



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

# **Il bene come concetto trascendentale nel pensiero del XII secolo**

**Dottorato di ricerca in Filosofia**  
**Dipartimento di Filosofia**  
**Curriculum D**  
**XXXV Ciclo**

Dottorando

Ryoji Sugawara

Supervisori

Prof.ssa Luisa Valente  
Prof. Francesco Fronterotta



<b>INTRODUZIONE</b> .....	1
1. <i>Quale è l'argomento della tesi?</i> .....	1
2. <i>Perché è necessaria la nostra indagine?</i> .....	2
3. <i>Il procedimento della tesi e la metodologia</i> .....	3

**CAPITOLO PRIMO:**

<b>IL BENE NEL <i>DE HEBDOMADIBUS</i> E LE SUE INTERPRETAZIONI</b> .....	5
1. <i>Come sarà trattato il De Hebdomadibus?</i> .....	5
2. <i>Introduzione al De Hebdomadibus</i> .....	6
2.1 <i>Lo scopo del trattato</i> .....	6
2.2 <i>La corrente del testo</i> .....	7
2.2.1 <i>Un'impostazione problematica, p. 186 1-p. 187 16</i> .....	7
2.2.2 <i>Le regole</i> .....	8
2.2.2.1 <i>L'assioma I: meta assioma, p.187, 17-25</i> .....	8
2.2.2.2 <i>Assiomi II– IV, differenza tra “esse” et “id quod est”, p. 187, 26, p.188, 34 10</i>	
2.2.2.3 <i>Assioma V, la differenza predicativa, p. 188, 35-36</i> .....	11
2.2.2.4 <i>Assioma VI, due tipi di partecipazione, p.188, 37-40</i> .....	11
2.2.2.5 <i>Assiomi VII – VIII, il semplice e il composto, p.188, 41-43</i> .....	12
2.2.2.6 <i>Assioma IX, appetito e similitudine, p.188, 44-46</i> .....	12
2.2.3 <i>La dimostrazione del fatto che le creature sono buone, p.188, 49-52</i> .....	12
2.2.4 <i>Presentazione del paradosso, p. 189, 53-54</i> .....	13
2.2.4.1 <i>Per partecipazione, 189, 55-61</i> .....	13
2.2.4.2 <i>Per sostanza, p.189, 62-p.190, 77</i> .....	14
2.2.5 <i>La soluzione di Boezio</i> .....	15
2.2.5.1 <i>Ricerca di un metodo risolutivo, p.190, 77-p.191, 107</i> .....	15
2.2.5.2 <i>La soluzione, p. 191, 108-118</i> .....	17
2.2.5.3 <i>Negazione della similitudine con Dio, p.191, 119-p.192, 140</i> .....	18
2.2.6 <i>Dubbi e risposte</i> .....	19
2.2.6.1 <i>Essere buono ed essere bianco, p. 192, 140-p. 193, 153</i> .....	20
2.2.6.2 <i>Essere giusto ed essere buono p. 193, 153-p. 194, 164</i> .....	20
3 <i>Apertura alle diverse possibilità interpretative</i> .....	21
3.1 <i>Interpretazione dell'assioma: cos'è l'esse?</i> .....	21
3.2 <i>Distinzione concettuale o reale?</i> .....	25
3.3 <i>“Nondum est” come ostacolo all'interpretazione di tipo a</i> .....	26
3.4 <i>“Accepta forma essendi, est” e “omne namque esse ex forma est” del De Trinitate</i> .....	28

3.5 <i>L'assioma 6, il fondamento della partecipazione</i> .....	33
3.5.1 <i>"Participat eo quod est esse": a che cosa si partecipa?</i> .....	33
3.5.2 <i>"Ut sit" e "ut aliquid sit"</i> .....	34
3.6 <i>Il problema centrale: come possono essere buone le creature?</i> .....	36
3.6.1 <i>L'interpretazione semantica è possibile?</i> .....	36
3.6.2 <i>Il problema centrale nel De Hebdomadibus: l'interpretazione realistica</i> .....	41
3.7. <i>Il principio causale dal simplex al complex</i> .....	53
3.7.1 <i>Il sommo bene è Dio</i> .....	56
3.7.2 <i>Dio e il bene, la relazione ontologica</i> .....	58
3.8. <i>Il problema principale nel DHB.</i> .....	61
3.8.1 <i>La difficoltà del problema</i> .....	61
3.8.2 <i>La nicchia metafisica di MacDonald e la critica di Tisserand</i> .....	63
3.8.3 <i>I due tipi di traduzioni</i> .....	65
3.8.4 <i>L'interpretazione di tipo c, Tommaso d'Aquino</i> .....	67
3.8.5 <i>L'interpretazione di tipo b, P. Hadot</i> .....	68
3.8.6 <i>Le interpretazioni di Filippo e Alberto</i> .....	69
3.8.7 <i>Le ragioni della diversità interpretativa</i> .....	72
4 <i>Conclusione e le quattro strutture</i> .....	75

## **CAPITOLO SECONDO:**

<b>IL BENE COME TRASCENDENTALE NELLA FILOSOFIA DI GILBERTO DI POITIERS E DEI PORRETANI</b> .....	77
1. <i>L'ontologia di Gilberto di Poitiers</i> .....	77
1.1. <i>Subsistentia e subsistens</i> .....	77
1.2 <i>L'individuo nella filosofia di Gilberto.</i> .....	82
1.2.1 <i>«Quidquid enim est, sigolare est».</i> .....	83
1.2.2 <i>La correzione di Gilberto sul passo del De Trinitate</i> .....	84
1.2.3 <i>Universale e Conformità</i> .....	85
1.2.4 <i>L'individuo</i> .....	88
1.2.4.1 <i>Dissimilitudo e modalità</i> .....	88
1.2.4.2 <i>Le difficoltà interpretative</i> .....	88
1.2.5. <i>L'individualità e l'accidente</i> .....	93
1.3 <i>La classificazione delle scienze in Gilberto</i> .....	95
1.3.1 <i>La classificazione boeziana</i> .....	96
1.3.2 <i>La classificazione porretanea</i> .....	97
1.3.2.1 <i>Il criterio della classificazione</i> .....	97

1.3.2.2	<i>La fisica</i>	98
1.3.2.3	<i>La matematica</i>	98
1.3.2.4	<i>La teologia.</i>	100
1.4	<i>Il De Hebdomadibus e il bene come trascendentale</i>	103
1.4.1	<i>Gilberto e i problemi del DHB</i>	103
1.4.2	<i>L'interpretazione sull'assioma II</i>	104
1.4.3	<i>Sugli assiomi III e IV: la condizione della partecipazione dell'accidente.</i>	107
1.4.4	<i>Sull'assioma V: il fondamento del bene in Gilberto</i>	109
1.4.5	<i>L'assioma VI: un senso della partecipazione</i>	110
1.4.6	<i>Sugli assiomi VII e VIII</i>	111
1.4.7	<i>L'interpretazione del paradosso boeziano.</i>	114
1.4.7.1	<i>La via della partecipazione</i>	116
1.4.7.2	<i>La via della substantia</i>	116
1.4.7.3	<i>Il paradosso e il linguaggio fisico oppure naturale</i>	117
1.4.8	<i>L'interpretazione della soluzione</i>	118
1.4.8.1	<i>La causalità divina</i>	118
1.4.8.2	<i>La denominazione e la bontà</i>	119
1.5	<i>Il bene come trascendentale</i>	122
1.5.1	<i>La condizione della denominazione</i>	122
1.5.2	<i>La nominazione di Dio</i>	122
1.5.3	<i>La causalità divina</i>	123
1.5.4	<i>Esse nel senso esistenziale e il bene.</i>	125
1.6	<i>La conclusione sul concetto del bene di Gilberto di Poitiers.</i>	127
	<i>Seconda parte</i>	128
2	<i>Il bene come trascendentale nel pensiero di Alano di Lilla.</i>	128
2.1.	<i>Il bene come un trascendentale nelle Regulae Caelestis Iuris</i>	128
2.1.1	<i>QHB</i>	129
2.1.1.1	<i>Sostanziale</i>	129
2.1.1.2	<i>Accidentale</i>	130
2.1.1.3	<i>In eo quod est</i>	131
2.1.2	<i>La relazione tra Dio e le creature</i>	132
2.1.2.1	<i>« Omnis pluralitas ab unitate defluit »</i>	132
2.1.2.2	<i>« Solo monas est alpha et omega sine alpha et omega »</i>	133
2.2.	<i>Il bene nella Summa Quoniam Homines</i>	134
2.3	<i>I problemi relativi al bene e al male</i>	137
2.3.1	<i>Il problema del male nelle azioni</i>	137

2.3.2 « <i>Diabolus bonum est quia a Deo creatum; non tamen bona res, immo pessima res</i> ».	139
3 Il pensiero intorno al bene in Simone di Tournai	141
3.1 Il concetto del bene	141
3.2 la relazione tra Dio e la bontà	143
3.3 La relazione tra le creature e la bontà	144
3.4 Il problema del diavolo	148

### **CAPITOLO TERZO:**

#### **IL BENE IN TEODORICO DI CHARTRES E IN CLAREMBALDO DI ARRAS**

.....	150
1 Il problema metodologico e le difficoltà	150
1.1. Il concetto del bene nel commento di DHB	151
1.1.1 La formula problematica “ <i>quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona.</i> ”	151
.....	151
1.1.2 L’interpretazione di Teodorico è sul piano della realtà	152
1. 1.3 Come possiamo interpretare “ <i>Quia bona sunt ideo sunt entia</i> ”	152
1. 1. 4 La relazione tra l’essere animale e l’essere sensibile	153
1. 1. 5 Il bene e il concetto dell’ordine	156
1. 1. 6 L’interpretazione di Teodorico del DHB	158
1. 1. 7 L’interpretazione di QHB	158
1.1.8 L’interpretazione del paradosso	159
1.1.8.1 L’interpretazione dell’essere e la distinzione reale	159
1.1.8.2 Il paradosso	159
1.1.8.3 L’interpretazione della prima via	160
1.1.8.4 L’interpretazione della seconda via	160
1.1.8.5 La deformazione della seconda via	160
1.1.8.6 L’interpretazione della seconda via	162
1.1.9 Avere la proprietà dalla forma essendi?	163
1.1.9.1 L’analisi dell’assioma II	163
1.1.9.1.1 Sulla distinzione reale tra l’esse e l’id quod est	163
1. 1. 9.1.2 La relazione tra Dio e le creature	164
1.1.10 Senza relazione con la forma essendi	168
1.1.11 Come le creature sono buone nella relazione con il primo bene	171
1.2 La bontà nel commento al De Institutione Arithmetica	174
1.2.1 Aequalitas	175

1.2.2	<i>Le definizioni del bene e del male</i>	176
1.3	<i>Il bene nel commento all' Arithmetica e il bene nel commento al DHB</i>	177
1.4	<i>La bontà nelle altre opere di Teodorico di Chartres</i>	178
1.4.1	<i>La causa formale e la causa efficiente nel Tractatus</i>	178
1.4.2	<i>Causa formale e Unitas aequalitatis</i>	179
1.5	<i>La bontà e la rerum universitas</i>	181
1.5.1	<i>Rerum universitas</i>	182
1.5.2	<i>I principi delle cose</i>	182
1.5.2.1	<i>La possibilità</i>	182
1.5.2.2	<i>L'atto</i>	183
1.5.3	<i>L'ente</i>	183
1.5.4	<i>Explicare e complicare</i>	183
1.5.5	<i>Il modello della potestas</i>	186
1.5.6	<i>Quattro modi</i>	187
1.5.6.1	<i>(1) In absoluta necessitate, cioè Dio.</i>	187
1.5.6.2	<i>(2) In necessitate complexionis</i>	188
1.5.6.2.1	<i>La Glosa e la relazione causale.</i>	190
1.5.6.3	<i>(4) In determinata possibilitate, ovvero l'ens</i>	191
1.5.6.4	<i>La forma essendi</i>	192
1.6	<i>La ricerca del bene nel sistema della rerum universitas</i>	195
1.7.	<i>Teodorico di Chartres e il bene trascendentale</i>	197
1.7.1	<i>Agency Account</i>	197
1.7.2	<i>La bontà di Teodorico e la teoria della verità delle cose</i>	198

## **Parte seconda:**

<b>Il bene in Clarembaldo di Arras</b>	200
2.1 <i>La questione posta nel DHB</i>	200
2. 1.1 <i>I significati di esse</i>	201
2.1.2 <i>L'interpretazione della QHB</i>	202
2. 2. <i>l'interpretazione degli assiomi</i>	205
2.2.1 <i>L'assioma secondo</i>	205
2.2.2 <i>Assioma sesto</i>	207
2.3 <i>La bontà trascendentale</i>	208
2.3.1 <i>L'interpretazione della soluzione boeziana</i>	208
2.3.2 <i>Quale esse è buono?</i>	209
2.3.3 <i>La bontà e l'accidente</i>	210

2.3.4	<i>La bontà teologica</i>	212
2.3.5	<i>Il significato della bontà</i>	214
2.4	<i>Il sistema ontologico di Clarembaldo e la bontà</i>	215
2.4.1	<i>La complicazione delle forme nella forma divina</i>	215
2.4.2	<i>I quattro modi della rerum universitas</i>	216
2.4.3	<i>La collocazione della bontà nei quattro modi</i>	217
2.5	<i>Conclusione e confronto con Gilberto di Poitiers e Teodorico di Chartres.</i>	218

## **CAPITOLO QUARTO: II BENE NEL TREDICESIMO SECOLO FINO A TOMMASO D'AQUINO**

	<i>1 Guglielmo d'Auxerre e il problema del bene</i>	222
1.1	<i>Guglielmo e i due tipi di bene</i>	222
1.2	<i>La relazione tra l'esse e l'esse bonum</i>	225
1.3	<i>Guglielmo e Prepositino</i>	226
	<i>2 Filippo il Cancelliere e il problema del DHB</i>	227
2.1	<i>La relazione tra la giustizia e il bene</i>	227
2.2	<i>I due tipi di bontà</i>	229
2.3	<i>La bontà delle creature in virtù della loro relazione con Dio</i>	231
2.4	<i>Tre aspetti-chiave nella concezione del bene di Filippo il Cancelliere</i>	231
	<i>3. Alessandro di Hales e il problema del bene</i>	232
3.1	<i>il concetto del bene come trascendentale</i>	232
3.2	<i>Alessandro e il DHB</i>	235
3.3	<i>La conclusione del pensiero sul bene di Alessandro</i>	239
	<i>4. Il bene nel pensiero di Alberto Magno</i>	240
4.1	<i>Sul problema del punto di vista</i>	240
4.2	<i>La relazione tra l'ente e il bene</i>	241
4.3	<i>Il problema dell'aggiunta del bene all'ente</i>	244
4.4	<i>Come le creature possono dirsi buone</i>	247
4.4.1	<i>La soluzione di Boezio è insufficiente</i>	247
4.4.2	<i>Alberto Magno e l'interpretazione del DHB</i>	248
4.4.3	<i>Alberto sui Porretani e su Alessandro</i>	251
4.5	<i>Alberto Magno e il bene come trascendentale: conclusioni</i>	255
	<i>5. Il concetto di bene e Tommaso d'Aquino</i>	255
5.1	<i>La teoria generale dei trascendentali di Tommaso</i>	256
5.2	<i>La bontà di Dio e delle creature</i>	258
5.2.1	<i>La bontà di Dio</i>	259

5.2.2 la bontà delle creature .....	260
5.2.3 Le creature sono buone in virtù del primo bene .....	261
5.3 Il DHB e l'interpretazione di Tommaso d'Aquino .....	265
5.3.1 Il concetto dell'essere nel commento al DHB .....	265
5.3.2 Trattazione del bene .....	265
5.3.3 Il TDHB è un "relational account?" .....	268
5.3.4 La differenza tra TA e TDHB .....	269
5.4 la denominazione e la bontà delle creature .....	269
<b>CONCLUSIONE</b> .....	273
1. L'immanentismo del bene nel XIII secolo .....	273
2. La critica ai Porretani è legittima? .....	275
3. Sull'influenza e lo sviluppo della relazione tra Dio e le creature .....	277
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	279

## INTRODUZIONE

### 1. *Quale è l'argomento della tesi?*

“Tutte le cose sono buone in ciò che sono”: questa proposizione deriva dal *De Hebdomadibus* di Severino Boezio<sup>1</sup>. Pur sapendo che il concetto del bene comporta vari problemi filosofici<sup>2</sup>, ipotizziamo che la proposizione sia vera, ovvero che tutte le cose che esistono nel mondo siano buone. Come si giustifica che tutte le cose siano buone? Nei capitoli che seguono si tratterà di questo problema.

In altri termini, si tratterà del concetto del bene come trascendentale, che si può esprimere nella formula “ens et bonum convertuntur”. I trascendentali o sovracategoriali sono quei concetti che hanno la stessa estensione del concetto di ente<sup>3</sup> e quelli principali sono “unum”, “aliquid”, “res”, “verum”<sup>4</sup>. Secondo la visione più diffusa negli studi di filosofia medievale, la sistematizzazione della teoria dei trascendentali fu opera di Filippo il Cancelliere nella *Summa de Bono* e la teoria fu approfondita, poi, dai filosofi successivi. In questa tesi ci si concentrerà sul concetto del bene in relazione ai trascendentali e, più specificamente, nel dibattito che sorse nel XII secolo, i cui autori principali sono Gilberto di Poitiers, Alano di Lilla, Simone di Tournai, Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras. La maggior parte di essi riflette intorno al concetto del bene commentando il *De Hebdomadibus*, e il nostro lavoro si svolgerà tramite l'analisi di tali commenti. La nostra indagine, dunque, contribuirà alla storia di due problemi filosofici: il primo è quello dei trascendentali, il secondo quello dell'interpretazione del *De Hebdomadibus*<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 186, 2-3; «(...) modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint (...)». Anche possiamo trovare la formula nei testi agostiniani; «omnia quae sunt, in quantum sunt, in tantum bona sunt» (Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. XXI, ed. Mutzenbecher, p. 26, II. 1-11.).

<sup>2</sup> Tra i problemi che riguardano il concetto del bene, è classico quello che risale ad Aristotele. Come sappiamo, secondo quest'ultimo il bene è un termine equivoco come l'ente e, dunque, non se ne dà un significato univoco. Cf. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1096, a 23-29. In età moderna il problema torna con Moore, che tratta dell'indefinibilità del bene. Cf. G. E. Moore (1903). Quest problema si rinvia spesso anche nel contesto della filosofia contemporanea. Per un tentativo di far dialogare la filosofia contemporanea con quella medievale su questo tema tema, vedi Nash-Marshall (2005).

<sup>3</sup> Una definizione dello studioso moderno è “X is a transcendental if the extension of the term that names X is greater than and includes the combined extensions of the terms that name each and every one of the categories into which being may be divided.” (Gracia (1992), p. 2).

<sup>4</sup> In questa tesi chiamiamo questi concetti “trascendentali”; per quanto riguarda la varietà di questo nome, vedi De Rijk (2003).

<sup>5</sup> Per quanto riguarda gli studi precedenti sulla storia dell'interpretazione del *De Hebdomadibus*, vedi Schrimpf (1966) e Nash-Marshall (2012).

