, quod habetur in commento propositionis 4 Libri de causis et in aliis pluribus locis illius libri, hoc tamen in his omnibus salvo, quod solus Deus creat secundum eos, sicut dicitur in Libro de causis. Procedere enim rem a re non est unam creare aliam, sed creare est sic producere, quod non praesupponat aliquod subiectum, unde producat, nec requirat nec praesupponat aliquod superius et prius agens, in cuius virtute agat et a quo habeat virtutem agendi et quod secum agat illud idem, quod agitur ab eadem causa secunda, quia, quicquid agit causa secunda in essentialiter ordinatis, agitur a causa superiore, sed eminentiore modo<sup>194</sup>.

Teodorico si serve nuovamente delle nozioni di *actio* e *virtus* per la diversificazione delle sostanze separate: condizione di possibilità delle cause seconde è la presupposizione di un

---

<sup>192</sup> In parte già segnalata dalla critica più attenta. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 341: «Gott kommt als oberstes Glied der vier *maneries rerum* Proklos vor. Das ist griechische Theologik, nicht Offenbarungsauslegung. Von diesem Gott wird – spannungsreich genug – sowohl behauptet, er sein das namenlose Unum, das der Grund von allem ist, int. I 4 (2) I 138, als auch der nur negativ bestimmbare Gott sei als Intellekt in sich bewegt und fruchtbar, *intellectualiter fecundus*».

<sup>193</sup> I richiami a Proclo nelle altre opere più mature, in particolare nel *De cognitione*, confermano una nozione di trascendenza divina *non* nel senso dell'ulteriorità rispetto all'attività intellettuale, bensì rispetto ad un *genere* di attività intellettuale. Cf. *De cog. ent.* 9; 37 (3)-(4). La stessa ineffabilità è per Teodorico il risultato dell'impossibilità di esprimere con il *pensiero dianoetico* l'assoluta semplicità e immediatezza dell'*intuizione* divina, non l'ulteriorità assoluta rispetto al piano noetico. Sui limiti dell'indagine razionale secondo Teodorico cf. *supra*, (cap. 1, alla nota 122).

<sup>194</sup> *De int.* I, 11 (2).

*agens* primo, grazie alla cui «potenza» esse operano<sup>195</sup>. Le intelligenze derivate «producono», infatti, entità *già* presenti nella Causa Prima, benché in una modalità «più eminente». In altre parole, la nozione di «creazione» sviluppata da Teodorico è una modalità originativa dell'essere assolutamente incondizionata, 'riprodotta' dalle cause seconde in una forma ontologicamente inferiore e condizionata. Il rapporto tra il Principio e i suoi effetti è tuttavia più complesso e implica l'elaborazione di una dialettica di identità e differenza su cui sarà opportuno soffermarsi ancora nel prossimo capitolo, dedicato all'architettura cosmologica effetto dell'attività creatrice divina.

---

<sup>195</sup> La nozione teodoriana di *virtus* manifesta, ancor più chiaramente nel caso delle sostanze separate, implicite ascendenze neoplatoniche: essa non è riconducibile alla potenzialità 'difettiva' di matrice aristotelica, bensì ad una forza produttiva corrispondente all'essenza di ciascuna cosa. Cf. *supra* nn. 134 e 167. Cf. R. DE FILIPPIS - E. S. MAINOLDI, *La formazione e le ricezioni della triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια. Una presentazione del problema storico e storiografico*, in *La triade dell'essere. Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardoantico, medievale e rinascimentale*, edd. R. de Filippis - E. S. Mainoldi, Turnhout 2022, [pp. 19-77], pp. 36-38. Alcuni riferimenti diretti alla triade neoplatonica di *substantia-virtus-operatio* presenti nel più tardo *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separatorum* sembrano confermare l'ipotesi. Cf. M. PERRONE, *La triade substantia – virtus – operatio negli autori della scuola domenicana tedesca. Alberto Magno, Ulrico di Strasburgo, Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*, in *La triade dell'essere. cit.*, [pp. 499-520], p. 516. Potenza, sostanza e attività corrispondono in Dio ad un'unica realtà, che non conosce differimenti temporali né diversificazioni ontologiche. La distinzione tra *virtus* e *substantia* nel Principio ha dunque valore esplicativo solo rispetto al causato e sarà infatti impiegata da Teodorico per segnarne la differenza dalla Causa. Cf. *infra* cap. 3, par. 3 (c).

## CAPITOLO 3

## IL «CICLO» DELL'ESSERE

1. Reditus: *il bene come fine ultimo*a) *Oltre il 'bene'*

La caratterizzazione teleologica del 'bene' lascia aperta la questione della definizione della sua *natura*<sup>1</sup>. Nei capitoli precedenti si è tentato di evidenziare la posizione di Teodorico sulla *natura boni* concentrando l'attenzione su un primo livello 'ontologico': la definizione di 'bene' è ricondotta alla categoria di *perfectio* e corrisponde alla *operatio* intrinseca di ciascun ente. In alcuni esseri il bene si identifica con un *finis* da realizzare mediante un processo, in altri, invece, il fine è realizzato «per essenza» e indipendente da accidentalità o mutamento. Il desiderio del bene nel senso di perfezione ontologica sembra tuttavia oltrepassare, a partire dagli stessi presupposti filosofici assunti per la sua caratterizzazione, anche il perimetro relativo alla determinazione formale di ciascun ente<sup>2</sup>. Nel precedente capitolo si è precisato, infatti, come la perfezione 'massima', all'interno della tradizione neoplatonica, sia da individuare nel solo bene compiutamente e primariamente autodiffusivo, Dio. Il desiderio del bene, proprio di ogni ente, si rivela così necessariamente un desiderio di trascendenza<sup>3</sup> e la caratterizzazione

---

<sup>1</sup> Cf. STEEL, *The One and the Good* cit. (cap. 2, alla nota 112), p. 13: «The concept of the 'good' implies a relations to 'finality'. (...) However, such a definition only provides conceptual clarification: it states the *ratio boni*, not yet the *natura boni*».

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> Cf. *ibidem* e BEIERWALTES, *Proklos' Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung*, in *Procliana* cit. (cap. 2, alla nota 114), [pp. 85-108], p. 106: «c. *téleion* – das „Vollkommene“, Vollendete und Vollendende, auf das Gute als Ziel jeglicher Bewegung hin Leitende – das dritte der das Gute bestimmenden Momente – hat einen wesentlichen Aspekt mit dem Ersten gemeinsam: Ziel und Ende von universaler Bewegung

teleologica del bene implica, di conseguenza, un desiderio di ritorno all'origine (*reditus*)<sup>4</sup>. È a partire da tali premesse che l'idea della *circulatio*, ossia di un movimento circolare che realizza l'unità e il bene mediante il *reditus*, si impone come paradigma fondamentale del neoplatonismo<sup>5</sup>.

Non può allora sorprendere, ricorda Steel, che il tema del 'ciclo' dell'essere neoplatonico sia recepito fin dai primi secoli del cristianesimo come modello utile a interpretarne la «proto-escatologia»: la lettura del Bene-Uno come origine e fine ultimo di ogni ente sembra, in effetti, prestarsi al tentativo di tradurre in termini filosofici – almeno potenzialmente e con alcune limitazioni<sup>6</sup> – la promessa di ricongiungimento con Dio, origine stessa del creato, veicolata dalle Scritture<sup>7</sup>. Le applicazioni di questa *Denkstruktur* a Eriugena, Tommaso, Alberto ed Eckhart sono note e costituiscono ormai un punto fermo nella

---

zu sein. Es ist der Grund dafür, daß „Alles an Rückwendung“ in seine je eigenen Ursachen und in die Erste Ursache – die „erst-wirkende“ – „teilhat“. Das Moment des τέλειον kehrt (sozusagen) den Hervorgang des Seins durch die Selbstentfaltung des Ursprungs – der „ursprünglichsten Quelle“ – um und bindet das jeweils Verursachte in seine Ursache und letztlich in die αἰτία προαίτιος, die „vorursachliche“, absolute Ursache, bewahrend und vollendend zurück. Anfang, „Ende“ und Ziel der Bewegung fallen in diesem Kreisgang zusammen. Also: „Das Vollendete [das Gute als Ziel und aktive Vollendung] bewegt das Ganze in die Ursachen zurück und führt es [in sie] im Kreise zusammen“». Alla posizione di Proclo, cui Beierwaltes nel testo si riferisce, si ritornerà nel proseguito della trattazione.

<sup>4</sup> Cf. STEEL, *The One and the Good* cit. (cap. 2, alla nota 112), p. 17.

<sup>5</sup> Cf. BEIERWALTES, *Proklos' Begriff des Guten* cit. (alla nota 3), p. 102: «Die aristotelische universale Formel, das Gute sei dasjenige, „nach dem Alles strebt“, wurde in der neuplatonischen Philosophie zu einem Grundsatz über das Erste und zugleich Letzte im Sinne des Ziels aller physischen Bewegung und intellektuellen Intentionalität». Sulla novità del paradigma cf. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Leiden - Brill 1978, p. 45: «The doctrine of 'remaining', 'procession', and 'reversion' on the other hand represents a mode of thought which is fundamentally new although depending upon Platonic sources in certain details». Sull'immagine del 'ciclo' nella tradizione neoplatonica cf. BEIERWALTES, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, pp. 123-125, 176; STEEL, *The One and the Good* cit. (cap. 2, alla nota 112), p. 19.

<sup>6</sup> Per i problemi di adattamento della tradizione neoplatonica pagana all'interpretazione dell'escatologia cristiana cf. STEEL, *Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie*, in *Ende und Vollendung*, edd. J. A. Aertsen - M. Pickavé, Berlin - New York 2002 (Miscellanea Mediaevalia, 29), [pp. 115-137], pp. 118-129. Nel suo contributo Steel intende comunque evidenziare come il modello neoplatonico rimanga «adatto» (*geeignet*), con alcune opportune modifiche, all'interpretazione dell'escatologia cristiana. Cf. *ibid.*, pp. 120 ss.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, p. 117.

medievistica<sup>8</sup>. Anche per Teodorico di Freiberg la dinamica *exitus-reditus* e il motivo del ‘circolo’ rappresentano concetti chiave per l’interpretazione filosofico-teologica della realtà<sup>9</sup>, benché l’utilizzo del termine *bonum* in riferimento a Dio come fine ultimo del creato non figuri – se non in una sola eccezione<sup>10</sup> – all’interno dei suoi scritti. La posizione del maestro domenicano appare, ancora una volta, eccentrica rispetto alla tradizionale identificazione dei due termini, comune non soltanto alla tradizione neoplatonica antica (da cui il domenicano attinge, come si vedrà, per l’elaborazione della propria idea di *reditus*), ma anche tra i suoi contemporanei. In realtà, le ragioni alla base della linea seguita dal filosofo si lasciano già intravedere dai precedenti capitoli e appaiono coerenti con la direzione generale del suo pensiero: come nel caso della realizzazione del ‘bene’ quale perfezione individuale, anche per il ‘bene’ nel senso di fine ultimo – e anzi a maggior ragione in questo caso – la perfezione autentica non può essere interpretata nei termini di un differimento temporale tra una condizione di imperfezione di partenza e una acquisita al termine di un *processo*. La processualità scandita dal passaggio dalla potenza all’atto sbiadisce, infatti, secondo Teodorico, i confini dell’autentica perfezione compiutamente in atto.

Prima di trattare nel dettaglio la posizione del domenicano per verificare nel testo la lettura offerta e ricostruirne tutti gli sviluppi, è opportuno accennare ad alcuni caratteri del *reditus* veicolati dal neoplatonismo classico, con un riferimento al suo rappresentante forse più celebre, Proclo. Gli *Elementi di Teologia* rappresentano, infatti, la fonte prediletta da Teodorico

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, p. 118 anche per i riferimenti alla letteratura secondaria.

<sup>9</sup> Come suggerito da Sturlese fin dal suo studio pionieristico sul pensiero di Teodorico. Cf. STURLESE, *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 65), p. 214: «rintracciando l'ordine dell'universo naturale in una serie di cause essenziali e di ordini essenziali da queste costituiti, Dietrich ci propone una realtà imperniata sul processus e la conversio neoplatoniche».

<sup>10</sup> Cf. *De dot. corp.* 4 (2): «Si enim attendamus causam finalem, advertemus convenientissimum esse non solum spiritus beatos, sed etiam corpora hominum glorificatorum, talibus perfectionibus fulciri in ordine ad illum ultimum et beatum finem, qui est Dei per essentiam perfecta contemplatio, duplici ratione tracta ex hoc fine, scilicet necessitatis et congruentiae»; *ibid.*, 5 (2): «Supposito enim, quod istius summi boni participatio per actum contemplationis in visione beata suae essentiae sit summum bonum in suo genere, quod creatura participare potest, tunc arguitur sic. Optimi est optima adducere ad finem optimum; sed hic sunt tria optima, quorum unum est optimum simpliciter, scilicet causa efficiens, Deus; alia duo sunt optima secundum suum genus, scilicet finis ultimus, perfecta beatitudo, quae consistit in beata visione divinae essentiae».

per l'elaborazione della dottrina del *reditus* e le proposizioni riguardanti questa tematica rientrano tra quelle, in generale, più utilizzate e citate dal domenicano<sup>11</sup>.

b) *Il redivus nell'architettura del reale: Proclo e Dionigi*

Nelle proposizioni 25-39 dell'*Elementatio*, Proclo delinea – come già accennato nel precedente capitolo – i fondamenti della triade *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή* in stretta connessione al problema della causalità<sup>12</sup>. Dopo essersi soffermato sulla dinamica di produttività causale di tutto ciò che è perfetto per somiglianza con l'Uno (prop. 25 e 27), la quale implica anzitutto la «permanenza» della causa in se stessa quale condizione del proprio esplicarsi (prop. 26), il Diadoco stabilisce una relazione di 'somiglianza' tra la causa e il causato (prop. 28): esclusa la possibilità che il causato e la causa si identifichino del tutto (ciò vorrebbe infatti dire che sarebbero di egual «potenza»), ma anche che differiscano completamente (a quel punto vi sarebbe totale 'separazione' tra esse e mancherebbe qualsiasi condizione per una relazione), non resta che ammettere la *partecipazione* della causa con ciò da cui essa trae l'essenza. La relazione di somiglianza mediante partecipazione risulta poi la condizione dell'appagamento dell'aspirazione di ogni ente al 'bene': al ricongiungimento alla propria causa Proclo assegna, infatti, la funzione utile al raggiungimento di una maggiore unità, dunque bontà, da parte di ogni causato (prop. 28)<sup>13</sup>. Il maestro neoplatonico precisa, successivamente, come la doppia dinamica relazionale di identità e differenza consenta la più generale distinzione di causa e causato: se il causato rimanesse nella causa non vi sarebbe alcuna derivazione causale, si avrebbe cioè solo unità e identità della causa. La permanenza del causato nella causa non può che essere, pertanto, parziale, al fine di garantire il procedere stesso di qualcosa di diverso da essa (prop. 30).

<sup>11</sup> Cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota 68), p. 342.

<sup>12</sup> Cf. PROCLO, *Elementatio theologica*, tr. lat. Guillelmi de Morbeka, ed. H. Boese, Leuven 1987, pp. 17-24. A questa edizione si farà riferimento nei successivi richiami all'*Elementatio*, indicando il semplice numero delle proposizioni introdotte dall'abbreviazione 'prop.'. Cf. BEIERWALTES, *Proklos* cit. (alla nota 5), p. 121: «Der Akt von *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή* wird am Leitfaden des Problems der Kausalität durchdacht». Allo studio di Beierwaltes si rimanda per una disamina esaustiva della problematica nell'opera di Proclo. Cf. *ibid.*, pp. 118-136; 158-164; 173-179. Per un confronto più circostanziato con la tematica del 'ciclo' di *processio* e *reditus* negli *Elementa* cf. R. CHLUP, *Proclus. An introduction*, Cambridge 2012, pp. 64-79.

<sup>13</sup> Per il rapporto tra *epistrophé* e *agathòn* in Proclo, cf. BEIERWALTES, *Proklos* cit. (alla nota 5), pp. 330-331.

La proposizione 31 («Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud a quo procedit») inaugura la sezione dedicata più specificamente al problema dell'*epistrophé*, il cui momento preparatorio nelle proposizioni precedenti si rivelerà necessario alla sua comprensione. Punto di partenza del testo è il riconoscimento del desiderio di ogni causato della propria causa, assioma che Proclo si propone di dimostrare con una strategia elenctica che passa per il richiamo alla già stabilita tensione universale di ogni cosa verso il bene: se non ci fosse «conversione» di ciascuna cosa verso l'origine dalla quale proviene non ci sarebbe desiderio del causato verso la propria causa, ma la negazione di tale desiderio è in contraddizione con l'aspirazione di ogni cosa al bene. Secondo lo Scolarca, infatti, ciascun ente raggiunge il bene per mezzo della propria causa prossima – dalla quale ricevere essere e bene – e, pertanto, la desidera<sup>14</sup>.

Dopo aver precisato che il ricongiungimento del causato alla causa è consentito dalla somiglianza tra i due termini della relazione (prop. 32), Proclo stabilisce il carattere 'circolare' della dinamica di *processio* e *conversio* proprio in virtù dell'identità di 'principio' e 'fine' della causa (prop. 33). Dalla proposizione successiva (prop. 34) si comprende, inoltre, come proprio mediante il processo di *conversio* ciascun ente acquisisca il proprio essere dalla sua causa: ciò significa, in sostanza, che *proodos* ed *epistrophé* costituiscono, in realtà, un'*unica* – benché articolata – attività causale<sup>15</sup>. Il ricongiungimento all'Uno di tutto ciò che complessivamente deriva da una molteplicità di cause si realizza, inoltre, secondo una dinamica rigidamente strutturata: esso si avvale, cioè, degli stessi stadi intermedi che l'hanno condotto all'esistenza

---

<sup>14</sup> È opportuno segnalare la differenza, su questo punto, tra la versione del testo greco letta e tradotta da Guglielmo di Moerbeke e quella, invece, riportata dall'edizione Dodds. L'editore inglese ricostruisce il testo come segue: «καὶ ἢ ἐκεῖνον τεῦξις διὰ τῆς προσεχούσας αιτίας ἐκάστοις». Cf. PROCLO, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>, p. 34. Tre manoscritti segnalati nell'apparato critico tramandano, tuttavia, la parola τάξις al posto di τεῦξις. Guglielmo legge indubbiamente τάξις e traduce di conseguenza *ordo*, complicando la comprensione del passo.

<sup>15</sup> Cf. BEIERWALTES, *Proklos* cit. (alla nota 5), p. 124: «Hervorgang ist, als simultaner Akt gefasst, immer schon Rückkehr in den Ursprung, wie die Rückkehr sich nur in dem und durch den Hervorgang aktuiert und das Verharren sich nur in und durch Hervorgang un Rückkehr als denkende Bewegtheit zu begreifen vermag». Cf. *ibid.*, p. 130: «Verharren, Hervorgang und Rückkehr zeigen sich als die drei Sinnmomente der ganzen Bewegung des Wirkens von Ursache. Sie machen das Wirken von Ursache zur artikulierte Gestalt, das trotz der Unterschiedenheit der Momente eine ungeschiedene Einheit ist»; Cf. STEEL, *Abraham und Odysseus* cit. (alla nota 6), p. 122: «Denn ohne Beziehung zu seiner Ursache würde ein Seiendes seine ganze Existenz verlieren. Dieser Rueckbezug des Seienden auf die Ursache ist gerade das, was Proklos die Rückkehr des Seienden nennt». Lo studioso belga rimanda alla prop. 30 dell'*Elementatio*.

(prop. 38). Un'ulteriore conseguenza è rappresentata dal fatto che l'intero processo, già descritto in termini di *unità* e *continuità* nella prop. 33, si svolge perpetuamente e senza 'significanza' temporale: dall'eternità, spiega Steel, procede ogni cosa dall'Uno e all'Uno fa ritorno attraverso stadi intermedi<sup>16</sup>.

Sulla questione degli 'stadi intermedi' è ancora necessario focalizzare l'attenzione, dal momento che essa risulta cruciale per il carattere di 'unità' della totalità dei causati. In generale vale, secondo Proclo, il principio secondo cui ogni causa impartecipabile<sup>17</sup> dà origine ad una *serie ordinata* di elementi, i quali partecipano della medesima forma elargita dal principio che li ha originati. In virtù di tale forma, pur partecipata in gradi diversi e in misura via via discendente, essi appartengono ad una medesima serie (prop. 97). Il principio dell'*ordine* intrinseco di ogni serie è costituito da una precisa struttura triadica: per ogni serie è possibile individuare un *principio*, un *elemento mediano* e un *termine*<sup>18</sup> e attribuire al medio la funzione chiave di 'connettere' i termini ultimi ai termini primi della serie in virtù della prossimità con i primi e con i secondi (prop. 148). Alla funzione unificatrice svolta dalla tripartizione nella serie (a) si aggiunge, inoltre, quella esercitata dal principio (b) e quella corrispondente alla «conversione» del termine ultimo verso il principio della processione (fine prop.148) (c). Proclo intende, naturalmente, il ritorno (*epistrophé*) di ogni causato alla propria causa: se infatti, come già dimostrato, ogni principiato si rivolge al principio da cui è originato, sarà anche necessario ammettere un ricongiungimento di ciascun ordine nel suo insieme al principio dal quale esso procede (prop. 146)<sup>19</sup>. Anche tra *tutte* le classi di enti Proclo istituisce, inoltre, un rapporto di interdipendenza ordinata in virtù della scalarità triadica con cui esse sono concepite: i principi di ciascuna serie si trovano sempre in un rapporto di

---

<sup>16</sup> STEEL, *Abraham und Odysseus* cit. (alla nota 6), p. 123: «Dieser ganze Prozeß hat also keine Zeitliche Bedeutung. In alle Ewigkeit kommt alles aus dem Einen hervor und kehrt – durch alle Zwischenstufen, durch die es auch hervorgeht – zu seinem Ursprung zurück».

<sup>17</sup> Si tratta delle *monades*, cause prime, a loro volta da ricondurre all'Uno nel senso a) della loro origine e b) dell'analogia con il primo principio (prop. 100). Cf. CHLUP, *Proclus* cit. (alla nota 12), pp. 101-105.

<sup>18</sup> Sulla triade *arché-meson-telos*, principio unificante tanto dell'universo intelligibile quanto di quello sensibile, cf. BEIERWALTES, *Proklos* cit. (alla nota 5), p. 72.

<sup>19</sup> Per tale ragione la triade *moné-proodos-epistrophé* occupa una posizione del tutto peculiare nel sistema procliano ed è fondamento di movimento e unità del cosmo. Cf. BEIERWALTES, *Proklos* p. 118. L'*epistrophé* si rivela, inoltre, la forza che consente l'effettivo ricongiungimento degli estremi di un sistema causale. Cf. *ibid.*, p. 49. Beierwaltes insiste anche sul motivo unificante (gerarchicamente ordinato) e dinamizzante della triade *moné-proodos-epistrophé*. Cf. *ibid.*, p. 130.

prossimità/somiglianza con la serie precedente e con quella che segue (prop. 132). Ciò si attua, nuovamente, in base ad una precisa logica di *mediazioni* progressive: la sommità di ogni serie è connessa con il termine ultimo della serie che precede mediante «assimilazione» (prop. 147).

Il principio procliano della τάξις come serie ordinata secondo uno sviluppo triadico (*arché-meson-telos*), a sua volta ‘dinamizzato’ secondo lo schema *moné-proodos-epistrophé*<sup>20</sup> e legata da rapporti gerarchici con le altre serie, è ripreso – come noto – attraverso la categoria di *hierarchia* nell’opera dello Pseudo-Dionigi<sup>21</sup>. Il terzo capitolo del *De caelesti hierarchia* è dedicato alla definizione di tale termine: secondo l’opinione dell’autore, la ἱεραρχία si identifica – nella traduzione di Eriugena utilizzata da Alberto<sup>22</sup> – con un *ordo divinus* (τάξις ἱερὰ), una *scientia* (ἐπιστήμη) e un’*actio* (ἐνέργεια)<sup>23</sup>. Il suo fine (σκοπός) è identificato dall’Areopagita con la «similitudo et unitas», per quanto possibile, a Dio, e coincide con il fine stesso dei singoli membri disposti gerarchicamente<sup>24</sup>. Poco oltre l’autore offre anche la definizione della *taxis* della gerarchia, secondo cui «quosdam quidem purgari, quosdam uero purgare, et quosdam quidem illuminari, quosdam uero illuminare, et quosdam perfici, quosdam

---

<sup>20</sup> La triade è il principio di movimento intrinseco di ogni altra triade. Cf. BEIERWALTES, *Proklos* cit., p. 118: «Das Wesen und Wirken der Trias Verharren, Hervorgang und Rückkehr hat seinen systematischen Ort nicht neben anderen Triaden, sondern ist als der jeder Trias innewohnende, sie bewegende Grund zu fassen».

<sup>21</sup> Cf. BEIERWALTES, *Proklos* cit., p. 49, n. 1; R. ROQUES, *L’Univers dyonisien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, pp. 73-81. Per la sinonimia di τάξις e σειρά in Proclo cf. *ibid.*, p. 74. La proposizione 148 dell’*Elementatio* è accostata da Dodds al testo dello Pseudo-Dionigi. Cf. *The Elements of Theology*, ed. cit. (alla nota 14), p. 277. Allo studio di Roques si rimanda, più in generale, per una complessiva analisi della nozione di ‘gerarchia’ nello Pseudo-Dionigi. Nel seguito si abbozzeranno soltanto i caratteri fondamentali della dinamica *exitus-reditus* ricavabili dal *De caelesti hierarchia*, poiché ad essi farà esplicito riferimento Teodorico nel *De visione*. Per un tentativo di evidenziare le differenze fondamentali tra l’approccio procliano e quello di Dionigi, benché estraneo alla lettura il più possibile ‘concordista’ offerta da Teodorico, si veda E. VON IVÁNKA, „*Teilhaben*“, „*Hervorgang*“ und „*Hierarchie*“ bei pseudo-Dionysios und bei Proklos, in *Actes du XIème Congrès international de philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, 14 voll., Bruxelles 1953, XII, pp. 153-158.

<sup>22</sup> Cf. ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De caelesti Hierarchia*, ed. Colon. XXXVI/1, Prolegomena, p. V.

<sup>23</sup> PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, III, 1; PG 164D, ed. cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 17; tr. lat. di Giovanni Scoto Eriugena, PL 122, 1044C.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, PG 165B; PL 122, 1045D: «Etenim unicuique hierarchiam sortientium perfectio hoc est secundum propriam analogiam in dei imitationem ascendere» Cf. ROQUES, *L’Univers dyonisien* cit. (alla nota 21), p. 92.

uero perficere, unicuique deiforme adunationi qualicumque modo»<sup>25</sup>. L'ordine rappresenta dunque la condizione della trasmissione delle attività di purificazione, illuminazione e perfezione, in virtù delle quali le intelligenze angeliche sono assimilate – progressivamente – a Dio. Ciò significa anche che il fine ultimo dell'assimilazione al divino è inscindibile dalla disposizione alla quale i singoli termini che la costituiscono sono soggetti, dal momento che – come ricorda poco oltre Dionigi – la natura divina non è attingibile direttamente, ma sempre per mezzo di intermediari<sup>26</sup>. Il medesimo concetto è illustrato ricorrendo alla nozione di «legge»: la *theologia* insegna che la Legge è pervenuta agli uomini tramite gli angeli, come se per l'ordine della legge divina fosse disposto che i «secondi» siano «ricondotti» a Dio attraverso «i primi»<sup>27</sup>. Il discorso dell'Areopagita si è dunque già esplicitamente spostato dalla «Legge» comunicata tramite la Scrittura ad un'altra «Legge», quella che definisce l'ordine di ogni gerarchia: in ogni gerarchia, conclude il filosofo, sono presenti «ordinationes» e «virtutes» prime, intermedie e ultime, così che i «più divini» (ossia i primi nell'ordine gerarchico) assolvano alla funzione di «doctores» e «manufactores» di ciò che occupa un posto inferiore per il conseguimento della loro *adductio*, *illuminatio* e *communicatio* divina<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, IV, 3; 180C; ed. cit., p 22. «Εἰ δὲ τις φαίη καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τῶν ἱεροτάτων Λογίων, ὡς αὐτὸ μὲν ὃ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ κρύφιον «οὐδεὶς ἑώρακεν» οὐδὲ ὄψεται, θεοφάνειου δὲ τοῖς ὁσίοις γέγονασι κατὰ τὰς πρεπούσας Θεῷ διὰ δὴ τινῶν ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκφαντορίας»; PL 122, 1047D: «Si autem quis dixerit et inde immediate fuisse quibusdam sanctorum theophanias, discat et hoc sapienter ex sacratissimis eloquiis quomodo hoc quidem quid et quale est dei occultum 'nemo uidit neque uidebit'; Theophaniae autem sanctis factae sunt secundum decentes deum per que quasdam sacras uidentibus proportionalium uisionum manifestationes».

<sup>27</sup> *Ibid.*, 181A; PL 122, 1047C: «An non et sacram legislationem eloquiorum traditio uelut inde quidem dicit ex deo Moysi donatam ut etiam nos uere doceat diuinos eam esse et sacros characteres? Docet autem et hoc sapienter theologia per angelos eam in nos provenire tamquam diuino legali ordine illud legaliter ponente hoc est per prima secunda in diuinum reduci».

<sup>28</sup> Cf. *ibidem*: «primas et medias et ultimas esse et ordinationes et uirtutes et minorum esse diuiniore doctores et manufactores in diuinam adductionem et illuminationem et communicationem». Sul significato di «legge» e il suo rapporto con l'ordine gerarchico cf. R. Roques, *L'Univers dyonisien* cit. (alla nota 21), pp. 81ss.

c) *Ordo cosmico e reditus universalis*

Nel proemio al *De visione beatifica*, primo trattato del blocco sulla teoria dell'intelletto, Teodorico recupera i caratteri fondamentali della dottrina del *reditus*. Il fine del domenicano è quello di fissare le condizioni filosofiche più generali alle spalle della tesi dell'unione dell'intelletto umano a quello divino, motivo centrale del trattato. Prima ancora di introdurre il tema del *reditus*, tuttavia, Teodorico ritiene opportuno focalizzare l'attenzione sulla categoria di *ordo*, richiamando le autorità dello pseudo-Dionigi e di Agostino:

Sicut habemus a divo Dionysio, universitas entium quantum ad ordinis sui dispositionem distinguitur in suprema, media et infima, quae tripartita distinctio quantum ad generalissimos modos et gradus entium ulteriorem adhuc recipit distinctionem, ita videlicet, ut in quolibet dictorum trium inveniatur superiora, media et inferiora. Nec vadit hoc in infinitum, sed necessario est status ad duo extrema, ad aliquod videlicet supremum ex parte una et aliud aliquod infimum ex parte altera, ex quibus dependet gradus et ordo uniuscuiusque eorum, quae locantur in mediis secundum approximationem seu distantiam ab huiusmodi extremis. Et in hoc consistit ratio ordinis, qui est entium per se huius universi, quod est compositum ex tota sua substantia. Unde Augustinus XIX l. De civitate Dei: 'Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio'<sup>29</sup>.