## 2. Perché è necessaria la nostra indagine?

### 2.1 status questionis

Come appena detto, la tesi ha a che fare con due ambiti di studi. Uno è quello dei trascendentali, un altro è quello della storia del commento e delle interpretazioni del *De Hebdomadibus* boeziano. Per quanto riguarda i trascendentali, la corrente più attuale degli che se ne occupano è stata inaugurata dal libro del 1996<sup>6</sup> di Aertsen e dagli articoli di Ventimiglia<sup>7</sup>. Aertsen ha attribuito alla teoria dei trascendentali un valore particolare considerandola il fulcro della filosofia medievale, e che quest'ultima può essere definita proprio come la scienza dei concetti trascendentali<sup>8</sup>. Tale affermazione risulta così essere una risposta alla questione più ampia e tradizionale di cosa sia la filosofia medievale.

Gli studi di Aertsen e Ventimiglia sono principalmente dedicati ai trascendentali nel pensiero di Tommaso d'Aquino, ma in seguito, oltre a Tommaso, sono stati studiati diversi altri filosofi. Particolarmente importante è lo studio curato da Picavé del 2003, *Die logik des Transzendentalen*<sup>9</sup>, una raccolta di indagini sul tema dei trascendentali, dedicate a diversi ambiti e filosofi.

Ancora, un altro libro<sup>10</sup> di Aertsen del 2012, intitolato *Medieval Philosophy as Transcedental Thought*, può essere considerato come uno dei picchi delle ricerche passate in questo ambito: in esso vengono descritti l'origine e lo sviluppo della teoria fino all'epoca di Francesco Suarez. Dopodiché non si può fare a meno di fare riferimento agli studi di Ventimiglia il quale, nel suo articolo<sup>11</sup> del 2014, tenta di analizzare i trascendentali dal punto di vista del cosiddetto "tomismo analitico" e propone un nuovo approccio al tema.

Per quanto riguarda invece la storia dei commenti del *De Hebdomadibus* di Boezio, va menzionato in particolare lo studio<sup>12</sup> di Schrimpf del 1966, in cui si presentano i vari commenti al testo boeziano.

Tra gli studi sui trascendentali, i lavori<sup>13</sup> di Valente sono importanti in modo privilegiato, in quanto sono tra i pochi nei quali si tratta dei concetti trascendentali nel XII secolo. In particolare, il suo articolo del 2006 "*Ens, unum, bonum*": *elementi per una*

---

<sup>6</sup> Aertsen (1996)

<sup>7</sup> Ventimiglia (1995), (1997a), (1997b), (1998).

<sup>8</sup> Cf. Aertsen (1996), pp. 1-24.

<sup>9</sup> Picavé (2003).

<sup>10</sup> Aertsen (2012).

<sup>11</sup> Ventimiglia (2014), (2020). pp. 103-127.

<sup>12</sup> Schrimpf (1996).

<sup>13</sup> Valente (2005a), (2006), (2007).

*storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo* è l'unico studio in cui siano stati rintracciati e analizzati i concetti di uno e di bene sia nel pensiero boeziano sia nei commenti sui testi boeziani. Questo funzionerà come un filo conduttore per il nostro studio.

## 2.2 la necessità della nostra indagine

Come abbiamo detto sopra, gli studi di Aertsen coprono l'intera epoca medievale. Nonostante ciò, è possibile indicare una lacuna: non vi vengono trattati i filosofi del XII secolo ed è come se, secondo questo studioso, non esistesse una teoria dei trascendentali nel secolo XII<sup>14</sup>. Al contrario, le ricerche<sup>15</sup> di Valente hanno dimostrato l'importanza di tale questione nel XII secolo. Da ciò risulta la necessità di colmare questa mancanza per completare la storia dei concetti trascendentali.

Rimane come *desideratum* anche l'indagine sull'influenza dei pensatori del XII secolo su quelli del XIII secolo. Certamente, anche nel caso del concetto del bene, l'influenza di Avicenna e quella dello Pseudo-Dionisio sono molto importanti. Tuttavia, nel XIII secolo non hanno forse esercitato alcuna influenza anche filosofi di XII secolo latino come, ad esempio, Gilberto di Poitiers? La risposta deve essere positiva<sup>16</sup>. Tommaso d'Aquino, d'altronde, quando descrive la storia del pensiero sul problema "utrum omnia sint bona bonitate", fa riferimento ai Porretani<sup>17</sup>.

I due obiettivi principali della tesi, dunque, sono: 1) mettere in luce la teoria del bene nel XII secolo; 2) indagare l'eventuale influenza dei pensatori del XII secolo su quelli del XIII su questo tema e tracciare un paragone tra i primi e i secondi.

## 3. Il procedimento della tesi e la metodologia

Per chiarire il concetto del bene nel XII secolo, analizzeremo per prima cosa il *De Hebdomadibus* di Boezio, dato che i filosofi del XII secoli esprimono il loro concetto del bene tramite il loro commento del testo boeziano. Nel primo capitolo, dunque, si tratterà di analizzare il *De Hebdomadibus* come fase preparatoria per il resto del lavoro. Come sappiamo, però, ci sono diversi tipi di interpretazione di questo testo e sarebbe quasi impossibile darne un'unica interpretazione giusta.

---

<sup>14</sup> Per quanto riguarda la caratterizzazione della filosofia medievale di XII secolo, la cosiddetta «età boeziana» (Chenu), vedi Chenu (1966), pp. 142-58, De Libera (1999), Speer (2005).

<sup>15</sup> Valente (2005), (2006), (2007) e anche Jacobi (2003), Arosio (2016).

<sup>16</sup> Per quanto riguarda l'influenza dei Porretani, vedi Jolivet (1988), pp. 130-131.

<sup>17</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 4, co.

Il nostro metodo, dunque, consisterà nel descrivere la genesi delle interpretazioni principali. Questo testo richiede a chi lo interpreta un'analisi del suo sfondo ontologico. Ad esempio, che cosa vuol dire "esse" nel *De Hebdomadibus*? E che cosa si intende con *actus essendi* oppure con 'forma sostanziale'? A seconda dell'interpretazione che si dà dell'*esse*, cambia anche il significato del bene. Prestando attenzione al sistema ontologico degli interpreti, dunque, noi intendiamo elencare le interpretazioni possibili e, allo stesso tempo, rendere visibile come queste stesse interpretazioni siano nate.

Nel secondo capitolo si tratterà di Gilberto di Poitiers, Alano di Lilla e Simone di Tournai (due maestri porretani<sup>18</sup>). Essi interpretano il bene del *DHB* con il dispositivo semantico della 'denominazione estrinseca' e sostengono convintamente che il bene in quanto trascendentale appartiene al dominio teologico. Inoltre, essi hanno un sistema metafisico stabile e una teoria delle scienze speculative all'interno dei quali propongono la loro teoria del bene. Analizzando superficialmente i testi non si comprenderebbe il vero valore della teoria dei Porretani. Sarà necessario, dunque, prendere in considerazione anche il sistema su cui si basa il loro concetto del bene.

Inoltre, nei testi di Alano e Simone si trattano anche altri problemi che hanno a che fare con il bene. Ad esempio, se si ritiene che tutte le cose che esistono siano buone, allora anche il demone sarebbe buono. Indagare la trattazione di questo problema servirà a misurare la portata esplicativa della teoria del bene dei Porretani e a trattare i problemi derivanti dall'affermazione che tutte le cose sono buone.

Nel terzo capitolo si presenteranno la teoria di Teodorico di Chartres e quella di Clarembaldo di Arras. Essi interpretano il *De Hebdomadibus* tramite un sistema ontologico basato sulla nozione di *rerum universitas*, ma i loro modi di interpretare Boezio sono ambigui. Noi cercheremo, tuttavia, di leggere i testi in modo coerente. Come si vedrà, l'interpretazione di Clarembaldo sembra anticipare quella del XIII secolo e prestare attenzione al senso esistenziale dell'*esse*.

Nel quarto capitolo, infine, si tratterà di alcuni pensatori del XIII secolo: Guglielmo d'Auxerre, Filippo il Cancelliere e Alessandro di Hales, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Nei loro testi è evidente la critica contro i Porretani e un nuovo sviluppo del concetto di bene; più nello specifico, secondo costoro è necessario che la bontà sia inerente alle creature per spiegare che le creature sono buone. Cercheremo, dunque, di ripercorrere l'evoluzione che ha condotto verso una sorta di 'immanentismo' del bene. Alla fine, verrà esaminata la validità delle loro interpretazioni dei Porretani e si tenterà di tracciare un paragone tra l'interpretazione del bene nel XIII secolo e quella del XII.

---

<sup>18</sup> Per quanto riguarda "i Porretani", ovvero i seguaci di Gilberto di Poitiers, vedi. Marenbon (1988b) e Catalani (2008), pp. 19-158.

## CAPITOLO PRIMO

### IL BENE NEL *DE HEBDOMADIBUS* E LE SUE INTERPRETAZIONI

#### 1. Come sarà trattato il *De Hebdomadibus*?

Nel pensiero di Boezio, il concetto di *bonum* in quanto trascendentale è trattato soprattutto nel *De Hebdomadibus* (altresì detto *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*), che da qui in poi sarà indicato come *DHB*, e nel capitolo XI del terzo libro della *Consolatio philosophiae*, benché Boezio non impieghi espressamente la formula notoria del trascendentale “ens et bonum convertuntur”. Nella filosofia del dodicesimo secolo, la cosiddetta “età boeziana”, i testi che trattano del trascendentale *bonum* sono i commenti al *DHB*. In primis si prenderà in esame il *DHB* in sé stesso e lo si interpreterà come un testo che ammette varie interpretazioni. La nostra metodologia espositiva non consisterà nella presentazione di un’interpretazione corretta bensì nell’apertura a una serie di possibili interpretazioni del testo.

Il *DHB* non è un testo semplice. Soprattutto nell’interpretazione dell’assioma secondo, tra gli studiosi susseguitisi fino ad oggi ci sono tante interpretazioni sia reciprocamente compatibili che non. Quindi potrebbe essere quasi impossibile presentare un’interpretazione perfetta e unica del testo. Riguardo alla tesi che considera il *DHB* come un testo leggibile in molteplici modi, Gilberto di Poitiers ha affermato che l’assioma secondo si può interpretare sia filosoficamente sia teologicamente e che inoltre, senza possibilità di determinare un senso unico, ci sono diversi significati dell’ “esse” boeziano<sup>19</sup>. Prendendo in considerazione l’insieme degli studi interpretativi del *DHB*, Nash-Marshall ha invece scritto:

(...) should one concludes that there is no one true way of reading it? This issue admits of an alternative formulation, which is, perhaps, more fruitful than the first, since it is possible that Boethius may have written the *Quomodo* (=DHB) with several different intentions, and consequently for different (but not mutually exclusive or incompatible) interpretations of the text to be true. The alternate formulation is this: are there no demonstrably false ways of reading the *Quomodo*?<sup>20</sup>

Nash-Marshall sottolinea qui che tutte le interpretazioni del *DHB* possono essere

---

<sup>19</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in boecii librum de bonorum ebdomade*, ed. Häring, p. 193, 54-70.

<sup>20</sup> Nash-Marshall (2008), pp. 1-2.

giuste e allo stesso tempo risulta quasi impossibile dimostrare la falsità di ognuna di esse. Seguendo metodologicamente l'indicazione di Marshall, non si tenterà quindi di stabilire una chiave di lettura unica e giusta, bensì di proporre un approccio più aperto all'accoglienza di una serie di possibilità interpretative a cui il testo si presta e di rendere maggiormente visibili le interpretazioni dei secoli successivi.

Basandosi su quanto appena detto, verrà considerato il *DHB* come un sistema che afferma che “le creature sono buone in ciò che sono”, nella misura in cui lo scopo del testo consiste nel fatto di dimostrare la suddetta proposizione. Tuttavia, occorre notare che anche il significato della proposizione muta a seconda del significato che nel *DHB* si attribuisce a “esse”.

Prima si cercherà quindi di presentare l'intera opera con la massima obiettività, mirando a un'esposizione priva di interpretazione e successivamente si tenterà un'apertura alle varie possibilità che il testo offre.

## 2 Introduzione al De Hebdomadibus

### 2.1 Lo scopo del trattato

Si riporta quello che Boezio vuole dimostrare:

modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona.<sup>21</sup>

(Il modo in cui le sostanze siano buone in ciò che sono, pur non essendo beni sostanziali)

È evidente che l'obiettivo di Boezio consiste non nel dare una definizione di *bonum*, bensì nel mostrare come sia possibile il fatto che le creature siano buone in ciò che sono. In altri termini, per Boezio è già stabilito che le creature siano buone; il problema è la modalità. Dunque, l'impostazione del problema si può riformulare così:

QHB: le creature sono buone in ciò che sono, ma non sono beni sostanziali.

Il problema pone due quesiti ai quali i commentatori e gli interpreti sono costretti a rispondere. Il primo è stabilire il significato di “sono buone in ciò che sono”; il secondo è definire cosa vuol dire “essere bene sostanziale”. Affinché possa essere valido il problema in sé stesso, è necessario che i due stati siano distinti in qualche modo: non si

---

<sup>21</sup> Boezio, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (=De Hebdomadibus), ed. Moreschini, p. 186, 2-4.

può dire che i due significhino la stessa cosa. Quindi quello che si richiede agli interpreti è spiegare l'essere buono in due modi distinti, cioè essere buono in ciò che si è ed essere beni sostanziali.

Infine, bisogna sottolineare che lo scopo principale di Boezio non riguarda il significato del bene e ancor meno la dimostrazione del fatto che le creature sono buone, giacché quest'ultimo costituisce un dato innegabile. Ne consegue che agli interpreti non è richiesto di dare inevitabilmente una definizione della bontà, mentre vi è l'obbligo minimo di mostrare come le creature possano essere buone.

## 2.2 *Lo svolgimento del testo*

Riportiamo un breve sunto del *De Hebdomadibus* in forma latina e a seguire la sua traduzione italiana<sup>22</sup> con una suddivisione in titoli che ho introdotto per ragioni meramente esplicative.

### 2.2.1 *Un'impostazione problematica, p. 186, 1-p. 187, 16<sup>23</sup>*

Postulas ut ex Hebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem, quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram et paulo evidentius monstrem; idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter huiusmodi scriptionum. Tuus vero testis ipse sum quam haec vivaciter fueris ante complexus. Hebdomadas vero ego mihi ipse commentor potiusque ad memoriam meam speculata conservo quam cuiquam participo, quorum lascivia ac petulantia nihil a ioco risuque patitur esse seiunctum. Prohinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt conloquuntur. Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.

Mi chiedi di spiegare e di mostrare più chiaramente quell'oscura questione, tratta dalle nostre ebdomadi, riguardante il modo in cui le sostanze siano buone in ciò che sono, pur essendo beni sostanziali; e dici che ciò è necessario, perché il procedimento di simili trattazioni non è a tutti noto. Ti sono testimone, invero, del vivissimo interesse con cui tu hai già compreso questo argomento. Io stesso discuto le ebdomadi con me stesso, e preferisco conservare nella mia mente i miei pensieri piuttosto che parteciparli a coloro i quali per frivolezza e petulanza irridono e si fan gioco di tutto. Perciò non essere contrariato dalla brevità e dall'oscurità che, come custodi fidate del mistero, han questo di vantaggioso, che

---

<sup>22</sup> Per quanto riguarda la traduzione italiana, si cita quella di Obertello (1979), pp. 379-391.

<sup>23</sup> Da qui sono indicate le pagine del *De Hebdomadibus* nella edizione di Moreschini.

dialogano soltanto con coloro che ne sono degni. Come dunque suole accadere nella matematica ed anche in altre discipline, ho premesso alcune definizioni e alcune norme secondo cui svilupperò quel che segue.

Prima di tutto dobbiamo prendere in esame il significato enigmatico di “*hebdomades nostrae*”. A tal proposito, i contemporanei hanno avanzato tre ipotesi di interpretazione<sup>24</sup>. La prima, che ha proposto Chadwick<sup>25</sup>, è quella secondo cui con *hebdomades* s’intende il numero sette nel pensiero di Siriano e Proclo. La seconda interpretazione è stata proposta da Solère<sup>26</sup>, il quale, riferendosi anch’esso alla scuola di Proclo, suggerisce di tradurre “*hebdomadae nostrae*” con “intellezioni”, “illuminazioni” oppure “contemplazioni” che riguardano le conoscenze intellegibili. La terza è stata avanzata da Obertello<sup>27</sup>, il quale, sulla base del contenuto del testo piuttosto che su fonti storico-filosofiche, sostiene che “*hebdomades nostrae*” indichi il terzo libro della *Consolatio Philosophiae*.

Oltre al significato di *hebdomades*, l’ultimo passaggio della citazione è filosoficamente importante. Boezio dichiara che, per risolvere il problema del *DHB*, occorre premettere termini e *regulae*, come nella matematica. Qui, si constata l’originalità di Boezio. Come afferma Hudry: «L’originalité de Boèce est sans doute d’avoir systématisé dans le *De hebdomadibus* cet usage de la règle pour la philosophie, ou plus exactement pour l’ontologie<sup>28</sup>».

### 2.2.2 Le regole

Boezio ha introdotto le regole o assiomi. Non tutte le regole sono però organizzate sullo stesso piano ontologico.

#### 2.2.2.1 L’assioma I: meta assioma, p.187, 17-25.

I. Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: “Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse”, nullus id intellegens negat. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: “Quae incorporalia sunt,

---

<sup>24</sup> Per quanto riguarda il riassunto della discussione su questi termini, vedi Moreschini (2014), pp. 71-74.

<sup>25</sup> Chadwick (1981), p.203.

<sup>26</sup> Solère (2003), pp.104-105.

<sup>27</sup> Obertello (1974), pp. 254-256.

<sup>28</sup> Hudry (1997), p. 333.

in loco non esse”, et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant.

Una concezione comune della mente è una enunciazione che si accetta non appena la si ode. Ve ne sono di due specie: l’una è in tal modo comune, da essere propria di tutti gli uomini, come si dice: “Se togli due numeri eguali da due numeri eguali, quelli che restano sono uguali”: nessuno, comprendendolo, potrebbe negarlo. L’altra è propria soltanto dei dotti, per quanto derivi da tali comuni concezioni dell’animo, come: “Quel che è incorporeo, non è nello spazio”, e via dicendo; cioè proposizioni che non sono comprovate dal volgo, ma dai dotti.

Il primo assioma<sup>29</sup> si può definire “meta-assioma”, poiché si riferisce agli assiomi che nei seguenti passi vengono trattati, ognuno dei quali è per Boezio “conceptio animi communis”, cioè un concetto che, una volta ascoltato, risulta di immediata comprensione. Dopodiché, suddivide i concetti in due tipi: uno per il *vulgus* e l’altro per i dotti. Nel terzo libro del capitolo X della *Consolatio Philosophiae*, Boezio scrive l’espressione. “Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum; nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?<sup>30</sup>” (È concetto comune degli animi umani che Dio, autore di tutte le cose, sia buono; ed invero, poiché non v’è nulla che possa essere pensato migliore di Dio, dubiterà forse alcuno che sia buono quel di cui nulla è migliore?<sup>31</sup>).

Secondo Solère<sup>32</sup>, l’espressione latina “communis conceptio” è una traduzione di κοινή έννοια di Euclide. Evans presenta i concetti comuni come “self evident” e similmente Tommaso d’Aquino li definì “per sé nota<sup>33</sup>”, ma non è chiaro se il concetto comune boeziano vada inteso come una proposizione che non richiede alcuna dimostrazione.

Inoltre, un ulteriore problema interpretativo risiede nella distinzione con cui Boezio individua due tipi di concetti. Se una “communis conceptio” è chiara in sé stessa, perché non tutti riescono capire una proposizione quale “Quae incorporalia sunt, in loco non esse”? Per comprenderla correttamente, è necessario differenziare le due proposizioni. La diversa comprensione della proposizione da dove deriverebbe? L’interpretazione di Nash-Marshall<sup>34</sup> fornisce una risposta a tal proposito. La differente comprensione

---

<sup>29</sup> Per quanto riguarda la “communis animi conceptio”, in generale vedi Evans (1979); per la relazione con le “maximae propositiones” in quanto presupposti del sillogismo, vedi Belli (2014).

<sup>30</sup> Boezio, *Consolatione Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 82, 21-25.

<sup>31</sup> Traduzione italiana di Obertello (1974), p. 221.

<sup>32</sup> Solère (1998), p. 312.

<sup>33</sup> Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 269, c. 1, 124-125: «ergo primo, quod ipse intendit primo proponere quaedam principia per se nota».

<sup>34</sup> Nash-Marshall (2000), pp. 247-248.

dell'assioma risiede nei termini che vengono impiegati. Nell'esempio di Boezio, il termine "incorporalia" non può essere comprensibile per il "vulgus": anche se la proposizione "Quae incorporalia sunt, in loco non esse" è "per sé nota", non può essere per tutti comprensibile a causa della sua difficoltà terminologica. Quindi possiamo concludere che gli assiomi successivamente elencati da Boezio sono concetti comuni, cioè chiari in sé stessi, nella misura in cui i lettori ne comprendano appieno i termini utilizzati.

#### 2.2.2.2 Assiomi II–IV, differenza tra "esse" et "id quod est", p. 187, 26 - p.188, 34.

II. Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit.

L'essere e ciò che è sono diversi: L'essere stesso, infatti, non è ancora, ma ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e sussiste.

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

Ciò che è può partecipare a qualche cosa; ma l'essere in sé non partecipa in alcun modo a nulla. La partecipazione si ha infatti quando qualche cosa già è; ma qualche cosa è, quando abbia accolto in sé l'essere.

IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

Ciò che è può possedere qualche cosa al di fuori di quel che esso stesso è, ma l'essere in sé non ha altro a sé unito, tranne sé stesso.

Dal secondo al quarto assioma si discute della differenza e della relazione tra "esse" e "id quod est". Come è noto, fino ad oggi sono state avanzate innumerevoli interpretazioni a proposito del significato dell'"esse" boeziano. Ciononostante, possiamo dire:

(1) l'*esse* e l'*id quod est* si possono distinguere in qualche modo («l'essere e ciò che è sono diversi»). Inoltre, l'essere funziona come una sorta di causa grazie alla quale l'*id quod est* esiste («ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e sussiste»);

(2) l'*esse* è puro nel senso che non partecipa a nulla («l'essere in sé non partecipa in alcun modo a nulla») e non ha altro che sé stesso (l'essere in sé non ha altro a sé unito, tranne sé stesso). L'*id quod est* può invece partecipare a qualcosa e può possedere qualcosa al di fuori di sé stesso.

#### 2.2.2.3 L'assioma V, la differenza predicativa, p. 188, 35-36.

V. Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur.

Diverso l'essere soltanto qualche cosa ed essere qualche cosa in ciò che è; là si intende l'accidente, qui la sostanza.

In questo assioma Boezio ha distinto i due tipi di predicazione. Uno è "esse aliquid", l'altro è "esse aliquid in eo quod sunt". A differenza dell'interpretazione di Remigio<sup>35</sup>, probabilmente Boezio intende che "esse aliquid" significa essere con riferimento ad una caratteristica accidentale, mentre "esse aliquid in eo quod est" significa essere con riferimento a una proprietà sostanziale. È da notare che nell'espressione "esse aliquid in eo quod est" vi è un collegamento diretto con il problema presentato da Boezio, perché la quaestio del *DHB* è come sia possibile essere buono "in eo quod sunt".

#### 2.2.2.4 L'assioma VI, due tipi di partecipazione, p.188, 37-40.

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

Tutto quel che partecipa di ciò che è essere, per essere, partecipa ad altro per essere qualche cosa. E perciò quel che è partecipa di ciò che è essere, per essere; ed è per partecipare ad altro, quale che sia.

Qui, Boezio afferma che ci sono due tipi di partecipazione, di cui uno funziona come fondamento per l'altro, cioè "partecipare eo quod esse" per cui la cosa può "esse", e "partecipare alio quolibet" per cui la cosa "aliquid sit". Indipendentemente dal problema che riguarda come si interpretano i due tipi di partecipazione, è chiaro che si tratta

---

<sup>35</sup> Secondo Remigio, "esse aliquid" significa la *substantia*, invece "esse aliquid in eo quod sunt" significa l'*accidens*. Cf. Remigio, *Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula sacra des Boethius*, ed. Rand, p. 52.

dell'ordine concettuale della partecipazione.

#### 2.2.2.5 *Gli assiomi VII – VIII, il semplice e il composto, p.188, 41-43.*

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

VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

Ogni realtà semplice possiede come un'unità il proprio essere e ciò che è.

In ogni realtà composta altro è l'essere, altro l'“è” in sé stesso.

In questi assiomi Boezio introduce le nozioni dell'ente. Nella sfera reale, ci sono due tipi di enti: uno è semplice, mentre l'altro è complesso. Con quello semplice si identifica l'essere e l'essere qualcosa, con quello complesso no. Sembra trattarsi dunque del problema dell'identità dell'esistenza e dell'essenza.

#### 2.2.2.6 *L'assioma IX appetito e similitudine, p.188, 44-46.*

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

Ogni diversità è discorde, mentre la somiglianza deve essere ricercata; quel che desidera qualche cosa, si dimostra essere tale, quale è quello che desidera.

Questo assioma cerca di dire che nel fenomeno dell'appetito in fondo vi è una relazione ontologica. Quando X appetisce Y, in entrambe le strutture ontologiche si riconosce un tipo di similitudine; ma a questa similitudine si dovrebbe porre un limite nel suo significato, altrimenti ne deriverebbe un'assurdità da un punto di vista ontologico, ossia la somiglianza del soggetto appetente a una mela, a un gatto o a qualsiasi altra cosa appetita. Quindi la similitudine non dovrebbe essere incondizionata. Inoltre, basandosi sulla similitudine, segue che se X vuole Y, allora X ha qualche attributo che Y ha in qualche modo.

#### 2.2.3 *La dimostrazione del fatto che le creature sono buone, p.188, 49-52.*

Boezio dimostra che le creature sono buone come dato oggettivo.

Quaestio vero huiusmodi est. Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt.

La questione è di questa natura. Le realtà che sono, son buone; l'opinione comune dei dotti ritiene infatti che tutto quel che è tende al bene. Ma tutto tende al proprio simile; dunque le realtà che tendono al bene sono beni esse stesse.

La dimostrazione si può così descrivere. Innanzitutto Boezio afferma che le cose che esistono tendono al bene. Bisogna ammettere tale osservazione perché ha le caratteristiche della “communis conceptio” precedentemente esposta. Inoltre, come sostenuto dall'assioma IX, il fatto che X tenda a Y vuol dire che X ha lo stesso carattere. Quindi dato che tutte le cose tendono al bene, conseguentemente tutte le cose sono buone.

#### *2.2.4 Presentazione del paradosso, p. 189, 53-54.*

Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia.

Ma in quale modo sono buone, dobbiamo chiederci, per partecipazione o per sostanza?

Al fine di discutere in che modo le cose sono buone, Boezio propone due possibili spiegazioni in base alle quali tenta di spiegare e giustificare il fatto che le cose sono buone e pertanto tendono al bene. Le alternative sono per partecipazione oppure per sostanza.

##### *2.2.4.1 Per Partecipazione, 189, 55-61.*

Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia.

Se per partecipazione, non sono in alcun modo buone di per se stesse; infatti quel che è bianco per partecipazione, non è bianco di per se stesso in ciò che è. E si può dire lo stesso delle altre qualità. Se dunque son buone per partecipazione, di per sé non sono buone in alcun modo; non tendono perciò al bene. Ma si è concesso che vi tendono; non sono dunque buone per partecipazione, ma per

sostanza.

Boezio afferma che se le creature fossero buone per partecipazione, non sarebbero buone in sé stesse, negando quindi il fatto che le creature siano buone in modo da tendere al bene. La ragione della conseguenza assurda si deduce nel modo seguente. Tutte le cose che sono qualcosa per partecipazione non lo sono in ciò che sono. Nell'esempio di Boezio, se le creature fossero bianche, non sarebbero bianche in ciò che sono. Invece, per tendere al bene, si richiede che siano buone in ciò che sono. Di conseguenza, se fossero buone per partecipazione, non potrebbero tendere al bene. Tuttavia, è già stato dimostrato che le cose sono buone nella misura in cui tendono al bene. Quindi il modello della partecipazione non risponde al problema del *DHB*, cioè *quomodo* le cose sono buone.

Si noti che questo argomento, che nega la partecipazione, esplicita una premessa non espressa chiaramente da Boezio: per tendere al bene, occorre che le cose siano buone *in ciò che sono*. Come si è visto, Boezio non ha dato indicazioni riguardo tale condizione indispensabile.

#### 2.2.4.2 *Per sostanza, p.189, 62-p.190, 77.*

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

Le realtà la cui sostanza è buona, sono buone in ciò che sono; ma ciò che sono l'hanno da ciò che è l'essere. Il loro essere è dunque buono; e dunque l'essere stesso di tutte le cose è buono. Ma se l'essere è buono, le realtà che sono, sono buone in ciò che sono, ed è in loro identico l'essere e l'essere buone; e sono pertanto beni sostanziali, poiché non partecipano alla bontà. Ma se l'essere stesso in esse è buono, non vi è alcun dubbio che, essendo beni sostanziali, siano simili al primo bene, e perciò saranno questo stesso bene; nulla infatti è simile a lui tranne egli stesso. Ne segue che tutte le realtà che sono siano Dio, cosa che è empia a dirsi. Non sono dunque beni sostanziali, e perciò in esse non vi è un essere buono, non sono dunque buone in ciò che sono. Ma neppure

partecipano della bontà; non tenderebbero infatti in alcun modo al bene, e dunque non sono in alcun modo buone.

La conclusione, come nel caso della partecipazione, è negativa: le creature non sono buone per sostanza. L'argomentazione si può formulare come segue:

In un soggetto *essere X per la sostanza* = *ciò che è equivale a X*

*ciò che è equivale a X* = l'essere è X.

Di conseguenza, che una cosa sia buona per la sostanza vuol dire che il suo essere è buono. Tuttavia, se l'essere delle cose è buono, ciò comporta che le cose sono il bene sostanziale. Inoltre, il bene sostanziale sarebbe simile al primo bene (Dio), ma le cose che sono simili a Dio sono soltanto Dio, e pertanto tutte le cose sarebbero Dio. Ciò è però definito "nefas", ecco perché Boezio non adotta la soluzione per sostanza.

Siamo di fronte ad una impasse: le cose sembrano non essere buone né per partecipazione né per sostanza, e dunque non essere affatto buone.

### 2.2.5 La soluzione di Boezio

#### 2.2.5.1 Ricerca di un metodo risolutivo, p.190, 77-p.191, 107.

Come precedentemente visto, il problema del *quomodo* ha in sé un'aporia. Boezio cerca di trovare un altro tipo di soluzione, suggerendo un esperimento mentale di astrazione: immaginare che il primo Bene non esista.

Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt quae, cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur; ut cum triangulum vel cetera subiecta materia nullus actus separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius praeter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia barbararumque gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse, quae sunt, bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent.

A un tal problema si potrebbe dare questa soluzione. Molte sono le cose che, non potendo essere separate in realtà, vengono tuttavia separate nell'animo e nel pensiero. Nessuno, ad esempio, è in

grado di separare un triangolo, o altre figure consimili, dalla materia in cui sono incorporate; ma separandolo mentalmente, esamina il triangolo stesso e le sue proprietà a prescindere dalla materia. Allontaniamo per un poco dalla mente la presenza del primo bene, che di certo sappiamo che esiste, come è noto dall'opinione di tutti i dotti e gli indotti, e dalle religioni anche di popoli incolti. Mettendo dunque da parte il primo bene, poniamo che tutte le cose che sono siano buone, e consideriamo in qual modo potrebbero esser buone se non fossero scaturite dal primo bene.

Grazie alla capacità intellettuale dell'astrazione, con cui si può ad esempio rimuovere la materia che costituisce un triangolo nel mondo reale, Boezio invita a concepire per assurdo l'ipotesi secondo cui le creature non siano fluite da Dio. In altri termini, Boezio propone di considerare il bene delle creature senza prendere in considerazione la causalità verticale che muove da Dio alle creature.

*Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt.*

Da ciò desumo che in esse altro è il fatto che sono buone, altro che sono.

In questo senso, le creature non sarebbero buone in ciò che sono senza una relazione con Dio. Boezio procede col dimostrare le conseguenze assurde del suo esperimento.

*Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda. Tunc aliud esset ipsa illa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color, quod bonum, et bonum quod gravitas: quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esse, aliud aliquid esse, ac tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si ullo modo essent, non a bono ac bona essent, ac non idem essent quod bona, sed eis aliud esset esse aliud bonis esse.*

*Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque gravia neque colorata neque spatii dimensione distenta nec ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse principium, nec potius viderentur sed videretur; unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit.*

Si proponga infatti che una identica sostanza sia buona, bianca, pesante, rotonda. Sarebbe allora altra cosa quella stessa sostanza, altra la sua rotondità, il suo colore, la sua bontà (invero se ciascuna di queste fosse identica alla sostanza in sé stessa, la pesantezza sarebbe la stessa cosa che il colore e il bene, e il bene la stessa cosa che la pesantezza – il che è impossibile per natura); sarebbe dunque in esse diverso l'essere dall'essere qualche cosa; e sarebbero certamente buone, ma il loro essere in se

stesso non sarebbe per nulla buono.

Se dunque fossero in qualche modo, non deriverebbero dal bene né sarebbero buone, e non sarebbero identiche al bene, ma in loro sarebbe diverso l'essere e l'essere buone. Se poi non fossero altro che buone – e non pesanti né colorate né estese nello spazio –, e non vi fosse in esse alcuna qualità se non soltanto l'essere buone, non parrebbero essere cose, ma il principio delle cose; e dunque non parrebbero, ma parrebbe.

Boezio pone due ipotesi assurde, mostrando poi che da entrambe deriva che *esse* e *esse bonum* sono diversi<sup>36</sup>. Secondo la prima ipotesi, se la stessa sostanza fosse bianca, rotonda, buona etc., allora risulterebbe che tutti gli attributi sono diversi dalla sostanza, poiché se fossero uguali ad essa, tutte le qualità sarebbero uguali (ad esempio la bianchezza sarebbe uguale alla gravità), dal momento che la sostanza funziona come un *medium* sillogistico.

La seconda ipotesi afferma invece che la sostanza non ha che un attributo, la bontà. Mentre nella prima ipotesi si trattano delle qualità plurali, in questo caso le creature sarebbero solamente buone nel senso che non avrebbero altri attributi oltre alla bontà. Così, le creature diventerebbero identiche al bene, cioè diverrebbero il principio stesso delle cose e pertanto non più una molteplicità, bensì qualcosa di unico.

Si noti che Boezio presuppone tacitamente che avere un unico attributo equivale a dire essere un principio. In altre parole, sembra che per Boezio qualsiasi semplicità comporti causalità e unicità. A questa triade (semplicità del bene, causalità e unicità) non c'è riferimento nel *DHB*, benché nell'assioma in questione si spieghi la semplicità di Dio.

#### 2.2.5.2 La soluzione, p. 191, 108-118.

Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo <quod essent non essent bona si a primo bono minime defluxissent>.

---

<sup>36</sup> Questo argomento è spesso criticato dagli studiosi. Marenbon ha scritto: «This is a bad argument, because there is nothing to prevent one attribute from being identical to the thing's substance. Boethius seems to take it for granted that all the attributes are logically alike», Marenbon (2003), p. 92.

Ma poiché queste cose non sono semplici, non avrebbero potuto neppure essere, se l'unico bene non avesse voluto che fossero. Per questo sono dette buone, perché il loro essere è scaturito dalla volontà del bene. Infatti il primo bene, poiché è, è buono in ciò che è; ma il bene secondo anch'esso è buono, poiché è scaturito da quello, il cui stesso essere è buono. Ma lo stesso essere di ogni realtà è scaturito dal primo bene, e da quel bene che è tale che giustamente si dice essere bene in ciò che è. Dunque il loro stesso essere è buono; ed in effetti non sarebbero buone in ciò che sono, se non fossero scaturite dal primo bene.

In questo passo, basandosi sull'esperimento dell'astrazione mentale e la relazione verticale tra le creature e Dio, viene data la risposta al problema del *quomodo*. La soluzione di Boezio consiste nel fatto che le creature esistono nel mondo solamente grazie a Dio che è l'unico Bene e nel fatto che l'essere delle creature fluisce dalla volontà del bene: per questo motivo sono buone. Boezio spiega il suo ragionamento nel modo seguente. In generale, il primo bene è semplicemente buono in ciò che è; il secondo bene è invece buono grazie al fatto che fluisce dal primo bene.

Anche qui si potrebbe individuare una premessa inespressa nella triade semplicità del bene-causalità-unicità. Quando Boezio afferma «*Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset*» chiaramente applica la regola della dipendenza delle cose complesse dalle cose semplici.

#### 2.2.5.3 *La negazione della similitudine con Dio, p.191, 119-p.192, 140.*

Qua in re soluta quaestio est. Idcirco enim, licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non, quoquo modo sint res, ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum nisi a primo esse defluerit, id est bono, idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo sit bonum est in eo quod est; non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum vero esse, quod non haberent a bono, bonum habere non possent. Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista, licet essent bona, tamen in eo quod essent, bona esse non possent, et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit; et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen, in eo quod sunt, bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum [est] et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum.

Con ciò il problema è risolto. Per quanto infatti le cose siano buone in ciò che sono, non sono tuttavia

simili al primo bene, poiché il loro essere non è buono sotto tutti gli aspetti. Ma poiché l'essere stesso delle cose non può essere, se non sia scaturito dal primo essere, ossia dal bene, perciò l'essere stesso è buono e non è simile a quello da cui proviene, che infatti è buono in ciò che è sotto tutti gli aspetti; non è infatti altro che bene. Ma questo bene, se non derivasse da quello, forse potrebbe essere buono; e tuttavia non potrebbe essere buono in ciò che è. Potrebbe forse in tal caso partecipare al bene, non potrebbero riceverlo buono. Pertanto, se si toglie loro il primo bene con un'astrazione mentale, queste realtà, per quanto siano buone, tuttavia non potrebbero essere buone in ciò che sono; e poiché non sarebbero potute esistere in atto se non le avesse tratte all'essere quello che è il vero bene, per questo il loro essere è buono; e tuttavia non è simile al bene sostanziale ciò che da lui è scaturito. Se non ne fossero scaturite per quanto fossero buone, tuttavia non avrebbero potuto essere buone in ciò che sono, poiché sarebbero state indipendenti dal bene e non sarebbero derivate dal bene, dato che quello stesso primo bene è l'essere in se stesso e il bene in se stesso e l'essere buono in se stesso.

Come abbiamo visto, nella presentazione dell'aporia Boezio afferma che se l'essere delle creature fosse buono, risulterebbero delle conseguenze assurde: le creature stesse sarebbero beni sostanziali e per di più simili a Dio. Ora, dato che chi è simile a Dio è solo Dio, le creature sarebbero dunque Dio.