Secondo Teodorico, il quale cita espressamente Dionigi a sostegno della sua dottrina, la totalità degli enti (*universitas entium*) si struttura secondo un preciso ordinamento tripartito, in virtù del quale è possibile distinguere termini superiori (*suprema*), intermedi (*media*) e inferiori (*infima*). A questa suddivisione, che si riferisce ai «modi» e ai «gradi» più generali degli enti, si aggiunge quella relativa alla ulteriore tripartizione di ciascuna delle tre modalità in *superiora, media et inferiora*, in modo da costituire un ordinamento progressivamente gerarchizzato a tre termini. Il processo di suddivisioni non dà origine, tuttavia, a un regresso *in infinitum*, dal momento che l'ordine prevede due «estremi», situati rispettivamente al gradino più alto e a quello più basso della scala gerarchica, la cui funzione risulta decisiva per l'ordinamento di tutti i termini che si trovano in posizione intermedia: questi ultimi acquisiscono, infatti, «gradus et ordo» in dipendenza del livello di «approssimazione» o «distanza» dagli estremi. In ciò consiste, secondo Teodorico, il significato (*ratio*) di *ordo*, in conformità al quale tutti gli enti

---

<sup>29</sup> *De vis. beat. Proem.* (1).

dell'universo trovano collocazione. Nella direzione appena illustrata, si muove, secondo il domenicano, anche Agostino, il quale nel *De civitate Dei* offre una definizione di *ordo* che richiama l'appropriata attribuzione di una posizione a ciascuna cosa<sup>30</sup>.

Chiarito il concetto di 'ordine', Teodorico può dunque introdurre il motivo del *reditus*, lasciandosi guidare nuovamente dall'autorità dello pseudo-Dionigi, del quale parafrasa il testo:

Secundum hanc autem ordinis dispositionem contingit secundum Dionysium inferiora reduci in superiora per media. Ad quod necessarium est entia in huiusmodi ordinibus locata habere ad invicem quandam communicativam confinitatem, quo superiora secundum sui inferius tangant inferiora secundum sui superius, ut eo divinae legis ordine bonitates et perfectiones superiorum communicentur inferioribus et inferiora convertantur in superiora<sup>31</sup>.

Secondo l'ordine della totalità degli enti appena descritto i termini inferiori sono condotti a quelli superiori attraverso gli intermedi. È a questo proposito, infatti, che i termini dell'ordinamento sono collocati secondo una relazione di «prossimità comunicativa» (*confinitas comunicativa*). Quest'ordine non è, tuttavia, finalizzato soltanto al ricongiungimento dei termini ultimi a quelli primi, ma è la «legge divina» che consente la 'complementare' comunicazione delle *perfectiones et bonitates* dai *superiora* agli *inferiora*. Tutti i termini e le categorie procliane incontrate nel precedente paragrafo sono quindi recuperati ed efficacemente riassunti da Teodorico in questi rapidi passaggi del proemio: *ordo*, *reditus*, *processio*, *similitudo* rappresentano momenti di un *unico* dinamismo causale. E il tributo nei confronti del Diadoco non tarda ad essere corrisposto: il paragrafo si chiude con una serie di citazioni tratte dalle proposizioni 146 e 147 dell'*Elementatio*<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, XIX, 13, PL 41, 640, ed. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), II, p. 377.

<sup>31</sup> *De vis. beat. Proem.* (2).

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*: «Unde Proclus propositione 142: 'omnium divinorum processuum fines ad sua principia assimilantur circulum sine principio et sine fine salvantes per conversionem ad principia'. Et infra propositione 143: 'Omnium divinorum ornatuum summa ultimis assimilantur supra positorem'. Commentum: 'Si enim oportet continuitatem esse divini processus et propriis medietatibus unumquemque ordinem colligari, necesse summitates secundorum copulari finibus primorum. Copulatio autem per similitudinem. Similitudo ergo primorum submissi ordinis ad ultima superlocati'».

La teoria generale dell'ordinamento tripartito del cosmo, in forma scalare e gerarchizzata, non è funzionale soltanto alla teoria teodoriana della visione beatifica, ma trova diretta e immediata applicazione, come si ricorderà, nel testo del *De animatione caeli*: nella strategia argomentativa tesa a dimostrare la causalità essenziale delle anime dei cieli, infatti, Teodorico aveva, ordinato la totalità dei fenomeni causali in tre macrocategorie (causalità divina, causalità delle anime celesti, causalità del mondo sublunare), dalla cui disposizione gerarchizzata faceva derivare – come sua condizione – ogni ulteriore forma di ordinamento (ad esso subordinato) nel cosmo<sup>33</sup>. È opportuno riprendere ora l'analisi del trattato focalizzando l'attenzione sul secondo capitolo, il quale funge da introduzione generale alla dettagliata esplicitazione delle concatenazioni causali presenti nell'universo e offre ulteriori rilevanti riflessioni sul tema del *reditus*.

Dopo aver premesso, come si ricorderà<sup>34</sup>, la tesi dell'intrinseca razionalità del cosmo riconducendola all'azione divina<sup>35</sup>, Teodorico aggiunge una ulteriore decisiva premessa all'argomentazione che lo condurrà a dimostrare la tesi per la quale le anime dei cieli sono unite ai corpi celesti «come cause essenziali»<sup>36</sup>:

Et primo considerandum hoc ex processibus causalibus entium, quibus processibus hoc universum est unum non per accidens, sed per se unitate ordinis essentialis. Est enim hoc universum ens per se, quod per se patet; ergo est unum per se. Haec enim ad invicem convertuntur secundum Boethium De consolatione III pr. 10, ubi dicit: 'Patebit subsistere unumquodque, dum unum est, cum vero unum esse desierit, interire'; Augustinus De Genesi contra Manichaeos I. I c. 11: 'Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur'; item IV I. De consolatione pr. 2: 'Est enim, quod ordinem retinet servatque naturam; quod vero ab hac condicione deficit, esse etiam, quod in sua natura situm est, derelinquit'<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Le macrocategorie sono evidentemente le stesse utilizzate nel *De animatione* per ricavare la causalità 'intermedia' delle anime dei cieli. Cf. *supra*, cap. 2, par. 3 (d). Per l'ordinamento tra le cause aristoteliche cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (b).

<sup>34</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (b).

<sup>35</sup> Cf. *De anim.* 1 (2)-1 (3).

<sup>36</sup> *Ibid.*, 2 (1).

<sup>37</sup> *Ibid.*, 2 (2).

Si tratta della tesi dell'entità *per se* dell'universo, la quale è identificata da Teodorico con la tesi della sua *unità* ricorrendo a citazioni tratte dalla *Consolatio* di Boezio<sup>38</sup> e dal *De Genesi contra Manichaeos* di Agostino<sup>39</sup>. L'essere *per se* e l'unità sono a loro volta assegnati all'universo sulla base dell'ordinamento dei processi causali degli enti che lo compongono, organizzati – come visto nel precedente capitolo<sup>40</sup> – sulla base di una dipendenza «essenziale». Nel precisare i caratteri generali di tale ordinamento, Teodorico ricorre, nel successivo paragrafo, non soltanto alla «dipendenza essenziale tra gli enti» in senso discensivo, a partire cioè dal principio che produce la serie di causati, ma anche in senso inverso:

Cum igitur entia, ex quibus constituitur totalitas universi, sint distincta per suas essentias secundum propriam rationem suorum generum et specierum, ipsum etiam universum est ens et unum per se, necessarium est ea esse unum unitate cuiusdam ordinis essentialis; quod non est nisi secundum essentialem dependentiam entium ab entibus secundum aliquem processum causalem et secundum conversionem entium procedentium in sua principia, a quibus procedunt<sup>41</sup>.

L'universo, costituito da enti «distinti» in essenze secondo i rispettivi generi e specie, è «uno» sulla base dell'ordine di dipendenza causale al suo interno e in virtù della *conversio* degli enti causati verso i principi dai quali essi procedono. Le proposizioni 33 e 34 dell'*Elementatio* di Proclo (citate come 31 e 34) rappresentano la fonte esplicita del pensiero del domenicano<sup>42</sup>, il quale ne riprende l'interpretazione della teoria del *reditus* in senso relazionale e indentifica il processo complessivo nel rivolgimento di ogni causato verso la propria causa. È in virtù di tale

---

<sup>38</sup> Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, IV, 2, 36, ed. cit. (cap. 1, alla nota 103), p. 106.

<sup>39</sup> Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 12, n. 18; PL 34, 181, ed. D. Weber, Wien 1998 (CSEL, 91), p. 84.

<sup>40</sup> Cf. *supra*, cap. 2, par. 3.

<sup>41</sup> *De anim.* 2 (3).

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, 2 (4): «Unde Proclus propositione 31 dicit sic: 'Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud, a quo procedit'; et propositione 34 'Omne, quod secundum se convertitur, ad id facit conversionem, a quo processum suae substantiae habet'; et infra in commento distinguit quantum ad huiusmodi entium unitatem, scilicet quod vel idem ambo vel unum ab alio vel ambo de tertio».

*connexio* che l'intero cosmo, conclude enfaticamente Teodorico, costituisce una unità reale e non un *cumulus*<sup>43</sup>.

Il proemio del *De visione* e l'inizio del *De animatione* manifestano, in conclusione, un rapporto di mutua e inscindibile implicazione tra la categoria di *ordo* e quella di *reditus*: se da un lato l'ordinamento causale strettamente gerarchizzato offre la condizione di possibilità del ricongiungimento dei termini estremi della catena a quelli superiori, dall'altro è proprio in virtù della *conversio* di ogni causato nella sua causa che la totalità della serie causata costituisce un *ordo*. Entrambe le categorie sembrano, comunque, dipendere dalla più generale tesi della sostanziale unità del cosmo, dal momento che l'*ordo* si configura esso stesso come garante e, al tempo stesso, espressione compiuta di tale unità.

## 2. *Conversio intellettuale*

### a) *Identità di processio e conversio negli intelletti in atto per essenza*

Dopo aver fissato le condizioni filosofiche più generali della teoria del *reditus*, Teodorico prosegue, nel proemio del *De visione*, con l'enunciare la tesi oggetto di dimostrazione. Come già accennato nel secondo capitolo, il maestro domenicano individua il principio di massima *conformitas* dell'uomo a Dio, da cui anche il suo carattere di *imago*, nell'intelletto agente<sup>44</sup>. Il guadagno teorico rappresenta la premessa minore di un sillogismo: desunto da Proclo e Dionigi il principio per il quale qualsiasi ente è «ricondotto» a Dio secondo ciò che più di tutto esprime,

---

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 2 (5): «Ex processibus igitur causalibus invenimus universum hoc esse ens et unum per se unitate cuiusdam ordinis essentialis connexionis entium ad se invicem: Alias enim non esset unum nisi sicut cumulus».

<sup>44</sup> Cf. *De vis. beat., Prooem* (4): «Sic igitur in speciali in proposito intelligendum quantum ad illam divinae claritatis beatificam participationem, qua beati vident Deum per essentialiam. Hoc enim necesse est fieri secundum id, quod supremum Deus in natura nostra plantavit, quoniam hoc principio in nobis maxime ad divinam conformitatem et quandam immediationem ad Deum accedimus, quo etiam ad imaginem Dei et similitudinem facti sumus, et hoc est intellectuale nostrum, quod secundum Augustinum XIV De Trinitate c. 13 et 14 et I. XV c. 63 in duo dividitur: unum, quo exteriore cogitationis informatione circa intellectualia intellectualiter versamur, aliud autem, quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex originali et fontali principio nascitur hoc, quod exteriore cogitatione intellectualiter a nobis agitur».

nel suo essere, il suo grado di massima perfezione e partecipazione delle «bontà divine»<sup>45</sup>, il domenicano può porre proprio nell'intelletto agente il principio della riunificazione con Dio<sup>46</sup>. Il proemio si conclude con la suddivisione del trattato in quattro sezioni, le prime due delle quali – dedicate al rapporto tra intelletto agente e Dio e tra intelletto possibile e altri enti<sup>47</sup> – presentano richiami espliciti alla dottrina teodoriana del *reditus* degli intelletti<sup>48</sup>.

Kurt Flasch ha già offerto una illuminante interpretazione della trasposizione noetica del *reditus* sviluppata Teodorico<sup>49</sup>. Sarà pertanto qui sufficiente richiamare, per ragioni di completezza, alcuni elementi contenuti nella prima parte del *De visione* e recuperare le osservazioni dello studioso per sintetizzarne i tratti fondamentali. È anzitutto utile precisare come il contributo di Flasch (*Converti ut imago*), costituisca idealmente la seconda parte di uno studio unitario, inaugurato con il testo di *Procedere ut imago*, al quale si è già più volte fatto riferimento nel primo capitolo<sup>50</sup>. L'unitarietà dei due testi è da ricondurre, a sua volta, alla

---

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, (3): «Ex dictis sumendum est hoc generaliter, quod ens quodcumque, quod quantum ad summum gradum suae perfectionis in Deum immediate reducitur secundum participationem divinarum bonitatum, necesse est hoc fieri secundum suae substantiae id supremum, quod Deus in natura sua plantavit».

<sup>46</sup> Cf. *ibid.*, (6): «Considerata autem natura et condicione istorum duorum, scilicet intellectus agentis et possibilis, et comparatione ipsorum ad invicem et ad alia entia manifestum est, quod intellectus agens incomparabiliter praeeminet et gradu suae entitatis excedit intellectum possibilem et quod ipse est illud supremum, quod Deus in natura nostra plantavit, et ideo, ut praemissum est, secundum ipsum immediatam approximationem ad Deum sortimur in illa beata visione».

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, (7): «Ad cuius evidentiam quadruplici via procedendum est: primo ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad Deum; secundo ratione sumpta ex ordine ipsius ad intellectum possibilem et ad alia entia; tertio ostendendum, quod per intellectum possibilem impossibile est fieri illam immediatam unionem ad Deum in beata visione; quarto considerandum modum illius beatae visionis, quae per intellectum agentem immediate perficitur».

<sup>48</sup> La prima parte del trattato è a sua volta suddivisa in quattro sottosezioni, l'ultima delle quali è esplicitamente dedicata alla disamina della *conversio* dell'intelletto a Dio. Cf. *De vis. beat.* 1 (1): «Quantum ad primum [i.e. ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad Deum] consideranda sunt quattuor: primum, quod abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, in sua essentia vere est substantia; secundum, quod in ipso expressa est similitudo et imago divinae substantiae; tertium, quod ex his sequitur, videlicet quod ipse essentialiter est Dei capax sua intellectione; quartum, quod perfecte in Deum conversus est per suam essentiam, quae non differt ab eius operatione».

<sup>49</sup> K. FLASCH, *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 45 (1998), pp. 130-150.

<sup>50</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (c).

posizione di Teodorico sul rapporto tra *processio* e *conversio* nell'attività dell'intelletto agente, stabilita nella quarta sezione della prima parte del *De visione*. Prima di focalizzare l'attenzione su questo testo è tuttavia opportuno considerare un precedente esplicito riferimento di Teodorico alla tematica del *reditus*, contenuto nella prima parte del trattato:

Est igitur intellectus per essentiam in actu sua intellectuali operatione semper in se ipsum conversus. Et sicut dicitur in Libro de causis propositione 15 de qualibet intelligentia, quae est intellectus in actu per essentiam, quod ipse est rediens ad essentiam suam reditione completa – praemiserat autem propositione 13, quod omnis intelligentia intelligit essentiam suam –, eandem etiam sententiam de intellectu per essentiam, quem in nobis vocat abditum mentis, videlicet quod se ipsum semper intelligit, ponit Augustinus De Trinitate l. XIV c. 14 de parvis. Secundum eum enim ibidem in abdito mentis mens semper sui meminit, semper se intelligit, semper se amat<sup>51</sup>.

Il testo rappresenta l'immediata prosecuzione della trattazione interrotta nel precedente capitolo, nel contesto del quale si era avuto modo di evidenziare l'identità, nell'intelletto agente, di *substantia* e *operatio*<sup>52</sup>. Ricorrendo alle autorità del *Liber de causis*<sup>53</sup> e di Agostino<sup>54</sup>, Teodorico allude ad un primo momento 'immanente' nell'attività intellettuale, esplicitato nei termini di un intrinseco ripiegamento dell'essenza dell'intelletto agente su se stessa<sup>55</sup>. Il passaggio successivo, evidenzia, tuttavia, l'impossibilità di leggere la stessa dinamica intellettuale in una dimensione esclusivamente 'orizzontale', dal momento che essa implica sempre l'immediato suo trascendimento verso la propria origine:

---

<sup>51</sup> *De vis. beat.* 1, 1, 3 (5). Cf. il passo parallelo in *De int.* I, 8 (2): «De quibus considerandum, quod, etsi in eis, hoc est in substantiis eorum, non inveniatur pars et pars, quia simplices substantiae sunt, est tamen in quolibet eorum invenire quosdam respectus originis, qui sunt respectus naturae, in quantum quilibet eorum conversus est in se intelligens se ipsum per essentiam, sicut dicitur in Libro de causis, quod unusquisque talium intellectuum est rediens ad essentiam suam reditione completa, scilicet intelligendo se ipsum per essentiam, in quo consistunt quidam respectus naturae, quorum quilibet importat totam substantiam talis intellectus, solum ab invicem differentes respective».

<sup>52</sup> Cf. *supra*, cap. 2, par. 2 (c).

<sup>53</sup> Cf. *Liber de causis*, prop. 15 e 16, ed. cit. (cap. 2, alla nota 114), pp. 162 e 167.

<sup>54</sup> Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 7, n. 9; PL 42, 1043.

<sup>55</sup> Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 224-226.

Quartum etiam praeenumerationum ex iam dictis facile apparere potest, videlicet de conversione saepe dicti intellectus in suum principium, a quo intellectualiter fluit: Ut sicut intellectualiter per suam essentiam emanat a suo principio, sic et sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, in idem principium suum convertitur. Est enim hoc proprium universaliter omni naturae descendenti per se ab aliquo principio, ut in ipsum principium convertatur et tendat in eiusdem sui principii communionem quasi quendam circulum faciens, dum tendit in id, a quo fluit<sup>56</sup>.

L'intelletto si rivolge al Principio da cui «fluisce» o «emana» per mezzo della medesima *operazione* intellettuale che gli conferisce essere. La tesi si giustifica sulla base di una più generale assunzione, per la quale qualsiasi natura discendente «da un qualche principio» si rivolge a quello stesso principio: Teodorico si inserisce, ancora una volta, esplicitamente nel filone della tradizionale idea neoplatonica della realtà intesa come dinamica 'circolare', definita dai momenti di *processio* di *conversio*. A sostegno della sua tesi, compare, questa volta prima di ogni riferimento a Proclo, un celebre passo tratto dal *De consolatione* di Boezio:

Repetunt proprios quaeque recursus  
redituque suo singula gaudent  
nec manet ulli traditus ordo,  
nisi quod fini iunxerit ortum  
stabilemque sui fecerit orbem<sup>57</sup>.

Si tratta della conclusione cui Filosofia giunge, come noto, nel secondo carme del terzo libro, immediatamente successivo all'identificazione del bene con il fine ultimo dell'esistenza. Nel componimento Boezio rappresenta metaforicamente l'impulso connaturato di qualsiasi essere al proprio principio, servendosi delle immagini dello stato o del luogo naturale cui ogni cosa instancabilmente tende. L'unico *ordo* davvero stabile presente nell'universo, spiega Filosofia al termine del suo canto, è quello assicurato dall'orbita circolare (*orbis*) tracciata dal ricongiungimento del principio di ciascuna cosa al fine cui essa è diretta. Seguono, come consueto, estratti dalle proposizioni 17, 31 e 32 dell'*Elementatio* di Proclo, le quali ribadiscono

---

<sup>56</sup> *De vis. beat.* 1, 5 (1)-(2).

<sup>57</sup> BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, III, m. 2, nn. 34-38, ed. cit. (cap. 1, alla nota 103), pp. 63-64.

la tensione comune a ogni principiato verso la propria origine<sup>58</sup>. La reale *conversio* dell'intelletto agente non si presta, comunque, ad alcuna componente immaginifica. Essa non implica alcuna progressione temporale verso un Principio inteso come irrimediabilmente scisso e raffigurato come un *finis* lontano da raggiungere:

Secundum hoc igitur substantia, quae est intellectus per essentiam semper in actu, qualis est intellectus, de quo agitur, quia per essentiam intellectualiter procedit a Deo, etiam sua intellectuali operatione, quae est essentia eius, semper convertitur in Deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium intellectualis conversio. Non enim primo ab ipso procedit et postea alio respectu seu operatione in ipsum convertitur, sed eadem simplici intellectione, quae est essentia eius<sup>59</sup>.

La *processio* o *emanatio* in virtù della quale l'intelletto agente è, ossia è posto in essere dal Principio, corrisponde all'atto intellettuale grazie al quale esso conosce se stesso guardando alla propria origine, vale a dire alla sua *conversio* nel proprio fondamento divino<sup>60</sup>. Non si tratta, di

---

<sup>58</sup> *De vis. beat.* 1, 5 (4)-(5): «Proclus etiam dicit 31 propositione libri sui: 'Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud, a quo procedit'. Ubi dicitur in commento 4): 'Ad quod enim primo appetitus, ad hoc et conversio'. Et in commento 32 propositionis dicit: 'Quod enim convertitur omne ad omne copulari festinat et appetit communionem ad ipsum et colligationem ad ipsum'. Et infra: 'Si igitur conversio communio quaedam est et coniunctio' et cetera. Secundum dicta igitur rem per se procedentem ab aliquo principio converti in idem principium est secundum appetitum et operationem suam tendere in idem ipsum suum principium, ut communionem sui habeat et ad ipsum colligationem. Unde et in commento 17 propositionis dicit: 'Ad quod autem operatur, ad hoc conversum est'. Cf. i passi paralleli di *De int.* I, 9 (1)-(2): «Ubi etiam hoc advertendum est, quod, sicut omnia ab ipso intellectualiter procedunt, ita omnia in ipsum conversa sunt. Unde Proclus propositione 34 dicit sic: 'Omne, quod secundum naturam convertitur, ad illud facit conversionem, a quo et processum propriae subsistentiae habet'. Commentum ibidem: 'Ex his itaque manifestum est, quod appetibile omnibus est intellectus, et procedunt omnia ab intellectu, et totus mundus ab intellectu substantiam habet, etsi perpetuus sit. Et non propter hoc non procedit semper, sed et perpetuus secundum essentiam, et conversus est semper et insolubilis secundum ordinem'».

<sup>59</sup> *De vis. beat.* 1, 5 (6).

<sup>60</sup> Cf. FLASCH, *Converti ut imago cit.* (alla nota 49), p. 134: «Der Hervorgang besteht in der Eigentätigkeit des Intellekts, also in seiner intellektuellen Erkenntnis. Seine substantia bildet sich in einer Art von conceptus. Diese Überlegung verändert den Begriff des Begriffs; daher sagt Dietrich quidam conceptus. Dieser conceptus ist der Sache, nicht der Zeit nach früher als seine Substanz. Er ist ihr immanenter, aktiver Grund. (...) Er schaut sich in seinem Prinzip, dies ist sein Hervorgehen; er schaut sich in seinem Ziel, dies ist seine Rückkehr».

conseguenza, di due attività differenziate temporalmente, «ma di una soltanto»<sup>61</sup>, corrispondente al ‘direzionamento’ noetico verso il Principio nella forma dell’autointuizione della propria causa<sup>62</sup>. Nell’identificazione di *emanatio* e *conversio*, l’intelletto in atto per essenza si distingue dalle altre «cose» di natura per le quali vale invece una distinzione temporale tra i due momenti, distinti soltanto logicamente nell’intelletto:

In quo etiam differt ipsius talis emanatio et conversio ab emanatione et conversione aliarum rerum, quae secundum unum modum, scilicet quantum ad constitutionem suae substantiae, emanant a suo principio tamquam a causa efficiente, convertuntur autem in idem suum principium tamquam in finem per suas proprias operationes differentes a substantia sua<sup>63</sup>.

Il filosofo può quindi recuperare la caratterizzazione estrinseca e accidentale della categoria di *causa* sviluppata nel *De origine* e applicarla all’interpretazione del *reditus* delle sostanze diverse dall’intelletto: esse prevedono sempre una causa efficiente che le ponga in essere e un fine verso il quale essere dirette. Si osservi come Teodorico tenda nuovamente a sottolineare la differenza tra *operatio* e *substantia* propria delle cose di natura (nel senso aristotelico del termine *natura*), chiaramente inadeguata ad esprimere l’essenza degli intelletti in atto per

---

<sup>61</sup> FLASCH, *Converti ut imago* cit. (alla nota 49), p. 135.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 136: «Wenn er seinen Grund erkennt, erkennt er nichts, was außerhalb von ihm ist, sondern etwas, das innerlicher in ihm ist als er sich selbst». Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 11 (7): «Egreditur enim talis operatio ab ipso intellectu secundum eam rationem, quam idem intellectus emanat ab eodem suo principio, Deo, intellectualiter videndo et intelligendo ipsum, ex quo suam essentiam capit a Deo, ut supra actum est. Unde talis intellectus, qui est intellectus in actu per suam essentiam, non prius habet essentiam seu esse suum absolute et postea seu natura posterius sua intellectione tendit in Deum sua conversione in ipsum, sed idem est respectus et habitudo et eadem intellectualis operatio, qua convertitur sua intellectione in Deum, eadem, inquam, cum ea, qua ab ipso eodem suo principio emanat per suam essentiam. Sua enim emanatione, qua intellectualiter emanat ab eo, est conversus in ipsum. Et sic non habet veritatem, quod sua intellectualis operatio intimius et formalius recipiatur in suo tali obiecto, quod Deus est, quam in sua propria essentia. Emanare enim intellectualiter a suo principio est tendere in ipsum»; *ibid.*, 3, 2, 9, 11 (8): «Et sic eadem formalitas et intimitas est ex parte principii emanationis suae, quae fit intellectualiter, et ex parte termini suae operationis, immo est omnino idem suam emanatio et in ipsum tentio, et omnino idem est sibi principium suae emanationis et terminus seu obiectum suae operationis et sub eadem ratione».

<sup>63</sup> *Ibid.*, I, 5 (6).

essenza<sup>64</sup>. Se in questi ultimi, come più volte ribadito, l'attività autointuitiva corrisponde alla loro stessa *substantia* ed è pertanto sempre ed immediatamente realizzata per essenza, nel diverso scenario dell'universo soggetto al mutamento fisico l'*operatio* propria di ciascuna cosa si dà soltanto come *fine* da realizzare mediante disposizioni accidentali. La logica già familiare della diversificazione onto-assiologica dell'attività degli enti, applicata ora all'*operatio* corrispondente al *reditus*, ne spiega la diversa modalità di ricongiungimento al Principio.

b) *Le 'ragioni' dell'intelletto possibile*

La posizione di Teodorico sulla connotazione dell'essenza umana in senso sostanzialmente intellettualistico pare scontrarsi con l'evidenza della temporalità e dell'esteriorità cui il pensiero e l'agire umano risultano irrimediabilmente sottoposti<sup>65</sup>. Se l'intelletto agente si configura, infatti, come un principio autointuitivo, sottratto alla processualità propria del divenire sublunare – in quanto per essenza ripiegato su se stesso e indipendente da qualsiasi fine estrinseco – il pensiero umano risulta al contrario strutturalmente finito e fallace, dipendente da innumerevoli fattori esterni e accidentali, incessantemente proiettato verso un fine da raggiungere attraverso l'agire concreto e una successione temporalmente distinguibile di 'stati'. Per questo motivo Teodorico, ricorda Flasch nel suo *Converti ut imago*, attribuisce alla «vita» umana una relazione di sola «partecipazione» con l'*intellectus per essentiam*, identificando quest'ultimo con un'istanza esclusivamente «speculativa» e mai «empirico-psicologica», da situare nell'agostiniano *abditum mentis*<sup>66</sup>.

Il luogo della finitezza, dell'accidentalità e, in generale, del direzionamento estrinseco dell'uomo verso le cose – per parafrasare le efficaci espressioni di Flasch («außengerichtet», «dingorientiert», «dingbezogen») – è individuato dal domenicano nell'intelletto possibile o potenziale. La questione della sua *ratio*, benché più dettagliatamente affrontata nella seconda parte del *De visione*, compare in realtà già nella prima parte del trattato, dedicata all'ordinamento dell'intelletto agente a Dio: il maestro sassone si propone, infatti, di dimostrare la sostanzialità dell'intelletto agente passando per la sistematica confutazione dell'applicabilità della categoria di 'sostanza' all'intelletto possibile. La strategia adottata implica, di

---

<sup>64</sup> Cf. FLASCH, *Converti ut imago* cit. (alla nota 49), pp. 136-137.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, pp. 135-138.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

conseguenza, un chiaro confinamento dell'intelletto possibile all'esteriorità della sua sfera d'azione, come evidenziato fin dalle prime battute del trattato:

Circa primum [i.e. ratione sumpta ab ordine ipsius intellectus agentis ad Deum] sumendum hoc, quod dicitur Gen.1, quod Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam. Ubi glossa 'in aeternitate', item glossa ad imaginem, id est 'unitatem trinitatis', ad similitudinem glossa 'innocentiae et iustitiae', item ibidem ad similitudinem 'in morum sanctificatione et iustificatione'. Huiusmodi autem habitus virtutum sanctificationis et iustificationis concernunt necessario actus et habitus intellectuales, quibus per exterius cogitativum seu per intellectum possibilem negotiamur, in quo consistit similitudo ad Deum, quae est per gratiam. Quod autem dicit ad imaginem quoad aeternitatem et unitatem trinitatis, manifestum est, quod hoc pertinet ad naturam<sup>67</sup>.

È noto come Teodorico, nella sua interpretazione di Genesi 1, 26, suggerisca una chiara demarcazione tra il concetto di *imago* e quello di *similitudo*<sup>68</sup>. Il filosofo si serve, in effetti, della duplice terminologia presente nel testo biblico al fine di riadattare in un'unica sintesi filosofica e teologica i fondamenti della propria noetica: l'«immagine» divina è individuata nei caratteri di eternità e di unità trinitaria dell'intelletto agente dell'uomo, mentre la «somiglianza» è situata nell'esercizio delle virtù di «santificazione» e «giustificazione», le quali necessitano di determinati abiti intellettuali riconducibili all'intelletto possibile. Dal testo emerge un'ulteriore decisiva distinzione: Teodorico associa il carattere di *imago* ad una condizione di *natura* dell'uomo, mentre quello di *similitudo* risulta dipendente dalla *gratia*. In altre parole, la tesi che il domenicano si propone di dimostrare è quella, già più volte sottintesa, di una costitutiva assimilazione dell'uomo a Dio, al fine di salvaguardarne stabilità e indipendenza da qualsiasi mutamento o accadimento afferente alla sfera noetica più estrinseca<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> *De vis. beat.* 1, 1, 1 (1)-(2).

<sup>68</sup> Sull'esegesi di Teodorico di *Gen* 1, 26 si veda L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Firenze 1996, pp. 229-233.

<sup>69</sup> Cf. *De vis. beat.* 1, 1, 1 (3): «Quod ergo dicitur ad similitudinem, hoc pertinet ad exterius cogitativum seu intellectum possibilem et ea, quae sui dispositioni subsunt. Quod autem dicit ad imaginem, quae consistit in aeternitate et unitate trinitatis, refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, quo substantia animae figuratur in aeternitate, ut infra patebit, et in quo solo invenitur illa unitas trinitatis et trinitas in unitate, qua est homo ad

In stretta aderenza alle parole pronunciate da Teodorico al principio del suo trattato, Flasch ha sviluppato il motivo del *reditus* dell'intelletto possibile nel contesto di una lucida analisi delle categorie di *gratia* e *beatitudo* nel pensiero del domenicano<sup>70</sup>. Escluso che l'intelletto possibile sia riconducibile alla dinamica di *emanatio* e *conversio*<sup>71</sup>, lo studioso tedesco ha ben evidenziato come, nell'idea di *beatitudo* di Teodorico, l'intelletto agente si unisca come *forma* all'intelletto possibile, consentendo la più chiara e diretta visione di quanto nello stato presente l'uomo *già* conserva – benché come sola «scintilla» («Glanz») – nell'*abditum mentis*<sup>72</sup>. È tuttavia necessario verificare se non vi sia, nel proseguo del trattato, anche per l'intelletto possibile una interpretazione del *reditus* riconducibile all'esercizio della sua funzione 'naturale'. Le già discusse assunzioni procliane lasciano ipotizzare, infatti, un'universale applicazione del principio del *reditus* in senso più strettamente causale, vale a dire in riferimento alla struttura intrinsecamente relazionale di ogni nesso causale e indipendente da ogni ulteriore intervento esterno.