Nella soluzione sopra citata, Boezio mostra che l'essere delle creature è buono in modo derivativo. Allora l'identità comporta la similitudine tra le creature e Dio? Le creature non sono beni sostanziali?

La soluzione di Boezio spiega in realtà perché non c'è similitudine; quindi, le creature non possono dirsi beni sostanziali. La differenza tra la bontà di Dio e quella delle creature consiste nella condizionalità. Nelle creature, l'identità tra l'essere e l'essere buono, la quale rende possibile che le creature siano buone in ciò che sono, è condizionata, nel senso che l'essere è buono solamente a condizione che derivi da Dio. D'altra parte, in Dio l'identità tra essere ed essere buono consiste nell'incondizionalità, perché, come si è mostrato nell'assioma VII («*Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*»). In questo modo, piuttosto che l'identità, si spiega una dissimilitudine tra Dio e le creature per cui quest'ultime non assomigliano a Dio.

### *2.2.6 Dubbi e risposte*

Dopo aver risolto il problema del *quomodo*, Boezio cerca di rispondere alle domande sollevate dalla soluzione.

### 2.2.6.1 *Essere buono ed essere bianco, p. 192, 140-p. 193, 153.*

At non etiam alba<sup>37</sup>, in eo quod sunt, alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate dei fluxerunt, ut essent; alba, minime. Aliud enim est esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit, bonus quidem est, minime vero albus. Voluntatem igitur boni comitatum est ut essent bona in eo quod sunt; voluntatem vero non albi non est comitata talis eius quod est proprietas, ut esset album in eo quod est; neque enim ex albi voluntate defluerunt. Itaque quia voluit esse ea alba, qui erat non albus, sunt alba tantum; quia vero voluit ea esse bona, qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt.

Ma non converrà che le cose bianche siano bianche in ciò che sono bianche, poiché scaturirono dalla volontà di Dio così da essere bianche? Per nulla: altro infatti è essere, altro essere bianco; e questo perché Colui che fece sì che fossero è di certo buono, ma per nulla bianco. Conseguì invero dalla volontà di Colui che è buono, che fossero buone in ciò che sono; ma dalla volontà di Colui che non è bianco non conseguì una proprietà di ciò che è, tale che esso sia bianco in ciò che è; poiché Colui che non era bianco volle che fossero bianche, sono semplicemente bianche; ma poiché volle che fossero buone Colui che era buono, sono buone in ciò che sono.

Qui Boezio risponde a un dubbio in merito alla sua soluzione: se le creature fossero buone in ciò che sono grazie alla volontà di Dio, allora sarebbero anche bianche in ciò che sono. Sarebbero dunque identici essere buono ed essere bianco? La risposta è no. La ragione è che Dio, origine delle creature, non è bianco. La risposta evidenzia che l'identità tra essere ed essere buono da parte del creatore è necessaria affinché le creature siano buone in ciò che sono.

### 2.2.6.2 *Essere giusto ed essere buono p. 193, 153-p. 194, 164.*

Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse iusta, quoniam ipse iustus est qui ea esse voluit? Ne hoc quidem. Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit. Idem autem est in eo esse quod agere; idem igitur bonum esse quod iustum. Nobis vero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus. Non est igitur nobis idem bonis esse quod iustis, sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sumus, non etiam iusta. Amplius bonum quidem generale est, iustum vero speciale nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem iusta, alia aliud, omnia bona.

---

<sup>37</sup> Il presente passo è una citazione della versione di Rand e Tester, p. 48, 150-151. Nella versione di Moreschini, "Ut non etiam alba (...)".

Secondo un tale ragionamento, allora, tutte le cose dovrebbero essere giuste, poiché è giusto Colui che ha voluto che fossero? Neppure questo. Infatti l'essere buono concerne l'essenza, l'essere giusto l'atto. In Lui l'essere e l'agire sono identici; ed è identico l'essere buono e l'essere giusto. Ma per noi non sono identici l'essere e l'agire; non siamo infatti semplici. Non è perciò identico per noi l'essere buoni e l'essere giusti, ma per tutti noi è identico l'essere in ciò che siamo. Tutte le cose sono dunque buone, ma non altrettanto giuste. Inoltre il bene ha natura di genere, il giusto di specie; e la specie non si applica ad ogni cosa. Pertanto, alcune cose sono giuste, altre un'altra cosa ancora; tutte sono buone.

Il secondo dubbio è il seguente: se l'identità delle proprietà in Dio rendesse identici nelle creature l'essere e l'essere *x*, allora anche la proprietà di essere giusto sarebbe identificata con l'essere? Per rispondere, Boezio fa riferimento alle differenti sfere concettuali a cui attengono il bene e il giusto. Il bene attiene all'*essentia*<sup>38</sup> e il giusto all'atto. Inoltre, uno è genere, l'altro specie. Anche se in Dio l'essere e l'agire sono la stessa cosa, nelle creature differiscono. In conclusione, quindi, nelle creature non c'è identità tra l'essere e l'essere giusto, benché la proprietà del giusto derivi dalla volontà di Dio e Dio stesso sia giusto (a differenza del caso del bianco).

### *3 Apertura alle diverse possibilità interpretative*

Fin qui abbiamo cercato di fare un'esposizione quanto più obiettiva possibile del testo e dell'intera struttura del *DHB*. Ora, dato che al *DHB* sono potenzialmente applicabili numerose possibilità interpretative, da qui in poi cercheremo di dare visibilità alle varie alternative che si sono susseguite.

#### *3.1 Interpretazione dell'assioma: cos'è l'esse?*

Prima di tutto, per esaminare *DHB*, non possiamo fare a meno di prestare particolare attenzione al secondo assioma: «*Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*». Uno dei principali nodi interpretativi è chiarire che cosa Boezio intenda con *esse et id quod est*. Questo è un punto cruciale per la comprensione di tutto il discorso, perché, come si è visto, nel *DHB* affronta la questione dell'identità tra *esse* e l'essere buono. Ecco perché il

---

<sup>38</sup> Riguardo al concetto di essenza boeziano, si veda nel dettaglio gli studi di Belli. Cf. Belli (2008).

contenuto di *esse* di Boezio ha direttamente a che fare con l'interpretazione del bene come un trascendentale.

Come è noto, sull'essere boeziano ci sono innumerevoli interpretazioni<sup>39</sup> fra le quali alcune sono tra loro compatibili, altre no. Nonostante ciò, è possibile suddividerle in quattro tipologie secondo la seguente classificazione:

- a. Dio
- b. L'essere secondo la nozione neoplatonica
- c. *Actus essendi*
- d. Natura
  - d. 1 La sostanza seconda aristotelica, forma immanente
  - d. 2 Essenza indeterminata

Ogni interpretazione ha una sorta di storia e tradizione. Il tipo *a* è la più antica ed è teorizzata per la prima volta da Remigio d'Auxerre<sup>40</sup>; successivamente, vi hanno contribuito anche Teodorico di Chartres e Clarembaldo d'Arras.

L'interpretazione di tipo *b* è l'essere nel sistema di pensiero neoplatonico<sup>41</sup>. Questa interpretazione ascrive la distinzione boeziana tra l'*esse* e l'*id quod est* al pensiero neoplatonico e più specificamente all'influenza di Mario Vittorino. A tal proposito, Bradshaw ha affermato senza esitazione: «Can there be any doubt that this is the distinction between *esse* and *ōv* of Victorinus?»<sup>42</sup>.

In relazione a questa linea interpretativa gli studi sono inaugurati da P. Hadot<sup>43</sup> con un articolo del 1963, nel quale l'autore ha riportato, a fondamento della distinzione, un testo di Vittorino: «Ante *ōv* et ante *λόγον*, vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est *to einai*»<sup>44</sup>. Secondo Hadot, l'accezione di "essere" impiegata da Vittorino comporta che esso sia identico all'Uno e quindi al di sopra di tutte le determinazioni e le forme. Inoltre, è puro nel senso che non può essere soggetto e neanche predicato. Invece "id quod est" vuole dire "ens" con forma e determinazione.

---

<sup>39</sup> Sulla suddivisione elencata delle varie interpretazioni dell'essere, vd. Galonnier (2007).

<sup>40</sup> Cf. Sull'assioma in Remigio d'Auxerre e Teodorico di Chartres vedi Maccagnolo (1981).

<sup>41</sup> Hadot (1963), (1970), Obertello (1974), pp. 639, K. Corrigan (1990), Bradshaw (1999), Pessin (2001), Magnano (2007), Pastorino (2020), Donato (2021). Tra il 1974 e il 1989, l'interpretazione di Obertello sembra notevolmente cambiata. Inoltre anche tra gli studiosi ci sono variazioni. Ad esempio, nello studio di Pessin si è sostenuto che Boezio è stato influenzato dal Neopitagorismo, precisamente da Nicomaco di Gerasa.

<sup>42</sup> Bradshaw (1999), p. 398.

<sup>43</sup> Cfr. Hadot (1963).

<sup>44</sup> Vittorino, *Adversus Arium*, ed. Henry e Hadot, IV 19. 4, 253.

Inoltre, secondo Hadot, la derivazione neoplatonica della distinzione di Vittorino<sup>45</sup> troverebbe origine nell'anonimo *Commento al Parmenide* di Torino (che secondo Hadot sarebbe dello stesso Porfirio). Secondo questa analisi l'*esse* di Boezio è un elemento diverso dalle forme: esso fa esistere i soggetti che lo ricevono e nello stesso momento l'*esse* ricevuto dai soggetti è determinato dalle forme che i soggetti hanno.

È da rilevare inoltre che, se è vero che la nozione boeziana di *esse* è influenzata da quella di Mario Vittorino, dato che per quest'ultimo l'*esse* non consiste nella forma, allora nelle strutture delle creature del *DHB* vi sarebbero due elementi costitutivi, cioè l'*esse* e le forme. In questo senso l'essere sarebbe determinato dalle creature. Maioli<sup>46</sup> ha criticato questo punto, sostenendo che da quest'ottica l'essere boeziano dovrebbe essere determinato come materia prima, nonostante Boezio non si esprima sulla determinabilità dell'*esse*. Tuttavia, l'interpretazione ha un vantaggio: storicamente è immaginabile e probabile che Boezio abbia mutuato l'impiego dei termini "esse" e *ov* da Vittorino (o dai neoplatonici), d'altronde la stessa terminologia boeziana presenta una certa somiglianza con quella di Vittorino.

In relazione all'interpretazione *b*, occorre inoltre prendere in esame la critica di Micaelli basata sulla relazione tra il *DHB* e il *De Trinitate*<sup>47</sup>. Lo studioso osserva che nell'interpretazione neoplatonica Dio non è considerato come la forma, eppure tale è l'accezione secondo la quale viene concepito da Boezio in un passaggio del *De Trinitate*<sup>48</sup>. Anche l'interpretazione *b* non è quindi esente da problemi di coerenza con gli altri testi boeziani, benché presenti alcuni punti a favore.

Per quanto riguarda *c* (*actus essendi*)<sup>49</sup>, l'evoluzione storica dell'interpretazione merita attenzione. La sua formulazione si deve a Tommaso d'Aquino. Sommarariamente, "actus essendi" è definibile come l'essere distinto dall'essenza nelle creature. Differentemente da Avicenna, secondo Tommaso l'*esse* attualizza l'essenza; quindi, l'essere ha una supremazia ontologica rispetto all'essenza e funziona come elemento indispensabile, non come l'accidente che sopraggiunge, dall'esterno, all'essenza. L'identificazione dell'essere boeziano con l'essere tommasiano nella collocazione concettuale comporterebbe un'affermazione dell'esistenza della distinzione<sup>50</sup> tra *esse* ed

---

<sup>45</sup> Per quanto riguarda l'origine della distinzione, Corrigan ha affermato che si possa risalire fino a Plotino. Cf. Corrigan(1990).

<sup>46</sup> Maioli (1978), pp. 20-21.

<sup>47</sup> Cf. Micaelli (1988), pp.112-113.

<sup>48</sup> Moreschini, p. 169, 79-84: «in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est».

<sup>49</sup> Cf. McInerney (1990). Possiamo aggiungere Obertello (1989), il quale afferma che: «La tematica tomistica [...] sintetizzata nell'espressione "actus essendi" non ci porta lontano da Boezio» (p.45).

<sup>50</sup> Sulla distinzione che riguarda Boezio, vd. Caster (1996).

*essentia* in Boezio. Ma provare a leggere Boezio alla luce della distinzione avicenniana e attribuire la nozione tommasiana di essere a quella di Boezio appare azzardato. In effetti, questo tipo di interpretazione è sempre criticato e rifiutato con l'accusa di anacronismo. Tuttavia, dopo Tommaso, uno studioso contemporaneo, Ralph McInerny, ha sostenuto questo tipo di lettura. Secondo quest'ultimo nel pensiero di Boezio vi è una distinzione tra l'essere e l'essenza e da parte di Boezio non si evidenzerebbero problemi sull'utilizzo di "esse" con il significato di "Actus essendi". A tal proposito, lo studioso americano si spinge ad affermare che l'interpretazione tommasiana è l'unica interpretazione corretta. Benché, forse, intenzionalmente estrema, l'interpretazione di McInerny non è del tutto rifiutabile; occorre notare infatti che grazie ad essa alcuni passaggi boeziani si presentano più facilmente comprensibili.

Proseguiamo con l'interpretazione *d*, assai diffusa tra gli studiosi contemporanei<sup>51</sup>. Quest'ultima non ammette il significato esistenziale dell'*esse* boeziano considerandolo distinto dall'essenza. I sostenitori di questa ipotesi di lettura possono essere organizzati in due gruppi (*d.1* e *d.2*).

L'interpretazione *d.1*<sup>52</sup> prende le mosse da Gilberto di Poitiers<sup>53</sup> e intende l'*esse* boeziano nel senso aristotelico di "sostanza seconda" equiparandolo di fatto a un altro concetto aristotelico, quello di forma sostanziale. Come è noto per Aristotele è grazie alla forma che tutte le cose sono qualcosa e la forma opera come una causa immanente. Questa linea interpretativa è stata poi completata e approfondita da Maioli.

L'interpretazione *d.2* è stata introdotta dagli studi di De Rijk<sup>54</sup> ed è stata successivamente sviluppata e completata da Nash-Marshall<sup>55</sup>. Come *d.1*, essa non ammette un valore esistenziale dell'essere boeziano, il quale è però inteso con valore di essenza. De Rijk ha scritto: «La formule fameuse qui établit la distinction entre "être" et "ce qui est" ne fait rien d'autre que souligner la différence entre la forme d'être prise en

---

<sup>51</sup> Mi sembra che l'impostazione di questa lettura sia probabilmente la più corretta, perché è quella più vicina al significato della parola "definizione" usata da Boezio nel secondo commento dell'*Isagoge* per descrivere l'essere di una cosa (*esse rei*): «Quid est autem esse rei? Nihil est aliud nisi definitio. Unicuique enim rei interrogatae 'quid est?' si quid quod est esse mostrare voluerit, definitionem dicit» (Boezio, *In isagogen porphyrii commentorum editionis secundae*, ed. Brandt, p. 273, 13-15).

<sup>52</sup> Vd. Duhem (1917), pp. 285-316, Roland-Gosselin (1926), pp. 142-145, Maioli (1978), MacDonald (1988), Marenbon (2003), pp. 88-89, Tisserand (2008), pp. 247-248.

<sup>53</sup> Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomadde*, ed. Häring, p. 193, 54-65. Come discuteremo nel secondo capitolo, per quanto riguarda il significato di *esse*, Gilberto propone due punti di vista: teologico e filosofico. Quello filosofico appartiene all'interpretazione *d.1*.

<sup>54</sup> Vd. De Rijk (1981), (1988a), ma anche Micaelli (1988). Mi sembra che nelle interpretazioni di De Rijk siano rimasti elementi da sviluppare, Nash-Marshall (2000) ha presentato la sua alternativa interpretativa per svilupparli.

<sup>55</sup> Nash-Marshall (2000).

soi d'une part, et le substrat de l'autre»<sup>56</sup>. La distinzione equivale alla differenza tra il significato materiale (“homo” e “album”) e il significato formale (“humanitas” e “albedo”). Quindi, in questo senso, l'*id quod est* è una sostanza concreta, mentre l'*esse* equivale all'essenza formale.

Nash-Marshall ha approfondito la linea interpretativa di De Rijk, proponendone uno sviluppo originale. La sua interpretazione considera l'*esse* boeziano come l'essenza indeterminata *ante rem*, cioè come un'essenza che funziona a livello universale in quanto causa che provoca la quiddità di ciò che è. Questa interpretazione si differenzia da *d.1* perché non assegna una causalità esistenziale all'essere rispetto al ciò che è. Di fatti, nella misura in cui l'essere è reputato come sostanza seconda e forma immanente, *d.1* ammette un tipo di causalità intera nel concetto di *esse*. La sostanza seconda fa pertanto esistere ed essere qualcosa. Secondo *d.2*, invece, l'interpretazione dell'*esse* come essenza indeterminata priva l'essere di causalità efficiente, cioè della potenza di far esistere l'*id quod est*, e assegna a Dio una causalità esistenziale. In sintesi, nell'interpretazione *d.2* la causa dell'esistenza di ciò che esiste è attribuita a Dio, mentre in *d.1* è attribuita all'essere.

Il criterio con cui si interpreta l'essere di Boezio ha un impatto profondo sull'intera lettura del *DHB*, così come sulla comprensione del problema a cui Boezio cerca di dare una sua soluzione. In particolare, nella lettura complessiva dell'opera, scegliere le interpretazioni *b* e *c* o l'interpretazione *d* comporta una grande differenza. Adottare l'interpretazione *b* e *c* significa infatti presupporre un costituente ontologicamente diverso dalla forma nel sistema di Boezio, il cui ente deve pertanto avere un costituente ontologico dell'essere, che sia l'*actus essendi* o l'*esse* del pensiero neoplatonico. D'altra parte, assumere l'interpretazione *d* non vuole dire introdurre un altro costituente ontologico oltre alla forma, perché, grosso modo, in questo tipo di interpretazione l'essere e la forma si identificano.

### 3.2 Distinzione concettuale o reale?

Sulla base delle diverse interpretazioni dell'essere viste sopra, si pone una questione: in che modo sono intese e comprese le altre argomentazioni boeziane alla luce delle diverse interpretazioni dell'essere? Ritorniamo al passo di Boezio in cui è affermato che «*esse* è diverso da *id quod est*». Di quale tipo di distinzione si tratta?

Basandosi sull'interpretazione *a*, la distinzione tra i due enti è concreta nel senso che l'essere boeziano è Dio, mentre *ciò che è* equivale alle creature. In questo senso, la

---

<sup>56</sup> De Rijk (1981), p. 151.

distinzione è da leggersi come reale. Quindi, per l'interprete, la differenza tra *esse* e *id quod est* risulta dalla partecipazione. A tal proposito, Clarembaldo di Arras scrive: «Est itaque esse diversum ab eo quod est quoniam in quod est prima illa forma participat ac per eam est. Ipsa vero nec se ne cui participat sicut nec albedo albedine<sup>57</sup>». Secondo l'interpretazione *a* dunque la distinzione tra *esse* e *id quod est* è sempre reale.

Inoltre, se qui i termini della distinzione reale devono essere intesi come due esistenze concrete, negli altri tipi di interpretazione dell'essere (*b*, *c* e *d*) la distinzione è concettuale, poiché la relazione tra *esse* e *id quod est* avviene non tra enti esistenti (distinzione reale), bensì tra costituente e ciò che è costituito.

Conseguentemente, stando all'interpretazione *b*, *c*, e *d*, la distinzione tra *esse* e *id quod est* potrebbe darsi su un piano concettuale, conseguente alla capacità intellettuale sui componenti e ciò che è composto, nel senso che la sostanza non può esistere senza l'essere secondo l'accezione neoplatonica (*b*), l'*actus essendi* (*c*) e la natura essenziale (*d*); allo stesso modo, la forma e l'essere non hanno consistenza senza un soggetto, cioè la sostanza che lo riceve, e pertanto, anche in questo caso, la distinzione consegue all'astrazione mentale.

A tal riguardo, Tommaso afferma: «Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones». <sup>58</sup> A sua volta, Gilberto sostiene: «IPSUM ENIM quod per abstractionem quodam modo ab illo, in quo est, intellectus separat, ESSE NONDUM EST. Non ait: non est sed “nondum est”. Dum enim ipsam illam simplicem puramque formam ut in se ipsa est intuemur — quod est eam aliter quam sit attendere — quodam modo non est eo quod non, qualiter attenditur, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta». <sup>59</sup>

Dunque, per Tommaso e Gilberto, l'interpretazione della distinzione tra *esse* e *id quod est* appare discendere da come si interpreta l'*esse*; di conseguenza, nella misura in cui quest'ultimo è da loro inteso come un elemento costitutivo (nel caso di Tommaso come “actus essendi” e in quello di Gilberto come “forme sostanziali”) la distinzione dovrebbe essere concettuale.

### 3.3 “Nondum est” come ostacolo all'interpretazione di tipo *a*

Sembra però legittimo chiedersi cosa voglia dire “nondum est”. Due sono le

---

<sup>57</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio super librum boetii De Hebdomadibus*, ed. Häring, p. 200.

<sup>58</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 270, 36-39.

<sup>59</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomadde*, ed. Häring, pp. 194,93- 195,99.

tipologie di interpretazioni: quella dell'impredicabilità e quella della negazione dell'esistenza nel mondo. La seconda tipologia sostiene che “nondum est” significa semplicemente che l'esistenza dell'essere nel mondo non sottende a qualche condizione. Tutto ciò appare intuitivo.

La prima tipologia di interpretazione riguarda invece la predicabilità. Nel commento della sua traduzione, Obertello scrive così:

Dicendo che l'essere *non è ancora* Boezio intende dire che l'essere “puro”, di cui si parla, non accoglie in sé alcun predicato o alcuna attribuzione diversa da sé: ad esempio, il predicato verbale stesso – il primo e primordiale tra tutti – è. In tal caso, per assurdo, diverrebbe un soggetto a cui l'essere, per così dire, si aggiungerebbe<sup>60</sup>.

In questo senso, seguendo l'interpretazione della impredicabilità, “esse” di “nondum esse” non ha un senso esistenziale e “l'essere boeziano” non si può predicare in qualsiasi modo. Tuttavia, l'interpretazione non sembra molto intuitiva. D'altra parte, l'interpretazione della negazione dell'esistenza viene seguita dagli studiosi forse senza essere consapevoli del fatto che si tratti di un'interpretazione. Per ora, vediamo le possibilità interpretative di “nondum est” seguendo questo tipo di interpretazione.

Secondo le interpretazioni *b*, *c* e *d*, nelle parole “nondum est” non risiede un problema interpretativo, perché la forma sostanziale e l'*actus essendi* non possono darsi senza il soggetto. Inoltre è da notare bene che a “nondum” (non ancora) non è attribuibile, in senso stretto, l'idea di ordine temporale, nel senso di qualcosa che ancora non c'è, ma che sarà in futuro. Tale espressione indica piuttosto un presupposto ontologicamente più debole, per la quale a qualche condizione l'essere può non esserci. Ad esempio, le forme sostanziali non possono esserci se non nella “condizione” inerente ai soggetti. Tuttavia, come De Rijk ha già indicato, se l'*esse* fosse identificato con Dio, secondo l'interpretazione *a*, emergerebbe un problema perché si implicherebbe che “Dio ancora non c'è” e dunque “Anathema sit! (De Rijk)<sup>61</sup>”. Quindi se si adottasse l'interpretazione di tipo *a*, questo passo costituirebbe un ostacolo. Eppure, sono state percorse vie per superarlo. Ad esempio, Clarembaldo di Arras aggiunge “Ens” a “nondum est” ottenendo così “nondum est Ens”: «Ac si aperte dixisset: ipsa Essendi Forma nondum est ens, hoc est entitate participans». <sup>62</sup> In questo contesto “ens” indica un soggetto che partecipa all'entità che si identifica con Dio. Dio non è “participans”, in quanto è partecipato; le

---

<sup>60</sup> Obertello (1979), p. 382, nota 6, cf. anche Pastorino (2020), pp. 99-100.

<sup>61</sup> De Rijk (1988a), p. 12.

<sup>62</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio super librum boetii De Hebdomadibus*, ed. Häring, p. 200.

creature sono invece caratterizzate da “*participans*”.

Assieme a Teodorico di Chartres, Clarembaldo ha inoltre elaborato un altro tipo di interpretazione, la sostituzione del soggetto. Tale strategia interpretativa si concentra sul significato di “*nondum*”. Dal punto di vista della lingua latina, il termine esprime una sorta di ordine prima-dopo che Clarembaldo interpreta in relazione alla “*discendentia*” (= creazione), prima della quale le creature ancora non esistono:

Sollerter autem et Sollicite animadvertendum est quod ait: Nondum est. In neccessitate enim ab aeterno omnia in simplicitate quadam complicata constiterunt<sup>63</sup>.

Come si vede, “*nondum*” non è riferito a Dio, ma a “*omnia*”, ossia alle creature. Prima della creazione, tutte le cose risiedono nella semplicità di Dio: in quel momento ancora non esistono. Soltanto dopo la creazione, esplicandosi, iniziano a esistere. Fedele al significato del termine, Clarembaldo riferisce “*nondum*” all’ordine all’origine delle creature realizzatosi in seguito alla creazione.

### 3.4 “*Accepta forma essendi, est*” e “*omne namque esse ex forma est*” del *De Trinitate*

Come abbiamo visto, “*accepta forma essendi est*” vuol dire che l’ente esiste grazie a qualche elemento costitutivo e “*forma essendi*” funge come qualche tipo di causa (efficiente, formale o entrambe allo stesso tempo). In questa formula si riscontra una peculiarità interpretativa che deriva dal modo di intendere l’*esse* boeziano. Innanzitutto, occorre osservare che la formula “*Forma essendi*” è ambigua e ammette diverse interpretazioni. Secondo *b* e *c*, che impongono un elemento diverso dalle forme nel sistema ontologico del *DHB*, non si possono identificare l’essere e la forma. Ad esempio, seguendo la tradizione dei neoplatonici e identificando l’*esse* boeziano con quello di Mario Vittorino (rigorosamente distinto dalle forme), P. Hadot ha espressamente negato *essere = le forme*<sup>64</sup>. Lo stesso ragionamento vale anche per l’interpretazione *c* (*actus essendi*).

Allora, questi due orientamenti quale significato ulteriore apportano alla nozione di “*forma*”? Una risposta possibile consiste nel constatare una perdita del significato originale di “*forma*”, la cui nozione è invece impiegata per descrivere quel carattere dell’essere che lo distingue dalle forme sostanziali. A tal proposito, Obertello scrive: «(...)

---

<sup>63</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio super librum boetii De Hebdomadibus*, ed. Häring, p. 200, p. 201

<sup>64</sup> P. Hadot (1963), p. 152,

Boezio usa il termine *forma* per ricordare la natura di *principio* dell'essere». <sup>65</sup>

Invece, nell'ottica dell'interpretazione *d*, dal momento che non si può introdurre un costituente ontologico diverso dalle forme, la *forma essendi* è interpretabile soltanto come la causalità della forma sostanziale. Di conseguenza, prendendo le mosse dall'interpretazione *d*, l'interpretazione di Tisserand sarebbe una conseguenza necessaria: «“la forme qu'est l'être”: ainsi traduisons-nous l'expression latine “essendi forma”. Il s'agit d'un génitif interne: l'être et le forme sont identiques, l'être se donne immédiatement comme forme de ce qui est, la forme est forme-êtré». <sup>66</sup>

L'espressione “accepta forma essendi, est” del *DHB* si deve interpretare come compatibile con un'espressione del *De Trinitate* in cui si tratta della causalità dal punto di vista delle creature, cioè “omne esse ex forma est”, che secondo Maioli è «il postulato base di tutta la metafisica boeziana <sup>67</sup>».

In altre parole, chi si accosta all'interpretazione di “accepta forma essendi” dovrebbe far sì che la sua interpretazione del passo sia compatibile con la precedente osservazione contenuta nel *De Trinitate*. Inoltre, il passo del *DTN* potrebbe dare uno spunto di riflessione per l'interpretazione del *DHB*. Come è noto, nel capitolo secondo del *De Trinitate*, Boezio scrive:

Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, qua in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non κατά την ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae <sup>68</sup>.

Ogni essere invero deriva dalla forma. In effetti non si dice che una statua sia una riproduzione di un animale per il bronzo che costituisce la sua materia, ma per la forma che è stata impressa nel bronzo, e il bronzo stesso non viene detto tale per la terra, che è la sua materia, ma per la struttura del bronzo. Ed anche la terra stessa viene chiamata così non a causa della materia informe, ma a causa dell'aridità e della pesantezza che son proprie della forma. <sup>69</sup>

La frase “Omne namque esse ex forma est” dà apparentemente l'impressione che «It (*scil.* Omne namque esse ex forma est) was self-evident to Boethius (and Thomas)

---

<sup>65</sup> Obertello (1979), pp. 382-383. Secondo Obertello, la forma ha il ruolo di enfatizzare il carattere immateriale dell'essere come principio.

<sup>66</sup> Tisserand (2008), p. 247, n.3. Inoltre, De Libera ha tradotto “une forme qui le (id quod est) fait l'être” Cf. De Libera (1993), p. 251.

<sup>67</sup> Maioli (1978), p. 24

<sup>68</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 169, 83-89.

<sup>69</sup> Obertello (1979), pp. 362-363.

that for a thing to be and what it is differ<sup>70</sup>», come dice MacInerny, che è un sostenitore della linea *c*. In questo commento MacInerny ha interpretato “forma” come la quiddità. Così, alla luce dell’interpretazione tommasiana, si trova una differenza tra l’*actus essendi* e l’essenza. Ora, al di là tanto dell’interpretazione di MacInerny, quanto della sua tendenza all’estremizzazione, e a prescindere dai significati dell’essere e della forma, bisogna riconoscere che Boezio ha posto una distinzione (interpretabile, se si vuole, secondo la lettura di Tommaso).

Nel corso della filosofia medievale circola un famoso adagio: «forma dat esse rei». Gli studiosi<sup>71</sup> pensano che derivi dal passaggio del *De Trinitate* sopra citato, anche se il senso è ambiguo. Secondo Tommaso l’adagio si interpreterebbe così: «essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse»<sup>72</sup>. Con ciò s’intende che le cose ricevono l’*actus essendi* tramite l’essenza: in questo senso la forma è una sorta di *medium*. In altri termini, Dio fornisce sì l’*esse* alle creature, ma esse lo ricevono secondo le loro forme<sup>73</sup>. Pertanto, certamente le creature esistono grazie alla forma, ma quest’ultima agisce solo come una sorta di porta che trasmette l’*esse*.

Basandosi su questo tipo di lettura, è possibile intendere il principio boeziano secondo cui «la forma determina l’essere» alla luce dell’interpretazione *c* e capire coerentemente il *De Trinitate*.

Con la lente interpretativa del tipo *d*, non è invece possibile interpretare il testo alla maniera di MacInerny. Maioli afferma così:

Se Boezio intendesse dire che l’*esse* di un ente finito si distingue in qualche modo dalla sua propria forma specifica, l’esempio (quello della statua) dovrebbe essere interpretato in questo modo: la forma per cui una statua è tale è distinta dall’*esse* della statua. Tale lettura risulta palesemente erranea da tutto il contesto<sup>74</sup>.

In questo commento è evidente un palese rifiuto della differenza tra *esse* ed *essenza* nel contesto boeziano. Secondo Maioli *essere* ed *essere aliquid* non si distinguono; entrambi risultano avere la forma sostantiva: «la forma dà contemporaneamente l’essere e l’essere tale: è principio ontologico strutturale ed esistenziale insieme non fa semplicemente essere, ma far essere facendo tale o tal altro»<sup>75</sup>. Quindi, stando

---

<sup>70</sup> MacInerny (1990), p. 252.

<sup>71</sup> Per quanto riguarda la storia della frase, vd. Roudaut (2021).

<sup>72</sup> Tommaso d’Aquino, *De ente et essentia*, ed. Leonina, c. 1, p. 370, -54

<sup>73</sup> Nel contesto degli studi su Tommaso, vd. Te Velde (1996) a proposito della relazione causale tra l’essere e la forma (o essenza).

<sup>74</sup> Maioli, (1978) p. 43.

<sup>75</sup> Maioli (1978), p. 25.

all'interpretazione di Maioli, "omne esse ex forma" vuol dire che l'essere e l'essere *aliquid* delle creature derivano dalle forme.

L'interpretazione di Maioli relativa al passo del *De Trinitate* è in qualche senso una conseguenza necessaria che deriva dall'interpretazione *d.I*. Infatti, nella misura in cui questa interpretazione legge l'*esse* del *DHB* come una forma sostanziale, essa non può far riferimento a un elemento che spieghi solo l'esistenza in quanto distinta dall'essenza. In altre parole, tutto l'*esse* significa la forma; inoltre la forma funge come una causa che permette alle creature di essere *aliquid* oppure di avere qualche essenza determinata. Allora, ontologicamente nel sistema boeziano non c'è alcun spazio per un qualche elemento che determini il solo fatto di essere.

Tuttavia, l'interpretazione di Maioli (o, per meglio dire, l'interpretazione *d.I*) presenta un punto criticabile. Essa rivela dei problemi nel momento in cui si tenta di stabilire una compatibilità tra la sua interpretazione di "esse" nel *DHB* e il passo del *De Trinitate* sopra menzionato (*Omne namque esse ex forma est*). Nash-Marshall<sup>76</sup> ha criticato l'interpretazione di Maioli basandosi sul significato di *esse* del *DHB* e sul passo del *De Trinitate* "Omne namque esse ex forma est" (...). La critica è semplice, ma efficace. Come abbiamo visto, l'interpretazione *d.I* consiste nell'identificazione tra l'essere e la forma. Quindi, riferendosi alla formula del *De Trinitate*, il termine "forma" dovrebbe essere sostituibile con "esse". In questo caso, la formula diventerebbe: "omne esse ex esse est". Inoltre, sulla base dell'altro principio boeziano per cui "ipsum enim esse nondum est", la formula del *De Trinitate* potrebbe essere ulteriormente trasformata in "nondum est ex nondum est" (sempre in virtù dell'identificazione tra forma ed esse, che appare in questo secondo caso sotto le spoglie della sua definizione di "nondum est"). La conclusione è ovviamente assurda. Così, l'interpretazione di Maioli è criticata in quanto fonte di una conseguenza assurda. La critica di Nash-Marshall a Maioli, nel caso in cui fosse applicata all'intera scuola dell'interpretazione *d.I*, presenterebbe una certa pericolosità.

La critica di Nash-Marshall è apparentemente convincente, ma non è decisiva. Certamente se si intendesse l'*esse* (nel senso del *DTN*) della proposizione "Omne namque esse ex forma est" secondo l'accezione dell'*esse* contenuto in "esse est diversum id quod est", ne deriverebbe una conseguenza assurda. Nonostante ciò, è possibile sostenere che

---

<sup>76</sup> Nash-Marshall (2000), pp. 241-243. Inoltre, Nash-Marshall critica l'interpretazione *d* sviluppando lo studio di De Rijk da un altro punto di vista. In generale, però, la critica si basa sull'ambiguità del senso di *esse* nel *DHB*, all'interno del quale, secondo la studiosa, la nozione di *esse* denota ora la causa immanente, ora quella trascendente. Tuttavia, non mi pare che sia un argomento decisivo, perché l'interpretazione secondo la quale l'*esse* significhi la causa trascendente in sé stessa è un'interpretazione personale che non permette una valutazione obiettiva.

l'esse del *DTN* non è identico a quello del *DHB*. L'esse del *DTN* potrebbe significare l'esistenza come un effetto della forma sostanziale. L'esistenza in quanto effetto è diversa dall'esistenza in quanto causa (tipo *actus essendi*) e significa "esistere nel mondo terreno". In questa interpretazione, la nozione di *forma essendi* è concepita a partire di un significato di "forma" che è quello presente nella proposizione "omne esse ex forma", dove il senso di "omne esse" dev'essere inteso secondo quello attribuito all' "est" di "accepta forma essendi, est". Quindi la critica di Nash-Marshall non è assoluta.

Al di là della critica all'interpretazione *d.1*, il passo del *De Trinitate* è abbastanza ambiguo. Infatti, prendendo in considerazione il contesto, non è molto chiaro ciò che Boezio vuole affermare. Riesaminiamo nuovamente il passo dividendolo in due parti.

[1] in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma (1) neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est<sup>77</sup>.

Siamo dunque necessitati ad usare, nella filosofia naturale il metodo razionale, nella matematica quello dimostrativo, nella teologia quello intellettuale, senza lasciarci attrarre dalle immagini, ma piuttosto contemplando la forma in se stessa, che è pura forma e non immagine, ed è l'Essere in se stesso, da cui l'essere deriva<sup>78</sup>.

[2] Omne namque esse ex forma (2) est. Statua enim non secundum aes quod est materia sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non κατά την ὄλην dicitur sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae<sup>79</sup>.

L'ambiguità è evidente. Nella prima parte, Boezio sta trattando Dio, quindi la forma dev'essere intesa come Dio stesso. Allora cosa vuole dire "forma" nella seconda parte? La spiegazione risulta equivoca in quanto subito dopo, nell'esempio proposto, Boezio si riferisce alle forme immanenti, che sono diverse da Dio. La forma [2] è immanente oppure trascendente? Se fosse immanente, si dedurrebbe che Boezio abbia cambiato il significato di forma. Di conseguenza, sarebbe giusta l'osservazione di Micaelli, il quale, a proposito di questo passo del *DTN*, parla di "un brusco salto di ragionamento"<sup>80</sup>.

Ora, evidentemente Boezio si è riferito a entrambe le accezioni di *forma* senza

---

<sup>77</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 169, 78-84.

<sup>78</sup> Obertello (1979), p. 362.

<sup>79</sup> Moreschini, p. 169, 84-89.