### c) *Conversio dell'intelletto possibile*

Una prima definizione più precisa dell'intelletto possibile è offerta da Teodorico nel paragrafo immediatamente successivo, con l'intento di evidenziare l'impossibilità di leggere i caratteri dell'*imago* nei termini di recettività e potenzialità intellettiva:

Haec autem non possunt convenire intellectui possibili, cum sit ens pure in potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat, secundum Philosophum III De anima. Igitur ex ipso per naturam non figitur substantia animae in sua perpetuitate, sed ipse potius est res delata super aliud, per quod sustentatur in esse, quod habet vel habere potest. Ex natura etiam

---

imaginem Dei, ut infra ostendetur et interim supponatur hic». Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg*, p. 237; *ibid.*, pp. 320ss.

<sup>70</sup> Cf. l'intero paragrafo 7 della terza sezione di *Converti ut imago* in FLASCH, *Converti ut imago* cit. (alla nota 49), pp. 138-141.

<sup>71</sup> Cf. FLASCH, *Converti ut imago* cit. (alla nota 49), p. 137: «Darum können wir die Frage nicht unterdrücken, ob es im Denken Dietrichs keinen Platz für Bedürftigkeit, für Handlung, für zeitliche Zielerreichung gebe. Die Antwort Dietrichs lautet: Ohne jeden Zweifel, nur bezieht sie sich weder auf *emanatio* noch auf *conversio*».

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, p. 140: «Der Glanz, der jetzt im *abditum mentis* scheint, wird dann offenbar werden». Cf. *De vis. beat.* 1, 2, 2, 4, 2, 3 (1); 4, 3, 2 (3)-(4).

eius possibili manifestum est, quod nulla distinctio cadit in essentiam eius, quo quantum ad unitatem in trinitate et trinitatem in unitate sit ad imaginem Dei secundum naturam. Huiusmodi enim distinctio, cum sit distinctio secundum rationem actualis originis, non potest inveniri nisi in ente, quod est aliquid secundum actum, quod non est intellectus possibilis<sup>73</sup>.

Riprendendo il luogo classico del *De anima* aristotelico<sup>74</sup>, Teodorico definisce l'intelletto possibile come un ente puramente potenziale, identificabile con nessuna delle cose che apprende prima di conoscerle<sup>75</sup>. Per tale ragione il carattere di *perpetuitas*, che il domenicano attribuisce all'anima sulla basa della sua lettura del già citato dettato biblico, non può convenire all'intelletto possibile: esso non è per «natura» autosussistente, ma ha piuttosto bisogno di qualche altra cosa che ne 'sostenga' l'esistenza. La distinzione unitrinitaria ad immagine divina è infatti da individuare, secondo Teodorico esclusivamente nell'essere la cui esistenza è assicurata dalla sua intrinseca attualità (*secundum actum*) e non in qualcosa la cui esistenza può esserci in dipendenza da ulteriori condizionamenti estrinseci<sup>76</sup>. Lo statuto dell'intelletto possibile non è inoltre configurabile all'interno della categoria di *substantia simpliciter*<sup>77</sup> a

---

<sup>73</sup> *De vis. beat.* 1, 1, 1 (4).

<sup>74</sup> Cf. ARISTOTELE, *De anima* III, 4, 429a 24.

<sup>75</sup> Ciò non significa, naturalmente, che l'intelletto possibile sia un puro «nulla». Cf. B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 75: «Der mögliche Intellekt ist zwar ein Nichts, aber nicht ein Nichts eines Nichts, sondern ein Nichts alles Seienden als Seienden, das der tätige Intellekt in seiner immer aktuell erkennenden Tätigkeit als das Andere seiner selbst ist. Um daher aus dem Nichts in den Akt des Erkennens zu treten, um sich zu einem seiner Inhalte zu bestimmen, bedarf der mögliche Intellekt der Begründung seitens des tätigen Intellekts». Le osservazioni sull'intelletto possibile contenute nel presente paragrafo sono funzionali alla caratterizzazione della teoria del *reditus* intellettuale di Teodorico. Per un'esaustiva analisi della *ratio* di intelletto possibile nel pensiero del domenicano si rimanda allo stesso studio di Mojsisch.

<sup>76</sup> Il problema generale è sintetizzabile nell'inammissibilità di una condizione potenziale alla base della relazione di *imago* con l'origine divina: secondo Teodorico l'uomo non è immagine di Dio in potenza. Cf. *De vis. beat.* 1, 2, 2, 1 (3). Se lo è – e lo è come è assicurato dall'autorità della Scrittura –, lo è in atto, secondo la sua natura, vale a dire *sempre* in atto. Cf. *ibid.*, 1, 1, 1, 3, 6 (2). Tradotto nei termini di Teodorico, l'unica condizione ontologica adeguata ad esprimere il carattere di *imago Dei* è quella di un intelletto «in atto per essenza». Cf. *De vis. beat.* 1, 1, 1 (5).

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, 1, 1, 1 (6): «Supposita igitur veritate divinae scripturae, quae claret ex auctoritate supra inducta et sano intellectu eius, qui dicit hominem factum ad imaginem Dei, necesse est et aliquantulum patet ex iam dictis, quod id, quod secundum suam naturam formaliter est imago Dei in nobis, est substantia».

motivo della scissione, all'interno del suo essere, tra il soggetto conoscente, l'atto intellettuale con il quale esso conosce se stesso e l'oggetto conosciuto:

Ad quod intelligendum, quod ex saepe dicta ratione non potest concludi de intellectu possibili, quod sit substantia simpliciter. Cum enim actu intelligit se, non sic intelligit se, quod ipse idem actus intelligendi sit obiectum talis intellectionis, sed intelligit se, inquantum intelligit se olim factum in actu per aliam intellectionem, et sic intelligit se sicut alia secundum Philosophum et exponit Commentator, quod, sicut alia intelligit per actus et formas suas, quibus talia sunt aliquid in actu, sic intelligit se, inquantum aliquando factus est in actu per speciem intelligibilem aliam ab ea, qua nunc intelligit, et sic ipse sub uno actu intellectionis existens intelligit se sub alio actu intellectionis, sub quo fuit, et sic intelligit se sicut alia, videlicet secundum differentiam intelligentis et intellecti<sup>78</sup>.

L'intelletto possibile non espleta l'attività autoconoscitiva se non per mezzo di specie intelligibili che sopraggiungono al suo essere attualizzandolo. Per questo motivo, secondo Teodorico, esso non è in grado di conoscere se stesso direttamente (ossia come immediata intuizione di sé alla stregua dell'intelletto agente), ma si conosce solo come *altro* da sé, vale a dire nella forma di specie che di volta in volta lo attualizzano dall'esterno<sup>79</sup>. La dinamica descritta, trasportata su uno sfondo noetico, non è diversa da quella già ricordata per *tutti* gli enti soggetti all'accidentalità<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> *De vis. beat.* 1, 1, 1, 3, 4 (2).

<sup>79</sup> Cf. B. MOJSISCH, *L'essere come essere-cosciente. Il significato dell'ens conceptionale in Teodorico di Freiberg*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 10 (2005), [pp. 211-221], p. 215: «In tal modo, però, l'intelletto potenziale cade sotto la definizione rigorosa dell'*ens conceptionale*: è infatti una forma nel soggetto conoscente distinta dal soggetto stesso, che per il tramite di questa forma si rivolge, secondo una particolare modalità cognitiva, a qualcosa di diverso e di esterno»; FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 324: «Zwar besteht auch in ih reine Abfolge von geistigem Selbstbesitz (memoria), Einsicht und Wollen; aber die mögliche Vernunft ist nicht Substanz, sondern wird erst aktual durch das geistige Erkenntnisbild, die species intelligibilis. Ihre Selbsterkenntnis erfolgt indirekt, über erkannte Dinge; sie sieht sich selbst in ihrer zeitlichen Ausdehnung; sie erkennt daher jetzt, was sie früher erkannt hat; sie beginnt und beendet ihre Erkenntnisakte; sie vergißt auch».

<sup>80</sup> L'accidente è da identificare, nel contesto noetico, con la specie intelligibile. Cf. e.g. *De vis. beat.* 1, 1, 2, 2, 1 (4): «Item actus et operatio et habitudo ad Deum, quae per essentiam competunt intellectui, inquantum est imago Dei, intimius et perfectius competunt quam operatio et habitudo intellectus cuiuscumque ad Deum, quae competunt per aliquam speciem vel quodcumque accidens seu formam accidentaliter informantem ipsum

La seconda sezione del *De visione* segna l'inizio di un confronto più diretto con lo statuto e la funzione dell'intelletto possibile. L'intento esplicito di Teodorico è quello di esaminare il rapporto dell'intelletto agente con l'intelletto possibile, al fine di evidenziare la superiorità ontologica e assiologica del primo sul secondo<sup>81</sup>. Prima di passare all'analisi del rapporto di dipendenza tra i due intelletti nel contesto della *visio beatifica* («in illa vita»), Teodorico si sofferma anzitutto sulla loro relazione nella vita presente («in hac vita»), precisando come, sebbene entrambe le relazioni veicolino il 'ritorno' dell'intelletto possibile in Dio, esse risultino tuttavia assimilabili soltanto equivocamente in un'unica idea di *conversio*<sup>82</sup>. Il filosofo individua diversi ordini di dipendenza in base ai quali leggere la subordinazione dell'intelletto possibile rispetto all'agente, l'ultimo dei quali evidenzia l'ordinamento teleologico del possibile e contiene riflessioni sulla sua *conversio*:

Tertius habitudinis ordo ditorum intellectuum ad invicem attenditur secundum rationem finis et eius, quod est ad finem, et hoc dupliciter: uno modo secundum se, videlicet in quantum intellectus agens est perfectivus ipsius intellectus possibilis ultimata sui perfectione secundum formam, ut infra dicitur; alio modo in ordine ad Deum, in quantum mediante intellectu agente naturali ordine medio inter intellectum possibilem et Deum intellectus possibilis reducibilis possibilis reducibilis est in Deum in ultimata beatitudinis perfectione, ut patebit<sup>83</sup>.

---

intellectum talem. Intellectus autem possibilis non fit in actu nisi per aliquam speciem». L'intelletto possibile necessita di essere attualizzato mediante una specie intelligibile, il che equivale a dire, nell'ottica di Teodorico, che l'intelletto possibile si serve di accidenti per esercitare la propria funzione. Cf. *supra*, cap. 1, n. 122.

<sup>81</sup> Cf. *De vis. beat. Prooemium* (7).

<sup>82</sup> La *conversio* dell'intelletto possibile a Dio mediante il suo rapporto di subordinazione all'agente è analizzata da Flasch, come ricordato, nel contesto della *visio beatifica*. Cf. FLASCH, *Converti ut imago* cit. (alla nota 49), pp. 139-140. L'intento di Teodorico sembra, comunque, quello di assicurare una *conversio* 'naturale' del possibile a Dio attraverso una dinamica immanente al processo conoscitivo del possibile. Similmente anche Mojsisch, il quale tematizza il rapporto intelletto agente-possibile in maniera esauriente, ma manca di inquadrare esplicitamente il rapporto nella dinamica del *reditus*, come invece – è la tesi che si intende dimostrare nel seguito della trattazione – farà Teodorico. Cf. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 75-77. Lo studioso non manca naturalmente di rinviare al problema del *reditus* in un contesto noetico, ma in relazione all'intelletto agente. Cf. *ibid.*, pp. 69 e 84. La conferma che Teodorico intenda alludere, nel primo capitolo della seconda parte del *De visione*, ad una *conversio* indipendente dalla grazia è ricavabile da *De vis. beat.* 2, 2 (1)-(2).

<sup>83</sup> *De vis. beat.* 2, 1 (4).

La prima mossa di Teodorico è quella di sdoppiare il piano della relazione *ad finem* propria del possibile nei confronti dell'agente: in un modo l'intelletto agente è 'perfettivo' del possibile *secundum se*, in un altro in riferimento all'*ultima beatitudo*<sup>84</sup>. Nel contesto di quest'ultima relazione l'intelletto agente assolve al ruolo di mediazione per la visione diretta di Dio promessa dalle Scritture, cui Flasch fa riferimento nel suo saggio e la cui delucidazione è rinviata da Teodorico alla quarta parte del trattato. Segue a questo punto una precisazione sull'ordinamento che consente la *conversio* dell'intelletto possibile al primo principio:

Quoniam igitur intellectus agens naturali ordine medius est inter Deum, qui est purus actus, et intellectum possibilem, qui est ens potentia et nihil eorum, quae sunt, antequam intelligat medius, inquam, et naturae gradu et in quantum bonitates intellectualium perfectionum mediante ipso naturali ordine descendunt in intellectum possibilem sicut a principio activo in subiectam materiam et ab agente in passum, necessarium est, quod eo ordine, quo dicti intellectus procedunt a primo principio, quod eodem ordine in ipsum convertantur sicut in ultimum finem eo, quod eorum processio a primo principio et eorum in ipsum conversio est eadem, quia intellectualiter et procedunt et convertuntur utrique eorum quantum ad gradum et perfectionem suae naturae et naturalem sui operationem. Non sic in aliis entibus, in quibus non sunt idem processio et conversio in suum principium primum, ut praemissum est<sup>85</sup>.

Tra l'atto puro di Dio e la pura potenzialità dell'intelletto possibile si situa, secondo Teodorico, l'intelletto agente, conformemente a un *ordo* naturale. Nel contesto di tale ordinamento le perfezioni intellettuali possono procedere da Dio all'ultimo termine nella gerarchia degli intelletti, vale a dire l'intelletto possibile: l'intelletto agente media, infatti, il 'passaggio' tra i due estremi della serie e consente al termine della catena di partecipare del suo Principio. Anche in questo caso, Teodorico non fa altro che applicare, al caso degli intelletti, il principio generale della *processio* gerarchizzata ricavato dalla tradizione neoplatonica, a cui fa seguito l'adozione

---

<sup>84</sup> Il riferimento alla quarta parte del trattato (*De modo visionis beatae*) offerto da Robin-Fabre per entrambe le distinzioni fornite da Teodorico sembra pertanto riconducibile all'approccio di Flasch. Cf. nota precedente e DIETRICH DE FREIBERG, *Oevres Choisies II, La vision béatifique*, ed. A-S. Robin-Fabre, Paris 2012, p. 212, nn. 5-5. La trattazione della *conversio* dell'intelletto possibile nel solo contesto della *visio beatifica* rischia di adombrare il tentativo di Teodorico di reinterpretare le categorie di *exitus* e *reditus* in un senso anzitutto naturale e gnoseologico.

<sup>85</sup> *De vis. beat.* 2, 1 (5).

dell'idea della riunificazione di *processio* e *conversio* teorizzata nel proemio: la dinamica causale in base alla quale gli intelletti procedono dal loro principio è la *medesima* che ne consente il ricongiungimento, in misura tuttavia proporzionale al grado e alla perfezione della loro *operatio* naturale. Questa dinamica si precisa, nel caso dell'intelletto possibile, nei seguenti termini:

Igitur sicut mediante intellectu agente intellectus possibilis intellectualiter procedit in actum et perfectionem suae propriae operationis, in quo et eius essentia constituitur in esse quantum ad actum suum formalem sibi essentialem, qui est species intelligibilis seu actualis intellectio eius, sic eodem processu est conversio eius in primum principium mediante intellectu agente, quia primo gradu et ordine regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abdito mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens, quo mediante fulgent in intellectu possibili, quo et ipse conversus est in primum omnium principium, quod est Deus<sup>86</sup>.

L'intelletto possibile procede all'essere da Dio grazie alla mediazione dell'intelletto agente e ritorna al Principio servendosi della stessa mediazione che gli conferisce esistenza. Se ora si chiarifica l'essere del possibile come la specie intelligibile che ne consente l'operazione intellettiva conferendogli un'attualità, è allora evidente che la funzione svolta dall'agente consista nel veicolare le specie intelligibili al possibile. Le *regulae aeternae* e l'*incommutabilis veritas* (equivalenti alle perfezioni intellettuali) sono, infatti, secondo Teodorico, collocate da Dio *in primis* nell'intelletto agente e poi, secondo il solito ordine gerarchicamente strutturato, nella sua istanza noetica prossima, vale a dire l'intelletto possibile, in cui esse «risplendono» (*fulgent*)<sup>87</sup>.

I passaggi relativi alla funzione causale dell'intelletto agente rispetto al possibile sono presentati da Teodorico nel *De visione* in forma tutto sommato brachilogica, benché il filosofo accenni al rapporto di *causalità efficiente* tra intelletto agente e possibile già nella prima sezione del trattato<sup>88</sup>. Per ogni altro approfondimento sulla relazione tra l'intelletto agente e

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, (6).

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, 1, 2, 2, 4, 2, 3 (1). Naturalmente le «verità» si presentano nel possibile in una forma diversa da quella originariamente contenuta nell'intelletto agente cf. e.g. *ibid.*, 3, 2, 9, 7 (1)-(3).

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, 1, 2, 2, 4, 2, 2 (1) «Secundo modo se habet dictum abditum mentis ad exterius cogitativum in ratione causae efficientis, in quantum tota nostra intelligentia quantum ad exterius cogitativum ex ipso

l'anima siamo rinviiati direttamente dall'autore al suo secondo testo sulla teoria dell'intelletto<sup>89</sup>, il *De intellectu et intelligibili*, all'interno del quale è anche possibile ritrovare passaggi paralleli a quelli evidenziati nel *De visione* sul 'ritorno' dell'intelletto possibile *in hac vita*. All'inizio della seconda parte dell'opera Teodorico affronta, come anticipato nel *De visione*, il rapporto di causalità tra intelletto agente e l'anima umana, chiarendo in che senso l'agente sia da intendere come il principio causale del possibile<sup>90</sup>:

Constat enim, quod ipse intellectus agens est activum principium et per se formae intelligibilis in intellectu possibili, quae forma intelligibilis est tota essentia intellectus possibilis, sicut habemus ab Alpharabio et Alexandro in suis libris De intellectu et intelligibili. Ipse autem intellectus possibilis, secundum quod est in potentia, non est nisi pura possibilitas sine omni natura positiva, ut alibi ostensum est satis late. Manifestum est autem, quod huiusmodi forma intelligibilis est quoddam accidens sive quaedam dispositio accidentalis. Intellectus autem agens agit eam per suam essentiam eo, quod non est aliquod principium activum in se nisi eius essentia<sup>91</sup>.

Nella sua pura indeterminatezza e potenzialità, vale a dire prima di ogni *atto* conoscitivo, l'intelletto possibile non è classificabile come alcuna natura positiva. Esso acquisisce

---

secundum rationem sui actus effectivi procedit». Si osservi come, anche in questo caso, il rapporto di causalità efficiente dell'agente rispetto al possibile sia differenziato da quello di *forma* nella *visio beatifica*. Cf. *ibid.*, (3).

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, 4, 2, 1 (5): «Quomodo autem se habeat ipse intellectus agens ad essentiam animae, magis opportunus et proprius locus est tractatui De intellectu et intelligibili. Hic igitur principaliter quaerendum video, utrum saltem in illa beata vita uniatur nobis ut forma, ut per hoc pertingamus ad visionem Dei per essentiam. In hoc enim consistit modus, quo per intellectum saepe dictum immediate ad Deum perficitur dicta visio».

<sup>90</sup> Cf. *De int.* II, 2 (1): «Ex hoc autem ulterius deducitur ratio et ostenditur, quod intellectus agens est principium causale ipsius substantiae animae, principium, inquam, secundum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali».

<sup>91</sup> *Ibid.*, II, 2 (2): «Constat enim, quod ipse intellectus agens est activum principium et per se formae intelligibilis in intellectu possibili, quae forma intelligibilis est tota essentia intellectus possibilis, sicut habemus ab Alpharabio et Alexandro in suis libris De intellectu et intelligibili. Ipse autem intellectus possibilis, secundum quod est in potentia, non est nisi pura possibilitas sine omni natura positiva, ut alibi ostensum est satis late. Manifestum est autem, quod huiusmodi forma intelligibilis est quoddam accidens sive quaedam dispositio accidentalis. Intellectus autem agens agit eam per suam essentiam eo, quod non est aliquod principium activum in se nisi eius essentia». Cf. A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 164-166.

determinazione («essenza») solo attraverso la forma intelligibile, la quale è fornita dall'intelletto agente e possiede lo statuto ontologico della disposizione accidentale<sup>92</sup>.

Questa medesima dinamica 'originativa' dell'intelletto possibile nella sua funzione conoscitiva è reinterpretata, nella terza parte del trattato, secondo le categorie di *processio* e *conversio*. A partire dal capitolo ventiduesimo il domenicano tematizza l'oggetto dell'intelletto possibile considerando il rapporto con il suo principio causale<sup>93</sup>. Posto l'assioma generale per il quale la causalità consiste in una relazione biunivoca tra il principio e il principiato<sup>94</sup>, Teodorico specifica come nel caso degli intelletti tale relazione causale assuma dei tratti del tutto peculiari, in virtù dei quali essi si distinguono dalle altre *res*:

Aliter autem se habent quantum ad has habitudines res naturales aliae ab intellectibus, aliter autem se habent intellectus, inter quos attenditur ordo causalis. Res enim naturales aliae ab intellectibus, inter quas causa attenditur et causatum, habent tales habitudines ad invicem naturaliter, id est per modum naturae, non intellectualiter, scilicet quod causa in causando intelligat causatum suum et ipsum causatum in eo, quod causatur et procedit a causa sua, intelligat causam suam, sed solum, sicut dictum est, naturaliter, id est per modum naturae, secundum quod natura distinguitur contra intellectum<sup>95</sup>.

La causalità che pertiene all'*ordo* intellettuale si esplica mediante l'intellezione, da parte della causa, del proprio causato e, viceversa, del causato della propria causa: le due attività sono,

---

<sup>92</sup> Nel *De intellectu et intelligibili* Teodorico evidenzia una duplice caratterizzazione dell'intelletto possibile, sostanziale e accidentale, a seconda che lo si consideri dal punto di vista della sua 'separatezza' e modalità conoscitiva universale (sostanza) o a partire dalle proprietà che lo «informano» (accidente). Cf. *De int.* III, 8 (6)-(9); MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 72-83.

<sup>93</sup> Cf. *De int.* III, 22 (2): «Magis autem in speciali nunc agendum et considerandum hoc ex ordine suo et respectu ad suum principium causale, item ex proprietate sui ipsius in se ipso, item ex habitudine sui ad res extra, quas intelligit, et quo ordine intelligit eas».

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, (3): «Quoad primum istorum praenotandum, quod omnis processus causalis in quadam habitudine consistit eorum, quae procedunt, ad id, a quo procedunt, et e converso. Aliter enim non procederent res determinatae a determinatis principiis quam aliae res, quae ab aliis principiis procedant. Item aliter non magis procederet hoc ab illo quam e converso nisi propter talem vel talem habitudinem».

<sup>95</sup> *Ibid.*, (1)-(2).

cioè, *unite* e autoimplicantesi nella progressiva generazione intellettuale<sup>96</sup>. Esse corrispondono – nella dimostrazione della tesi *ex auctoritate* – alla dinamica di *processio* e *conversio* presentata da Proclo nella sua *Elementatio*:

Quantum autem ad eum intellectum, qui procedit ab alio, de habitudine videlicet sui ad suam causam, possumus arguere ad propositum ex propositione 31 eiusdem Procli, ubi sic dicit: ‘Omne procedens ab alio secundum essentiam convertitur ad illud, a quo procedit’. Commentum ibidem sic: ‘Appetunt ergo et suam causam singula. Per quod enim esse unicuique, per hoc et ipsum bene. Per quod autem ipsum bene, ad hoc appetitus primo. Ad quod autem appetitus primo, ad hoc conversio’<sup>97</sup>.

La tensione per la quale ogni causato ‘desidera’ la causa dalla quale riceve l’essere e il bene si traduce, nel caso degli intelletti, nella conoscenza del proprio principio, come Teodorico ribadisce servendosi di una citazione dal *Liber de causis*<sup>98</sup>.

Il *reditus* dell’intelletto possibile alla sua origine divina si esplica, in conclusione, nella dinamica causale in virtù della quale esso si rivolge al proprio principio prossimo (l’intelletto agente), conoscendolo. Poiché *conversio* e *processio*, costituiscono – con Proclo – un unico processo causale, il *reditus* dell’intelletto possibile si identifica con l’acquisizione della specie intelligibile utile all’esercizio della sua funzione conoscitiva (*operatio*). Non sembra pertanto azzardato ipotizzare che Teodorico, guardando al modello procliano, intendesse inquadrare le dinamiche di *exitus* e *reditus* nel cuore dei processi causali che determinano l’architettura e il

---

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, (3): «In intellectibus autem, sive sint causae sive causati, attenduntur istae habitudines, quae sunt causae ad causatum et e converso, intellectualiter, id est, quod causa in causando intelligit causatum suum et causatum in procedendo a causa intelligit causam suam».

<sup>97</sup> *De int.* III, 24 (2).

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, (3): «Ex hoc arguitur ad propositum sic: Omnis intellectus procedens ab alio convertitur in ipsum tamquam in causam suam. Talis autem conversio non est nisi per appetitum. Omnis autem appetitus intellectus non est nisi intellectualis, quia non est nisi secundum modum, quo cognoscit. Ergo talis conversio intellectus in causam suam est intellectualis. Ergo habitudo intellectus procedentis ab aliquo alio tamquam ad suam causam est intellectualis, id est, quod accipiendo essentiam suam in eo, quod accipit essentiam suam, intelligit suam causam»; *ibid.*, III, 24 (4) Quantum autem ad utrumque istorum simul, id est quantum ad intellectum, qui est causa, et quantum ad intellectum, qui est alterius alicuius causatum, de habitudinibus videlicet istorum ad invicem, scilicet quod tales habitudines sunt intellectualiter, habemus ex 8 propositione Libri de Causis, ubi sic dicitur: ‘Omnis intelligentia scit, quod est supra se, et scit, quod est sub se. Verumtamen scit, quod est sub se, quoniam est causa ei, et scit, quod est supra se, quoniam acquirit bonitates ab eo’.

funzionamento del reale, ritrovandole – per quanto concerne la sfera noetica – nella dialettica di immanenza e trascendenza che caratterizza tanto l'attività per essenza dell'intelletto agente quanto l'attività processuale dell'intelletto possibile, traducibile in una nuova dottrina della conoscenza<sup>99</sup>.

### 3. *Bene cosmologico*

#### a) *'Frammenti' di una nuova metafisica?*

I fondamenti generali e le fonti della teoria teodoriana del *reditus*, espressi con chiarezza tanto nel *De visione* quanto nel *De animatione*, evidenziano l'universalità del principio di riconduzione degli enti causati alla Causa prima. Henryk Anzulewicz ha insistito su tale aspetto in un contributo comparativo tra la struttura di *exitus-perfectio-reductio* in Alberto Magno e il pensiero di Teodorico di Freiberg, chiarendo come «il movimento circolare» di ispirazione neoplatonica presente in Teodorico non possa essere confinato alla sola teoria dell'intelletto, ma rappresenti una più generale prospettiva dal carattere onto-teologico<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Dal momento che l'intelletto possibile si serve delle specie intelligibili per conoscere il mondo esterno, la descrizione dell'attività di produzione di tali specie equivale, di fatto, alla ricostruzione della dottrina della conoscenza di Teodorico. Su quest'ultima si vedano, in particolare, le pagine illuminanti di M.R. PAGNONI-STURLESE, *La «Quaestio utrum in deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectui» di Teodorico di Freiberg*, in *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, Oblata Thomae Kaeppli o.p.*, a c. di R. Creytens - P. Künzle, Roma 1978 (Edizioni di storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 141), pp. 101-139; Cf. M. L. ROVIELLO, *La teoria della conoscenza di Teodorico di Freiberg*, tesi pubblicata online: [https://www.academia.edu/29597328/La\\_teoria\\_della\\_conoscenza\\_in\\_Teodorico\\_di\\_Freiberg](https://www.academia.edu/29597328/La_teoria_della_conoscenza_in_Teodorico_di_Freiberg); FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 332-337.

<sup>100</sup> Cf. ANZULEWICZ, *Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr* cit. (cap. 2, alla nota 66), p. 230: «Auf diese dreigliedrige, gleichsam als eine kreisförmige Bewegung dynamisch aufgefasste Struktur, deren einzelne Teile sich im Werk des Albertus Magnus an den termini *exitus*, *perfectio*, *reductio* festmachen lassen, nimmt Dietrich von Freiberg im Prolog seines Traktates Bezug. (...)». Lo studioso si riferisce al proemio del *De ente et essentia*, a cui si accennerà nel seguito della trattazione. Con riferimento agli studi di Flasch cf. *ibid.*, p. 232: «Wenn wir beide Studien näher betrachten, stellen wir fest, dass sie eine engere als die von Dietrich zu Beginn seiner beiden Traktate intendierte onto- und schöpfungstheologische Perspektive eröffnen. Sie beschneiden zwar die in der Struktur *Procedere-Converti* angelegte hermeneutische Formel in ihrer Umfassendheit und explikativen Leistung. Aber sie stellen die universale Gültigkeit der Formel dennoch nicht in Frage. Das primäre Forschungsinteresse, das Kurt Flasch leitete, bestand ja darin, die in der Intellektlehre von Dietrich erkannte Struktur im Kontext der Theorie des Intellekts und nur in Bezug auf den Intellekt im Detail zu erläutern».

La formulazione più esplicita del principio neoplatonico è individuata dallo studioso nel *De ente et essentia*. Nel proemio del testo, dopo aver richiamato la necessità di una ricerca sull'*ens inquantum ens* e i suoi attributi<sup>101</sup>, Teodorico chiarisce nel trattato gli errori cui si potrebbe andare incontro ignorando o interpretando in modo scorretto i termini più generali:

Istorum ergo speculationi tamquam maxime necessariae intendendum est, ne contingat in notitia propriorum deficere, si ista ignorentur, quem defectum iam dudum experientia docuit. Ex malo enim intellectu dictorum communium concluduntur nonnulla falsa circa propria, ut de simplicitate vel compositione rerum creatarum et de processu rerum particularium a Deo et de conversione earundem et reditu in Deum et similia<sup>102</sup>.

Errate valutazioni sull'*ens inquantum ens* e i suoi attributi (*quae sunt entis per se*) producono come risultato false asserzioni sui termini «propri», come la semplicità o composizione degli enti e il processo di derivazione delle cose particolari da Dio, la loro «conversione» e «ritorno» al Principio. Benché i riferimenti di Teodorico alla dinamica di *processio* e *reditus* siano in questo contesto molto sbrigativi e posti quasi a titolo esemplificativo, il testo certifica la tesi di un ritorno degli enti *particolari* al Principio nel pensiero del domenicano.

Anzulewicz trova ulteriore conforto alla tesi di una estensione del «motivo neoplatonico» del «ciclo» a tutta la realtà creata nel proemio al *De visione beatifica* e nel *Fragmentum de subiectum theologiae*, cui fa un rapido cenno al termine del suo saggio<sup>103</sup>. Il

---

<sup>101</sup> Cf. *De ente Prooem.* (1): «Quam necessarium sit non ignorare communia volentibus habere notitiam propriorum, ostendit Philosophus in suis Elenchis, ubi dicit, quod ignoratis communibus necessarium est in scientia propriorum deficere. Est autem secundum eundem Philosophum maxime commune ens et quae sunt entis per se, sive tamquam partes sive tamquam proprietates, sive praedicentur de ipso ente inquantum ens, sive secundum denominationem reducuntur in ipsum sicut essentia et esse et quod est et quo est et similia, ut entitas et quiditas et cetera talia». Teodorico riprende un passaggio delle *Confutazioni sofistiche* già menzionato nel *De origine* Cf. *De orig. Prooem.* (1).