<sup>80</sup> Micaelli (1988), p. 107.

rendere esplicito il passaggio da una prospettiva platonica a una aristotelica<sup>81</sup>. Dopo la discussione della formula, Micaelli propone di intendere il principio “omne esse ex forma est” in un duplice senso: il primo considera Dio come la Forma suprema (il principio “ex quo omnium esse profiscitur”); il secondo reputa la forma immanente come la causa prossima dell’essere corporeo<sup>82</sup>. Lo studioso italiano concepisce dunque la forma boeziana secondo entrambe le accezioni. Contrariamente all’apparenza, la sua soluzione non precisa bene il significato della forma [2]. In effetti, quando si prova a interpretare il passo ponendo particolare attenzione al significato preciso della forma, la principale difficoltà consiste nella modalità di scrittura del *De Trinitate*, caratterizzato da una notevole ambiguità. Potremmo però assumere un punto di vista più generale sulla questione, intendendo quindi un carattere complessivo della forma di cui parla Boezio in questo passo. Occorre osservare che l’intenzione della formula di Boezio si determina non in base alla concezione di forma aristotelica o platonica, bensì se si presta attenzione al fatto che essa si propone di spiegare il carattere causale della forma. Quindi, “omne esse ex forma est” significherebbe che la forma ha un valore causale secondo il quale le creature esistono. Secondo quest’ottica, non v’è alcun volo pindarico nell’argomentazione boeziana, giacché qui l’oggetto del discorso è il generale funzionamento causale delle forme.

In conclusione, non possiamo proporre un’interpretazione definitiva, o meglio è impossibile determinarla ricorrendo ad altri testi, come è stato qui tentato con il *De Trinitate*. Il collegamento tra l’*esse* del *DHB* e quello del *DTN* potrebbe essere un punto di riferimento, ma non fornisce una soluzione per capire il testo del *DHB*.

### 3.5 L’assioma 6, il fondamento della partecipazione

Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit; est vero, ut participet alio quolibet.

Come abbiamo visto, in questo assioma si tratta dei due tipi di partecipazione, uno è fondamentale, l’altro è supplementare.

#### 3.5.1 “Participat eo quod est esse”: a che cosa si partecipa?

---

<sup>81</sup> Micaelli (1988), p. 107. Attraverso commento di Gilberto è possibile notare come nel *De Trinitate* il significato della forma cambi da una concezione platonica (teologica) a una aristotelica (naturale). Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum de Trinitate*, ed. Häring, p. 87, 63, p. 88, 79.

<sup>82</sup> Micaelli (1988), p. 107.

Il punto che ha ispirato diverse soluzioni interpretative è “participat eo quod est esse”. Infatti, come De Rijk<sup>83</sup> ha indicato, grammaticalmente Boezio usa questa espressione per esprimere un ablativo dell’essere, dato che il verbo “partecipare” richiede il dativo. Quindi sostanzialmente l’espressione significa “partecipare all’essere”. In questo caso, il significato della frase dipenderebbe da cosa vuole dire “essere”. Sotto la lente interpretativa di tipo *a*, significherebbe partecipare a Dio dal momento che “esse” vuol dire Dio. Se così fosse, l’intero assioma affermerebbe la relazione efficiente tra Dio e le creature. Invece sotto quella del tipo *d*, se l’*esse* fosse una forma immanente, avrebbe il significato di causalità immanente. Anche alla luce delle interpretazioni degli altri tipi (*b e c*) l’assioma spiegherebbe il carattere della causalità immanente di “esse”.

Tuttavia, l’interpretazione di Nash-Marshall<sup>84</sup> è diversa da quella di De Rijk. Secondo la studiosa americana questa espressione non è semplicemente un effetto della coniugazione del verbo essere. La stessa afferma infatti che “eo quod est esse” vuol dire Dio. Quindi questo assioma intende sostenere che “id quod est” partecipa a Dio. A fondamento della sua interpretazione vi è l’assioma successivo: «VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet». Quindi “eo quod est esse” significa l’identità massima divina tra “esse” e “id quod est”. L’interpretazione “grammaticale” di De Rijk non considera il significato di “eo quod est”. Da questo punto di vista, il significato risultante da questo assioma della formula significherebbe semplicemente la creazione<sup>85</sup>: «Si tratta di dimostrare geometricamente l’asimmetria dal rapporto creatore-creato»<sup>86</sup>.

Non è possibile stabilire quale interpretazione sia giusta tra quella grammaticale e quella della creazione, ma si può dire che l’interpretazione della creazione presenta un merito nella lettura del sistema del *DHB*: nell’assioma del *DHB* si può ammettere la relazione tra Dio e le creature. Come abbiamo visto, sul *quomodo* la risposta boeziana dipende in qualche modo dalla relazione tra Dio e le creature. Quindi risulterebbe naturale ritenere che Boezio abbia spiegato la relazione creazionistica nella presentazione degli assiomi. Altrimenti, ne deriverebbe che Boezio ha introdotto un principio centrale per rispondere al problema del *DHB* senza alcuna premessa. In questo passaggio l’interpretazione di Nash-Marshall presenta perciò un certo vantaggio.

### 3.5.2 “*Ut sit*” e “*ut aliquid sit*”

Passando alle interpretazioni *b*, *c*, e *d*, rimane una differenza interpretativa. Boezio

---

<sup>83</sup> De Rijk (1988a), p. 21, De Rijk (1981), p. 155.

<sup>84</sup> Nash-Marshall (2000), p. 254. Vd. anche l’interpretazione di Pastorino (2020), pp.104-105.

<sup>85</sup> Nash-Marshall (2000), p. 254, n. 105.

<sup>86</sup> Pastorino (2020), p. 104.

usa due espressioni, cioè “ut sit” e “ut aliquid sit”. Che cosa significano? Secondo *b* e *c* il significato è lineare nel senso che “ut sit” designa l’esistenza del soggetto e “ut aliquid sit” significa avere qualche proprietà. Alla luce di queste interpretazioni, “esse” è *actus essendi* oppure l’essere neoplatonico che produce l’esistenza delle creature, ecco perché “sit” dovrebbe significare l’esistenza delle creature. Dunque, l’intero assioma indicherebbe il fondamento delle proprietà essenziali o della predicazione di esse nell’originalità dell’esistenza delle creature.

Se lo fosse, il pensiero di Boezio si accosterebbe a quello di Tommaso nella misura in cui l’esistenza è una base per l’essenza, distinta da quest’ultima.

In base a *d*, invece, che considera l’essere come una sorta di forma sostanziale, il “sit” di “ut sit” significherebbe “essere qualcosa nella categoria dello sostanza”, come ad esempio “Socrate è un uomo”. Come Maioli ha affermato<sup>87</sup>, nel sistema boeziano non c’è un elemento ontologico che causi esclusivamente l’esistenza (secondo questo tipo di interpretazione). D’altra parte, “ut aliquid sit” significherebbe avere una proprietà accidentale, ad esempio “Socrate è bianco”, perché se “sit” volesse dire “essere” e “essere qualcosa di essenziale”, nella misura in cui “ut sit” e “ut aliquid sit” si distinguono, quello che rimane per “ut aliquid sit” è soltanto una proprietà accidentale. Quindi nell’assioma, alla luce di questa interpretazione, Boezio sembrerebbe dire che avere una proprietà essenziale fonda il possesso di un elemento accidentale.

Si deve inoltre aggiungere un’osservazione circa l’interpretazione generale del pensiero di Boezio. L’assioma ha celato un punto importante: il concetto di “participatio”. Boezio si è infatti riferito alla partecipazione a realtà che non sono gli *accidentia*. In tutte le varie possibilità interpretative sopra elencate l’oggetto a cui le cose partecipano non è accidentale. Questo aspetto ci fornisce un’indicazione nuova sull’utilizzo che Boezio fa del termine “participatio”. Boezio, nel momento in cui presenta l’aporia, introduce due soluzioni: le cose possono essere buone *participatione* oppure *substantia*. Nell’argomentazione riguardante la partecipazione, dato che Boezio fa l’esempio della bianchezza, sembra che la *participatio* si usi esclusivamente per descrivere il possesso di qualche *accidens*. Infatti, comparando il concetto di “partecipazione” di Boezio con quello di Tommaso d’Aquino, Te Velde scrive: «Boethius, he (*scil.* Thomas) notes further on in the commentary, speaks of ‘participation’ in the senses in which a subject is said to participate in an accident. (...) That is why there exists for Boethius an opposition between ‘to be something substantially’ and ‘to be something by participation’. Because

---

<sup>87</sup> Maioli (1978), p. 25. La forma dà contemporaneamente l’essere e l’essere tale: è principio ontologico strutturale ed esistenziale al contempo; non fa semplicemente essere, ma fa essere facendo tale o tal altro.

‘participation’ refers to an accidental property of a substance, Boethius cannot apply it to common properties which are consequent upon being as such»<sup>88</sup>.

Questa interpretazione, se la si limitasse alla sezione dell’aporia, sarebbe senza dubbio giusta. Tuttavia, non è possibile estenderla al senso generale di partecipazione che attraversa l’intero *DHB*.

### 3.6 Il problema centrale: come possono essere buone le creature?

Sopra abbiamo cercato di prospettare le varie possibilità interpretative a cui potenzialmente si presta il testo dell’assioma di Boezio. Basandosi sulle varie letture dell’assioma, è possibile avanzare un’interpretazione del *quomodo* e la risposta boeziana. Proviamo innanzitutto a organizzare le diverse opzioni d’interpretazione della risposta di Boezio su come le creature possano essere buone in ciò che sono. Come presupposto, ipotizziamo che Boezio risponda razionalmente al *quomodo* senza applicare come soluzione l’opzione del mistero della fede<sup>89</sup>. In altre parole, anche se senza l’interpretazione, come Alberto Magno giudica, la risposta boeziana «est imperfecta et obscura<sup>90</sup>», cercheremo di esplorare le varie possibilità interpretative che ci possano permettere di considerare la risposta di Boezio come “perfetta”.

#### 3.6.1 L’interpretazione semantica è possibile?

La risposta di Boezio è la seguente:

Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo <quod essent non essent bona si a primo bono minime

---

<sup>88</sup> Te Velde (1995), p.14.

<sup>89</sup> A tal proposito l’interpretazione di Tisserand è originale. Egli sostiene che Boezio non avrebbe potuto rispondere al *quomodo*, perché si tratta di un mistero della fede: «Boèce non répond pas-et ne pouvait le faire-au quomodo de la présence de la bonté non substantiellement substantielle des biens seconds. Le *quomodo* se résolut en un quia mystérieux». Cf. Tisserand (2008), p. 263.

<sup>90</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, t. 1, q. 1, a. 7; Et esse uniuscuiusque erit bonum, qui est abono, et omne creatum erit bonum, inquantum est, et substantialiter bonum. Non tamen erit bonum primum, quia illud non est ab alio. Istud autem fluxit ab alio. Haec est solutio Boethii, et patet, quod est imperfecta et obscura.

defluxissent>.

Come già visto, Boezio basa la soluzione del problema sulla causalità di Dio rispetto alle sue creature. Prima di approfondirla, diamo uno sguardo ai commenti di Tommaso d'Aquino e di Geiger.

Set esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est eius causa, ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem, per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectiuo artis medicine. Est igitur considerandum secundum premissa quod in bonis creatis est duplex bonitas, una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum, et secundum hoc et esse eorum et quicquid in eis est a primo bono est bonum<sup>91</sup>.

Per spiegare il bene delle creature, Tommaso si riferisce alla teoria analogica. Sembra che il suo commento si sviluppi su un livello semantico, nel senso che Tommaso spiega in base a quale teoria o fondamento si può dire che l'essere è buono. Bisogna inoltre tenere presente che l'analogia è originalmente una teoria semantica<sup>92</sup>. Ora, questa spiegazione fa sorgere un dubbio in coloro che si avvicinano al suo studio: a livello ontologico le creature sono buone<sup>93</sup>? A prescindere dal quesito in questione, l'interpretazione tommasiana riguarda la semantica. La stessa tendenza si trova anche nel commento di Gilberto di Poitiers:

Et ICCIRCO uidelicet QUONIAM quodlibet EORUM ESSE i.e. non modo id quod est et aliquid est itemque id quo est uel quo aliquid est uerum etiam illud et esse et aliquid esse A BONI UOLUNTATE DEFLUXIT, denominatiue BONA ESSE DICUNTUR sicut opus quod ereum est suo genere quo est, et triangulum sua qualitate qua aliquid est, est etiam denominatiue humanum ab esse illius quo secundum aliquam rationem auctore et ereum et triangulum est<sup>94</sup>.

Nella interpretazione di Gilberto di Poitiers viene utilizzato esplicitamente il

---

<sup>91</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 280, 138-150.

<sup>92</sup> Per quanto riguarda la valutazione dell'analogia tomistica come una teoria semantica piuttosto che ontologica (la cosiddetta *analogia entis*), cfr. McCabe (1964), p. 106: «For him, analogy is not a way of getting to know about God, nor is it a theory of the structure of the universe, it is a comment on our use of certain words. (...) In our view this indicates that St. Thomas did not attach very great importance to the distinction he had made».

<sup>93</sup> McInerney (1990), pp. 232-241.

<sup>94</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomadde*, ed. Häring, p. 220, 58-

termine “denominative”, che esprime la sua teoria semantica, sulla cui base il testo viene interpretato. Le due interpretazioni ci inducono a ipotizzare che nella presente interpretazione vi sia un fondamento di tipo semantico.<sup>95</sup>

Anche Geiger commenta così.

La bonté introduite par Boèce sous les espèces d’une relation ressemble fort à ce qui l’Ecole appellera une *dénomination extrinseque*. Si elle est telle, on ne voit pas comment, par elle, la substance est *réellement* bonne. Si elle ne l’est pas, si la bonté est *intrinseque* à la substance, elle le sera, ou par identité avec la substance ou par inhérence accidentelle<sup>96</sup>.

Geiger ritiene che secondo Boezio le creature siano buone grazie alla relazione con Dio, ma in questo caso il ragionamento di Boezio assomiglia a quello pressoché semantico di Gilberto e dei Porretani sul bene secondo<sup>97</sup>. Geiger ha inoltre indicato le difficoltà che questa posizione presenterebbe: se le creature fossero buone per denominazione estrinseca, ne conseguirebbe che esse potrebbe non essere buone. La legittimità di questo dubbio risiede nella differenza tra la realtà e la predicazione, secondo la quale non tutte le predicazioni descrivono la realtà. In effetti, se l’interpretazione semantica riguardasse soltanto la predicazione e non descrivesse anche la realtà, presenterebbe un notevole problema testuale. Poiché l’impianto del *DHB* richiede che le creature siano realmente buone, non ci possiamo limitare al solo fatto che il bene possa essere predicato delle creature. Come già osservato, Boezio esprime questa esigenza nei seguenti termini:

Quaestio vero huiusmodi est. Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt.

Qui, Boezio afferma chiaramente che le creature sono buone. Infatti, se è vero che

---

<sup>95</sup> Tra gli studiosi contemporanei, per quanto riguarda l’interpretazione semantica basata sulla denominazione, cfr. Tisserand (2008), p. 263. Inoltre, circa la predicazione di bene in modo analogico nel pensiero di Boezio, vd. Lachance (2008). Secondo la sua interpretazione, così si parla del bene in modo analogico:

- (1) *Esse* si dice in modo analogico.
- (2) *Esse* si converte con il bene.
- (3) Conseguentemente il bene si dice in modo analogico.

<sup>96</sup> Geiger (1941), p. 44.

<sup>97</sup> Geiger sembra scrivere in modo un po’ confuso. Essere buoni per relazione non è lo stesso che essere buoni per la denominazione estrinseca. Questo perché il primo implica essere buono per relazione su un piano della realtà, mentre il secondo implica l’essere predicato “buono” su quello semantico.!

le creature tendono al bene, allora, secondo l'assioma IX, è necessario che le creature in sé stesse siano buone. Il bene secondo delle creature è il fatto basilare. Quindi, l'interpretazione semantica del testo di Boezio è problematica. Nonostante ciò, basandosi su questo punto è possibile pensare se il testo di Boezio abbia in sé qualche seme che comporti un tipo di interpretazione semantica. Sulla base di questo dubbio, leggendo il testo di Boezio emergerebbero degli spunti. Si noti che in alcuni casi Boezio ha usato il verbo latino *dicere*. Li elenchiamo qui di seguito:

(1)“(Quae quoniam non sunt simplicia) bona esse **dicuntur**”

(2) “quod est primum bonum et quod bonum tale est ut **recte dicatur**, in eo quod est, esse bonum.”

Dato che Boezio spiega “quomodo” a livello semantico, piuttosto che ontologico, si può affermare che consenta una possibilità all'interpretazione semantica. Soprattutto nel secondo passo Boezio afferma del primo bene “ut recte dicatur”. Basandosi su questo punto è possibile pensare che “buono” si predichi del primo bene in modo appropriato mentre viene predicato del secondo bene in modo secondario. Eppure, a differenza di Tommaso e Gilberto, Boezio non ha una teoria consolidata della trasposizione semantica, che permetta la predicazione stessa ai diversi oggetti, benché egli sviluppi una teoria del linguaggio religioso nel capitolo quarto del *De Trinitate*. In questo testo Boezio non fa riferimento al bene, ma spiega come vada inteso quando si predica lo stesso aggettivo tra Dio e le creature.

Decem omnino praedicamenta traduntur, quae de rebus omnibus universaliter praedicantur, id est substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Haec igitur talia sunt qualia subiecta permiserint; nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est. At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest praedicari: nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam; item qualitas et cetera quae venire queunt<sup>98</sup>.

Sono note in tutto dieci categorie, che vengono predicate in universale di tutte le cose, e cioè la sostanza, la qualità, la quantità, la relazione, il luogo, il tempo, il possesso, lo stato, l'attività, e la passività. Ora esse son tali quali i loro soggetti consentono che siano; parte di esse consiste nella predicazione sostanziale di altre entità, e parte appartiene al numero degli accidenti. Ma quando si utilizzano le categorie per predicarle di Dio, quel che può essere predicato cambia totalmente.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 173, 174-185.

<sup>99</sup> Obertello (1979), pp. 368-369.

Boezio tratta qui della semantica per parlare di Dio, elaborando una sorta di interpretazione e di superamento delle categorie aristoteliche. Come precisano Valente<sup>100</sup> e Tisserand<sup>101</sup>, particolarmente importante è il passo «Haec igitur talia sunt qualia subiecta permiserint», il quale significherebbe una sorta di prevalenza del soggetto sulla predicazione, nel senso che il soggetto decide e determina la possibilità della predicazione. Quindi la predicazione della categoria di relazione (*ad aliquid*) non si può predicare di Dio. Poi aggiunge «At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt». Ciò costituisce la regola della *translatio*, secondo cui i significati della predicazione cambiano a seconda del soggetto. Per quanto precisamente si possa predicare qualche tipo di categoria, i significati cambiano. Si noti che Boezio non vieta la predicazione in sé stessa; piuttosto è qui presa in esame la mutazione del senso. Boezio ne dà in seguito un esempio:

Nam cum dicimus ‘Deus, substantiam quidem significare videtur, sed eam quae sit ultra substantiam; cum vero ‘iustus’, qualitatem quidem sed non accidentem, sed eam quae sit substantia sed ultra substantiam: neque enim aliud est quod est, aliud est quod iustus est, sed idem est esse Deo quod iusto<sup>102</sup>.

Quando diciamo: “Dio”, sembra che intendiamo la sola sostanza, ma tale che sia al di là della sostanza stessa: quando diciamo di Lui che è “giusto”, indichiamo una qualità non accidentale, ma tale che sia sostanziale anzi ultrasostanziale. In Dio infatti non è diverso quel che Egli è dall’esser Egli giusto, ma l’esser Dio e l’esser giusto sono la stessa cosa.<sup>103</sup>

Quando diciamo “Dio”, intendiamo una sostanza “quae sit ultra substantiam”, differentemente da quando diciamo “uomo”, il cui nome significa semplicemente “substantia”. Allora cosa vuole dire “ultra substantiam”? Donato<sup>104</sup> commenta osservando che questa definizione appartiene alla c.d. “teologia negativa”, la quale, riferendosi a Dio, afferma che egli non è A, non è B etc. Tuttavia, mi pare che questa interpretazione non sia sufficiente, perché qui Boezio esprime un fatto positivo e non nega la predicazione nella forma positiva (est A). In aggiunta, egli spiega la ragione per cui Dio è «ultra substantia». In Dio s’identifica l’*esse* e il *quod est*, come si è già visto nell’assioma VIII, quindi in lui *esse* e *iustus* sono la stessa cosa. Il discorso si focalizza

---

<sup>100</sup> Valente (2008a), pp. 105-108.

<sup>101</sup> Tisserand (2008), p. 269.

<sup>102</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 174, 187-192.

<sup>103</sup> Obertello (1979), pp. 369-370.

<sup>104</sup> Donato (2021), pp. 260-261.

qui sull'unicità<sup>105</sup>.

Così, per quanto riguarda la predicazione delle categorie, Boezio non nega l'utilizzo dello stesso nome per Dio e le creature; piuttosto afferma una mutazione del suo significato. Quindi, nel *DHB*, quando Boezio scrive «quod est primum bonum et quod bonum tale est ut **recte dicatur**, in eo quod est, esse bonum» presuppone una possibilità di predicare il bene in relazione alle creature.

In conclusione, dal momento che si presume che le creature siano realmente buone, ancorché il *DHB* non ammetta un tipo di interpretazione che si muove sul solo piano semantico, nell'intero trattato si riscontrano le basi per questo tipo di interpretazione.

Si deve inoltre aggiungere che applicare un'interpretazione di tipo semantico non comporta direttamente che le creature non siano realmente buone. Come avviene nella citazione di Geiger, che non scrive «le creature non sono realmente buone» bensì «**on ne voit pas** comment, par elle, la substance est *réellement* bonne», è possibile che le creature siano buone realmente anche secondo l'interpretazione semantica. In breve, dunque, l'interpretazione semantica e quella realistica sono compatibili. Nel commento di Clarembaldo di Arras tale compatibilità risulta particolarmente evidente:

Secundi vero boni tametsi bonitas eiusdem essentia non sit, tamen ipsius esse necesse est esse bonum quoniam ex ea bonitate quae supersubstantialis est nichil descendere potuit quod bonum non esset<sup>106</sup>.

In hac nimirum RE QUAESTIO praecipue solvitur quod duobus modis bonum esse ostensum est: unum quidem BONUM et PRIMUM cuius essentia bonitas est. Ex quo quoniam secundum defluxit quod quadam denominatione "BONUM" dicitur nec ab illo esse potuit nisi bonum, SECUNDUM esse non potuit nisi bonum.<sup>107</sup>

Come è intuibile, Clarembaldo dice che

- (1) le creature sono buone perché da Dio non possono che fluire cose buone.
- (2) Le creature sono dette buone per denominazione.

Ecco perché l'interpretazione semantica può essere compatibile con quella realistica.

---

<sup>105</sup> Boulnois (1988), p. 145.

<sup>106</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio super librum boetii De Hebdomadibus*, ed. Häring, p. 215.

<sup>107</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio super librum boetii De Hebdomadibus*, ed. Häring, p. 215.

### 3.6.2 Il problema centrale nel *De Hebdomadibus*: l'interpretazione realistica

Consideriamo ora come si possa interpretare la bontà delle creature sul piano della realtà. Iniziamo dallo studio di S. MacDonald<sup>108</sup>, il quale, a mia conoscenza, è il primo ad analizzare dettagliatamente il testo di Boezio, mettendone in risalto la complessità. Inoltre, l'articolo di MacDonald si è rivelato molto utile anche per gli studi successivi, costituendone una base, un punto di partenza per porre a confronto le varie interpretazioni. Per interpretare il passo centrale del *DHB*<sup>109</sup>, seguendo il suo metodo, MacDonald compone la struttura dell'argomento in questi termini:<sup>110</sup>

(FG1) For any substance x, x is not simple.

(FG2) If x is not simple, then x cannot exist unless that which is only good willed that it exist.

(FG3) X stands in the dependence-for-being relation to the first good.

(FG4) The being of whatever stands in the dependence-for-being relation to that whose being itself is good (i. e., is good in virtue of the fact that it is) is itself good.

(FG5) For any substance x, x's being itself is good (i. e., x is good in virtue of the fact that it has being).

Nella sua ricostruzione dell'argomento di Boezio, da (FG1) e (FG2) MacDonald ha concluso (FG3). Perciò il fatto di fluire ed essere voluto da Dio è interpretato come una condizione di dipendenza dell'essere dal primo bene. Mettendo momentaneamente da parte questa limitazione dei termini, ritorniamo all'argomento di MacDonald.

Sulla base dell'argomentazione sopra riportata, secondo lo studioso possono esserci tre tipi di interpretazione.

---

<sup>108</sup> MacDonald (1988).

<sup>109</sup> Ed. Moreschini, p. 191, 109-118: «Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo <etc.>».

<sup>110</sup> MacDonald (1988), pp. 258-259.

La prima interpretazione è “The logically-Sufficient-Condition interpretation of (FG4)”, sulla base della quale FG4 si interpreta nel senso che «if something depends for its existence on the first good, then it is good in virtue of the fact that it has being»<sup>111</sup>. MacDonald esemplifica l’interpretazione FG4 fornendo un’interpretazione di *quomodo* come esempio.

Il primo bene è un agente onnisciente e onnipotente. Ne segue che tutte le cose che sono causate dall’agente devono essere buone, in quanto è impensabile che un agente perfetto produca qualcosa che non è buono, dal momento che dall’ignoranza e dall’inabilità può essere generato solo il male.

Successivamente MacDonald indica due punti deboli in questa lettura. Il primo è che questa interpretazione non spiega che cos’è la natura del bene. Il secondo è che non riflette bene quello che Boezio dice nel paragrafo in questione, dove si afferma che il secondo bene è bene «because it flowed from that whose being itself is good».

Sul primo punto debole quello che MacDonald dice è opposto al nostro commento nel quale abbiamo già indicato che nel *DHB* non è necessario che ci sia una qualche spiegazione sulla natura oppure su che cosa sia il bene. L’intero impianto del *DHB* può essere consistente senza alcuna determinazione del senso di bene.

Inoltre, MacDonald presenta un’altra interpretazione possibile, che chiama “The causal interpretation”, secondo la quale il passaggio di Boezio «Because it *flowed from* that whose being itself is good» si interpreta così:

(A) Created things are good because they depend for their existence on the first good.

Giacché il “because” di questa formula è da interpretarsi in modo causale, la frase si riscriverà così:

(A1) The first good causes created things to be good by causing them to exist.

Perché allora il fatto che Dio è causa delle creature comporterebbe anche che le creature siano buone, e non soltanto che esistano? Questo è il punto fondamentale. MacDonald afferma che qui funziona “some sort of transference of properties”, ossia il seguente principio:

(B) If x exerts causal power on y at t, then after t, y will possess a property (properties)

---

<sup>111</sup> MacDonald (1988), p. 260.

which is (are) in some sense similar to a property (properties) possessed by x at t.

La critica di MacDonald è la seguente: se si applica il principio della trasferibilità delle proprietà, allora perché lo si fa solo con la bontà di Dio tra gli effetti delle creature? Nella misura in cui Dio è intelligente e giusto, per trasferimento dovrebbero essere tali anche le creature. Tuttavia, in questo passo viene comunicata alle creature soltanto la proprietà del bene: ecco perché MacDonald la chiama una argomentazione “ad hoc” e afferma “what grounds might he have for thinking that the intuitions about the transference of properties in causation can be restricted to goodness?”.

Ciò che lo induce a criticare l’interpretazione causale consiste nel fatto che il principio della trasferibilità è generale e inoltre nel *DHB* Boezio non riporta nessuna argomentazione relativa a quali proprietà si possono trasmettere alle creature. Certamente MacDonald è consapevole della trattazione sul giusto nella parte finale del *DHB*, ma per lo studioso non sarebbe sufficiente, perché, a eccezione di *iustus*, ci sono altre proprietà potenzialmente dotate del carattere della comunicabilità, come “intelligente”.

La seconda critica di MacDonald sostiene che questa interpretazione (“The causal interpretation”) non spiega la natura del bene, come accade invece nell’interpretazione della “Logically-Sufficient-Condition”, poiché essa ha a che fare con la causa del secondo bene, non con la definizione del bene. Per MacDonald, quindi, non è del tutto accettabile che il problema del *DHB* inglobi necessariamente anche un contenuto esplicativo del bene. Dopodiché lo studioso presenta un altro tipo di interpretazione, la “Goodness-as-Relational-Property Interpretation”, che adotta come propria. In questo caso, il “because” di “created things are good because they depend for their existence on the first good” ha un valore esplicativo piuttosto che causale. Il ragionamento di Boezio andrebbe dunque riformulato come segue:

(A2) The reason created things are good is that they depend for their existence on the first good.

Come premessa di questo ragionamento vi è

(C) Depending for existence on the first good just is what being good consists in.

La premessa funziona come una definizione del bene secondo. Con questa definizione Boezio può dire che le creature sono buone in quanto dipendenti da Dio per esistere. Si noti che Boezio elaborerebbe così una definizione del bene secondo poiché la

bontà delle creature non deriva da quella dipendenza da Dio che le conduce all'esistenza, piuttosto quella dipendenza stessa è il significato che assume la bontà delle creature.

Come è intuibile, secondo MacDonald questa interpretazione offre il grande vantaggio d'individuare una possibile spiegazione della natura del bene nell'opera di Boezio.

Siccome la lettura alternativa fatta da MacDonald è soprattutto utile per analizzare le varie opzioni che il testo di Boezio presenta, non è nostro interesse cercare un'interpretazione corretta di esso, bensì esplicitare tali opzioni. Tuttavia, proviamo a commentare l'interpretazione di MacDonald, il quale afferma, apparentemente in modo controintuitivo, che la bontà delle cose denota la loro dipendenza da Dio.

A un primo sguardo, la sua posizione sembra inaccettabile. Difatti, Marenbon commenta:

Scott MacDonald has suggested that, according to Boethius here, for a creature to be good is simply for it to derive its existence from the First Good. But Boethius does not seem to be content with this merely relational understanding of a creature's goodness<sup>112</sup>.

Inoltre, l'interpretazione di MacDonald non sarebbe compatibile con il presupposto del discorso di Boezio. Come abbiamo visto, Boezio ha premesso che le creature sono buone. Per provarlo, egli indica due ragioni: il desiderio delle creature nei confronti di Dio, che è buono; e la loro somiglianza con quest'ultimo, la quale è il principio del desiderio (assioma IX). Nella misura in cui entrambi devono essere simili in termini di bontà, ci deve essere una comunanza tra il primo bene e il bene delle creature. Quindi, se la bontà della creatura implica una dipendenza da Dio, sembrerebbe che la somiglianza tra Dio e la creatura non possa essere spiegata, perché, in relazione alla bontà divina, non è possibile asserire che Dio dipenda da Dio.

Sebbene, al pari delle altre interpretazioni, anche quella di MacDonald non sia completamente rifiutabile e negabile, essa rimane certamente controintuitiva. La via di MacDonald, "Goodness-as-Relational-Property Interpretation", può essere sviluppata e ridisegnata per essere più intuitiva.

Dopo aver osservato le diverse interpretazioni che MacDonald ha proposto, passiamo a una loro sistemazione e ridefinizione. Le tre interpretazioni sono:

(1) logical sufficient condition interpretation;

---

<sup>112</sup> Marenbon (2003), p. 93. Marenbon critica l'ipotesi di MacDonald senza presentare una sua interpretazione.

- (2) causal interpretation;
- (3) Goodness-as-Relational-Property Interpretation.

La differenza tra (1) (2) e (3) consiste nel fatto che esse postulano una qualche bontà interiore all'essere delle creature. In (1) e (2), qualunque sia questa relazione tra la creatura e Dio, essa conferisce bontà alla creatura. Invece in (3) la relazione in sé stessa designa la bontà dell'essere delle creature.

L'interpretazione (1) è la più ampia nel senso che per spiegare la relazione tra l'essere delle creature e Dio che provoca la bontà delle creature, si può adottare un altro tipo di relazione o ragione rispetto alla relazione che produce l'essere. Quindi per il momento definiamola semplicemente un'interpretazione "ampia".

Per quanto concerne (2), l'essere è buono soltanto in virtù della relazione di causa efficiente che produce l'*esse*. Chiameremo perciò (2) "interpretazione della causa efficiente". Infine, indicheremo (3) come "interpretazione della bontà relazionale". Possiamo inoltre aggiungere un altro tipo di interpretazione, cioè quella secondo cui è la relazione tra Dio e le creature a rendere queste ultime buone senza attribuire con ciò una bontà interna all'essere delle creature. Chiameremo questa lettura "interpretazione della relazione trascendentale".

Elenchiamole di nuovo per porre ordine:

- (1) l'interpretazione ampia;
- (2) l'interpretazione della causa efficiente;
- (3) l'interpretazione della bontà relazionale;
- (4) l'interpretazione della relazione trascendentale.

Iniziamo dalla seconda. Un esempio di questo tipo di lettura lo ritroviamo in un testo di Alessandro di Hales, cioè «*Nam bonitas primae causae est bonitas per essentiam, bonitas causati est per participationem ad efficiens dicitur bonum naturae sic enim res bona dicitur, quia a bono ut dicit Boethius*». <sup>113</sup> Si potrebbe pensare che l'interpretazione di Obertello appartenga a questo gruppo. <sup>114</sup> Tuttavia, come abbiamo visto nell'argomento di MacDonald, affinché questa interpretazione posseda tutti i mezzi per stabilire la bontà

---

<sup>113</sup> Alessandro di Hales, *Summa theologica*, p. 1, q. 1, t. 3, q. 3, m. 1, c. 3, contra, p. 167.

<sup>114</sup> Obertello (1974), p. 646: «Gli esistenti (...) sono sostanzialmente buoni, perché il loro essere è determinato dall'Essere primo che è il primo bene. L'identità dell'essere e del bene nell'Essere primo fonda l'identità dell'essere e del bene negli esistenti. (...) L'essere degli esistenti è dunque buono prima di ogni determinazione, perché deriva dal Primo bene che è il proprio Essere». Obertello non ha usato il termine "causa efficiente", tuttavia la sua lettura della risposta di Boezio si basa sulla potenza divina di produrre *esse*.

della creatura, è indispensabile un'ulteriore spiegazione relativa al principio transitivo delle proprietà (come avviene nell'articolo dello stesso MacDonald).

L'interpretazione di Nash-Marshall<sup>115</sup> contiene un principio che equivale a quello transitivo della proprietà e che viene chiamato "agens agit sibi simile"<sup>116</sup>. Secondo la sua interpretazione, si può riformulare così:

- (1) Dio come agente crea l'essere delle creature.
- (2) "Agens agit sibi simile."
- (3) Quindi l'essere è simile a Dio.
- (4) In Dio l'essere è identico all'essere buono.
- (5) Di conseguenza l'essere delle creature è identico all'essere buono.

A questa formulazione è però applicabile la critica della "causal interpretation" mossa da MacDonald, il quale si chiedeva perché le altre proprietà non si trasmettono alle creature nello stesso modo in cui si trasmette il bene. Ad esempio, perché nelle creature "essere intelligente" non è identico all'essere?

Per quanto riguarda l'interpretazione (3), la posizione di MacDonald ne costituisce l'esempio più rappresentativo. Synan&Schultz hanno sviluppato questa linea interpretativa<sup>117</sup>, affermando che la bontà si trova in qualche tipo di relazione, la quale s'instaura non tanto fra le creature buone, quanto piuttosto con il secondo bene. Dato che per Synan&Schultz la relazione non è solo quella di derivazione da Dio e dall'*esse*, essi presentano due possibili significati della bontà delle creature. Il primo è che la relazione sia "an orientation towards God"<sup>118</sup>. Questa interpretazione è in armonia con il principio neoplatonico per cui le creature cercano di tornare all'Uno e al Bene. In effetti, nel *DHB* Boezio afferma espressamente che tutte le creature tendono al bene; quindi, la bontà può intendersi come un orientamento verso Dio.

Il secondo significato che Synan&Schultz attribuiscono alla bontà delle creature consiste in una conformità alla forma esemplare che ha Dio. In altri termini, la relazione è quella tra archetipo e *imago*. L'essere delle creature è creato secondo le idee di Dio, in

---

<sup>115</sup> Nash-Marshall (2000), pp. 168-169.

<sup>116</sup> Per quanto riguarda l'indagine storica su "agens agit sibi simile" vedi Rosemann (1996).

<sup>117</sup> Synan&Schultz (2000).

<sup>118</sup> Synan&Schultz (2000), p. 57.

modo quasi speculare. Quindi essere buone significa avere una relazione esemplare con Dio.

Ma su questo tipo di interpretazione emergerebbe un dubbio. In generale, nel contesto della logica aristotelica, la categoria di relazione non ha nulla a che vedere con la proprietà delle sostanze: come può allora avere a che fare con l'identificazione tra l'essere e l'essere buono? La giustificazione di MacDonald è interessante in quanto afferma che la relazione con cui l'esistenza deriva da Dio è particolare. In questo senso, sebbene la relazione in quanto categoria aristotelica non eserciti un'influenza essenziale sulle sostanze (ad esempio, "essere un marito" può essere rimosso senza eliminare la sostanza di cui si predica "essere un marito"), la derivazione dell'esistenza non è una relazione di questo tipo, perché se non vi fosse la relazione con Dio, *a priori* le sostanze non esisterebbero. Quindi la dipendenza da Dio è una forma di relazione speciale che costituisce una sorta di attributo della sostanza fuori dalle categorie aristoteliche.

Eppure, la giustificazione di MacDonald non sembra applicabile alla terza variante interpretativa. In quel caso, infatti, il tipo di relazione riguarda la causa in quanto causa finale verso Dio oppure la conformità alla forma esemplare di Dio. Ora, questo tipo di relazione può essere considerata speciale nel senso che la rimozione della relazione elimina le creature fuoriuscendo dalla sua consueta accezione di categoria aristotelica, come per la dipendenza dell'esistenza da Dio?

Per quanto riguarda l'interpretazione (4), presa in sé stessa, non nel contesto boeziano di cui ci stiamo occupando, ma riferita al tema della bontà delle creature nella filosofia del XIII secolo, tende a identificarsi con la posizione di Platone e ad essere criticata<sup>119</sup>. Ai fini di questa ricerca, è interessante notare che tale posizione si identifica con quella porretana sul *DHB*. Ad esempio, nell'articolo che discute se la bontà delle creature discenda dal primo bene o meno, Tommaso d'Aquino fa riferimento proprio ai porretani quando dice:

Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem eis inhaerentem. Et hanc opinionem aliquo modo Porretani secuti sunt. Dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur: homo est bonus; et bonum aliquo addito, ut cum dicimus: Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod

---

<sup>119</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, p. 1, q. 6, a. 4, co.: «Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat (*scil.* Plato) esse summum Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. (...) Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum». Per quanto riguarda la critica contro Platone in relazione al bene delle creature, vd. Aertsen (1991b), pp. 68-71.

creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina<sup>120</sup>.

Tommaso critica i porretani basandosi sulla sua posizione circa il bene delle creature, in base alla quale le creature sono buone secondo la bontà creata inerente e la bontà trascendente<sup>121</sup>. Nel prossimo capitolo cercheremo di elaborare una tesi a sostegno di Gilberto Porretano, qui sarà sufficiente dire che nel corso del XIII secolo si diffuse una tendenza a criticare la sua posizione, sostenendo che la sua teoria sul bene non aggiungesse interiormente nulla alle creature in grado di fondarne il bene<sup>122</sup>.