<sup>102</sup> *De ente, Prooem.* (2).

<sup>103</sup> Cf. ANZULEWICZ, *Hervorgang* cit. (alla nota 100), p. 244: «Dietrich scheint der Falle der Einseitigkeit und dem möglichen Vorwurf, eine esoterische Lehre vertreten zu haben, dadurch zu entgehen, dass er sowohl den Gesamthorizont der Seinswirklichkeit als auch die Hinordnung des tätigen Intellekts auf den *intellectus possibilis* und die Strategie ihrer Erklärung bereits in der Einleitung seines Frühwerks *De visione beatifica* und im fragmentarisch überlieferten Traktat *De subiecto theologiae* erläuterte. (...) Auf diese Weise konnten wir unseren Blick über Dietrichs Intellekttheorie und das ihr zugrunde liegende Erklärungsmuster hinaus auf jene *maxima*

frammento, cui si è già accennato nel primo capitolo<sup>104</sup>, rappresenta un ritrovamento di centrale rilevanza per la comprensione del pensiero di Teodorico di Freiberg e si è ripetutamente imposto al centro dell'attenzione degli studiosi<sup>105</sup>. Il motivo dell'interesse risiede, in particolare, nella tematizzazione esplicita del rapporto tra filosofia e teologia rivelata presente nel testo, dal quale è anche scaturito un vivace dibattito tra gli interpreti sull'eventuale subordinazione della prima alla seconda e sulla 'professione' di appartenenza alla 'categoria' dei 'filosofi' o a quella dei 'teologi' da parte di Teodorico<sup>106</sup>.

Nel suo primo confronto con il *Fragmentum*, Flasch offriva, nell'introduzione al secondo volume degli *opera omnia* di Teodorico, un esaustivo elenco delle tematiche presenti nel testo. Malgrado, infatti, il frammento sia stato infatti pubblicato nel successivo volume

---

*omnium communia* von seinem Werk und Denken ausweiten». L'intuizione di Anzulewicz di una estensione del motivo neoplatonico a tutta la realtà, a partire dal proemio al *De ente*, non può naturalmente trovare sistematica applicazione alle altre opere di Teodorico nel perimetro del suo saggio. Si tenterà di verificare e sviluppare l'ipotesi dello studioso nel seguito del testo.

<sup>104</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 1 (b).

<sup>105</sup> Flasch, per fare un esempio su cui si ritornerà più volte, dedica ben tredici pagine della sua monografia a questo singolo frammento, il quale occupa appena tre pagine del terzo volume dell'edizione critica dell'opera di Teodorico. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 502-514. Come noto, il merito del ritrovamento e dell'edizione del frammento è di Loris Sturlese, il quale lo aveva originariamente pubblicato in appendice alla prima edizione del *Commento* di Bertoldo di Moosburg alle prop. 184-211 di Proclo. Cf. BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super elementationem theologiam Procli. 184-211. De animabus*, ed. L. Sturlese, Roma 1974 (Temi e testi, 18). Il frammento è presente nel manoscritto Basilea, Universitätsbibliothek, F IV 31, f. 69v ed è stato trascritto proprio da Bertoldo, ma senza indicazioni sull'opera di appartenenza né sul suo autore. Cf. STURLESE, *introduzione*, in BERTOLDO, *Expositio* cit., pp. XXVI-XXXIII anche per le ragioni dell'attribuzione dell'opera a Teodorico. Una più esaustiva analisi del contenuto filosofico del trattato è stata successivamente condotta da Sturlese nell'ambito della ricostruzione del rapporto tra «ragione e fede» in Teodorico. Cf. ID., *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 65), pp. 183-189. Per ulteriori indicazioni bibliografiche si vedano le due note seguenti.

<sup>106</sup> Alla tesi di un rapporto ancillare della filosofia rispetto alla teologia e dell'appartenenza di Teodorico ai 'teologi' sostenuta da Kandler si è opposto energicamente Flasch. Cf. K.-H. KANDLER, *Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat „De subiecto theologiae“*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, a c. di A. Speer - J.A. Aertsen, Berlin - New York 1998, [pp. 642-647], p. 647; ID., *Theologische Implikationen der Philosophie Dietrichs von Freiberg*, in *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie*, a c. di K.-H. Kandler - B. Mojsisch - F.-B. Stammkötter, Amsterdam 1999, pp. 121-134; FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 509-514, 569-571.

terzo della raccolta, lo studioso ne aveva riconosciuto fin da subito il valore per la corretta interpretazione del pensiero del domenicano<sup>107</sup>. I rinvii contestuali alle altre opere di Teodorico avevano inoltre il fine di rafforzare la tesi della paternità del *Fragmentum* al maestro sassone, già solidamente argomentata dal ritrovatore, editore e primo interprete del testo Loris Sturlese<sup>108</sup>. Scorrendo tra i punti sintetizzati da Flasch, si ritrova – all’interno della discussione sul rapporto tra filosofia e teologia rivelata – il motivo della caratterizzazione della metafisica come «teologia filosofica», in virtù dell’identificazione esplicita, all’interno del trattato, dell’oggetto della ricerca metafisica con l’essere divino<sup>109</sup>. Questa linea interpretativa è stata poi confermata da Olivier Boulnois, il quale ha ribattezzato la concezione di metafisica di Teodorico con il nome di «protologia»<sup>110</sup>. Se si aggiungono le evidenze ‘averroistiche’ raccolte in letteratura per la concezione teodoriana della realtà<sup>111</sup>, la caratterizzazione ‘teologica’ dell’oggetto della filosofia prima in Teodorico sembra trovare ulteriore legittimità e coerenza. La contestualizzazione del passaggio presente nel ritrovamento aiuta a precisare la posizione del domenicano, la quale risulta particolarmente interessante, oltre che per la tematizzazione del rapporto tra ricerca filosofica e teologica, per il ricongiungimento, all’interno della riflessione sulla stessa ricerca filosofica, del tema del *reditus* con quello dell’oggetto della filosofia prima.

---

<sup>107</sup> Cf. FLASCH, *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera Omnia*, II, pp. XXIII-XXIV: «Der Text enthält mehrere Motive, die für das Verständnis der Schriften des vorliegenden Bandes notwendig sind; indem ich sie mehr schematisch nenne, gebe ich zugleich zusätzliche Argumente, den anonym überlieferten Text Dietrich von Freiberg zuzuschreiben».

<sup>108</sup> Cf. *supra*, n. 105.

<sup>109</sup> Cf. FLASCH, *Einleitung* cit. (alla nota 107), p. XXIV: «Die Metaphysik ist selbst Theologie, und sie heißt, wie Dietrich hervorhebt, auch bei den Philosophen eher ‚Theologie‘ als ‚Metaphysik‘. Sie erforscht die *attributio entium ad primum principium* oder besser: Sie erforscht das *ens divinum, das divinum per essentiam ist* (...). Die philosophische Theologie (Metaphysik) sieht alle Wesen in ihrer eigenen natura und in ihrer naturhaften Eigentümlichkeit, *in sui natura et secundum suos modos et proprietates naturales gubernantur per principem universitatis, nec ultra hunc nature ordinem aliquem ulteriorem finem attendit*».

<sup>110</sup> O. BOULNOIS, *Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales*, in *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, a c. di J.-L. Solère - Z. Kałuza, Paris 2002, [pp. 45-94], p. 61.

<sup>111</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 1 (d).

Dopo aver confinato il campo della scienza naturale all'*ens mobile*, chiarendo come i corpi celesti e i corpi sublunari siano solo equivocamente sussumibili in un'unica categoria<sup>112</sup>, Teodorico elenca, nella prima parte del frammento, tre generi di relazioni possibili (*univocatio*, *proportio*, *proportionalitas*) utili a garantire unità al *subiectum* di una disciplina scientifica<sup>113</sup>. L'unità che compete al *subiectum* della *physica* può essere, secondo il domenicano, soltanto di «proporzionalità»: tanto i corpi corruttibili, quanto quelli celesti sono costituiti da propri principi intrinseci<sup>114</sup>. Ben diverso è il caso della scienza teologica, alla quale Teodorico intende assicurare, nella parte rimanente del trattato pervenutaci, un livello di unità più consistente di quello fondato sulla semplice proporzionalità. Il filosofo ascrive a tutti gli elementi che rientrano nel *subiectum* della teologia una «unità di proporzione» (*unitas proportionis*), fondata sulla loro complessiva riconduzione, per attribuzione, a «un qualche uno» (*aliquod unum*): con un richiamo alla proposizione 21 dell'*Elementatio theologica*, Teodorico individua in un principio unitario il fondamento (*radix et ratio*) della relazione armonica (*convenientia*) presente all'interno di una moltitudine<sup>115</sup>. È legittimo a questo punto domandarsi a quale molteplicità e a quale unità principale stia alludendo il filosofo. Le risposte sono contenute nel paragrafo successivo:

---

<sup>112</sup> Cf. *Sub. th.* 2 (2): «Sic in proposito circa subiectum naturalis scientiae considerandum. Non enim omnia, quae in hac scientia considerantur, conveniunt in una ratione univoca subiecti, quod est corpus mobile seu ens mobile, quod verius dicitur. Manifestum est enim, secundum Philosophum in fine X Metaphysicae, quod corpora caelestia et haec generabilia et corruptibilia sunt diversorum generum et dicuntur corpora aequivoce, quoniam differunt in principiis nec constant ex eisdem principiis, vel propinquis vel remotis. Et ideo huiusmodi corpora non coordinantur in eodem genere, nec propinquo nec remoto. Et ideo passiones eorum corporum, cum in eadem principia subiectorum suorum reducuntur, habebunt etiam aequivocas et genere differentes naturas, ut dicit Commentator».

<sup>113</sup> Cf. *Sub. th.* 2 (5): «Sic ergo habemus triplicem modum, secundum quorum aliquem potest accipi unitas subiecti in aliqua scientia, unitas videlicet univocationis, proportionis, proportionalitatis».

<sup>114</sup> Cf. anche FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 504.

<sup>115</sup> La *convenientia* veicola, a sua volta, l'unità nella molteplicità. Cf. *Sub. th.* 3 (4): «Est igitur advertendum in hac scientia, quod, quamvis in pluribus, quae tractantur in hac scientia, attendatur quaedam convenientia secundum proportionalitatem – puta sicut iustis debentur praemia, sic malis supplicia, sicut Deus iudicabit bonos, sic et malos, et similia –, nihilominus tamen necessarium est huiusmodi proportionalitates reducere ad unitatem proportionis, quae attenditur in attributione ad aliquod unum: Hoc enim commune est omni proportionalitati et universaliter omni multitudini, in qua attenditur aliqua convenientia quod oportet ipsam reduci ad aliquam unitatem, quae est radix et ratio talis convenientiae, secundum quod dicit Proclus propositione 21».

Quia igitur in hac scientia tractatur de tota universitate entium – et secundum processum eorum a Deo et secundum ordinem in ipsum et secundum dispositionem entium et proprios modos eorum inditos ipsis entibus a Deo, et haec sive secundum ordinem naturalis providentiae seu secundum ordinem voluntariae providentiae, secundum distinctionem Augustini VIII Super Genesim –, necesse est omnia convenire in una ratione subiecti, quod vocetur, sicut et vere est, ens divinum, quod primo et simpliciter et essentialiter convenit primo omnium principio, reliquis autem per attributionem ad ipsum, quantum ad modos attributionis iam dictos<sup>116</sup>.

Il *subiectum* primo della scienza teologica è il principio di tutte le cose, Dio (*ens divinum*)<sup>117</sup>. Al suo campo d'indagine Teodorico ascrive, inoltre, la totalità degli enti (*universitas entium*) «per attribuzione» al *subiectum* primario, vale a dire nella misura in cui essa: a) da Dio procede, b) a Dio tende e c) da Dio è ordinata secondo una determinata modalità e disposizione. L'ultimo punto (c) è ulteriormente precisato da Teodorico mediante il concetto di *providentia* ricavato dal *De Genesi ad litteram* di Agostino: richiamando un teorema presente anche in altre opere, il domenicano distingue un ordinamento divino pertinente alla «provvidenza naturale» da quello che riguarda la «provvidenza volontaria»<sup>118</sup>. La «scientia divina philosophorum» considera la totalità degli enti secondo l'ordine della provvidenza naturale, ossia secondo l'ordine pertinente alla natura intrinseca (essenza) e alle proprietà delle cose, senza considerare fini ulteriori rispetto a quelli naturali. La *scientia divina sanctorum* considera, invece, gli enti secondo la disposizione prevista dalla provvidenza volontaria, alla quale Teodorico assegna determinazioni afferenti alla sfera morale («ratio meriti et praemii») e associate al raggiungimento di una «finalità ulteriore» rispetto all'ordine naturale<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> *Sub.th.* 3 (5).

<sup>117</sup> Non deve trarre in inganno l'associazione del termine *ens* a Dio, la quale sembrerebbe suggerire un approccio ontico al problema del primo principio. In realtà, il piano della divinità è quello dell'intuizione pura creativa, del quale Teodorico a più riprese si sforza di assicurare la *differenza* rispetto a quello delle *res*. Cf. e.g. *Utrum in Deo* 1, 3; *De sub. spir.* 7; *De cog. ent.* 7.

<sup>118</sup> Cf. i riferimenti contenuti nella nota seguente e *infra*, n. 214.

<sup>119</sup> Cf. *Sub. th.* 3 (9): «Scientia enim divina philosophorum considerat universitatem entium secundum ordinem providentiae naturalis, quo videlicet res stant in sui natura et secundum suos modos et proprietates naturales gubernantur per principem universitatis, nec ultra hunc naturae ordinem aliquem ulteriorem finem attendit. Nostra autem divina sanctorum scientia attenditur in entibus, secundum quod stant et disponuntur sub ordine voluntariae providentiae, in quo attenditur ratio meriti et praemii et ea, quae attenduntur circa bonam et

Esiste dunque una *theologia* che si occupa della totalità degli enti rispetto all'ordinamento «naturale» impresso da Dio al cosmo ed è successivamente identificata da Teodorico con la «filosofia prima»:

Quamvis autem quantum ad considerationem primi philosophi talis etiam, quae dicta est, attributio entium ad primum principium attendatur, et propter hoc etiam potius dicitur apud philosophos scientia divina seu theologia, quam dicatur metaphysica – considerat enim primo et principaliter de ente divino, quod est divinum per essentiam, consequenter autem de aliis, unde in XII talia ostendit ordinari in ipsum tamquam in universitatis principem –, nihilominus tamen nostra scientia, quam vere et simpliciter theologiam dicimus, distinguitur a scientia divina philosophorum<sup>120</sup>.

Il metafisico (*philosophus primus*) si occupa dell'attribuzione degli enti al primo principio, ragione per cui la filosofia prima – in quanto dottrina che considera «primo et principaliter» Dio e «conseguentemente» tutti gli altri enti a partire dal loro ordinamento al primo principio – è detta preferibilmente («potius») teologia («theologia»). Il testo è stato interpretato da Véronique Decaix nel senso di uno sdoppiamento, all'interno della scienza metafisica, tra una più propria concezione 'ontologica' del suo oggetto e una più «impropria» concezione teologica. Quest'ultima avrebbe Dio come oggetto solo nel senso di 'causa' dell'ente in quanto ente, secondo il modello sviluppato da Tommaso d'Aquino<sup>121</sup>. La studiosa intende esplicitamente proporre una lettura alternativa a quella di Zimmermann<sup>122</sup> e Boulnois<sup>123</sup>, che abbandona la prospettiva dei commentatori antichi di Aristotele e Averroè per imboccare una

---

sanctam vitam et adeptionem aeternae beatitudinis et perventionem ad finem ulteriorem sive in bono sive in malo etiam post terminum huius mundi, quando scientia divina sapientium huius mundi destruetur, I Cor., 13». Sul passo si vedano, oltre al già citato Flasch, E. KING, *Supersapientia: Berthold of Moosburg and the Divine Science of the Platonists*, Leiden-Boston 2021, pp.138-146 (History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern, 1) e T. KOBUSCH, *Doppelte Providenz. Die Rezeption einer neuplatonischen Tradition bei Berthold von Moosburg*, in *The Renewal of Medieval Metaphysics: Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, edd. D. Calma - E. King, Brill, Leiden-Boston 2021 (History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern, 2), pp. 331-358.

<sup>120</sup> *Sub.th.* 3 (8).

<sup>121</sup> Cf. V. DECAIX, *Constituer le réel* cit. (cap. 1, alla nota 61), pp. 109-112.

<sup>122</sup> Cf. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?* cit. (cap. 1, alla nota 6), p. 1.

<sup>123</sup> Cf. *supra*, n. 110.

strada più chiaramente avicenniana<sup>124</sup>. Nel testo del *Fragmentum*, ma come visto anche nelle altre opere, non si trova, tuttavia, una identificazione dell'*oggetto primo* della metafisica con l'*ens inquantum ens* in senso avicenniano<sup>125</sup>. In direzione diametralmente opposta il domenicano identifica esplicitamente l'oggetto primo della metafisica con Dio, ragione per la quale ritiene opportuno utilizzare il termine di *theologia* per denominare la metafisica stessa. Le parole di Teodorico sull'identificazione tra *theologia* e *metaphysica* hanno cioè il senso di chiarire, anche sotto il profilo terminologico, la propria interpretazione della metafisica, utilizzando l'espressione che meglio ne restituisce, a suo parere, il senso<sup>126</sup>. Teodorico armonizza, in conclusione, aspetti del paritetismo di ispirazione averroista con gli stimoli

---

<sup>124</sup> DECAIX, *Constituer le réel* cit. (cap. 1, alla nota 61), p. 108.

<sup>125</sup> Nel *De magis et minus* e nel *De elementis* Teodorico identifica l'oggetto di ricerca del filosofo primo con l'*ens inquantum ens*, ma il significato che il domenicano attribuisce a questa espressione è, come già visto, quella della realtà formale compiuta, ossia quella sostanziale. Cf. *supra*, cap. 1, par. 2.

<sup>126</sup> Il termine *theologia* è d'altra parte ricavato, per espressa ammissione di Teodorico, dai «filosofi» («apud philosophos»), espressione che il domenicano tende ad utilizzare per richiamarsi, il più delle volte, a posizioni di Aristotele, Averroè e Proclo. Cf. e.g. *De orig.* 5 (2); *De vis. beat. Proem* (5); *De cog. ent.* 8 (1); *De cog. ent.* 37 (1); *De subst. spir.* 19. Al nome di Averroè si sostituisce quello di Avicenna, come già evidenziato nel precedente capitolo, soltanto per giustificare il processo di emanazione intellettuale. Cf. *De int.* I, 11 (1). Sulla scarsa incidenza di Avicenna sulla filosofia di Teodorico cf. CALMA, *Le poids de la citation* cit. (cap. 1, alla nota 68), p. 355: «On peut affirmer donc, au terme de cette brève analyse, que Dietrich ne subit aucune influence majeure de la part d'Avicenne et surtout qu'il le connaît très peu. L'usage beaucoup plus important qu'il fait d'Averroès, tant pour l'ontologie que pour la noétique, est, dans ce contexte, particulièrement intéressant: Dietrich préfère Averroès à Avicenne, alors que Thomas préfère Avicenne à Averroès. Le choix doctrinal des autorités, remarqué et discuté aussi par R. Imbach, est confirmé par l'étude statistique des citations». D'altra parte lo stesso testo del *De intellectu* sembra alludere ad una certa distanza, come intuito da Calma, tra i *praecipui philosophi* (Aristotele, Platone, Proclo) e Avicenna. Cf. *ibid.*, p. 349: «Dans le *De int.*, I, 11 (1), le nom d'Avicenne apparaît dans une partie du texte où Dietrich veut renforcer la démonstration qu'il vient d'effectuer par des autorités: il invoque alors Aristote, Platon, Proclus, le Liber de causis, Avicenne; ce dernier serait, selon lui, le seul à présenter clairement que les étants procèdent de la cause première. Il oppose légèrement Avicenne aux autres autorités: *quamvis haberi possit a primis et praecipuis philosophis ... tamen manifeste habetur ab Avicenna*. Ensuite il ajoute de très longues citations de Proclus et du Liber de causis, comme pour confirmer une fois de plus sa propre opinion».

provenienti dal neoplatonismo di Proclo, ricavandone una reinterpretazione teologica del concetto di filosofia prima<sup>127</sup>.

L'operazione di Teodorico non si esaurisce, tuttavia, nel solo 'ritorno' ad una lettura teologizzante della filosofia prima. La concezione della metafisica come scienza teologica (anche *scientia divina philosophorum*) acquisisce, infatti, una chiara dimensione *cosmologica*, nella misura in cui essa si occupa della totalità degli enti (*universitas entium*) a partire dall'ordinamento ad essa conferitole dal Principio. Il passaggio successivo conferma la posizione del domenicano:

Scientia enim divina philosophorum considerat universitatem entium secundum ordinem providentiae naturalis, quo videlicet res stant in sui natura et secundum suos modos et proprietates naturales gubernantur per principem universitatis, nec ultra hunc naturae ordinem aliquem ulteriorem finem attendit<sup>128</sup>.

Rileggendo il testo di Teodorico alla luce del principio generale procliano enunciato all'inizio della trattazione, si ricava la seguente tesi: la metafisica si occupa, oltre che di Dio, dell'*universitas entium* come totalità unitaria, dal momento che Dio stesso, principio causale di ogni ente, ne garantisce l'unità per mezzo dell'ordinamento ad essa conferitole. Nella misura in cui questo ordinamento è *naturale* e riguarda cioè, la disposizione e le proprietà naturali delle cose indipendentemente da ogni «fine ulteriore», esso acquisisce un proprio statuto 'metafisico', diverso da quello della *scientia divina sanctorum*, per quanto dipendente dal medesimo *subiectum*<sup>129</sup>.

Contrariamente agli altri elementi tematici evidenziati nella sua introduzione, Flasch non offre a questo punto rimandi specifici ad altre opere di Teodorico sul tema dell'oggetto della metafisica, suscitando nel lettore del *De origine* perplessità su una effettiva continuità, in relazione a una tematica di centrale rilevanza, nel pensiero del domenicano. La questione di una esplicita incompatibilità con le altre concezioni di Teodorico, in particolare quelle del *De*

---

<sup>127</sup> Cf. STURLESE, *Il «De animatione caeli»* (cap. 1, alla nota 65), pp. 193-194: «Ma le corrispondenze testuali e l'approfondimento dottrinale di Bertoldo non si fermano qui. Dietrich preferiva chiamare la filosofia (in quanto scienza dell'ente divino che si esplica secondo provvidenza naturale) scientia divina o teologia, piuttosto che metafisica (De sub. theol. 3 8), a significare l'apertura del peripatetismo alle suggestioni della speculazione platonica e neoplatonica».

<sup>128</sup> *Sub.th.* 3 (9).

<sup>129</sup> Sulla relazione tra le finalità nel cosmo cf. *infra*, cap. 3, par. 3 (d).

*origine*, è stata in effetti espressamente sollevata da Goris, come si è avuto già modo di ricordare nel primo capitolo<sup>130</sup>. Gli elementi progressivamente raccolti nei precedenti capitoli e l'analisi delle opere dal maggior interesse teologico e cosmologico da svolgere nei successivi sottoparagrafi, potrebbero, tuttavia, offrire un contributo alla questione dell'unità del pensiero di Teodorico. Sono, dunque, essenzialmente due le tesi di Teodorico nel frammento sul carattere della filosofia prima, delle quale è ora necessario riesaminare la relazione con il testo del *De origine*:

- I. *Metafisica è teologia naturale*. Dalla discussione svolta nel primo capitolo, in particolare dalla 'tendenza' averroista evidenziata sull'oggetto della metafisica in Teodorico, non può sorprendere il più esplicito posizionamento del domenicano sul carattere teologico della filosofia prima. I parametri di formalità, compiutezza in atto, semplicità, assegnati da Teodorico all'oggetto della metafisica nel *De origine* competono evidentemente in prima istanza alle intelligenze semplici, di cui si è già avuto modo di rilevare anche la *sostanzialità*<sup>131</sup>. La riconduzione al piano intellettuale dell'oggetto del metafisico non si riduce, tuttavia, ai puri intelletti in atto per essenza delle sostanze separate, ma si dilata alla funzione costitutiva dell'intelletto possibile dell'uomo. A partire da tali osservazioni, come già anticipato, è possibile leggere, con Mojsisch, la reinterpretazione teodoriana della metafisica come noetica ed *Erkenntnistheorie*: le definizioni quidditative costituite autonomamente dall'intelletto possibile rappresentano la perfezione formale e attuale, compiutamente realizzata, di ciò che nell'universo naturale si offre soltanto nella modalità di un fine da raggiungere<sup>132</sup>. Secondo il filosofo, infatti, le forme intelligibili utili ad attuare l'intelletto possibile non derivano dalla realtà esterna, ma – seppur nella diversa modalità della composizione e molteplicità – dallo stesso intelletto agente<sup>133</sup>, il quale le ricava a sua volta dall'intelletto divino secondo la

---

<sup>130</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 1 (b).

<sup>131</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 2 (b).

<sup>132</sup> Cf. *infra*, n. 135 e il prossimo paragrafo sul rapporto tra noetica e natura.

<sup>133</sup> Cf. e.g. *De int.* III, 35 (2)-(4): «Assumatur autem ad talium evidentiam hoc, quod supra dictum est, scilicet quod omne, quod intelligitur, non intelligitur nisi in sua ratione, quia hoc est intelligere, id est intus legere, quod proprium est intellectus, sicut et nomen ipsum praetendit. Tali; autem rei ratio splendet in intellectum

consueta scalarità causale<sup>134</sup>. Ciò consente anche di spiegare la possibilità di considerare le forme presenti nell'universo extramentale, esplicito riferimento di Teodorico nei primi capitoli del *De origine*, in una modalità compiuta, dunque indipendente dagli elementi difettivi che ne determinano il passaggio dalla potenza all'atto, conferendo loro dignità metafisica<sup>135</sup>.

---

possibilem ex suo principio intellectuali, quod est intellectus agens immediatum. Et quia causa primaria plus influit quam causa secundaria, ideo huiusmodi ratio rei plus splendet a primo principio intellectuali, quod Deus est, in intellectum quam ab immediato principio, quod est intellectus agens. Et non ponit in numerum, secundum quod invenitur in Deo et secundum quod invenitur in intellectu agente. Quamvis enim, in quantum est res quaedam, sit abstractius et separatius et per consequens minus determinate in Deo et in intellectu magis determinate, sicut se habet in omnibus causis essentialibus, tamen non in quantum ratio, quae est unius modi et unius intentionis in Deo et in intellectu agente. Et secundum hoc videndo rem aliquam in sua ratione est videre eam in lumine primae veritatis, quae Deus est secundum Augustinum in multis locis et non solum hoc, verum etiam videtur in lumine intellectus agentis tamquam in immediato principio, sicut ostensum est alibi»; *ibid.*, 20 (2): «Cum ergo cognitio veri sit tale commune in omnibus intellectibus, in omnibus, inquam, universaliter et per se in omnibus, et tale commune, quod sic omnibus convenit universaliter et per se, descendit a principio illius ordinis causalis intellectualis in omnia, quae sunt illius ordinis intellectualis. Ipsa etiam cognitio veri est operatio quaedam; necesse est in omni operatione intellectuali, ubi aliquid vere cognoscitur, primam veritatem, quae est in mente divina, refulgere in ipso cognito et in virtute eius perfici talem cognitionem, quae, quamvis sit una et simplex essentialiter, prout est in Deo, est tamen plures rationibus secundum proprietatem et correspondentiam plurium rerum relatarum in Deum, quae dicuntur habere plures rationes in Deo, puta alia est ratio hominis, alia bovis in Deo».

<sup>134</sup> Cf. *supra* cap. 3, par. 2 e e.g. *De int.* II, 41 (2): «Et sic habet dictum veritatem, scilicet quod intellectus agens nihil intelligit extra se. Intelligit enim essentiam suam et suum essenziale principium, quod est magis intimum quam ipse sibi. Et si intelligit alia intelligendo essentiam suam vel intelligendo principium suum, illa intelligit modo essentiae suae vel principii sui, sicut etiam sancti beati videndo Deum per essentiam vident alias res in Deo, in quantum sunt ibi modo divino».

<sup>135</sup> Ho argomentato a favore di questa interpretazione del rapporto tra noetica e ontologia in Teodorico, a partire dalle intuizioni di Maria Rita Pagnoni, in G. DONNARUMMA, *Sein, Gutes, Natur nach Dietrich von Freiberg. Untersuchung über die ontologischen Voraussetzungen seiner „Konstitutionsthese“*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 69. 2 (2022), pp. 355-373. Cf. M. R. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2), pp. 115-127. Si ricordi, inoltre, che una delle caratteristiche fondamentali della noetica teodoricana, compiutamente esplorata in letteratura, consiste nell'interpretazione dell'oggetto dell'intelletto agente (e del possibile benché nella forma della potenzialità) come la totalità dell'essere. Cf. e.g. *De int.* II, 1: «Quod intellectus in quantum intellectus est similitudo totius entis et quod haec similitudo in substantiis est identitas secundum aliquem trium modorum, qui ibi enumerantur ex Proclo».

II. *Metafisica è cosmologia*. In un rapido, ma significativo passaggio della già citata introduzione agli *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, Flasch individua nel *Fragmentum* il segno del passaggio, nel pensiero di Teodorico, dalla ‘metafisica generale’ alla speculazione cosmologica<sup>136</sup>. Al problema di una nuova caratterizzazione cosmologica della metafisica (i), Goris aggiunge, a ragione, il paradosso della reintroduzione della causa finale (Dio) in un contesto (quello della metafisica) dal quale essa era stata esclusa (ii)<sup>137</sup>. Il discorso in questo caso si complica ed è necessario, per il momento, limitarsi a delineare le coordinate sulle quali impostare il tentativo di risposta al problema, sviluppandone le implicazioni con alcuni degli elementi emersi fin qui dalla ricerca. Ricordando i criteri generali assegnati alla metafisica nel *De origine*, l’innovativa caratterizzazione del suo oggetto con la totalità del cosmo implica l’attribuzione, all’insieme degli enti che lo costituiscono, dei caratteri di semplicità, compiutezza e sostanzialità della pura forma. La compiutezza in atto della forma studiata dal metafisico stride, tuttavia, con la dinamica di passaggio dalla potenza all’atto degli enti materiali che costituiscono l’universo creato. Di conseguenza, il primo problema individuato da Goris si intreccia, di fatto, con il secondo. Benché Teodorico sviluppi un concetto di causa finale adeguato alla trattazione metafisica, come visto nel precedente capitolo, esso sembra potersi applicare soltanto alla sfera degli intelletti in atto per essenza e non a quella dell’universo sublunare: in quest’ultimo le *res* risultano,

---

<sup>136</sup> FLASCH, *Einleitung* cit. (alla nota 107), p. XXIV: «Diese Tendenz, die Metaphysik naturbezogen und die Offenbarungstheologie ethisierend zu deuten, zeigen auch die Traktate des vorliegenden Bandes; sie zeigen Dietrich im Übergang von der allgemeinen Metaphysik zur Kosmologie, zur spekulativen Astronomie und zu einer Offenbarungstheologie, die auf die jenseitigen Konsequenzen moralischen Handelns konzentriert ist».

<sup>137</sup> Cf. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute* cit. (cap. 1, alla nota 22), p. 178: «Während wir den ersten zwei Bestimmungen bereits in der Analyse von *De origine* begegnet sind, arbeitet Dietrich im *Fragmentum de subiecto theologiae* den Standpunkt aus, daß primär das göttliche Seiende von der Metaphysik betrachtet wird; die Gesamtheit des Seienden dagegen, sofern sie auf das göttliche Seiende als Prinzip und Ziel hingeeordnet ist. Diese Gegenstandsbestimmungen der Metaphysik sind aber faktisch inkompatibel. Erinnern wir uns, daß Dietrich in *De intellectu et intelligibili* die schöpferische Wirkung des Einen, das Prinzip und Ziel des gesamten Seins ist, als eine Instanz der Gutheitskausalität gedacht hat. Der Kreislauf des Seienden aus Gott als Prinzip zurück zu Gott als Ziel kann nicht in einer Metaphysik betrachtet werden, die in der Betrachtung des Seienden als Seienden von den effizienten und finalen Ursachen der Dinge absieht. So fällt auch die schöpferische Wirkung des Einen – vis-à-vis dem Seienden als Instanz der Gutheitskausalität – zwangsläufig aus der Betrachtung einer Metaphysik, die vom Guten abstrahiert».

come si è ripetuto più volte, costitutivamente incomplete e mosse al loro completamento dagli accidenti qualitativi e quantitativi verso un *finis* estrinseco, esattamente il *finis* escluso dal metafisico nel *De origine*. Un principio resta tuttavia comune all'interno dei due testi e connota, fin dall'inizio, la speculazione del domenicano: Teodorico insiste nel situare anche nell'universo creato, oltre che nella sfera degli intelletti, l'interesse legittimo del metafisico. Se questo, come già ricordato, sembra costituire un elemento aporetico all'interno dei testi del *De origine* già analizzati<sup>138</sup>, l'innovativa considerazione della totalità degli enti potrebbe costituire lo sviluppo chiave per l'attribuzione all'universo creato della dignità metafisica appartenente alla pura forma. Non resta che verificare nell'opera di Teodorico la plausibilità di tale ipotesi.

b) *Res bona extenso nomine bonitatis*

Il rispetto dei parametri di semplicità e compiutezza stabiliti da Teodorico per l'oggetto della metafisica trova applicazione, sul piano della totalità degli enti, attraverso una strategia di subordinazione della dinamica accidentale che caratterizza l'universo fisico-naturale ad una più fondamentale struttura sostanziale da essi complessivamente intenzionata. Dal momento che la perfezione attuale è in prima istanza attribuita, come dimostrato, tanto agli intelletti in atto per essenza quanto al prodotto dell'attività dell'intelletto potenziale (la *quidditas*), anche la trasposizione del medesimo concetto di perfezione alla totalità del cosmo presenta, nel pensiero di Teodorico, un'analogia bidirezionalità: da un lato essa si presenta a) nella forma dell'*ens simpliciter* della *specie* compiuta delle *res*, dall'altro come b) pura *attività*.

La dimostrazione del primo punto impegna Teodorico di Freiberg nelle sole pagine del *De origine* e si avvale del ricorso alla tradizione aristotelica. Nel quinto capitolo dell'opera, dopo aver rapidamente richiamato la differenza tra la ricezione delle forme nella materia prima e nell'intelletto, chiarendo come nel primo caso esse siano «individuales» mentre nel secondo «simpliciter»<sup>139</sup>, Teodorico rivendica una forma di semplicità anche per l'universo naturale:

---

<sup>138</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 2 (e)

<sup>139</sup> Cf. *De orig.* 5 (32): «Cum igitur intellectus noster habeat rationem principii et causae respectu huius rationis, quae est animal rationale, ut dictum est, ergo habet et respectu ipsius hominis, scilicet secundum quod habet esse secundum hanc rationem, quod est esse quidditativum, ut dictum est. Et hoc concordat ei, quod

Et propter hoc intellectus intelligit per formas, quas recipit, non autem materia prima. Constat autem, quod omnes formae, quae sunt in natura generabili et corruptibili, sunt haec et individuales. Obiectum autem intellectus non est ens hoc ut hoc, sed ens simpliciter. Cum igitur natura in rebus generabilibus et corruptibilibus non faciat secundum actum existere nisi entia haec et individualia, ens autem simpliciter facit solum per individuorum factionem sive successivam continuationem, unde etiam ens simpliciter secundum se totum invenitur in huiusmodi rebus in potentia et, in quantum potest ab ipsis abstrahi – si vocemus ens simpliciter universale, quod abstrahitur a singularibus, vel si dicamus ens simpliciter totam speciem, quae complectitur omnia sua individua –, non habet esse in natura nisi in potentia per individuorum successivam continuationem<sup>140</sup>.

Il domenicano ribadisce, all'inizio del paragrafo, l'individualità delle forme presenti in natura, precisandone i caratteri di generabilità e corruzione di contro alla semplicità che compete all'oggetto dell'intelletto (*ens simpliciter*). Benché la natura consenta l'esistenza attuale di soli enti individuali, essa produce, tuttavia, anche l'*ens simpliciter* se si considera l'intero corso della successione dei fenomeni fisici. Guardando, in altre parole, al singolo ente di natura, ci si imbatte nella *forma* corrispondente alla specie completa di una *res* in senso soltanto potenziale. Spostando, tuttavia, l'attenzione sulla *totalità* degli individui posti in successione diacronica, si osserva come la natura restituisca anche il carattere di semplicità della loro specie di appartenenza<sup>141</sup>.

---

communiter dicitur et habetur a Commentatore, scilicet quod materia prima recipit formas has et individuales, intellectus autem formas simpliciter. Cuius dicti intentio supra posita est».

<sup>140</sup> *Ibid.*, (33).

<sup>141</sup> Cf. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto* cit. (alla nota 135), p. 120: «Tutto ciò rappresenta certamente il modo in cui, secondo Teodorico, la natura realizza l'*ens simpliciter*, l'esemplare dell'ente generabile che, nelle anime dei cieli, è in atto (*De anim.* 22, 1; 29, 1; *De cog. ent.* 19, 6). Ma 'ens simpliciter (natura) facit solum per individuorum factionem sive per successivam continuationem' (*De orig.* 5, 33); in altre parole, solo l'intero corso della natura, dall'inizio alla fine e preso nella sua totalità, potrebbe adeguare il modello celeste. L'*ens simpliciter* che, in quanto tale, è un che di uno e d'identico ('idem secundum essentiam') è là eterno, qui scandito in una successione temporale ('secundum aliud esse')». Anche lo spazio per una costituzione autonoma della forma, da parte dell'intelletto umano, risulta pertanto garantito nel senso di un perfezionamento («Vollendung») di una *forma* espressa soltanto potenzialmente negli individui di natura. Cf. T. KOBUSCH, *Begriff und Sache. Die Funktion des menschlichen Intellekts in der mittelalterlichen Philosophie*, 2 (2004), [pp. 140-157], pp. 141-146. Teodorico potrebbe aver ricavato lo spunto per una permanenza della specie

Alla dimostrazione del secondo punto (b) Teodorico dedica molto più spazio, riprendendo l'argomento in opere anche molto diverse per contenuto e finalità, a cominciare dalla speculazione più strettamente noetica del *De intellectu*. Nel paragrafo sulla *radice autodiffusiva del bene* si è avuto modo di ricostruire, ma soltanto limitatamente al dominio degli intelletti, la prima parte del trattato, dedicata alla tematizzazione del principio attivo e passivo presente in ogni livello del reale. Pur enunciando genericamente la presenza di un elemento di passività «tanto negli intelletti quanto nei corpi»<sup>142</sup>, l'interesse primario del filosofo si rivela, tuttavia, esclusivamente proiettato sul carattere di attività espresso dagli enti. A quest'ultima Teodorico riconosce un primato ontologico e assiologico, sanzionato dall'esplicita identificazione dell'attività di 'estrinsecazione' di qualcosa con il bene<sup>143</sup>. La tesi di una dinamica produttiva di effetti verso l'esterno ha pertanto il significato, come preannunciato nel precedente capitolo, di elevare il bene su un livello trascendentale. Si tratta ora di seguirne lo sviluppo dimostrativo.

All'inizio del trattato Teodorico aveva rapidamente associato le proprietà del 'caldo' e del 'freddo' a *virtutes* attive, riservando a quelle di 'umido' e il 'secco' il carattere di passività<sup>144</sup>. Il tema ricompare subito dopo l'enunciazione della tesi della quadruplica suddivisione dell'universo in *maneries*, nel quinto capitolo della prima parte dell'opera. Questa volta Teodorico è interessato a evidenziare soltanto il carattere di attività dei corpi, il quale è ricondotto al 'flusso' fisico di parti di una sostanza verso l'esterno. Se le sostanze materiali fossero, infatti, del tutto distaccate le une dalle altre (*absolutae*) – questo l'argomento di Teodorico – non ci sarebbe alcuna possibilità di una operazione attiva, identificata, in modo analogo agli intelletti, in una dinamica di autocomunicazione o autoestrinsecazione. Al flusso

---

nella successione degli individui, radicalizzandone tuttavia fortemente i risvolti in senso neoplatonizzante, da ARISTOTELE, *De anima*, II, 415 a27-b7. Sono molto grato al Dr. Guldentops per il suggerimento della possibile fonte aristotelica.

<sup>142</sup> Cf. *De int.* I, 2 (1).

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, 10 (2): «bonum autem in quantum redundans in aliud extra se active». Cf. *supra*, cap. 2, par. 3.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, 2 (2): «In corporalibus quantum ad ea, quae consistunt in actione, patet in virtutibus activis, ut se habent calidum et frigidum et similia, quoad ea, quae consistunt in passione, ut sunt humidum et siccum et similia, et quoad ea, quae concernunt utrumque, videlicet actionem et passionem, patet in operationibus sensitivis». Per il significato di *virtus activa* cf. *supra* cap. 2, par 3 (c), n. 134.

delle parti di una sostanza Teodorico può infine ricondurre le qualità ‘attive’ di ‘caldo’ e ‘freddo’ introdotte all’inizio del testo<sup>145</sup>.

L’appartenenza di *bonum* al mondo fisico, nel senso del *redundare* di qualcosa al proprio esterno introdotto nel successivo capitolo 10, è dunque assicurata dal ‘riadattamento’ della dottrina del flusso metafisico ai corpi materiali. Il riferimento alle sole qualità ‘attive’ dei corpi avrebbe tuttavia la conseguenza di isolare l’attribuzione del bene ad *un* aspetto dell’universo corporeo piuttosto che alla sua unitarietà di attività e passività. Nel passaggio successivo il filosofo si impegna, pertanto, a integrare nella definizione di bene anche le virtù passive, senza rinunciare all’identificazione di attività e bontà:

Et si aliquid dicatur bonum ex aliqua virtute passiva, hoc tamen non est, nisi in quantum res illa cooperatur alicui virtuti activae, sicut res aliqua humida vel sicca dicatur bona, in quantum res talis stat sub ordine alicuius virtutis activae, vel etiam dicatur bona extenso nomine bonitatis, ut videlicet dicatur res bona in quantum perfecta. Absoluta enim essentia secundum se non habet rationem boni nec est de reali ordine universi, in quantum est unum totum perfectum specie et partibus, de cuius ordinis ratione est, ut una res fluat in aliam aliqua virtute activa. Influxus enim activus facit rem, cui fit influxus, esse de ordine influentis. Non sic receptio passiva facit rem influentem esse de ordine suo, sed illud, quod recipit aliquid ab alio, fit de ordine influentis virtute activa eius<sup>146</sup>.

La condizione dell’attribuibilità di *bonum* alle virtù passive dell’universo fisico, come le qualità di ‘secco’ e ‘caldo’, risiede nel loro rapporto di *cooperatio* con le virtù attive, esprimibile in una forma di subordinazione delle prime alle seconde. Il domenicano introduce a questo punto una importante precisazione nel concetto di *bonum*, il quale è da intendere «in un’accezione

---

<sup>145</sup> Cf. *De int.* I, 5 (1): «Sumendum autem in singulis praedictis generibus entium propriam uniuscuiusque eorum operationem, prout unicuique pro sua facultate opportunum fuerit, sumendum, inquam, secundum similitudinem proportionis, videlicet ut sicut se habet in uno eorum, sic se habet in alio, et sic de omnibus, et hoc praecipue quantum ad activum modum operationis activae, ad quam exercendam necessarium est esse in unaquaque activa substantia transfusionem unius partis in aliam, quo redundet in extra se ad aliquid agendum. Absolutae enim et omnino absolutae substantiae nequaquam sufficerent ad agendum aliquid, nisi una partium suarum fluere in aliam, quo usque veniatur ad extra substantiam talem (...). Quae dispositio rei in suis partibus, ut videlicet una fluat in aliam, est qualitas activa talis substantiae, et tales determinatae dispositiones substantiarum sunt determinatae earum qualitates, et tales determinatae qualitates sunt principia et causae determinatarum operationum et actionum, sicut patet in calido et frigido et similibus».

<sup>146</sup> *De int.* I, 10 (3).

estesa», corrispondente a quella dell'aggettivo *perfectus*. Il testo è piuttosto ellittico, ma l'intenzione dell'autore sembra quella di dilatare l'estensione semantica di *bonum* al fine di consentire la riconduzione della bontà delle virtù passive al più generale piano dell'*ordo universi* all'interno del quale esse sono inserite. Si tratta infatti, specifica il filosofo, di un universo ordinato nelle sue parti e corrispondente ad un'unica essenza formale<sup>147</sup>. La *perfectio* pertiene, in conclusione, agli elementi di passività nel cosmo a condizione di considerarli *alla luce dell'ordine generale e relazionale in cui risultano collocati*: il fluire delle cose l'una nell'altra in maniera ordinata stabilisce una trama complessiva di dipendenze delle virtù passive dalle virtù attive<sup>148</sup>, grazie alla quale l'effetto della bontà si trasmette anche al polo recettivo del flusso naturale. Il prodotto della bontà è a sua volta una cosa buona, pena la futilità dei fenomeni naturali<sup>149</sup>.

Resta aperta la questione del motivo della scelta terminologica dell'autore: da dove nasce, in altre parole, la necessità di 'ampliare' la *ratio boni* ricorrendo all'attributo *perfectus*? La risposta è certamente da individuare nel declassamento di *bonum* al solo piano fisico sviluppato nel *De origine*. La caratterizzazione dell'intero universo come *essentia absoluta* richiama, infatti, la compiutezza dell'*essentia* propria delle sostanze semplici (*simplices, absolutae*)<sup>150</sup> ed eleva il piano della discussione diverso da quello fisico, cui fa eco l'adozione di un diverso registro linguistico. Un ulteriore elemento suggerisce il 'passaggio' da una

---

<sup>147</sup> Sul valore della relazione per lo sviluppo della categoria teodoriana di *universitas* si vedano i successivi sottoparagrafi.

<sup>148</sup> Cf. *De vis. beat.* 3, 2, 6 (3): «Eodem modo in respectibus naturae se habet, qui sunt vel quaedam inclinationes naturales rerum ut inclinatio gravium et levium ad sua propria loca vel saltem qualitercumque reales naturales habitudines rerum ad res, ut activum secundum naturam se habet aliquo modo ad passivum et e converso passivum ad activum et intellectus ad intelligibile». Cf. GORIS, *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart* cit. (cap. 1, alla nota 22), p. 174: «Wir können daher folgern, daß das Gute bei Dietrich primär ein relationaler Begriff ist, freilich ein solcher, der dem Seienden nicht so sehr eine Hinordnung auf das Strebevermögen hinzufügt, als es vielmehr zu einem anderen Seienden, das es konstituiert, in ein Verhältnis setzt».

<sup>149</sup> Cf. *De int.* I, 10 (4): «Et est advertendum, quod res dicitur bona non solum, quia fluit in aliam, sed etiam, quia constituit illam rem, in quam fluit, bonam. Alioquin non esset bona ex tali effluxu, nisi etiam illa res, quam effluendo constituit, esset bona. Frustra enim esset talis effluxus, nisi res illa, quae per talem effluxum constituitur, etiam esset bona, quia res sic effluxa esset frustra secundum praedicta». Cf. *infra* 3 (e).

<sup>150</sup> Cf. e.g. *De vis. beat.* 3, 2, 9, 5 (2): «Agere enim seu operari per essentiam in ordine entium naturalium competit solum *principiis omnino separatis, quae solum stant in gradu suae essentiae absolutae in quantum essentiae*, quae sunt intellectus in actu per suam essentiam, quibus ex hoc ipso non competit aliquid ex praesupposito subiecto educere vel aliquid accidentaliter alterare».

trattazione ‘fisica’ ad una ‘metafisica’ del problema: l’uso del sintagma «*extenso nomine*» – riferito alla *perfectio* nel testo del *De intellectu* – richiama, per analogia, il «modo communiore» adottato nel *De origine* per la caratterizzazione del *finis* delle sostanze separate<sup>151</sup> e, soprattutto, l’«*extenso nomine*» di cui Teodorico si serve nel *De quidditatibus entium* per designare la *quidditas* delle sostanze separate<sup>152</sup>. Le analogie riguardano, più in generale, la compiutezza delle sostanze separate e la *perfectio* dell’universo corporeo considerato nel suo insieme. In entrambi i casi i termini *bonum* e *finis* sono utilizzabili soltanto in senso lato, tenendo cioè a mente che la perfezione sottintesa è già compiutamente realizzata, come si avrà modo di vedere più nel dettaglio nel proseguo della trattazione.

c) *Il riflesso della bontà divina nell’universitas entium*

Il motivo della perfezione cosmologica è sviluppato da Teodorico, con maggiore incidenza e ampiezza, in scritti più tardi di interesse primariamente teologico. Si tratta, in particolare, di due trattati dalle notevoli prossimità tematiche e raggruppati dagli editori nel secondo volume degli *Opera omnia (Schriften zur Metaphysik und Theologie)*: il *De substantiis spiritualibus et corporibus futurae resurrectionis* e il *De cognitione entium separatorum et maxime animarum separaturum*. Nei confronti dei due testi la storiografia ha mostrato un interesse molto modesto (almeno se paragonato a quello riservato alle altre opere già discusse), benché rappresentino una parte consistente degli sforzi filosofici e teologici di Teodorico, arrivando ad occupare, se sommati, oltre centoquaranta pagine del secondo volume dell’edizione critica<sup>153</sup>.

Il *De substantiis* affronta il tema delle proprietà delle sostanze spirituali, cui appartengono in senso stretto, secondo Teodorico, gli angeli e i corpi in seguito della

<sup>151</sup> Cf. *supra*, cap. 2, par. 2 (b).

<sup>152</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 2 (c).

<sup>153</sup> Cf. K. FLASCH, *Einleitung*, in *Opera Omnia*, II, pp. XV-XVI; XIX-XXI; XXIX-XXXI. I testi sono ripresi, in un unico blocco tematico (*Theologia*), all’interno della monografia su Teodorico. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 527-582. Il *De cognitione* è il testo che, tra i due, ha goduto di maggiore attenzione da parte dello studioso tedesco, il quale resta tuttavia l’unico, insieme all’editore del testo Steffan, ad averne prodotto un’analisi particolareggiata. Cf. H. STEFFAN, *Einleitung*, in *Dietrich von Freibergs Traktat De cognitione entium separatorum. Studie und Text*, Bochum 1977, pp. 12-106. Alcuni spunti tratti dal *De substantiis*, tra i trattati certamente più trascurati in letteratura, sono stati oggetto di una acuta analisi dall’editrice del testo, Maria Rita Pagnoni, nel già citato contributo sul rapporto tra filosofia della natura e filosofia dell’intelletto di Teodorico. Cf. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia della natura* cit. (alla nota 135), pp. 115-127.

resurrezione promessa dalle Scritture. Il domenicano si sforza di giustificare la loro realtà, chiarirne lo statuto ontologico e il luogo di appartenenza<sup>154</sup>, con il proposito di sciogliere alcune «perplexità» dottrinali dell'epoca – come la realtà del godimento dei premi nel paradiso e dei castighi all'inferno – a partire da premesse più fondamentali<sup>155</sup>. L'interesse cosmologico del testo deriva dalla più ampia cornice nella quale il filosofo colloca la sua trattazione: Teodorico esplicita le proprietà delle sostanze spirituali sulla base della loro distinzione e disposizione gerarchica rispetto a tutti gli altri livelli di realtà, dei quali è offerta non soltanto un'argomentazione utile a giustificarne la completezza numerica<sup>156</sup>, ma anche una sistematica e progressiva analisi dei rispettivi «principi»<sup>157</sup>.

Il primo capitolo del trattato presenta una suddivisione di tutto l'esistente in quattro *maneries entium*, identificate – analogamente al *De intellectu*<sup>158</sup> – con Dio, le intelligenze separate, le sostanze spirituali e la totalità dei corpi (*universitas corporum*)<sup>159</sup>. All'enumerazione dei livelli di realtà Teodorico aggiunge, questa volta, anche una spiegazione del significato da attribuire al termine *maneries*: si tratta di una classificazione che supera espressamente la comunanza indicata dal *genus*, poiché si estende anche a proprietà sostanziali che gli enti possiedono *secundum quandam analogiam*<sup>160</sup>. Dio, distinto da tutte le altre

---

<sup>154</sup> Cf. *De sub. spir.* 10 e 21.

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, 31: «Qualiter ex praehabitis plures perplexitates enodantur; et primo, quomodo daemones patiantur ab igne infernali; secundo, quomodo duo corpora gloriosa possunt esse simul et non distingui secundum locum»; FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 572-573. Il contenuto del trattato è sviluppato in maniera ripetutamente dubitativa da Teodorico. Cf. *ibid.*, *Prooemium*; 11 e 24 (19).

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, 4-6.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, 7 (2): «Restant tres aliae maneries entium, scilicet intellectualium, spiritualium, corporalium, quarum numerus et differentia attenditur secundum diversam rationem suorum principiorum».

<sup>158</sup> Cf. *supra*, cap. 2, par. 3 (e).

<sup>159</sup> Cf. *De sub. spir.* 1 (8).

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, (2): «Dico autem maneriem communicantiam quandam entium, non solum secundum genus, sed etiam ultra vel supra genus quantum ad aliquam proprietatem substantialem eorum, etsi non in omnibus univocam, saltem unam secundum quandam analogiam. Et sic possunt esse unius maneriei, quae non sunt unius generis, et etiam illa, quae non sunt in aliquo genere proprie loquendo, ut patet de intelligentiis et de spiritibus et de corporibus caelestibus et istis generabilibus et corruptibilibus, ut melius apparebit inferius». Cf. *De sub. spir.* 1 (7). Si osservi come Bertoldo si richiamerà alla distinzione tra *genus* e *maneries* per indicare un elemento di differenza tra la filosofia platonica e quella aristotelica. Cf. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto* cit. (alla nota 135), pp. 115-116.

*maneries* dell'essere in virtù della sua «infinita ulteriorità», ne è naturalmente anche Principio<sup>161</sup>: la *fecunditas* della bontà divina si effonde (*redundat*) in tutti gli altri livelli del reale nella modalità della duplice provvidenza<sup>162</sup>. Analogamente al *Fragmentum*, Teodorico si appella al *De Genesi ad litteram* di Agostino<sup>163</sup>, mediato quasi certamente dal confronto con il confratello Ulrico di Strasburgo<sup>164</sup>, per sviluppare una distinzione dalle conseguenze rilevanti sia per la demarcazione tra intelletti in atto per essenza e sostanze separate che per la concezione dei rapporti tra natura e grazia. Nel passo citato dal domenicano, Agostino fa riferimento alla *operatio* con cui Dio «amministra» o «governa» il mondo. Essa è identificata con la «provvidenza» e poi distinta in «naturale» e «volontaria», a seconda che il genere di

---

<sup>161</sup> Cf. *De sub. spir.* 1 (4).

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, 2 (1): «In has rerum maneries redundat et redundavit fecunditas immensae bonitatis divinae secundum rationem duplicis providentiae, scilicet naturalis et voluntariae, de quibus agit Augustinus Super Genesim VIII 1. c. 13 dicens, quod in mundo 'gemina operatio providentiae reperitur, partim voluntaria, partim naturalis. Naturalis quidem per occultam Dei administrationem, qua etiam lignis et herbis dat incrementum; voluntaria vero per angelorum opera et hominum'».

<sup>163</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De Genesi ad litteram*, VIII, 9, n. 17, PL 34, 379, ed. J. Zycha, Praha - Wien - Leipzig 1894 (CSEL 28/1), p. 293. Cf. *supra*, cap. 3, par. 3 (a).

<sup>164</sup> Come suggerito da Sturlese e Beccarisi, Ulrico di Strasburgo è il primo a recuperare la distinzione agostiniana. Cf. ULRICO DI STRASBURGO, *De summo bono* II, tr. 5-6, ed. A. Beccarisi, Hamburg 2007 (CPTMA 1,2/2), p. 146: «Deus omnia, quae causat, per providentiam causat eo, quod ipse operatur per intellectum et artem. Et quamvis per se principali ter omnia efficiat, tamen, ut dignitas causalitatis et divinae cooperationis non deesset universo, cui communicatae sunt omnes divinae bonitates naturaliter communicabiles, operatur etiam per secundas causas. Et illae sunt ordinatae dupliciter secundum duplicem modum providentiae. Dicit enim Augustinus VIII libro Super Genesim 62: 'Gemina operatio providentiae reperitur: partim naturalis, per quam dat lignis et herbis incrementum, partim voluntaria per operationem angelorum et hominum'. Secundum primum actum providentiae est ordo naturalis causarum, quem philosophi determinant, scilicet quod primo sunt causae universales, scilicet caelestia et motus eorum, et sub illis sunt causae particulares. Cum ergo omnis artifex operans per instrumentum dispositionem artis instrumentis in fundat, necessario dispositio divinae providentiae huic conexioni causarum infunditur. Sed quantum ad secundam operationem providentiae dispositio providentiae divinae, quam Dionysius vocat legem divinitatis, secundum quam 'ultima reducuntur per media et media per primam et prima reducitur per se ipsam', et malis et bonis angelis et hominibus utitur ad inducendum finem dispositum ad varios effectus naturae». Cf. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo* cit. (cap. 1, alla nota 45), pp. 179-180; BECCARISI, *Einleitung* in ULRICO DI STRASBURGO, *De summo bono*, II, tr. 5-6, ed. cit., pp. XVI-XX. Si veda anche TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 5, a. 8, ad 5: «naturalis operatio providentiae dividitur contra voluntariam ab Augustino secundum considerationem proximorum principiorum operationis, quia alicuius operationis divinae providentiae subiacentis proximum principium est natura, alicuius vero voluntas; sed remotum principium omnium est voluntas, ad minus divina».

eventi regolati siano a loro volta «naturali», vale a dire di carattere fisico-biologico e sommariamente riassumibili come nascita, crescita, moto e morte dei corpi, o «volontari», ossia pertinenti alla determinazione della volontà di angeli e uomini, come per esempio il consenso o l'apprendimento. Che la nozione di *natura* risulti, tuttavia, reinterpretata da Teodorico alla luce del modello del *De origine* appare evidente dall'assegnazione, alla provvidenza naturale, dell'ordinamento delle intelligenze separate<sup>165</sup>. Il filosofo intende evidentemente distinguere, avvalendosi proprio del termine *natura*, la sfera della *necessità* dell'*operatio* degli intelletti separati, garanzia dell'espletamento regolare dei fenomeni fisici sublunari secondo un preciso ordine causale, dalla sfera della *volontà*, in cui sono collocate le sostanze spirituali (gli angeli) e gli uomini<sup>166</sup>.

Alla trattazione delle singole *maneries* del reale nella prima parte dell'opera fa seguito la considerazione del loro insieme, escluso Dio, come totalità ordinata, cui Teodorico attribuisce il nome – già più volte incontrato – di *universitas entium* o *totalitas*. Führer ha sottolineato una relativa particolarità nell'uso, da parte di Teodorico, del termine *universitas* per designare la totalità degli enti, non rilevando parallelismi significativi nell'opera di Tommaso<sup>167</sup>. I riferimenti diretti di Teodorico alla concezione di *ordo* procliana sembrano

---

<sup>165</sup> Cf. *De sub. spir.* 2 (2): «Secundum primam dicit 'caelestia superius ordinari inferiusque terrestria' quantum ad naturales eorum motus et passiones; unde etiam illae primae creaturae intellectuales, quas intelligentias vocant, si sunt, ad hanc providentiam pertinent et secundum substantiam et operationem: in utroque enim naturaliter se habent».

<sup>166</sup> Questo indirizzo di pensiero, già chiaramente presente nel *De animatione*, sarà applicato anche nel *De cognitione*, come si vedrà nel proseguo dell'analisi. Cf. *De anim.* 20 (2)-(5): «Unum enim istorum, id est spirituum, de quibus sermo est, procedit in ordine voluntariae providentiae, quo etiam ad invicem disponuntur secundum distinctas hierarchias et ordines et diversos gradus non solum naturae, sed gratiae et actuum hierarchicorum, quorum etiam providentia pervenit usque ad nos; quae omnia pertinent ad ordinem voluntariae providentiae. Aliud autem genus entium, scilicet corpora caelestia, procedunt a Deo in ordine naturalis providentiae secundum dispositionem naturae et naturalium proprietatum et motionum entium naturalium, in quibus naturalem connexionem inveniri necesse est. Hunc duplicem providentiae ordinem distinguit Augustinus VIII Super Genesim ad litteram. Patet igitur ex hoc, quod quoad motum caeli, qui per se pertinet ad ordinem naturalis providentiae, nihil pertinet ad istas substantias, de quibus dicunt, quod sint principia moventia corpora illa caelestia, cum sint penitus disparati et diversi ordinis, et per consequens a communione ordinis naturalis providentiae in principiando motum caeli, qui naturalis est, penitus alienae». Cf. *infra*, cap. 3, par. 3 (d)-(e).

<sup>167</sup> Cf. M. FÜHRER, s.v. *Dietrich of Freiberg*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2005: <https://plato.stanford.edu/entries/dietrich-freiberg/>: «A consideration that is an ever occurring theme in Dietrich is the unity of being, both created and uncreated, a unity he expressed in the term *universitas entium*, or universe of

tuttavia già sufficienti, come visto, a spiegare l'interesse del filosofo per la categoria di totalità, resa nell'*Elementatio* con i termini ὅλος e πᾶς<sup>168</sup>. Al filone procliano è possibile aggiungere, inoltre, quello agostiniano e aristotelico, probabilmente filtrato anche dai dibattiti dell'epoca sulla perfezione della creazione. Dal *De summo bono* di Ulrico di Strasburgo si ricava, ad esempio, una idea già relativamente strutturata di *universitas*, alla quale la speculazione di Teodorico potrebbe essersi ispirato<sup>169</sup>. Il termine ricorre espressamente nel trattato III, libro secondo, dell'opera di Ulrico: nel terzo capitolo, intitolato *De bono universi*, il domenicano recupera la metafora aristotelica del comandante e dell'esercito (di cui è già stato sottolineato l'utilizzo anche in Tommaso)<sup>170</sup> e il commento di Agostino al primo capitolo di Genesi<sup>171</sup> per argomentare a favore della perfezione del cosmo<sup>172</sup>. In particolare le riflessioni e la terminologia del vescovo d'Ippona si trovano, oltre che in Ulrico di Strasburgo, anche in Alberto Magno e – ancor più estesamente – Alessandro di Hales, dai quali lo stesso Ulrico evidentemente dipende<sup>173</sup>.

---

being. Dietrich does not tell us why he chooses the term *universitas* over the more common term *universum*. *Universitas* of course can mean 'universality' so that *universitas entium* would mean the universality of being. But from the contexts in which Dietrich uses the terms such a meaning does not seem to be implied. (...) But the term *universitas* can also mean a whole community or a commonality of things. This is very close to the modern term *universe* and it seems to fit the context of Dietrich's own usage. Consequently, we have rendered Dietrich's term as *universe of beings*. But why did Dietrich insist on this particular term? It is interesting to notice that the term is not found in the works of St. Thomas Aquinas».

<sup>168</sup> Cf. *supra*, cap. 3, par. 1 (b). Per un'analisi del concetto di totalità in Proclo e accenni alla sua *Wirkungsgeschichte* si veda T. KOBUSCH, *Das Eine ist nicht das Ganze: die Idee der Totalität im Werk des Proklos, besonders in der 'Platonischen Theologie'*, in *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque*, Louvain-Paris 2000, pp. 311-323.

<sup>169</sup> Cf. A. BECCARISI, *Einleitung*, in ULRICO DI STRASBURGO, *De summo bono*, II, t. 5-6, ed. cit., pp. XVII-XVIII: «Wie Ulrich versteht allch Dietrich die 'universitas entium' als eine 'unitas ordinis essentialis connexionis entium', dank derer das Universum 'ens' und 'unum' ist».

<sup>170</sup> Cf. *supra*, cap. 2, par. 1 (b).

<sup>171</sup> *Gen* 1, 31: «viditque Deus cuncta, quae fecit, et ecce erant valde bona». Cf. AGOSTINO DI IPPONA, *De Genesi ad litteram*, III, 24, 37, PL 34, 295, ed. J. Zycha, Praha - Wien - Leipzig 1894 (CSEL 28/1), p. 91; ID. *De civitate Dei*, XI, 23, PL 41, 336, ed. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48), I, pp. 492-493.

<sup>172</sup> Cf. ULRICO DI STRASBURGO, *De summo bono*, II, 3, 3, ed. de Libera, Hamburg 1987 (CPTMA 1, 2/1), pp. 51-54. Anche in ID., *De summo bono*, IV, 1, 6, ed. S. Pieperhoff, Hamburg 1987 (CPTMA 1, 4/1), pp. 32s.

<sup>173</sup> Come si evince dall'apparato critico di de Libera. Cf. le pagine citate alla nota precedente. Secondo Colli Teodorico dimostra una conoscenza «diretta e integrale» del *De genesi ad litteram*, mentre il libro XI del

Il tema specifico della compiutezza dell'*universum*, nella forma probabilmente più vicina al dibattito dell'epoca sulla bontà del creato, compare già nella seconda parte del *De intellectu*<sup>174</sup>. Richiamandosi all'autorità del Deuteronomio<sup>175</sup>, Teodorico afferma che l'universo è stato creato da Dio in ogni riguardo (*omnibus modis*) «perfetto». La ragione di tale perfezione è individuata, in modo analogo al *De animatione*<sup>176</sup>, nella razionalità dell'opera divina<sup>177</sup> e si esprime, in primo luogo, «nel numero e nell'ordine delle specie degli enti» che *in atto* lo abitano<sup>178</sup>. Le specie sono di numero finito e possiedono diversi gradi di dignità (*nobilitas*) ontologica, tra di esse paragonabili in base alla rispettiva «distanza» dal Primo Principio<sup>179</sup>. La perfezione in oggetto non compete, precisa Teodorico al termine della sua breve digressione, ai singoli individui, i quali si trovano soltanto «accidentaliter» in natura<sup>180</sup>.

---

*De civitate Dei* ricorre soltanto nove volte, ma tutte nel *De cognitione*. Cf. A. COLLI, *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Marietti 2010, pp. 41 e 62-65. Si osservi come nel *De cognitione* Teodorico rimandi direttamente al *De Genesi ad litteram* per una duplice *universitas rerum* nella conoscenza angelica. Cf. *De cog. ent.* 45 (1). Il sintagma risulta, comunque, molto diffuso. Il riferimento probabilmente più significativo è quello di Bonaventura nell'*Itinerarium*: cf. BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, 1, 2, in ID., *Opera omnia*, studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae, 10 voll., Quaracchi 1882-1902, V, p. 297. Il Dr. Guldentops mi segnala, inoltre, BOEZIO DI DACIA, *De summo bono*, ed. N.G. Green-Pedersen, in *Boethii Daci Opera*, Copenhagen 1969 - in corso (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, IV-IX), vol. VI/2, pp. 370-371, mentre Kobusch rinvia a ENRICO DI GAND, *Summa*, art. 43, q. 1, ed. L. Hödl, Leuven 1998, p. 49. Cf. KOBUSCH, *Das Eine ist nicht das Ganze* cit. (alla nota 168), p. 320, n. 36.

<sup>174</sup> Cf. *De int.* II, 20: «De comparatione intellectuum ad invicem secundum maiorem vel minorem nobilitatem, cui praemittitur de perfectione universi, in quo consistat».

<sup>175</sup> Cf. *Dt.* 32, 4.

<sup>176</sup> Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (b); cap. 2, 3 (d).

<sup>177</sup> Medesimo è anche il riferimento ad Agostino. Cf. *De int.* II, 20 (2): «Circa quod primo considerandum hoc, quod dicit Augustinus III l. De libero arbitrio c. 3 vel 13 de parvis: Quidquid recta ratione ponendum est, Deum fecisse fatendum est. Est autem rationabile Dei opera esse perfecta, sicut et scriptura dicit Deuteron. 32 c. Unde dicendum est istud universum esse a Deo institutum omnibus modis perfectum».

<sup>178</sup> Cf. *De int.* II, 20 (3): «Consistit autem eius perfectio principaliter in numero et ordine specierum entis, quae sunt secundum actum, quae etiam inveniuntur per se in universo».

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, 20 (4)-(5).

<sup>180</sup> *Ibid.*, (6): «Non sic autem se habent individua, quia individua inveniuntur accidentaliter in natura. Unde in eadem specie, si ad invicem comparentur secundum diversos gradus nobilitatis et perfectionis – si fortassis inveniuntur in eis, ut in quibusdam apparet –, non comparabuntur secundum specificam rationem, sed solum individualiter, scilicet secundum condiciones individuales».

Il concetto di *universitas* è approfondito da Teodorico in alcuni passaggi centrali del *De substantiis*, all'interno dei quali il filosofo si sofferma sui criteri per attribuire a un insieme di elementi il più alto rango di «totalità»<sup>181</sup>:

Circa quod videndum, quod non omnis multitudo est universitas, si proprie loquamur, quia universitas est multorum unitas; unde oportet, ut illa, quae sunt unius universitatis, habeant ad invicem convenientiam aliqualem et sic fiant quodammodo unum, et non quocumque modo, sed unum ordine secundum habitudinem causalem. Et iste est ordo, qui attenditur in his, quae sunt unius universitatis, videlicet secundum influentiam unius eorum in aliud<sup>182</sup>.

L'*universitas* è definita come «l'unità dei molti»: non ogni *multitudo* corrisponde ad una *universitas*, ma soltanto quella le cui parti sono caratterizzate da un «accordo» o «conformità» (*convenientia*) reciproca, la quale conferisce loro unità complessiva. L'accordo tra le singole parti del tutto non è, inoltre, lasciato nella vaghezza («non quocumque modo»), ma precisato come «ordo secundum habitudinem causalem». L'«influenza» reciproca, di tipo causale, tra le parti di una moltitudine di entità è, in altre parole, condizione per la loro inclusione nella categoria di *universitas*, totalità ordinata.

Nelle pagine del *De cognitione entium* Teodorico aggiunge, al criterio dell'ordinamento causale, un ulteriore motivo procliano utile a fondare, in senso ultimativo, la stessa *virtus* causale posseduta da tutti i membri di una totalità:

In ista propositione attendenda sunt duo, unum scilicet, quod omnis ordo, in quo consistit aliqua universitas, fundatur in aliqua unitate, qua multitudo rerum talis ordinis connectitur, secundum, quod mediante tali unitate et secundum eam res tales, quae sunt partes huius multitudinis, sunt coelementales secundum convenientiam cuiusdam proportionis per participationem unius intentionis seu proprietatis, quae per excellentiam reperitur in suo principio, et sic sunt coelementales, id est quasi elementa constituentia talem multitudinem, quae tali modo reducitur ad unitatem, quae est principium talis multitudinis. Hoc est, quod idem Proclus dicit infra propositione 94 (...). Ex his accipimus ordinem causalem, qui attenditur in partibus universi, fundari super quandam unitatem unius

---

<sup>181</sup> Cf. *De sub. spir.* 28 (3): «Consideretur igitur universitas in se, et supposita entitate eorum, quae pertinent ad ipsam, attendatur universitas in quantum universitas, id est in quo consistat ratio universitatis».

<sup>182</sup> *Ibid.*, (4).

intentionis seu proprietatis transfusam in totam rerum universitatem ab uno suo principio, in quo eminentius invenitur talis intentionis proprietatis<sup>183</sup>.

In riferimento alla *propositio* ventunesima dell'*Elementatio theologica*<sup>184</sup>, Teodorico spiega che la radice della relazione armonica tra le parti di una totalità è da individuare in una *intentio* o *proprietatis* presente in senso 'eccellente' o «più eminente» nel suo principio, ma diffusa «per partecipazione» in tutti i membri della totalità di cui esso è causa. Ma di quale «proprietà» parla, esattamente, Teodorico?

Il filosofo ribadisce, poco oltre, la caratterizzazione *causale* dell'ordine presente nella totalità. All'indicazione di ordinamento delle cause *essenziali* (già tematizzato nel *De animatione*)<sup>185</sup> è questa volta associato anche un ordinamento delle cause *accidentali*<sup>186</sup>, ossia delle disposizioni estrinseche delle sostanze corporee (e.g. caldo e freddo), affine – per quanto concerne la contrapposizione tra attività e passività – a quello illustrato nella prima parte del *De intellectu*<sup>187</sup>. Di quest'ultimo ordinamento Teodorico si sforza ora di mostrare, nonostante la contrarietà delle disposizioni presenti nel mondo fisico sembrerebbe destinare gli enti all'irrelatezza, una più originaria *unità*, su cui esse fondano la propria capacità di interazione reciproca<sup>188</sup>. Il maestro domenicano insiste, dunque, nel definire la proprietà «diffusa» dal

---

<sup>183</sup> *De cog. ent.* 74 (3)-(5).

<sup>184</sup> Cf. *De cog. ent.* 74 (2): «Quantum ad secundum istorum, scilicet de poenali passione, considerandum, quod dicit Proclus propositione 21: 'Omnis ordo ab unitate incipiens procedit in multitudinem unitati coelementalem, et omnis ordinis multitudo ad unam reducitur unitatem'».

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, 75 (3): «Cuius ratio ex parte causae essentialis haec est, quoniam causa essentialis per suam essentiam est principium et causa substantiae causati sui, et maxime causa, quae non agit ex aliquo subiecto, ut Deus et intelligentia. Substantia autem, quae nondum est, non potest agere». Per i riferimenti all'ordine essenziale nel *De animatione* si veda *supra*, cap. 2, 3 (d).

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, 74 (5): Ex his accipimus ordinem causalem, qui attenditur in partibus universi, fundari super quandam unitatem unius intentionis seu proprietatis transfusam in totam rerum universitatem ab uno suo principio, in quo eminentius invenitur talis intentionis proprietatis; *De cog.* 75 (1): Est autem duplex genus causae, videlicet essentialis et accidentalis. Dico autem hic causam essentialem aliquam substantiam, cui convenit per se producere aliquam substantiam et cui ratio agendi est sua substantia et non aliquod accidens.

<sup>187</sup> Cf. *De cog. ent.* 76 (1)-(6).

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*, 76 (2): «Cuius ratio fundatur in tribus: primo tamquam in prima huius rei radice, videlicet in unitate illius, de qua dictum est, unius intentionis diffusae in totam rerum universitatem ab uno principio universitatis, sicut dicit Proclus et praemissum est, super quam unitatem fundatur ratio causalis quasi colligantis

Principio nell'*universitas* con l'*unitas*, della quale chiarisce la caratterizzazione *non* quantitativa:

Si autem quaeratur, cuius naturae vel proprietatis sit saepe dicta unitas, dicendum, quod quantum ad principalem intentionem naturae vel proprietatis eius non est illa unitas, quae pertinet ad genus quantitatis discretae, cuius ratio in divisione consistit, sed potius importat aliquid positivum diffusum per universitatem rerum a suo principio, positivum, inquam, in quo consistat quaedam analogica convenientia rerum, qua ad invicem possint esse causae et causata sive essentialiter seu accidentaliter, ut dictum est. Et sicut spiritus abstrahit a corpore et non est corpus et intellectus abstrahit a spiritu et non est spiritus proprie loquendo, sic dictae unitatis proprietates abstrahit ab omnibus istis et non est aliquod eorum, quia non est nisi intentio quaedam et non res, vel si quo alio modo nominari potest quam intentio et magis proprie, quia nomen intentionis generale est et multis conveniens<sup>189</sup>.

L'unità intesa dal filosofo, oltre a non appartenere al genere aristotelico della quantità, non corrisponde a nessuna delle cose cui essa si applica: non è un corpo, non è uno spirito, non è un intelletto. Essa implica, piuttosto, qualcosa di «positivo», corrispondente ad una relazione di prossimità analogica (*analogica convenientia*) tra le cose, la quale è *condizione di possibilità della loro mutua interazione causale*<sup>190</sup>. La sola *essentia* di ciascuna *res* non basta, infatti, agli

---

res, ut sint unius ordinis et per consequens unius universitatis»; Cog. 77 (4): «Ratione autem talium contrariarum qualitatum agunt ab invicem, quando sibi mutuo approximant. Hoc enim convenit eis per se in quantum contraria, tamen ratione unius proprietatis sive intentionis diffusae in totam rerum universitatem, sicut dictum est supra. Si enim in igne et in aqua non inveniretur ista unitas, sed tantum contrariae qualitates, antequam ignis ageret in aquam nec e converso solum ratione contrariarum qualitatum, et si essent duae rerum universitates ex similibus secundum genus et speciem rebus constitutae sine saepe dicta unitate, res unius talium universitatum non agerent in res alterius, quantumcumque ad invicem approximarent».

<sup>189</sup> *De cog. ent.* 79 (1).

<sup>190</sup> Cf. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia della natura* cit. (alla nota 135), p. 119: «La trama di rapporti ed appetiti, che Teodorico vede intrecciarsi in natura, non è semplicemente il prodotto della fantasia di un fisico: definiti nel *De visione beatifica* elementi essenziali all'ordine dell'universo (3.2.9.5., 8; I 95), i respectus connettono dinamicamente la natura, *partialis universitas*, articolandola alla maniera della *generalis universitas*. Come qui abbiamo il fluire per una virtù attiva di una maneries nell'altra, un trasfondersi generatore d'unità e ordine, così in natura il calore, qualità attiva con un *respectus essentialis* a riscaldare (*Fragm. de rat. pot.* 23), provoca l'ebollizione del corpo che riscalda, il quale a sua volta fa 'ebollire un altro corpo' (*De int.* I 5, 2; I 139)». Per un'ampia analisi del concetto di relazione in Teodorico e dell'influsso esercitato da Enrico di Gand sul domenicano si veda V. DECAIX, *Constituer le réel* cit. (cap. 1, alla nota 61), pp. 145-162.

occhi di Teodorico, a giustificare la sua interazione con ciò che si situa al suo esterno: essa ne garantisce, al limite, autoidentità e indivisibilità numerica<sup>191</sup>. In una specie di *climax*, insieme argomentativa e terminologica, Teodorico conclude il capitolo arrivando a identificare esplicitamente l'*unitas* che pervade la totalità dell'essere con l'*essentia* stessa di Dio:

De ista autem unitate seu una intentione, de qua tot et talia dicta sunt, ut apparet intuenti, potest expressius dici sic, videlicet quod ipsa est essentia primi principii in se ipsa existens secundum proprietatem substantiae suae, sed intentionaliter secundum virtutem suam diffusa per rerum universitatem, quo tota rerum universitas non solum ab ipso tamquam a causali primo principio, verum etiam inter se secundum partes suas causaliter dependeat. Et sic dici potest, quod invenitur in entibus intentionaliter sicut per se causa in suis causatis, intentionaliter, inquam, attendendo essentiam eiusdem primi principii secundum proprietatem substantiae suae in se ipso, realiter autem attendendo substantias rerum causatarum, quae sunt id ipsum, quod essentia eiusdem principii, secundum aliud esse. Et isti duo modi essendi in rebus possunt intelligi ex 141 propositione Procli, quae talis est: 'Omnis divini ordinis proprietates per omnia secunda contingit et dat se ipsam omnibus'<sup>192</sup>.

Il Principio Primo «diffonde», secondo un classico motivo neoplatonico, la sua stessa *essentia* in altro da sé. Non si tratta, precisa subito Teodorico, dell'*essentia* divina per come è originariamente in se stessa, cioè «secondo la proprietà della sua sostanza» (*secundum proprietatem substantiae suae*), bensì solo *intentionaliter*, secondo la propria «potenza»

---

<sup>191</sup> *De cog. ent.* 79 (2): «Nec potest dici, quod iste respectus dependentiae sit solum per essentiam ratione essentiae in quantum huiusmodi, quia essentia cuiuslibet entis in quantum essentia in rebus creatis habet secundum se absolutum respectum ad se ipsam, ut ita loquar, ad se ipsam quidificandum et figendum in esse, qui est oppositus ei respectui, qui est ad extra se. Et ita non potest intelligi, quod iste respectus realis dependentiae». Sull'implicita «revisione» teodoriana della categoria di relazione si esprime con molta efficacia Flasch. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 404-405: «Sein heißt In-sich-Sein. Aber das bedeutet nicht: beschränkt sein auf ein Subjekt. Es gibt Seiende, die auf ihren Träger eingeengt sind; das sind die Eigenschaften. Aber je wirklicher ein Seiendes ist, um so dynamischer ist es; um so mehr geht es, wenn es zu sich zurückgeht, über sich hinaus. Je mehr etwas in sich selbst steht, um so bezüglichlicher ist es, je mehr es Substanz ist, um so mehr ist es Beziehung. Deswegen ist die herkömmliche Kategorie zu revidieren». L'analisi dello studioso si focalizza soprattutto sul rapporto con Tommaso e sulla riconduzione di «relazioni essenziali» – privilegio della Trinità secondo l'Aquinate – anche all'intelletto agente, accennando solo brevemente alle tracce di tali relazioni nell'universo creaturale. Cf. *ibid.*, pp. 405-406.

<sup>192</sup> *De cog. ent.* 79 (3).

(*virtus*). Presupponendo una distinzione tra *substantia* (o *essentia*) e *virtus* purtroppo non ulteriormente sviluppata, il filosofo attribuisce all'*essentia* della Causa prima la *potenza* di esprimere se stessa «secondo un altro essere» (*secundum aliud esse*)<sup>193</sup>. L'*aliud esse* cui il domenicano fa riferimento corrisponde, nel suo sistema cosmologico, evidentemente all'*universitas* costituita dalla totalità organizzata degli enti creati e, come si vedrà, a ciascuna delle diverse *maneries entium* enunciate all'inizio del *De substantiis*<sup>194</sup>.

Il principio dell'*idem essentia - aliud esse* fonda, in conclusione, la possibilità di individuare anche nella totalità dell'universo creato i caratteri di *formalità* e *perfezione realizzata* d'interesse metafisico, di fatto attribuiti, nelle opere precedenti, alle sole intelligenze semplici. Resta da vedere se non risulti, nell'opera di Teodorico, anche per l'*universitas* una reinterpretazione della *causa finale* e della *perfectio* analoga a quella sviluppata per le sostanze separate e conforme alla sua elevazione ad oggetto dell'indagine metafisica nel *Fragmentum*.

#### d) Finis sub fine: *la consummatio dell'universitas*

I passi tratti dal *De cognitione entium separatorum* corrispondono ad una parte, in realtà molto ridotta, di un'opera di ben più ampio respiro e seconda, per numero di pagine, al solo *De visione beatifica*. Il fine più generale che Teodorico si propone di realizzare con l'opera è quello di tentare una descrizione della sostanza e dell'attività propria (*operatio*) di tutti gli enti incorporei: Dio, le intelligenze separate, le anime dei cieli, gli angeli e le anime umane<sup>195</sup>. Delle

---

<sup>193</sup> La dottrina cui Teodorico implicitamente si riferisce per risolvere il delicato problema dell'identità nella differenza del Principio rispetto al causato è quella della triade *substantia - virtus - operatio*, cui si è già avuto modo di richiamare l'attenzione nel precedente capitolo. Cf. *supra* cap. 2, n. 195.

<sup>194</sup> Cf. *infra*, 3 (e). Si osservi anche in questo caso come l'utilizzo dei termini *esse* ed *essentia* sia molto diverso da quello rilevabile nel contesto 'ontologico' del *De origine* e del *De ente et essentia*. Teodorico intende ora tematizzare le *modalità* dell'essere originate da Dio e il sintagma *aliud esse* utilizzato dal filosofo serve pertanto a designare l'essenza del Principio in quanto comunicata.

<sup>195</sup> Cf. *De cog. ent. Prologus* (3): «De genere autem istorum occulorum et quae specialiter pertinent ad sensum Dei quoad notitiam et gubernationem, sunt spiritualia, quae remota sunt a nostra sensitiva experientia quoad substantiam et proprias suas operationes. Dico autem proprias operationes suas eas, quae competunt eis secundum statum naturae suae, puta naturalis cognitio rerum quarumcumque sive actus aliqui, quos vocant hierarchicos, puta purgatio, illuminatio et perfectio, item mutua occulorum revelatio et allocutio, et si aliquando aliqui tales actus ab eis descendunt in nos, sive hoc pertineat ad statum gratiae sive ad ordinem naturae secundum eum modum, quo Deus gubernat inferiora per superiora et corporalia per spiritualia, omnia, inquam, talia, quantum

considerevoli difficoltà in cui un obiettivo tanto ambizioso va incontro, il filosofo si mostra del tutto consapevole fin dal proemio, in cui – in maniera più marcata rispetto alle altre opere – tiene ad accompagnare l'enunciazione dell'oggetto del trattato con un sommesso riconoscimento dei limiti della ricerca umana<sup>196</sup>.

La trattazione sistematica delle singole sostanze separate, nell'ordine enunciato, prosegue piuttosto fluidamente nella prima sezione, dedicata alla modalità conoscitiva di Dio e delle altre intelligenze separate. In essa trovano spazio e ulteriore sviluppo i motivi, già familiari, dell'intellettualità creatrice e onnicomprensiva divina<sup>197</sup>, della sua preminenza rispetto agli altri intelletti per essenza<sup>198</sup>, della *ratio* di *causa essentialis* e della polemica con la considerazione soltanto 'logica' della realtà<sup>199</sup>. Non mancano, comunque, digressioni più innovative, nelle quali compaiono, per esempio, motivi di teologia negativa<sup>200</sup> o problemi di compatibilità tra prescienza divina e contingenza creaturale<sup>201</sup>.

All'altezza della trattazione delle anime dei cieli, terza entità considerata, l'esposizione subisce, tuttavia, una decisa battuta d'arresto. La ragione è dovuta alla presenza di una

---

possibile est, consideranda sunt invocata primum sua gratia, in cuius manu sumus et nos et sermones nostri». Nel prologo Teodorico utilizza la parola *spiritualia* per intendere, in generale, le sostanze incorporee, piuttosto che nel senso più proprio, elaborato fin dal *De animatione* e valido a denotare più esclusivamente le sostanze angeliche. Cf. anche *De cog. ent.* 7 (1). La differenza tra gli intelletti semplici e le sostanze spirituali in senso stretto attraversa, comunque, anche il testo del *De cognitione*. Cf. *De cog. ent.* 4 (2) e 6 (2).

<sup>196</sup> Cf. *De cog. ent. Prologus* (1)-(2): «Scriptum est: 'Difficile aestimamus ea, quae in terra sunt, et quae in prospectu sunt, invenimus cum labore, quae in caelis sunt autem, quis investigabit?', Sap. 9. Et propter hoc, sicut ibidem praemittitur, 'cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae'. Huius autem causa assignatur ibidem in eo, videlicet quod 'corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem'. Attamen ne omnino desperet homo in investigando huiusmodi arcana, quaedam divini auxilii repromissio innuitur ibi sub his verbis: 'Sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?', Sap. 9. In talibus ergo non solum opus est studio, sed et magis oratione, ut comprehendamus ea, quae proprie pertinent ad sensum Dei propter abditam sui notitiam; et hoc est sapientia, quae traditur de occultis, Iob 28». Flasch ha sottolineato la peculiarità delle formule utilizzate da Teodorico, non riconducibili alla solita «Erkenntniszuversicht» ricavabile dagli altri testi del domenicano. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), p. 527.

<sup>197</sup> Cf. *De cog. ent.* 7.

<sup>198</sup> Cf. *ibid.*, 7 (4); 16 (1).

<sup>199</sup> Cf. *ibid.*, 10.

<sup>200</sup> Cf. *ibid.*, 9 (2).

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, 11-12.

digressione, questa volta estremamente tecnica e articolata, nella quale, lungo ben diciannove capitoli, il filosofo intende risolvere alcune aporie sul rapporto tra anime dei cieli e corpi celesti<sup>202</sup>. La più importante e impegnativa di queste riguarda alcuni classici «paradossi cosmologici» ricavati dal Testo Sacro: lo stazionare del sole e della luna nell'Antico Testamento e l'eclissi di sole nel racconto della Passione di Cristo<sup>203</sup>. Contestualizzando la questione all'interno dell'architettura cosmologica di Teodorico, il problema risulta dall'attribuzione alle anime dei cieli di una pura e semplice intellettualità, la quale – come già appurato dal *De animatione* – è garanzia del regolare e ordinato svolgimento dei fenomeni fisici nell'universo sublunare<sup>204</sup>. La comparsa di eventi che, nelle parole di Teodorico, sembrano accadere «quasi contro il consueto corso della natura», mette implicitamente in discussione lo statuto ontologico alle anime dei cieli, poiché sembra introdurre un mutamento della loro *operatio* non compatibile con il carattere di intelletti in atto per essenza. L'unità tra le anime dei cieli e i corpi animati è di tipo essenziale e l'ammissione di una sospensione o variazione del comportamento visibile dei corpi celesti implica, di conseguenza, *violentia* contro la loro natura<sup>205</sup>.

La strategia risolutiva del filosofo si fonda sul tentativo di dimostrare la 'naturalità' degli eventi biblici, solo apparentemente in contraddizione – secondo Teodorico – con l'attività immutabile del principio regolatore intellettuale. Lo svolgimento della dimostrazione percorre numerose direzioni argomentative, in alcuni casi anche estremamente cavillose e non prive di

---

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, 25-38. La sintesi più chiara e schematica delle problematiche presentate da Teodorico è offerta da Steffan. Cf. STEFFAN, *Dietrichs von Freibergs Traktat* cit. (alla nota 153), pp. 64-70.

<sup>203</sup> Cf. *De cog. ent.* 25 (5)-(7). Oltre che alla versione tramandata dai Vangeli sinottici, i medievali attribuivano naturalmente autenticità al racconto dello Pseudo-Dionigi. Teodorico sviluppa le sue argomentazioni proprio in dialogo con l'Areopagita. Cf. U. R. JACK: *Der Spruch des Apollophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift De cognitione entium separatorum. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter*, in *Dietrich von Freiberg* cit. (alla nota 106), [pp. 89-120], pp 109-116.

<sup>204</sup> Cf. *supra*, cap. 1, 3 (b).

<sup>205</sup> Cf. *De cog. ent.* 25 (9): «Ista ergo, quae sunt vel ex quibus sumitur ratio ad oppositum eorum, quae supra determinando conclusa sunt, quomodo enim illae substantiae, de quibus agitur, sunt essentialiter unitae corporibus caelestibus et per consequens competit eis per se movere sua corpora et sic movere, scilicet secundum cursum naturalem consuetum, quo currit hic mundus, qui ordo transmutatus est aliquotiens, sicut ostensum est in iam dictis. Ea autem, quae sunt per se, intransmutabilia sunt, nisi transmutetur ipsa substantia, cui competunt per se, vel ad minus patitur innaturalem violentiam in sua propria et per se actione. Sed nulla violentia potest habere locum in illa caelesti regione, scilicet a sphaera lunae sursum».

significative tensioni, già puntualmente segnalate dall'editore Steffan<sup>206</sup>: a) la differenza tra *contactus corporalis* e *dispositio qualitativa* per chiarire il rapporto tra anima e corpo celeste; b) l'attribuzione della causa formale (piuttosto che efficiente) alle anime dei cieli<sup>207</sup>; c) il rapporto di subordinazione finalistica veicolato da ciò che è più in alto nella scala gerarchica delle cause essenziali a ciò che si trova più in basso<sup>208</sup>. Quest'ultimo punto offre una prima interessante tematizzazione del concetto di causa finale, sul quale vale la pena insistere in virtù della sua connessione esplicita con il motivo dell'*universitas entium*.

Ribadito il rapporto gerarchico tra le cause essenziali (Dio-intelligenze-anime celesti)<sup>209</sup>, Teodorico chiarisce come all'interno di tale ordine causale ciò che è situato in una 'posizione' inferiore è posto in essere e determinato ad agire da ciò che si trova più in alto. Nel precisare il modo attraverso il quale tale 'determinazione' si produce, il domenicano osserva – richiamandosi all'autorità dei «philosophi»<sup>210</sup> – che la causa «superiore» conferisce a quella «inferiore» una «forma» e un «modus agendi in ordine ad aliquem finem». A tale «fine» guarda («respicit») in modo sommo («principaliter») la causa superiore, facendo in modo che ciò che procede nell'ordine causale agisca in conformità a quello stesso fine. A Teodorico sembra così di poter sgomberare il campo da qualsiasi 'innaturalità' nell'agire delle anime celesti: esse si comportano in modo del tutto 'naturale', nella misura in cui perseguono il fine stabilito da ciò da cui ricevono l'essere<sup>211</sup>. I due paragrafi conclusivi manifestano appieno le più profonde intenzioni speculative del domenicano:

---

<sup>206</sup> Cf. STEFFAN, *Einleitung* cit. (alla nota 153), pp. 69-70.

<sup>207</sup> Cf. *De cog. ent.* 33 (3).

<sup>208</sup> Cf. *ibid.*, 27.

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, 27 (2).

<sup>210</sup> L'editore rimanda alle proposizioni 4, 7, 17 e 22 del *Liber de causis* e a numerose proposizioni dell'*Elementatio theologica* (118, 139-145, 174, 194, 197). Cf. *ibid.*, n. 83.

<sup>211</sup> Cf. *De cog. ent.* 27 (3)-(4): «Est autem proprium istis causis, quod semper inferior per sui superiorem figitur in suo ordine et secundum rationem essendi et secundum rationem agendi, ut volunt philosophi, unde inferior agit hoc, quod agit, in virtute superioris, qua appropriatur sibi, id est inferiori, proprius modus agendi et determinatur et praestituitur sibi forma et modus agendi in ordine ad aliquem finem, quem principaliter respicit causa superior, et dat eundem finem respicere causae inferiori et suas actiones exserere in ordine ad eundem finem, et quod per hoc causa inferior non cadat a sua naturalitate. Et sic contingit in proposito, si ponamus, quod talia, quae superius inducta sunt, scilicet quae fiebant contra consuetum cursum naturae quoad stationes et quoad contrarios motus siderum, si, inquam, talia fiebant per proprios motores dictarum sphaerarum caelestium, quos animas caelorum dicimus».

Sicut enim intra limites naturae res naturatur in ordine ad aliquem finem, quem natura praestituit et determinat rei, et res talis agit naturaliter ad apprehendendum talem finem, sic tota universitas mundi naturatur et natura est in ordine ad altiorem finem, quem principaliter et maxime per se intendit et respicit institutor universitatis. Est autem iste finis status futurae vitae transacto cursu istius mundi secundum statum istum, in quo sumus. Et propter hoc, quidquid natura patitur, a natura in ordine ad hunc finem naturalem est sibi, quia finis per se maxime inter causas, quae sunt per se, imponit ordinem et modum rebus<sup>212</sup>.

Proprio come all'interno dei confini naturali le singole *res* si muovono in virtù di un fine conferitogli dalla stessa natura, così la *totalità* dell'universo («tota universitas mundi») diventa natura («naturatur et natura est») in ordine ad un fine più alto, conosciuto in senso primo e sommo (*principaliter et maxime*) da Dio (*institutor universitatis*). Teodorico attribuisce, in altre parole, la condizione di *naturalità* di qualcosa all'«intenzione» del suo Primo Principio: gli individui acquisiscono il fine (i.e. la ragione) del loro movimento fisico dal contesto naturale nel quale sono collocati<sup>213</sup>, ma la *natura* stessa in oggetto è, a sua volta, complessivamente istituita e indirizzata da Dio<sup>214</sup>. Tale «fine» è poi immediatamente precisato da Teodorico in senso chiaramente escatologico come «status futurae vitae»: tutto ciò che la natura «consente»

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, 27 (5)-(6).

<sup>213</sup> Che gli enti fisici siano soggetti ad un stringente finalismo naturale, ragione ultima della loro *operatio*, è un motivo già ben presente nel *De origine* e nel *De intellectu*. Cf. *supra*, cap. 1, par. 3 (b); cap. 2, par. 2.

<sup>214</sup> L'utilizzo del termine *natura* risulta coerente con la ridefinizione della nozione sviluppata nel *De origine*. Cf. *supra*, cap. 2, par. 2 (a). Proprio come nel *De origine*, l'unica realtà di cui il termine *natura* non è predicabile è Dio stesso, che la istituisce. Nel proseguo del testo Teodorico direziona, tuttavia, l'utilizzo del termine verso una più chiara denotazione delle attività conformi all'essenza intrinseca di qualcosa, di cui le *res* risultano già provviste dalla Causa prima. Cf. *De cog.* 37-38. Esclusa dall'estensione del termine *natura* è, in definitiva, (oltre a Dio) solo la sfera volitiva degli angeli e degli uomini, spazio che Teodorico riserva per l'azione della «provvidenza volontaria» e della «grazia». Cf. *ibid.*, *Prologus* (3): «De genere autem istorum occultorum et quae specialiter pertinent ad sensum Dei quoad notitiam et gubernationem, sunt spiritualia, quae remota sunt a nostra sensitiva experientia quoad substantiam et proprias suas operationes. Dico autem proprias operationes suas eas, quae competunt eis secundum statum naturae suae, puta naturalis cognitio rerum quarumcumque sive actus aliqui, quos vocant hierarchicos, puta purgatio, illuminatio et perfectio, item mutua occultorum revelatio et allocutio, et si aliquando aliqui tales actus ab eis descendunt in nos, sive hoc pertineat ad statum gratiae sive ad ordinem naturae secundum eum modum, quo Deus gubernat inferiora per superiora et corporalia per spiritualia, omnia, inquam, talia, quantum possibile est, consideranda sunt invocata primum sua gratia, in cuius manu sumus et nos et sermones nostri».

risponde all'ordinamento ultimo stabilito dal proprio Principio, poiché la causa finale è quella che, tra tutte, conferisce *ordo* e *modus* alle cose.

La tematizzazione della causa finale è ripresa, secondo un analogo schema argomentativo, pochi capitoli più oltre. Chiarita la 'naturalità' dell'attività delle anime separate resta infatti ancora il problema di assicurare una medesima 'naturalità' anche al moto dei *corpi* celesti<sup>215</sup>. Alla soluzione della questione, già implicita nel riferimento all'*intentio* divina contenuto nei paragrafi già discussi, viene anteposta una più generale distinzione tra i diversi modi di intendere la nozione di *finis*:

- i. «Ad quem honorandum». È la tensione di qualcosa verso un termine degno di venerazione<sup>216</sup>;
- ii. «Propter quem consequendum aliquid operatur». È il fine nel senso di perfezionamento dell'essenza di qualcosa, a sua volta distinguibile in due sottocategorie:
  - a. «consummatio seu perfectio rei habenti alias suam essentiam»: è l'*operatio*, *consummatio* o *perfectio* di qualcosa che differisce il conseguimento della propria essenza completa<sup>217</sup>;

---

<sup>215</sup> Se il moto dei corpi è contrario a quello usuale e tale movimento è determinato da istanze ontologiche superiori a quelle delle loro anime, si pone il problema della naturalità dell'attività dei *corpi* celesti. Cf. *De cog. ent.* 35 (1): «Sed restat hic quaestio, si statio vel contrarius ille motus siderum, sicut dictum est, fuit ab alia causa seu ab alio motore quam a proprio, utrum fuerit talibus corporibus sic stantibus vel motis naturalis vel contra naturam violenter, habito ex dictis, quod ex hoc proprii motores non sustinuerunt aliquam violentiam vel innaturalitatem, utrum saltem ipsa corpora circumscriptis suis propriis motoribus patiebantur aliquam violentiam vel innaturalitatem».

<sup>216</sup> Cf. *ibid.*, 36 (3): «Unde, antequam istud clarius exemplariter explicetur, distinguendum de fine, quia est finis, ad quem scilicet honorandum, ut ita loquar, vel venerandum vel aliqua utilitate fulciendum aliquis operatur aliquid. Et hoc designat haec praepositiva particula 'ad', quae in sui significatione importat quandam intentionem in illud, quod sic ponitur finis. Et sic Deus est sibi ipsi finis suae operationis. 'Universa enim propter semet ipsum operatus est Deus', Proverb. 6. Et est sic etiam finis universalis omnis creaturae, sive habeat intellectum et rationem sui sive careat his et alias naturaliter operetur».

<sup>217</sup> Cf. *ibid.*, 36 (4): «Est etiam finis, propter quem scilicet adipiscendum vel consequendum aliquid operatur, et hoc dupliciter, videlicet adipiscendum ipsi operanti, et talis finis est operatio, consummatio seu perfectio rei habenti alias suam essentiam completam, puta adeptio Dei secundum perfectam fruitionem in vita beata».

- b. «Propter quem consequendum quid operatur operi operato»: è il fine nel senso del conseguimento dell'*operatio* stessa di qualcosa, ossia il perfezionamento (*complementum*) dell'essenza di cui qualcosa già naturalmente dispone mediante l'espletamento della sua attività<sup>218</sup>.

In riferimento al punto (b), Teodorico aggiunge la seguente, decisiva, precisazione:

Et si fuerit talis res per se pars alicuius universitatis, consummatio alicuius talis universitatis talis est finis simpliciter talis rei. Perfectio autem quantum ad propriam essentiam talis rei est sicut finis sub fine<sup>219</sup>.

Se qualcosa è parte di una *universitas*, la realizzazione del suo fine individuale si trova in un rapporto di subordinazione («sicut finis sub fine») rispetto alla *consummatio* della totalità di cui partecipa e a cui, in definitiva, contribuisce. La realizzazione della compiutezza dell'*universitas* viene anzi a identificarsi, precisa il filosofo, con il «finis simpliciter» della singola *res*, determinando una specie di dissolvimento del fine dell'oggetto individuale nel tessuto che lo connette essenzialmente a tutti gli altri. Dal momento che l'*universitas* è, come appurato, una realtà ontologica *già* compiuta, la causa finale appare reintegrata, con nuova legittimità metafisica, nell'universo fisico. Ma che ne è della sua 'esteriorità' teorizzata nel *De origine*? Tale carattere era, per larga parte, alla base dell'esclusione del fine dalla filosofia prima. Ebbene anch'essa subisce, come ci si appresta a verificare, una sostanziale revisione.

Verso la conclusione del capitolo Teodorico ritorna sulla triplice distinzione sviluppata, individuando nel terzo tipo di causa finale quello che più propriamente esprime la *ratio* di *causa*:

Sic ergo habemus tres modos finium. Sed secundum duos primos non attenditur ratio alicuius causae in quantum causa, quae solum secundum rationem causae respicit hoc, quod subiacet facultati suae, sed primi duo modi sunt quasi duo termini extrinseci, ad quos tendit aliquid per suam operationem, et non est eis causa. Sed secundum tertium modum attenditur ratio causae, quia secundum istum modum finis causae est terminans operationem eius, non sicut extrinsecus, sed sicut intrinsecum aliquid, ad quod secundum

---

<sup>218</sup> Cf. *ibid.*, 34 (5): «Alio modo dicitur finis, propter quem consequendum quid operatur, consequendum, inquam, operi operato, puta complementum uniuscuiusque rei in sua essentia et modis essentialibus».

<sup>219</sup> *Ibidem*.

suam efficaciam pervenit causa causaliter efficiendo. Et si aliquis dictorum primorum duorum modorum coincidat alicui causae, hoc accidit ei in quantum causa, quia nihil potest se ipsum causare, nec quoad substantiam causae nec quantum ad modos causales, scilicet per modum finis vel efficientis vel formae vel materiae, qui sunt quidam modi causales, qui non coincidunt cum substantia causae<sup>220</sup>.

Qualcosa assolve propriamente alla funzione causale («ratio causae in quantum causa») solo se determina l'*operatio* di qualcosa a partire dall'essenza intrinseca della *res*. Se nel *De origine* la caratterizzazione «in senso proprio» del termine *causa* (agente e finale) passava per il suo carattere di estrinsecità rispetto ai principi intrinseci di qualcosa, ora, con un riposizionamento dettato dal diverso contesto cosmologico e teologico, Teodorico attribuisce al termine *causa* una dimensione primariamente intrinseca alla *res*<sup>221</sup>.

Stabilita una modalità in cui intendere la causa finale in senso semplice, e interiorizzata la sua *ratio* nell'*essentia* della *res*, cade anche l'ultimo ostacolo alla conciliazione tra il divenire degli enti e gli stringenti parametri posti dal metafisico: esiste un *finis simpliciter* intrinseco alla *res* e si identifica con la realizzazione attuale della totalità in cui essa si inserisce. Il recupero di una concezione metafisica per l'universo dei corpi si ottiene, in definitiva, dissolvendone i confini nella più onnicomprensiva *universitas* costituita dalla totalità degli intelletti separati, delle anime dei cieli, delle sostanze spirituali e dei corpi.

e) «*Consummatio totius universi corporalis*»

Il *De substantiis* offre l'opportunità di ricavare ulteriori importanti indicazioni sullo statuto ontologico da attribuire alle quattro *maneries entium*, considerate non solo nella loro complessiva totalità (*universitas/universum*), ma anche nel rispettivo insieme di enti che ciascuna di esse singolarmente sottintende. Nel capitolo ventottesimo dell'opera il domenicano istituisce un parallelismo tra l'unità da attribuire all' *universitas rerum* e quella presente nelle

---

<sup>220</sup> *De cog. ent.* 36 (6)-(8).

<sup>221</sup> Si osservi come una dinamica di subordinazione della finalità estrinseca delle sostanze composte a una intrinseca (o ontologica) era già ricavabile, sebbene solo implicitamente, dal *De origine* e dal *De visione*. L'aspetto dell'esteriorità della causa finale era risultato, in quel contesto, prevalente, fino a rendere superflua una esplicita distinzione tra i termini e determinare una immediata identificazione di finalità ed esteriorità. Cf. *supra*, cap. 1, n. 192 e cap. 2, n. 128. Il *differimento* dell'*operatio* (attualità) resta il criterio sufficiente a determinare, al di là di ogni ulteriore considerazione, la terminologia di Teodorico e le sue conclusioni.

singole *maneries*, definite – il sintagma sembra questa volta di conio teodoriciano – «*partiales universitates*»:

Sicut enim generaliter in universitate rerum tria attendimus, scilicet rerum entitatem, ipsarum rerum quandam unitatem et secundum hoc earundem rerum quandam totalitatem, sicut, inquam, ista invenimus in generali universitate comprehendente omnia entia, sic habent locum in qualibet partiali universitate secundum suum proprium modum sibi convenientem. In unaquaque enim earum, sicut invenitur ibi entitas secundum suum genus, sic et aliqua convenientia, in qua attenditur aliqualis unitas, ex qua tertio constituitur quoddam totum. Cuius totius proprietates participatur ab omnibus, quae sunt illius universitatis, tamquam a partibus, quae sunt per se talis totius, cuius totius bonum divinius est et formalius bono cuiuscumque talium partium<sup>222</sup>.

In ciascuna delle singole «totalità parziali», vale a dire nell'insieme degli intelletti separati, in quello delle anime dei cieli, delle sostanze spirituali e infine dei corpi, si ritrova una determinata entità (*entitas*) e una specifica armonia (*convenientia*), la quale conferisce *unità* al loro insieme. La «proprietà» del «tutto» – espressione analoga a quella già incontrata nel *De cognitione*<sup>223</sup> – è partecipata da ogni parte che lo compone, proprio come nel caso delle parti che costituiscono la più onnicomprensiva *universitas*. È poi sufficiente applicare il teorema dell'*idem essentia - aliud esse* alle singole *maneries* per ricavare, con Maria Rita Pagnoni, anche il fondamento ultimo della posizione teodoriciano: «se ciascuna *maneries* è la stessa essenza divina, in altro modo, ciascuna sarà un tutto-uno, un universo nell'universo, ovvero la totalità stessa, a suo modo»<sup>224</sup>. Completando, infine, l'osservazione della studiosa con la conclusione del passo di

---

<sup>222</sup> *De sub. spir.* 28 (2).

<sup>223</sup> Cf. *supra*, n. 183.

<sup>224</sup> Cf. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia dell'intelletto e filosofia della natura* cit. (alla nota 135), p. 118.

Mi distacco dall'illuminante lettura del passo offerta da Pagnoni e Sturlese solo relativamente al modo di intendere il concetto di *totalitas entium*. Cf. *ibid.*, pp. 118-119 e STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo*, cit. (cap. 1, alla nota 45), pp. 267-269. Pur non potendo «sommare» ciascuna *maneries* dell'essere con un'altra (o con tutte le altre), dal momento che ciascuna rappresenta (a suo modo) la totalità, l'*universitas* intesa da Teodorico mi sembra da identificare, sulla base dei testi già richiamati, con la connessione dei diversi piani (*maneries*) del reale. Cf. *supra*, nn. 192 e 212. Suggesto di interpretare, di conseguenza, il richiamo di Teodorico a non sommare numericamente le diverse *maneries* (in *De int.* III, 19, 1) come un monito ad evitare una somma semplicemente algebrica dei diversi insiemi, ignorandone la complessiva unità (qualitativa e non numerica). Cf. *supra*, nn. 189 e 191.

Teodorico, finora sfuggita alla critica, nella quale il filosofo precisa come il *bonum* di questo «tutto» sia «più divino» e «più formale» del bene delle sue singole parti, l'enunciazione di una connessione tra cosmologia metafisica e agatologia non potrebbe essere più esplicita.

Sull'esempio di Maria Rita Pagnoni si provi dunque a verificare, nel testo del filosofo, l'applicazione del teorema generale appena enunciato alla singola *maneries* costituita dall'universo dei corpi<sup>225</sup>, tentando di evidenziarne – conformemente alle indicazioni di Teodorico – anche il significato agatologico. L'analisi condotta da Pagnoni sulla base del *De animatione* restituisce l'identificazione tra l'*aliud esse* della natura con un'«incessante attività generativa» che ne «costituisce l'essenza»<sup>226</sup>. «Questa continuità della generazione», continua Pagnoni, «è la possibilità stessa della natura in quanto tale, ed anche la sua perfezione»<sup>227</sup>. Tale «perfezione», attribuita alla totalità dei corpi, è certamente deducibile dal generale motivo del riverbero dell'*essentia* divina nella creazione – individuabile già nel *De animatione* – e sembra richiamare quella forma di compiutezza 'metafisica', della quale si sta tentando di seguire le tracce. La tesi resta, tuttavia, soltanto implicita nel *De animatione*<sup>228</sup>.

Per confermare l'intuizione della studiosa è però sufficiente ritornare ai capitoli 37 e 38 del *De cognitione*. Qui Teodorico, dopo aver ribadito l'identificazione della finalità e perfezione ultima dell'intero universo («consummatio universitatis rerum») nello «status

---

<sup>225</sup> Cf. PAGNONI-STURLESE, *Filosofia dell'intelletto e filosofia della natura* cit. (alla nota 135), pp. 119-120.

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, p. 119: «Cosa significa tutto ciò per la natura, ed innanzitutto il suo *aliud esse*? L'*aliud esse* della natura è, abbiamo visto, un'incessante attività generativa, un continuo movimento, il quale costituisce l'essenza stessa della natura. Non è dunque un aspetto, un punto di vista sotto il quale possiamo considerare la natura, accanto ad un altro aspetto della e nella natura – l'ente formale o l'ente in quanto ente, che, appunto per questo, Teodorico dichiara nel *De origine* essere opera esclusiva dell'intelletto». Cf. *De anim.* 10 (2): «Primus igitur modus seu genus processus causalis saepe dicti, qui est per simplicem entium emanationem, et ille, qui est per motum et transmutationem in entium generatione quorum iste secundus necessario dependet a primo, secundum iam dicta, sunt quasi oppositi quantum ad suos proprios modos, ut patet; extrema autem habentia medium ordine essentiali sive per se non inveniuntur in natura sine medio, nec de extremo in extremum pervenitur sine medio secundum Philosophum libro De animalibus».

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>228</sup> Pagnoni richiama i seguenti passi: *De anim.* 10 (3); 12 (3); 15 (4)-16 (1); 17-18; 22 (1). La «perfezione» dell'universo fisico è deducibile dal fondamento intellettuale che ne regola lo svolgimento, precontenuto in essi in maniera più semplice e unitaria, ma non è tematizzata né richiamata esplicitamente nel testo. Non risulta, infatti, dai passi citati alcun riferimento ai termini di *perfectio* o *consummatio*, potenzialmente indicativi della compiutezza indagata dal metafisico.

futurae vitae»<sup>229</sup>, si sofferma su una forma più ‘restrittiva’ di *consummatio*, alla prima subordinata e relativa al solo ordine naturale delle sostanze spirituali e corporee<sup>230</sup>. Al modello cosmologico fondato sulla serie progressivamente gerarchizzata delle sostanze causate, Teodorico fa corrispondere, in altre parole, un analogo ordinamento *teleologico*: a ciascun livello del reale (i.e. ciascuna *maneries*) è assegnata una propria finalità e compiutezza, la quale è a sua volta assicurata dall’attività della causa prossima nel sistema delle dipendenze essenziali<sup>231</sup>. Le finalità sono diverse per universalità, dal momento che a livelli del reale ontologicamente superiori corrisponde anche la subordinazione di una più ampia sfera dell’essere, benché – in virtù del medesimo principio – risultino tutte armonizzate nel fine più alto e universale conferito dal Principio Primo a tutto l’esistente<sup>232</sup>.

Proseguendo nell’ordine consueto, Teodorico passa dall’analisi della causalità divina a quella delle intelligenze separate, spiegando come queste ultime presiedano alla *consummatio* degli enti spirituali e corporei a esse sottoposti «secundum naturam», vale a dire al regolare espletamento di tutti gli avvenimenti *necessari* nel cosmo<sup>233</sup>. All’attività del terzo ordine di realtà, le anime dei cieli, occorre ora rivolgere particolare attenzione:

---

<sup>229</sup> Cf. *De cog. ent.* 37 (1).

<sup>230</sup> Cf. *ibid.*, 37 (2): «Si nos sic fingamus salva veritate quoad tria praedicta, scilicet finem, causalem influentiam et proprium effectum, dicamus, quod finis suae operationis seu causalis influentiae est universitas rerum non in sui totalitate nec secundum omnem statum suum, quia non secundum statum futurae vitae, sed in spiritualibus et in corporalibus secundum naturam, sive spiritualia sint animae caelorum sive spiritus angelici sive animae rationales humanae, quae etiam finguntur procedere ab intelligentiis, quamvis omnia ista tam corporalia quam spiritualia, quae dicta sunt, secundum naturam processerint et procedant a Deo per actum creationis, quae nulli alteri causae convenit, sicut dictum est».

<sup>231</sup> Cf. *ibid.*, (3): «Omne enim, quod secundum substantiam suam superlocatur aliis, etiam secundum proprietatem suae influentiae causalis superexistit aliis. Unde Proclus propositione libri sui et est supra inductum sic: ‘Omnibus corporibus superior est animae substantia, et omnibus animabus superior intellectualis natura, et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum’».

<sup>232</sup> Cf. *ibid.*, (4).

<sup>233</sup> Cf. *supra*, n. 229. Per la conferma del binomio *natura-necessità*, relativo sia agli intelletti separati che ai fenomeni fisici a essi sottoposti, si veda in particolare *De cog.* 38 (3): «Ex his advertimus ordinem quandam causalem quantum ad effectum ultimae sive infimae causae quoad processum eius ad esse et quantum ad casum eius ab esse vel transmutationem eius in esse, si fortassis subtrahatur aliqua res maiore virtute ab effectu alicuius causae inferioris re ipsa nihilominus manente sub ordine causae superioris, maxime si talis causa superior fuerit agens non ex necessitate naturae, sed modo superiore, sicut primum principium, quod Deus est, videlicet non

Similiter in tertio ordine animae, videlicet in his substantiis, quas animas caelorum vocant, consideremus haec tria, scilicet finem suae operationis, modum influentiae causalis et proprium effectum. Convenienter autem accipimus finem suae operationis consummationem totius universi corporalis secundum esse naturae, quae incohat in motu caeli et terminatur in centro mundi. Unde Proclus propositione 136: ‘Omnes deorum potentiae de sursum incohantes et per proprias procedentes medietates usque ad extrema deveniunt et ad loca circa terram’<sup>234</sup>.

Teodorico individua il fine dell’*operatio* delle anime dei cieli nella *consummatio* della totalità dei corpi «secundum esse naturae», la quale – dispiegandosi lungo l’intero universo fisico – «comincia nel movimento dei cieli e termina nel centro del mondo». Con un argomentare sempre fitto di risonanze procliane, il filosofo precisa poi la funzione ‘vivificante’ dei corpi svolta dalle anime dei cieli, indicando nel *moto* la forma attraverso la quale esse «estendono» nell’universo corporeo la loro *virtus* causale<sup>235</sup>.

Assicurata una perfezione propria all’universo corporeo, non resta che richiamare, in conclusione, l’ordinamento della causalità accidentale per precisare la modalità nella quale la continuità del movimento naturale si esprime e chiarirne l’attribuzione di un bene «più divino

---

per naturae necessitatem nec per possibilem seu contingentem voluntatem, sed altiore modo et nobiliore, qui est causa utriusque, dictorum modorum in rebus creatis, scilicet et possibilitatis et necessitatis secundum Anselmum 17 c. Cur Deus homo II». Con un significativo richiamo ad Anselmo, Teodorico ribadisce non soltanto l’ulteriorità di Dio rispetto alla *necessità* della *natura*, ma anche rispetto alla *contingenza* della sfera volitiva. Cf. ANSELMO D’AOSTA, *Cur Deus homo*, II, 17, in ID., *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1940 - 1961, II, pp. 122-126. Resta problematica la conciliazione del passo con la tesi dell’identificazione di Dio e intelletto (semplice e creativo), cui Teodorico resta fedele lungo tutta la sua produzione filosofica e teologica.

<sup>234</sup> *De cog. ent.* 37 (8).

<sup>235</sup> *Ibid.*, 37 (9)-(10): «Modus autem suae causalis influentiae huic fini proportionatus et proprius huic causae est, quod habet operationem animalem et consistit in hoc, ut dicitur in commento 3 propositionis Libri de causis, ‘quoniam ipsa movet primum corpus et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis’. Et infra: ‘Quod est, quia ipsa non imprimi in res nisi per motum, scilicet quia non recipit, quod est sub ea, operationem eius, nisi ipsa moveat ipsam’. Et infra: ‘De proprietate namque animae est, ut ipsa vivificet corpora, quoniam influit super ea virtutem suam et directe producit ea ad operationem rectam’. Ex his colligimus, quis sit proprius modus causalis influentiae huius causae, quia est per virtutem cuiusdam vitalis principii, cuius virtus extenditur per motum et sine motu non fieret. Omnis ergo effectus proprius pertinens ad naturam, effectus, inquam, corporalis referendus est in hanc causam, puta eclipsis luminarium, vigoratio vel corruptio spermaturum et similia naturalia huic causae tribuenda sunt».

e più formale». Come si è più volte sottolineato, l'essenza del Principio si riflette nella creazione, secondo Teodorico, in una modalità relazionale di tipo *causale*, la quale lega l'insieme delle sue parti in una unità ordinata<sup>236</sup>. Applicando il principio più specificamente alla totalità dei corpi, Pagnoni sottolinea come la perfezione della generazione naturale si traduca e manifesti «in una trama di rapporti che sono in realtà disposizioni al fare, inclinazioni, appetiti delle cose tra di loro»<sup>237</sup>. Questa «trama di rapporti» non è altro che l'«ordinamento della causalità accidentale» sviluppato da Teodorico nel *De intellectu* e nel *De cognitione*, la cui analisi ha già confermato la lettura della studiosa: l'*attività* che le anime dei cieli veicolano ai corpi è la capacità di approssimarsi e interagire degli enti fisici<sup>238</sup>.

Ricordando che il risultato ultimo delle relazioni tra i corpi è la generale risoluzione di ogni passività presente in natura in attività<sup>239</sup>, e che l'*operatio* attiva è identificata nel *De intellectu* con la *ratio boni (extenso nomine)*, si giustifica e chiarisce la possibilità di una bontà «più formale e più divina» nella quarta *maneries* dell'essere. Tale bontà corrisponde al dinamismo generativo presente nell'universo fisico e si eleva rispetto alla nozione semplice di *bonum* poiché, benché la generazione implichi il moto degli individui, la forza generativa che complessivamente lo anima è, analogamente agli intelletti ma in una modalità diversa, *perfezione in atto per essenza*. In altre parole, l'attività del mondo fisico, se considerato nella sua interezza, non conosce potenzialità irrisolte, interruzioni o differimenti della sua *operatio*,

---

<sup>236</sup> Cf. *De sub. spir.* 28 (4).

<sup>237</sup> PAGNONI-STURLESE, *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto* cit., p. 119; cf. *ibidem*: «i *respectus* connettono dinamicamente la natura, *partialis universitas*, articolandola alla maniera della *generalis universitas*. Come qui abbiamo il fluire per una virtù attiva di una *maneries* nell'altra, un trasfondersi generatore d'unità e ordine, così in natura il calore, qualità attiva con un *repectus essentialis* a riscaldare (*Fragm. de rat. pot.* 23), provoca l' 'ebollizione' del corpo che riscalda, il quale a sua volta fa 'ebollire' un altro corpo (*De int.* I 5 2)». Cf. *supra*, nn. 186-188.

<sup>238</sup> Cf. *ibidem*: «Questo movimento ed attività si traduce e manifesta nelle 'reales natura les habitudines rerum ad res' (*De vis. beat.* 3.2.6, 3, I 79). E le 'naturales habitudines', insieme agli altrettanto 'reales naturales respectus' costituiscono per Teodorico tutta una trama di rapporti, che sono in realtà disposizioni al fare, inclinazioni, appetiti delle cose tra di loro; (...) le *res* sono infatti organizzate nelle quattro *maneries*, le operazioni che Teodorico, in ciascuna *maneries*, investiga insieme a Proclo, *diligens indagator*, divengono flusso, *ebullitio*, e da astratta ragion comune (Dio è attivo, le intelligenze sono attive e così i corpi) divengono una *virtus activa* che trapassa da Dio – attraverso le intelligenze, attraverso le anime dei cieli – sino al mondo corporale. Così la natura-*maneries* è, anch'essa, permeata da una forza attiva che discende dai corpi celesti mediante le loro anime».

<sup>239</sup> Cf. *supra*, cap. 3, 3 (b).

poiché sorretta da una trama di relazioni, teleologicamente ordinate, in cui la totalità dei corpi risulta *già* essenzialmente strutturata.

## *Conclusioni*

Le ricerche convergono verso l'attestazione della presenza, nel pensiero di Teodorico di Freiberg, di una concezione 'metafisica' del 'bene': analogamente ai suoi contemporanei, anche il domenicano mostra di attribuire al significato di 'bene' una funzione chiave per la decodificazione del reale nei suoi principi primi e nelle sue finalità ultime. Il riconoscimento della sua appartenenza alla 'metafisica' non è tuttavia generalizzato. Teodorico impone al 'bene', così come a ogni altra nozione che aspiri a conseguire dignità metafisica (e.g. intelletto, causa, relazione, universo), rigide condizioni d'ingresso, le quali hanno l'effetto di produrre un sistematico sforzo di riadeguamento delle categorie e della terminologia ereditate dalla tradizione alla sua idea di 'filosofia prima'.

### a) *Che cos'è metafisica*

La metafisica è intesa da Teodorico, nel senso classico e più generale, come esercizio razionale di riconduzione dell'esistente ai suoi principi *essenziali* e *universali* ('archeologia'). Il suo oggetto è l'essere, nel quale il filosofo, conformemente al modello aristotelico, individua il fondamento del reale nella diversificazione delle sue determinazioni. In ossequio a tale concezione di 'filosofia prima' Teodorico conduce, fin dal *De origine*, un'indagine sui principi della realtà categorialmente determinata, proseguita in opere che, malgrado le differenze tematiche, sono accomunate dal motivo della riduzione *metafisica*<sup>1</sup>. Il reale è ricondotto da Teodorico, nello specifico, a tre *principi* fondamentali: Dio, intelletto, natura. Ciascuno di essi ottempera, secondo una propria modalità ontologica e una precisa gerarchia causale, ai parametri di *compiutezza attuale* e *semplicità formale* che Teodorico attribuisce alla nozione metafisica di essere. Dio, causa prima incondizionata, rappresenta la condizione di ogni altro principio generativo e ad esso Teodorico riconduce, in senso primo, il *subiectum* della

---

<sup>1</sup> Il motivo della «riduzione metafisica» è stato ben evidenziato da Flasch nella sua *Nachlese*. Cf. FLASCH, *Dietrich von Freiberg* cit. (cap. 1, alla nota 38), pp. 693-695.

*metaphysica*. Le radicali istanze fondative accolte dal filosofo hanno così l'effetto di riproporre nel Medioevo, in un contesto filosofico dominato dal paradigma ontologico avicenniano, un indirizzo essenzialmente *teologico* di filosofia prima, risultato di una originale lettura 'concordista' dei testi di Proclo e Averroé<sup>2</sup>. La compiutezza ontologica verso cui il maestro sassone intende orientare le ricerche soggiace, in secondo luogo, ad un tentativo di immanentizzarne le preogative, a sua volta riconducibile ad una complessa dialettica di identità e differenza nel rapporto di derivazione della realtà dalla sua Causa Prima. Sul piano creaturale la compiutezza ontologica si traduce nei caratteri di *completezza formale* e *attualità*, attribuiti da Teodorico alla natura e all'intelletto dell'uomo secondo una triplice direttrice, corrispondente ai modi in cui l'essere si presenta in natura:

- i. *forma* intenzionata dalla successione diacronica degli individui di una specie;
- ii. *universitas* secondo l'armonica e preordinata relazione delle sue parti;
- iii. *quidditas* prodotta autonomamente dall'intelletto secondo i propri principi.

Nelle forme (i) e (ii) la metafisica classica trasforma le sue originarie istanze teologiche in una nuova *cosmologia*. Nella terza forma (iii) la metafisica assume invece i tratti di *noetica* e teoria della conoscenza, più vicina – per i motivi già discussi – alla sua originaria declinazione teologica.

#### b) *Che cos'è il 'bene' trascendentale*

La definizione di 'bene' adottata da Teodorico combina motivi aristotelici e neoplatonici, ricavandone una nozione applicabile, per generalità, a tutto l'esistente (trascendentale)<sup>3</sup>. A

---

<sup>2</sup> Le riserve evidenziate da Honnefelder sulla caratterizzazione 'teologica' della metafisica (cf. cap. 1, nn. 3 e 4) non minacciano l'opzione teodoriana, poiché l'orientamento del filosofo verso l'assoluto non corrisponde sempre alla pretesa di una determinazione quidditativa definitiva (ricavabile solo dalle sostanze composte). Cf. cap. 1, par. 2 (c). Le sostanze semplici sono oggetto di indagine 'congetturale', mentre la sfera della grazia riguarda la provvidenza volontaria, dunque esclusivamente la teologia rivelata. Cf. cap. 3, par. 2 (c) e 3 (c).

<sup>3</sup> Come a qualsiasi altra generalizzazione che prescindendo dal riferimento ad una concreta e determinata espressione ontologica, Teodorico non esiterebbe, con ogni probabilità, ad attribuire anche alle astrazioni sul 'bene' validità solo 'logica' e non 'reale'. Cf. cap. 1, par. 1 (c). L'*universalità* indagata dal 'metafisico' è di altra

partire da una più fondamentale idea di *ordo* cosmico, la quale precede in senso logico e ontologico i singoli enti presenti in natura, Teodorico offre una prima definizione teleologica del bene: ogni ente è preordinato ad un determinato fine naturale, il quale ne legittima l'esistenza all'interno dell'architettura razionale dell'universo. La realizzazione di questa finalità naturale è anche la perfezione dell'ente individuale e implica una necessaria componente dinamica e operativa: fine, bene e perfezione si identificano con l'esplicazione di una *attività* essenziale. Un ulteriore carattere universale contenuto nella definizione teodoriciano di bene è ricavabile da una più precisa qualificazione dell'attività di qualunque ente. Un'*operatio* è, secondo il domenicano, in senso stretto *activa* solo se possiede la capacità, nella sua esplicitazione, di produrre effetti al proprio esterno: il bene implica, in altre parole, sempre una forma di realizzazione concreta di effetti nel mondo, garanzia del regolare perpetuarsi della vitalità impressa dal Principio al cosmo mediante una complessa trama di relazioni causali.

c) *Che cos'è bonum*

*Bonum* è la declinazione fisico-naturale del bene trascendentale. Si tratta del termine tecnico scelto da Teodorico, sulla base di una specifica interpretazione della tradizione aristotelica, per designare la *finalità* e l'*attività* degli enti individuali soggetti al divenire sublunare. Per realizzare il *bonum* le sostanze composte necessitano di accidenti e *causae* estrinseche alla propria essenza:

- i) *causa finalis*. Tutte le *res* tendono per natura ad un determinato termine, in relazione al quale possono esprimere l'*operatio* corrispondente alla propria essenza;
- ii) *causa efficiens*. Produce gli accidenti necessari (quantità e qualità) in un *subiectum* in modo da consentire, mediante il *moto*, il raggiungimento della finalità naturale della *res*.

Il risultato ultimo è il differimento dell'*operatio activa* cui gli enti sono orientati secondo l'ordine naturale. Le ragioni dell'inapplicabilità di *bonum* in contesti di analisi metafisica è a questo punto manifesta: la considerazione degli enti sotto l'aspetto della loro intrinseca

---

natura e implica una corrispondente massimizzazione della sua *attualità*. Cf. cap. 1, par. 2 (e). Le osservazioni che seguono sono dunque valide a condizione di non ipostatizzarne l'universalità in una realtà solo potenziale.

perfezione formale e compiuta attualità (essere) è incompatibile con l'accidentalità, la potenzialità e l'estrinsecità cui le *operationes* degli enti composti sono soggetti. Dal momento che l'accesso del bene alla considerazione del metafisico passa, come qualunque altra nozione, per il riconoscimento della sua convertibilità con l'essere, *bonum* non è oggetto della filosofia prima.

d) *Che cos'è il 'bene metafisico'*

'Bene metafisico' è la declinazione teologico-noetica e cosmologica del bene trascendentale, corrispondente ai caratteri di *finalità* e *dinamismo produttivo* dell'essere semplice e compiuto. Le intelligenze semplici rispondono, come qualsiasi altro ente e per il fatto stesso di esistere, ad una finalità funzionale all'ordinamento del cosmo, realizzata dalla loro *operatio*. Tale fine si presenta, contrariamente agli enti composti, come già realizzato nella loro essenza, poiché l'attività corrispondente alla loro determinazione formale si esplica senza l'ausilio di accidenti e mutamento. Per le ragioni richiamate nel paragrafo precedente, Teodorico evita tuttavia di ricorrere all'attributo *bonum* per qualificare la perfezione ontologica degli intelletti in atto per essenza e opta per una terminologia afferente alla più esplicita sfera semantica della compiutezza, non di rado caratterizzata dall'utilizzo di comparativi (*perfectio*, *perfectior*, *intimior*, *nobilior*)<sup>4</sup>. È possibile, inoltre, riferirsi all'immediata efficacia performativa (*productiva*) e alla compiuta finalità intrinseca (*intra* o *simpliciter*) delle intelligenze adoperando la categoria di 'causa' *modo communiore*, cioè secondo la reinterpretazione scevra da potenzialità sviluppata da Teodorico nella sua opera<sup>5</sup>.

La finalità naturale all'interno della quale ciascuna cosa acquisisce significato ontologico impedisce di considerare gli enti – siano essi soggetti alla processualità del *bonum* o alla finalità realizzata per essenza – dall'esclusiva prospettiva della loro individuale *operatio*. In aderenza al principio della derivazione razionale del cosmo, l'idea teodoriana di *natura*

---

<sup>4</sup> Cf. cap. 2, n. 89.

<sup>5</sup> Teodorico ricorre talvolta alle espressioni *perfectio* e *finis simpliciter* per designare, in generale, il fine corrispondente alla determinazione ontologica di una sostanza. Cf. *De orig.* 1 (14)-(15); *ibid.*, 5 (11); *De int.* I, 1 (1). Nei testi è tuttavia sempre precisato il modo specifico di intendere la perfezione ontologica nei diversi livelli del reale. Cf. *De orig.* 1 (14)-(15); *ibid.*, 5 (11)-(13). Alle generiche assimilazioni di *bonum* e *perfectio* all'inizio del *De intellectu* segue, come visto, la più esplicita differenziazione terminologica tra le due nozioni. Cf. cap. 3, par. 3 (b).

implica una precisa struttura relazionale a) tra *tutti* i diversi livelli del reale (*universitas*) e b) tra i singoli enti appartenenti a ciascuna delle sue regioni ontologiche (*maneries, partialis universitas*). La *cooperatio* tra le cose è infatti espressione dell'ordinamento *essenziale* del cosmo e condizione del raggiungimento del suo fine *secundum naturam*: la 'riproduzione' dell'originaria perfezione dell'*atto* creativo in una modalità adeguata all'inferiore statuto ontologico del causato (*idem essentia - aliud esse*). Adottando la prospettiva *cosmologica*, la precarietà e intermittenza operativa che il filosofo registra nell'attività degli enti composti cede il passo alla complessiva attualità del loro insieme, a partire dal quale tutte le passività possono essere ricondotte a perfezione attuale. La riconfigurazione concettuale e terminologica che ne consegue è analoga a quella sviluppata per le sostanze separate. È possibile adoperare il termine *bonum* per designare la perfezione restituita dalla semplice *essentia* dell'*universum* solo a condizione di precisarne la diversa modalità ontologica (*bonum divinius et formalius*) o intendendola *extenso nomine, inquantum perfecta*. La 'causa finale' duplica, a sua volta, il suo piano di applicazione e implica la subordinazione dell'*operatio* di ciascun ente individuale alla realizzazione della *totalità* di cui è parte. Gli originari caratteri di estrinsecità e imperfezione impliciti nella sua *ratio* sono così riassorbiti dall'intrinsecità e semplicità (*finis intra, simpliciter*) della perfezione attuale del cosmo (*perfectio, consummatio*). L'insistente ricerca di compiutezza *nella* realtà creata, fondata sulla persuasione della trascendente perfezione del suo Principio, mitiga il carattere supererogatorio delle sue pretese distendendole lungo l'intero perimetro delle manifestazioni naturali.

## BIBLIOGRAFIA

## FONTI

- AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, PL 41, 13-804, edd. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47-48);
- *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486, ed. J. Zycha, Praha - Wien - Leipzig 1894 (CSEL 28/1);
- *De Genesi contra Manichaeos*, PL, 34, 173-220, ed. D. Weber, Wien 1998 (CSEL, 91);
- *De Trinitate*, PL 42, 819-1097, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A);
- ALBERTO MAGNO, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, Münster 1993 (ed. Colon. XVII/2);
- *Le traité du flux. Tractatus de fluxu causatorum a causa prima et causarum ordine*, ed. S. Milazzo, Paris 2013 (Sagesses médiévales, 12);
- *De natura boni*, ed. E. Filthaut O. P., Münster 1974 (ed. Colon. XV/1);
- *Metaphysica*, ed. B. Geyer, in ID., *Opera omnia*, Münster 1960-1964 (ed. Colon. XVI/1-2);
- *Physica*, ed. P. Hossfeld, Münster 1987-1993 (ed. Colon. IV/1-2);
- *Super I librum sententiarum*, d. 1-3, ed. M. Burger, Münster 2015 (ed. Colon. XXIX/1);
- *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Münster 1972 (ed. Colon. XXXVII);
- *Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, q. 1-50a, ed. D. Siedler - W. Kübel - H. G. Vogels, Münster (ed. Colon. XXXIV);
- ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 4 voll., I, Firenze 1924;
- ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo*, PL 158, 360-432, ed. F. S. Schmitt, in ID., *Opera Omnia*, 6 voll., Edinburgh 1940 - 1961, II, pp. 39-133;
- ARISTOTELE, *De caelo et mundo*, tr. lat. Guillelmi de Morbeka, ed. F. Bossier (AL VIII/2);
- *Ethica Nicomachea*, tr. lat. Roberti Grosseteste Lincolniensis, recensio Guillelmi de Morbeka, ed. R.A. Gauthier, Leiden - Bruxelles 1973 (AL XXVI/1-3);
- *Metaphysica*, recensio et tr. lat. Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden - New York - Köln 1995 (AL, XXV/3.2); tr. it. G. Reale, Milano 2004;
- AVERROÈ, *In Aristotelis Metaphysicam, in Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, 8 voll., Venetiis 1562-1574, VIII;
- *In Aristotelis De caelo, in Aristotelis opera cum Averrois commentariis cit.*, V; edd. F.J. Carmody -

- R. Arnzen, Leuven 2003;
- *In librum V Metaphysicorum*, ed. R. Ponzalli, Berna 1971;
- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1983;
- *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V-X, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980;
- BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, edd. M. R. Pagnoni-Sturlese - L. Sturlese, Hamburg 1984 (CPTMA 6,1);
- *Expositio super elementationem theologicam Procli. 184-211. De animabus*, ed. L. Sturlese, Roma 1974 (Temi e testi, 18);
- BOEZIO DI DACIA, *De summo bono*, ed. N.G. Green-Pedersen, in *Boethii Daci Opera*, Copenhagen 1969 - in corso (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, IV-IX), vol. VI/2;
- BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in ID., *Opera omnia*, ed. studio et cura pp. Collegii S. Bonaventurae, 10 voll., Quaracchi 1882-1902, V, pp. 295-313;
- ENRICO DI GAND, *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, art. XLI-XLVI, ed. L. Hödl, Leuven 1998;
- Liber de causis*, ed. A. Pattin, in «Tjdschrift voor Filosofie», 28 (1966), pp. 90-203;
- MEISTER ECKHART, *Quaestiones Parisienses cum Quaestione Magistri Consalvi*, ed. B. Geyer, in ID., *Die lateinischen Werke*, edd. A. Zimmermann - L. Sturlese, V, Stuttgart 2006;
- PLATONE, *Timaeus*; tr. lat. Calcidii, edd. P. J. Jensen - J. H. Waszink, London - Leiden 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, IV);
- PLOTINO, *Enneadi*, ed. it. G. Faggin, Milano 2000;
- PROCLO, *Elementatio theologica*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963<sup>2</sup>; tr. lat. Guillelmi de Morbeka, ed. H. Boese, Leuven 1987;
- PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, ed. cit., II, pp. 1-132; tr. lat. di Giovanni Scoto Eriugena, PL 122, 1037-1060; tr. it. P. Scazzoso rev. I. Ramelli, in ID., *Tutte le opere*, edd. P. Scazzoso - E. Bellini, Milano 2009, pp. 77-188;
- *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum*, 3 voll., Berlin - New York 1990-2011 (Patristische Texte und Studien, 33-36-62), I, pp. 93-231;
- SEVERINO BOEZIO, *De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München - Leipzig 2000;
- TEODORICO DI FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie*, in ID., *Opera omnia*, I, ed. B. Mojsisch, Hamburg 1977 (CPTMA, II/1);
- *Schriften zur Metaphysik und Theologie*, in ID., *Opera omnia*, II, edd. R. Imbach - M.R. Pagnoni-Sturlese - H. Steffan - L. Sturlese, Hamburg 1980 (CPTMA, II/2);
- *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, in ID., *Opera omnia*, III, edd. J. Cavigioli - R. Imbach - B. Mojsisch - M. R. Pagnoni-Sturlese - R. Rhen - L. Sturlese, Hamburg 1983 (CPTMA, II/3);
- *Schriften zur Naturwissenschaft. Briefe*, in ID., *Opera omnia*, IV, edd. M. R. Pagnoni-Sturlese - L.

- Sturlese - W. A. Wallace, Hamburg 1985 (CPTMA, II/4);
- *Abhandlung über die Akzidentien*, tr. ted. di B. Mojsisch, Hamburg 1994;
- *Oeuvres choisies I. Substances, quidités et accidents. Traité des accidents. Traité des quidités des étants*, tr. fr. R. Imbach - C. König-Pralong, Paris 2008 (Bibliothèque des textes philosophiques);
- *Oeuvres choisies II, La vision béatifique*, tr. fr. A-S. Robin-Fabre, Paris 2012 (Bibliothèque des textes philosophiques);
- TOMMASO D'AQUINO, *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione et Meteorologicorum*, ed. Leonina, III, Roma 1886;
- *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Leonina, XXII, t. I/2, Roma 1970;
- *Summa contra Gentiles*, I-II cum commentariis Ferrariensis, ed. Leonina, XIII, Roma 1918;
- *Summa Theologiae*, I, q. 1-49 cum commentariis Caietani, ed. Leonina, IV, Roma 1888;
- *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*, ed. Leonina, L, Roma 1992;
- ULRICO DI STRASBURGO, *De summo bono*, II, tr. 1-4, ed. de Libera, Hamburg 1987 (CPTMA 1, 2/1);
- *De summo bono* II, tr. 5-6, ed. A. Beccarisi, Hamburg 2007 (CPTMA 1,2/2);
- *De summo bono*, IV, tr. 1-2,7, ed. S. Pieperhoff, Hamburg 1987 (CPTMA 1, 4/1).

## LETTERATURA SECONDARIA

- AERTSEN, J. A., *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik: der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 35.3 (1988), pp. 293-316;
- *Die Transzendentalienlehre bei Dietrich von Freiberg*, in *Dietrich von Freiberg: Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft: Freiburger Symposion, 10-13 März 1997*, edd. K. H. Kandler - B. Mojsisch - F.-B. Stammkötter, Amsterdam - Philadelphia 1999 (Bochumer Studien zur Philosophie, 28), pp. 23-43;
- *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 52);
- *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden 2012 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 107);
- ANZULEWICZ, H., „*Bonum*“ als Schlüsselbegriff bei Albertus Magnus, in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, ed. W. Senner, Berlin 2001 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens – Neue Folge, 10);
- *Hervorgang - Verwirklichung - Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des*

- Großen und Dietrichs von Freiberg*, in *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, edd. K.-H. Kandler- B. Mojsisch – N. Pohl, Freiberg 2013, pp. 227-242;
- BECCARISI, A., *Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart: Eine Debatte in Deutschland um 1308, in 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, edd. A. Speer - D. Wirmer, Berlin-New York 2010 (Miscellanea Mediaevalia, 35), pp. 516-537;
- *La «scientia divina» dei filosofi nel De summo bono di Ulrico di Strasburgo*, in «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), pp. 137-163;
- BEIERWALTES, W., *Primum est dives per se. Das Erste ist reich durch sich selbst. Meister Eckhart und der Liber de Causis*, in ID., *Procliana, spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt 2006, pp. 129-164;
- *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965;
- *Proklos' Begriff des Guten aus der Perspektive seiner Platon-Deutung*, in *Procliana* cit., pp. 85-108;
- BERTI, E., *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, tr. it. di E. Berti, Bari 2017;
- BERTOLACCI, A., *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden 2006 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 63), pp. 65-103;
- BONIN T., *Creation as Emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*, Notre Dame 2001;
- BOULNOIS O., *Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales*, in *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, edd. J.-L. Solère - Z. Kaluza, Paris 2002;
- Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, ed. A. Falcon, Leiden - Boston 2016 (Brill's Companions to Classical Reception, 7);
- CALMA, D., *Le poids de la citation: étude sur les sources arabes et grecques dans l'oeuvre de Dietrich de Freiberg*, Fribourg 2010 (Dokkimion, 35);
- *The Exegetical Tradition of Medieval Neoplatonism. Considerations on a Recently Discovered Corpus of Texts*, in *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on Liber de causis*, ed. D. Calma, Turnhout 2016 (Studia Artistarum, 42), pp. 11-52;
- CHLUP, R., *Proclus. An introduction*, Cambridge 2012;
- COLLI, A., *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Marietti 2010;
- D'ANCONA, C., *The Liber de causis*, in *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, ed. S. Gersh, Cambridge 2014, pp. 137-162;
- *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle Cause*, ed. it. C. D'Ancona, Milano 1986;
- D'ONOFRIO, G., «*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*, *Atti del*

- Colloquio Internazionale (Laterano 17-19 Gennaio 1989)*, ed. M. Sánchez Saronco, Roma 1990, pp. 337-366;
- *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, edd. E. Baccarini - M. D'Ambra - P. Manganaro - A.M. Pezzella, Roma 2011, pp. 26-49;
- *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 103-144;
- *Quando la metafisica tornò in Occidente. Ugo Eteriano e la nascita della theologia*, in «Aquinas», 55. 1-2 (2012), pp. 67-106;
- *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013 (Institutiones, 1);
- DE FILIPPIS, R. – MAINOLDI, E. S., *La formazione e le ricezioni della triade οὐσία – δὴναμις – ἐνέργεια. Una presentazione del problema storico e storiografico*, in *La triade dell'essere. Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardoantico, medievale e rinascimentale*, edd. R. de Filippis - E. S. Mainoldi, Turnhout 2022;
- DE LIBERA, A., *Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du "Liber de Causis"*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 74, 3 (1990), pp. 347-378;
- *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, tr. A. Granata, Milano 1998 (ed. orig. Paris 1984);
- *La problématique des intentiones primae et secundae chez Dietrich de Freiberg*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2);
- *L'être et le bien: Exode 3,14 dans la theologie rhénane*, in *Celui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, edd. A. de Libera - E. Zum Brunn, Paris 1986, pp. 127-162;
- *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris 2005;
- DECAIX, V., *Constituer le réel. Noétique et métaphysique chez Dietrich de Freiberg*, Paris 2021;
- DEWAN, L., *St. Thomas and the causality of God's goodness*, in «Laval théologique et philosophique» 34, 3 (1978), pp. 291-304;
- DI GIOVANNI, M., *The Commentator: Averroes's Reading of the Metaphysics*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, edd. F. Amerini, G. Galluzzo, Leiden - Boston 2014, pp. 59-94;
- DONNARUMMA, G., *Sein, Gutes, Natur nach Dietrich von Freiberg. Untersuchung über die ontologischen Voraussetzungen seiner „Konstitutionsthese“*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 69. 2 (2022), pp. 355-373;
- FLASCH, K., *Bemerkungen zu Dietrich von Freiberg, De origine rerum praedicamentalium*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2), pp. 34-45;
- *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von*

- Freiberg und Meister Eckhart*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 45 (1998), pp. 130-150;
- *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart – Denker des christlichen Selbstbewusstseins*, in «Jahrbuch der Eckhartgesellschaft», 5 (2011), pp. 1-12;
- *Dietrich von Freiberg und Siger von Brabant. Eine Studie zur "Schule" Alberts des Großen*, in «Perscrutationem philosophicam: Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschungen; Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet», edd. A. Beccarisi - R. Imbach - P. Porro, Hamburg 2008 (CPTMA, Beiheft 4), pp. 127-141;
- *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Fankfurt am Main 2007;
- *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, I;
- *Einleitung*, in TEODORICO DI FREIBERG, *Opera omnia*, III;
- *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in «Kant-Studien», 63 (1972), pp. 182-206;
- *Meister Eckhart - Die Geburt der 'Deutschen Mystik' aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006;
- *Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg*, in *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, ed. K. Rurth, Stuttgart 1986, pp. 125-134;
- *Von Dietrich zu Albert*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 32 (1985), pp. 7-26;
- FÜHRER, M., *Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg*, in *Interpreting Proclus cit.*, pp. 299-317;
- *s.v. Dietrich of Freiberg*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy 2005*: <https://plato.stanford.edu/entries/dietrich-freiberg/>;
- GABBANI, C., *Le proprietà trascendentali dell'essere in Alberto Magno*, in «Medioevo», 28 (2003), pp. 97-138;
- GALLUZZO, G., *Aquinas's Interpretation of Metaphysics Book Beta*, in «Quaestio», 5 (2005), pp. 413-427;
- GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Leiden - Brill 1978;
- *Κίνησις ακίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973;
- GORIS, H., *Angelic knowledge in Aquinas and Bonaventure*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. T. Hoffman, Leiden 2012 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 35), pp. 149-185;
- GORIS, W., *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, in *Die Metaphysik und das Gute: Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter; Jan A. Aertsen zu Ehren*, ed. W. Goris, Leuven 1999 (Recherches de théologie et philosophie médiévales/Bibliotheca, 2), pp. 139-172;
- *Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart über das Gute*, in *Dietrich von Freiberg: neue*

- Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft. Freiburger Symposium, 10-13 März 1997*, edd. K. H. Kandler - B. Mojsisch - F.-B. Stammkötter, Amsterdam - Philadelphia 1999, pp. 169-188;
- *Einheit als Prinzip und Ziel: Versuch über die Einheitsmetaphysik des Opus tripartitum Meister Eckharts*, Leiden - New York - Köln 1997 (Studien und Texte zur Geistgeschichte des Mittelalters, 59);
- GRABMANN, M., *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange: Untersuchungen und Texte*, München 1927;
- GRANT, E., *Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1994;
- HÖDL, L., *Der Abschied von den kosmischen Engeln im Werk Alberts des Großen*, in *Unsere Welt - Gottes Schöpfung - Eberhard Wölfel zum 65. Geburtstag am 16. April 1992*, edd. W. Härle - M. Marquardt - W. Nethöfel, Marburg 1992 (Marburger theologische Studien, 32), pp. 77-95;
- HONNEFELDER, L., *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, edd. J. P. Beckmann - L. Honnefelder, Hamburg 1987, pp. 165-186;
- *Metaphysik des Ersten oder Metaphysik des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin*, in «Philosophisches Jahrbuch», 123 (2016), pp. 443-457;
- IMBACH, R., *Gravis iactura verae doctrinae. Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift De ente et essentia Dietrichs von Freiberg O. P.*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 26. 2-3 (1979), pp. 369-425;
- *L'antithomisme de Thierry de Freiberg*, in «Revue Thomiste», 97. 1 (1997), pp. 245-258;
- *Pourquoi Therry de Freiberg a-t-il critiqué Thomas d'Aquin? Remarque sur le De accidentibus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 45 (1998), pp. 116-129;
- *Quelques observations sur la réception du livre XII de la "Métaphysique" chez Thomas d'Aquin*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 99.3 (2005), pp. 377-407;
- J. SCHNEIDER, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre Albert des Großen*, München 1967;
- JACK, U. R., *Der Spruch des Apollophanes. Dietrich von Freiberg über Pseudo-Dionysius Areopagita in der Schrift De cognitione entium separatorum. Ein Beitrag zur Diskussion kosmologischer Paradoxien im Mittelalter*, in *Dietrich von Freiberg: Neue Perspektiven seiner Philosophie cit.*, pp. 89-120;
- KANDLER, K.-H., *Dietrich von Freiberg und die arabische Philosophie*, in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», 48.2 (2006) pp. 99-108;
- *Theologie und Philosophie nach Dietrich von Freibergs Traktat „De subiecto theologiae“*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, a c. di A. Speer - J. A. Aertsen, Berlin - New York 1998 (Miscellanea

- Mediaevalia, 26), pp. 642-647;
- *Theologische Implikationen der Philosophie Dietrichs von Freiberg*, in *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie*, edd. K.-H. Kandler - B. Mojsisch - F.-B. Stammkötter, Amsterdam 1999, pp. 121-134;
- KING, E., *Supersapientia: Berthold of Moosburg and the Divine Science of the Platonists*, Leiden-Boston 2021, pp. 138-146 (History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern, 1);
- KOBUSCH, T., *Begriff und Sache. Die Funktion des menschlichen Intellekts in der mittelalterlichen Philosophie*, 2 (2004), pp. 140-157;
- *Das Eine ist nicht das Ganze: die Idee der Totalität im Werk des Proklos, besonders in der 'Platonischen Theologie'*, in *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque*, Louvain-Paris 2000, pp. 311-323;
- *Die Modi des Seienden nach Dietrich von Freiberg*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2), pp. 46-67;
- *Doppelte Providenz. Die Rezeption einer neuplatonischen Tradition bei Berthold von Moosburg*, in *The Renewal of Medieval Metaphysics: Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, edd. D. Calma - E. King, Brill, Leiden-Boston 2021 (History of Metaphysics: Ancient, Medieval, Modern, 2), pp. 331-358;
- KREBS, E., *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg): sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*, Münster 1906;
- KREMER, K., *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. H. Temporini – W. Haase, 3 voll., Berlino - New York, II, pp. 994-1032;
- MACDONALD, S., *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals*, in *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, New York 1990;
- *The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas*, Ph.D. dissertation, Cornell University 1986;
- MOJSISCH, B., *Averroistische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg*, in *Averrosimus im Mittelalter und der Renaissance*, edd. F. Niewöhner - L. Sturlese, Zürich 1994, pp. 180-186;
- „*Causa essentialis*“ bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2), pp. 106-114;
- *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977 (CPTMA, Beiheft 1);
- *L'essere come essere-cosciente. Il significato dell'ens conceptionale in Teodorico di Freiberg*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 10 (2005), pp. 211-221;
- MÜLLER, P., *Thomas Aquinas on Categories*, in *Categories: History and Perspectives 2*, edd. G. D'Anna - L. Fossati, Hildesheim 2019, pp. 27-38;
- NOONE, T., *Albert on the Subject of Metaphysics*, in *A Companion to Albert the Great. Theology*,

- Philosophy, and the Sciences*, ed. I. M. Resnick, Leiden - Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 38), pp. 543-552;
- PAGNONI-STURLESE, M. R., *Filosofia della natura e filosofia dell'intelletto in Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*, in *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, a c. di K. Flasch, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 2), pp. 115-127;
- *La «Quaestio utrum in deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu» di Teodorico di Freiberg*, in *Xenia Medii Aevi Historiam Illustrantia, Oblata Thomae Kaeppeli o.p.*, a c. di R. Creyvens - P. Künzle, Roma 1978 (Edizioni di storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 141), pp. 101-139;
- *Per una datazione del De origine di Teodorico di Freiberg*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 11.2 (1981), pp. 431-445;
- PEGHAIRE, J., *L'axiome «Bonum est diffusivum sui» dans le néo-platonisme et le thomisme*, in «Revue de l'Université d'Ottawa», 1 (1932), pp. 5-30;
- PERRONE, M., *La triade substantia – virtus – operatio negli autori della scuola domenicana tedesca. Alberto Magno, Ulrico di Strasburgo, Teodorico di Freiberg e Bertoldo di Moosburg*, in *La triade dell'essere cit.*, pp. 499-520;
- PORRO, P., *Déduction catégoriale et prédicaments relatifs à la fin du XIIIe siècle: le De origine rerum praedicamentalium de Dietrich de Freiberg et son contexte*, in «Quaestio», 13 (2013), pp. 197-220;
- *Res praedicamenti e ratio praedicamenti: Una nota su Teodorico di Freiberg e Enrico di Gand*, in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, edd. J. Biard - D. Calma - R. Imbach, Turnhout 2009 (Studia Artistarum, 19), pp. 131-143;
- ROBIN, A.-S., *L'antithomisme de Dietrich de Freiberg dans le De visione beatifica*, in *Recherches sur Dietrich de Freiberg*, edd. J. Biard - D. Calma - R. Imbach, Turnhout 2009, pp. 165-191;
- ROQUES, R., *L'Univers dyonisien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954;
- ROSS, W. D., *Commentary*, in *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Oxford 1924, II, pp. 159-500;
- ROVIELLO, M. L., *La teoria della conoscenza in Teodorico di Freiberg*. Tesi pubblicata online: [https://www.academia.edu/29597328/La\\_teoria\\_della\\_conoscenza\\_in\\_Teodorico\\_di\\_Freiberg](https://www.academia.edu/29597328/La_teoria_della_conoscenza_in_Teodorico_di_Freiberg)
- SPEER, A., «*Principalissimum Fundamentum. Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras*», in *Die Metaphysik und das Gute cit.*, pp. 105-138;
- STEEL, C., *Abraham und Odysseus. Christliche und neuplatonische Eschatologie*, in *Ende und Vollendung*, edd. J. A. Aertsen - M. Pickavé, Berlin - New York 2002 (Miscellanea Mediaevalia, 29), pp. 115-137;
- *L'un et le bien: les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 73, 1 (1989), pp. 69-85;
- *The One and the Good: Some Reflection on a Neoplatonic Identification*, in *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic themes*, edd. A. J. Vanderjagt - D. Pätzold, Köln 1991, pp. 9-25;

- STURLESE, L., *Albert der Grosse und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 28.1-2 (1981), pp. 133-147;
- *Dietrich di Freiberg lettore di Eckhart?*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 85 (2006), pp. 437-457;
- *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werk Dietrichs von Freiberg*, Hamburg 1984 (CPTMA, Beiheft 3);
- *Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg*, in *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia, oblata Thomae Kaeppli O.P.*, a c. di R. Creyvens - P. Künzle, Roma 1978, pp. 175-246;
- *L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*, in *Averrosimus im Mittelalter und der Renaissance*, edd. F. Niewöhner - L. Sturlese, Zürich 1994, pp. 114-129;
- *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*, Firenze 1996 (Studi, 149);
- SUAREZ-NANI, T., *Connaissance et langage des anges: selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale, 85);
- *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Paris 2002;
- TWETTEN, D., *Albert's Arguments for the Existence of God and the Primary Causes*, in *A companion to Albert the Great Theology, Philosophy, and the Sciences*, ed. E. Resnick, Leiden - Boston 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 38), pp. 658-688;
- VON IVÁNKA, E., „Teilhaben“, „Hervorgang“ und „Hierarchie“ bei pseudo-Dionysios und bei Proklos, in *Actes du XIème Congrès international de philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, 14 voll., Bruxelles 1953, XII, pp. 153-158;
- WALLACE, W. A., *The scientific methodology of Theodoric of Freiberg*, Fribourg 1959;
- WIPPEL, J. F., *Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)*, in «Journal of the History of Philosophy» 25 (1987), pp. 13-34;
- *Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines*, in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, ed. T. Hoffman, Leiden 2012 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 35), pp. 45-78;
- *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000;
- ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden - Köln 1965 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 8).