Approfondiamo ora “l’interpretazione ampia”. Vari tipi di interpretazione rientrerebbero in questa tipologia. Come è stato notato<sup>123</sup>, l’interpretazione fa leva su due elementi, cioè l’impostazione del bene nelle creature e la relazione, che non è semplicemente causa-effetto, dell’essere. Il filosofo del XIII secolo che considera esplicitamente questa interpretazione come la posizione sostenuta da Boezio è Alberto Magno.

Nell’articolo 7 della questione 1 del primo trattato del *De bono*, Alberto Magno

---

<sup>120</sup> Tommaso d’Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 4, co.

<sup>121</sup> Tommaso d’Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 4, co.: «Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari».

<sup>122</sup> Da notare che Alessandro di Hales fa riferimento al nome di Gilberto di Poitiers, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, p. 182, p. 1, q. 1, t. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1 Contra: «Si “unumquodque, in quantum est, bonum est”: sed quidquid est, in quantum est, est per suam essentiam; ergo si unumquodque, in quantum est, bonum est, erit bonum per essentiam; ergo essentialiter bonum; ergo bonum scilicet Deus. Si respondeatur iuxta Boethium, in libro *De hebdomadibus*, quod “bonum dicitur duobus modis: primum est, quod est vere bonum, quoniam est bonum in eo quod est, id est suae essentiae veritate; secundum, quod est bonum non essentiae suae veritate, sed denominatione” suae causae, quia fluit a bono vel est ad bonum – quemadmodum “humanum dicitur duobus modis, ut dicit Porretanus : generis proprietate, ut animal humanum, homine demonstrato; denominatione suae causae, quia ex eo fluxit cuius humanum est esse, et hoc modo dicitur opus vel artificum humanum” ; et utrumque, sive hoc animal, demonstrato homine, sive hoc opus quod est ab homine, dicitur humanum in eo quod est, sed differenter, quia hoc animal humanum in eo quod est, quia eius esse est humanum esse, hoc vero opus, non quia eius esse est humanum esse, sed quia fluxit ab homine, cuius esse est humanum similiter cum dicitur Deus bonus in eo quod est, hoc est quia eius esse est bonitas, cum dicitur creatura bona in eo quod est, quia scilicet a bono est, hoc est ab eo cuius esse est bonitas et ad illud est(...)». Poi nello stesso “Contra” si avanza l’obiezione seguente: «Contra dicitur: nam [cum] humanum, cum dicitur de opere post factum esse, non ponat aliquid in opere: ergo bonum non ponet aliquid in facto esse creaturae; quod est falsum. Cum ergo bonum ponat in ipsa creatura, relinquitur quod non dicitur bonum sicut humanum». L’obiezione all’argomento del “Contra” consiste nel fatto che l’analogia porretana tra essere umano e buono comporterebbe che il bene non pone nulla nelle creature, tuttavia esso pone qualcosa nelle creature, perciò la posizione porretana è criticata. Alessandro di Hales è in linea con questa obiezione: «Concedo ergo quod non sic dicitur omnino creatura bona sicut opus dicitur humanum, quamvis dicatur per denominationem sumptam a causa: quia causa divina magis essentialiter se habet ad suum effectum, quod est creatura, quam causa humana ad suum opus.” (*Ibid*, p. 183, Ad obiecta, 1.).

<sup>123</sup> Per quanto riguarda l’analisi della teoria del bene di Alberto Magno, vedi MacDonald (1991).

afferma: “solutio Boethii sic est intelligenda<sup>124</sup>”, ed argomenta poi come segue. Egli pone un principio di causa-effetto come premessa: «Supponatur nihil esse in effectu nisi a causa, eo quod effectus totum esse suum habet a causa». <sup>125</sup> Ora, le cause sono quattro: la forma, la materia, il fine, l’efficienza. La forma e la materia sono cause intrinseche; il fine e l’efficienza sono invece estrinseche. Tra le quattro cause, il fine è la causa delle cause, nel senso che muove l’efficienza, la quale dà invece la forma alla materia<sup>126</sup>. Sulla base della teoria causa-effetto, con l’espressione “His suppositis facile est solvere questionum” Alberto introduce la sua analisi della risposta di Boezio:

Omne enim bonum creatum fluxit a bono primo, inquantum ipsum est efficiens in se habens finem per intentionem. Et propter hoc esse creati numquam absolvitur a ratione boni, et tamen non est sibi idem esse quod bonum esse, quia esse est ab efficiente et bonum a fine movente efficientem. Et hoc est quod dicit Boethius, quod bonum est, quia est a bono, et bonum esse non est idem quod esse, sed necessarium consequens ad esse, quod non est separabile ab ipso nisi intellectu solum, eo modo intelligendi qui dictus sopra<sup>127</sup>.

La bontà creata deriva da Dio, che non è solo la causa efficiente, ma ha anche in sé il fine in base alla teoria delle cause. Inoltre, mentre l’*esse* della creatura deriva dalla causa efficiente, l’essere buono deriva dal fatto che il suo autore ha il fine che lo muove. Così, sulla base dell’inseparabilità di questi due aspetti in Dio, l’essere e l’essere-buono sono inseparabili e l’essere buono è una conseguenza necessaria dell’essere<sup>128</sup>.

Come si può notare, all’interpretazione di Alberto Magno manca un fondamento testuale nell’opera di Boezio. Tuttavia, gli studi recenti sulla risposta boeziana hanno la tendenza ad adottare questo tipo di interpretazione, cioè a porre l’attenzione su un altro tipo di relazione tra Dio e le creature che non è quella di causalità efficiente.

Consapevole <sup>129</sup> dell’appartenenza del suo studio al gruppo (1) <sup>130</sup>, Jensen ha

---

<sup>124</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, p. 14, t. 1, q. 1, a. 7, 37.

<sup>125</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, p. 14, t. 1, q. 1, a. 7, 38-40.

<sup>126</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, p. 14, t. 1, q. 1, a. 7, 39-52: «Causarum autem quaedam est intrinseca et quaedam extrinseca. Forma enim et materia sive potentia et actus sive ‘quod est’ et ‘quo est’ sunt intrinseca, finis vero et efficiens extrinseca. Similiter, causae cum sint quatuor, tamen recipiunt combinationes duas, secundum quod res producitur in esse. Finis enim est in efficiens per intentionem, et forma est in materia per potentiam. Item, causae cum omnes essent, tamen una est causarum causa, quae immobilis manens omnes alias conducit ad actum; et illa est finis. Finis enim movet efficientem ut desideratum? desiderium, et efficiens motus movet materiam ad inductionem formae».

<sup>127</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, p. 14, t. 1, q. 1, a. 7, 53-64.

<sup>128</sup> MacDonald chiama questa posizione “Agency Account”, attribuendola anche a Teodorico di Chartres. Cf. MacDonald (1991), p. 36.

<sup>129</sup> Jensen (2007).

<sup>130</sup> Cf. Jensen (2007), p. 68, n. 21. Quello a cui si riferisce è la “logical sufficient interpretation” di

interpretato il testo dicendo: «He wished to show only *that* creatures are good because they are made by God and not to explain *why* they are good»<sup>131</sup>.

Jensen ammette dunque il presupposto secondo cui le creature sono buone nella misura in cui derivano da Dio. Come descrive però questa relazione? Egli indica innanzitutto la relazione della causa efficiente aristotelica. Successivamente, mette in evidenza l'importanza della causa finale che Boezio tratta nella *Consolatio Philosophiae*<sup>132</sup>. Secondo Jensen, se Dio fosse buono e le creature tendessero a Dio come fine, le creature sarebbero buone. È legittimo però chiedersi come è possibile che le creature tendano a Dio? Secondo Jensen, per rispondere a questa domanda, occorre prendere in considerazione la causa esemplare a cui Boezio si riferisce anche nella *Consolatio Philosophiae*<sup>133</sup>. Considerando Dio come una causa esemplare e le creature come un effetto di Dio, è possibile spiegare la tendenza delle creature al primo bene (=Dio). Questo tipo di spiegazione si può chiarire tramite un esempio. Prendiamo un quadro di un bel panorama. Il quadro è bello nella misura in cui riflette e imita una bellezza originale. Così le creature tendono a Dio come una sorta di autoperfezionamento. Inoltre, Dio stabilisce una similitudine con i suoi effetti per sua bontà, pertanto le creature devono essere buone nel loro essere<sup>134</sup>.

Conseguentemente, secondo l'interpretazione di Jensen, le creature sono buone attraverso due tipi di relazione con Dio, cioè quella della similitudine e quella della causa finale. Le due relazioni rendono possibile che le creature tendano al primo bene. La bontà delle creature consiste nel tendere al bene oppure nell'avere un fine che è Dio. Perché, però, avere un fine significa essere buono? Jensen ha cercato di spiegarlo attraverso un esempio di vita quotidiana<sup>135</sup>. Un coltello è buono perché è affilato e un ladro è buono (*good*) perché è furtivo, tuttavia essere un ladro in se stesso non è buono. Nella misura in cui lo scopo del ladro non è buono, “essere ladro” in sé stesso non può essere buono; nel caso del medico, invece, certamente ci sono medici bravi (*good*) e meno bravi, ma siccome il fine del medico, cioè il curare, è buono, “essere un medico” in sé stesso è buono indipendentemente dal fatto che la capacità sia alta o meno. Perciò, “essere un ladro” è male perché il suo scopo è malvagio indipendentemente dalla sua abilità. In

---

MacDonald.

<sup>131</sup> Jensen (2007), p. 60.

<sup>132</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 85, 124-129: «Cuius vero causa quid expetitur, id maxime videtur optari, veluti si salutis causa quispiam velit equitare, non tam equitandi motum desiderat quam salutis effectum».

<sup>133</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 80, 5-9: «forma boni livore carens; tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique in imagine formans perfectasque iubens perfectum absolvere partes».

<sup>134</sup> Jensen (2007), p. 59.

<sup>135</sup> Jensen (2007), p. 62.

conclusione, vi è la stessa tendenza che abbiamo visto in Alberto Magno anche nell'interpretazione di Jensen, in quanto entrambi non tentano di attribuire all'azione di Dio, nel dare l'essere, un'automatica ragione che permetta di affermare che l'*esse* delle creature sia buono. Quest'ultimo è buono a causa di una relazione o ragione diversa dalla relazione causale tra Dio e l'essere della creatura. Eppure, vi sarebbe una differenza: nell'interpretazione di Alberto Magno le creature sono "desideratum", cioè per Dio sono un fine e uno scopo; mentre nell'interpretazione di Jensen le creature non sono il fine di Dio, al contrario Dio è il fine delle creature. Si tratta quindi di una differenza tra attività e passività rispetto a uno scopo, cioè fra l'avere un fine ed essere un fine.

Passiamo ora all'analisi dell'interpretazione volontaristica. Nella risposta, Boezio ha utilizzato il termine "voluntas": «idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur». Da sempre gli studiosi hanno tentato di mostrare l'importanza e la particolarità di questo sostantivo<sup>136</sup>, ma non hanno indagato il suo ruolo nel contesto dell'argomentazione sul *quomodo*, ad eccezione di Pastorino<sup>137</sup>, il quale, prendendo in esame il termine "volontà", afferma: «il cuore della soluzione agostiniana di Boezio sta tutto qui: che l'essere si dona per un atto di volontà non di necessità»<sup>138</sup>. Egli così descrive inoltre il carattere della volontà: «Cosa implica una volontà causante? Che essa non è mossa da altro o da una necessità inerente alla sua natura, bensì da un atto libero, non determinato da altro ovvero indeterminatissimo: che non ha alle proprie spalle letteralmente nulla».<sup>139</sup> E ancora: «la bontà delle cose consiste nell'essere state volute dal Bene»<sup>140</sup>. In questo modo, Pastorino propone un'interpretazione basata sul concetto di volontà; tuttavia, la sua lettura non sembrerebbe tentare una comprensione chiara del *quomodo* boeziano e in effetti dalla sua trattazione non pare emergere come la nozione di volontà renda buone le creature. È comunque possibile una ricostruzione dell'interpretazione volontaristica a partire dal testo di Boezio, il quale sembra consapevolmente utilizzare il termine "volontà" con un senso diverso da "defluere".

Innanzitutto, riprendiamo in esame l'assioma IX, in particolare la parte in cui si afferma: «similitudo vero appetenda est». Si potrebbe pensare qui si tratti del concetto di appetito. Proseguendo, sembrerebbe possibile sostituire "appetere" con "volere". In

---

<sup>136</sup> Cf. Micaelli (1995), p. 111; Moreschini (1991), p. 290; Tisserand (2008), pp. 240-241. Moreschini dice che l'utilizzo boeziano del verbo "volere" lo caratterizza «senza dubbio» come un pensatore cristiano. Secondo Tisserand, tale impiego mostra che il fondamento della riflessione teologica boeziana permane nel mistero della fede oppure nella Rivelazione. Per quanto riguarda invece il verbo *defluere*, vd. Galonnier (2008), pp. 345-347.

<sup>137</sup> Pastorino (2020).

<sup>138</sup> Pastorino (2020), p. 108.

<sup>139</sup> Pastorino (2020).

<sup>140</sup> Pastorino (2020).

questo modo, è possibile ricavare il seguente principio: la volontà presuppone la similitudine. Infatti, siccome in Dio l'essere è identico all'essere buono, conformemente al principio sopra esposto, gli oggetti che Dio vuole sono quelli il cui l'essere è identico all' essere buono.

Dunque, in base all'interpretazione volutaristica, il passo «*Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur*» significherebbe non che la volontà rende l'essere buono, bensì che l'essere deve essere buono in virtù della derivazione dell'*esse* dalla volontà. Perciò questa lettura appartiene alla "logical sufficient interpretation".

Basandoci su quanto detto, possiamo ulteriormente suddividere la prima tipologia di interpretazione in questo modo,

- (1) Interpretazione ampia
  - a. Fine-creature (Alberto Magno)
  - b. Fine-Dio (Jensen)
  - c. volutarismo
  
- (2) Interpretazione della causa efficiente (Obertello, Nash-Marshall)
  
- (3) Interpretazione della bontà relazionale (MacDonald, Synan&Schultz)
  
- (4) Interpretazione della relazione trascendentale (Platone e i porretani interpretati dai filosofi del XIII secolo)

### 3.7. *Il principio causale dal simplex al complex*

Indipendentemente da quale interpretazione sia quella corretta, è certo che la risposta boeziana si basa sulla relazione di dipendenza dell'essere che lega Dio e le creature. A tal proposito, possiamo pensare che valga il seguente principio: se un ente fosse semplice, sarebbe causa di ciò che è complesso. Lo rivediamo.

*Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque gravia neque colorata neque spatii dimensione distenta nec ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse principium, nec potius viderentur sed videretur; unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit.*

Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset.

Sul principio causale che lega il semplice al complesso, possiamo ipotizzare due possibilità di lettura in base all'interpretazione degli assiomi: la prima è che Boezio abbia già fatto riferimento al principio; la seconda possibilità è che in questo passo Boezio abbia usato questo principio senza premessa.

La prima opzione sarebbe possibile assumendo un tipo di interpretazione dell'assioma VI: «Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit». Conformemente all'interpretazione dell'essere boeziano di tipo *a* (Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras oppure Nash-Marshall e Pastorino) e a differenza dell'interpretazione grammaticale di De Rijk, se si interpretasse “participat eo quod est esse” con il significato di relazione verticale tra il semplice e il complesso, potremmo dire che nell'assioma è già previsto un principio causale.

Tuttavia, le letture che non interpretano l'assioma VI sulla base della causalità tra Dio e le creature fanno riferimento alla seconda possibilità interpretativa. In questo caso il principio boeziano dev'essere concepito secondo una diversa linea interpretativa. A tal proposito possiamo infatti ritenere che, prima di commentare la risposta boeziana relativa al *quomodo*, Gilberto di Poitiers scelga di trattare il principio<sup>141</sup> dell'assioma VI proprio in virtù di una necessità interpretativa legata al chiarimento di questo principio. Ad ogni modo la risposta in esame richiede qualche spiegazione.

Per far luce sul significato del principio dell'assioma VI nel sistema boeziano, è opportuno far riferimento alla *Consolatio Philosophiae*. Per il nostro studio, il capitolo dieci del libro terzo<sup>142</sup> assume una particolare importanza. Il testo segue un'esposizione improntata in chiave logica nel corso della quale la dimostrazione del sommo bene viene così presentata: «Sed quin existat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum, negari nequit<sup>143</sup>». Come si vede, Boezio utilizza il termine “fons”, ciò suggerisce che la concezione boeziana del bene sia generalmente neoplatonica e che in qualche modo dal bene derivino i vari beni. Come vedremo, la dimostrazione dell'esistenza del sommo bene è fondata sul suo carattere casuale.

---

<sup>141</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomadde*, p. 219, 148, 49-53: «Neque uero in uno tanta multitudo et illorum, quibus sit, et illorum, quibus aliquid sit, esse potest nisi unum principium hec in illo iunxisset. Sicut enim a genuine natiuum, ab eterno temporale, ab uno alterum, sic a simplicibus auctore quodlibet compositum esse oportet».

<sup>142</sup> Per quanto riguarda l'analisi Capitolo X del terzo libro, vd. Marenbon (2003), pp. 108-112, Nash-Marshall (2004).

<sup>143</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 81, 7-9.

Successivamente Boezio introduce una regola molto importante:

omne enim quod imperfectum esse dicitur id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut, si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit; etenim, perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit, ne fingi quidem potest<sup>144</sup>.

Secondo Boezio, le cose imperfette sono causate dalla diminuzione delle cose perfette. Infatti, se – come afferma il filosofo romano – in un qualunque genere di cosa v'è qualcosa di imperfetto, dev'esserci anche qualcosa di perfetto. Tuttavia, come è possibile dimostrare questa regola di ragionamento? Se si ipotizzasse che la perfezione non esiste, non potremmo immaginare l'esistenza delle cose imperfette. Qui, l'impiego dell'immaginazione è ambiguo e soggettivo, ma pare che nel passo successivo Boezio illustri il perché dell'impossibilità della spiegazione:

Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effeta dilabitur<sup>145</sup>.

In questo passo Boezio dà fondamento alla regola dell'impossibilità dell'immaginazione e assume il principio secondo cui l'esordio delle cose avviene dalle cose integre e assolute. Ovviamente qui il discorso di Boezio non si esprime a livello linguistico, intendendo che la parola "imperfezione" derivi dalla parola "perfezione", bensì a livello reale, affermando cioè che in generale tutte le cose imperfette derivano da quelle perfette. Questo principio giustifica il ragionamento per cui se in un qualunque genere ci fosse qualcosa di imperfetto, ci sarebbe qualcosa di perfetto che appartiene allo stesso genere.

Il modo della natura funziona come una base su cui fondare la logica della risalita verso le cose perfette. Ora, sul tema della natura si potrebbero fare due tipi di interpretazione: uno "temporale" e l'altro *sine tempore*. Guglielmo di Conches commenta così il passo della *Consolatio* sopra citato:

NEQUE ENIM. Ad hoc quod possit aliquid dicere: 'non omne imperfectum diminutione perfecti dicitur imperfectum, immo aliquid primo in aliquo genere creatum fuit imperfectum, in quo nichil fuit pefectum', ait omnia perfecta in suis generibus esse creata, sed postea sunt quaedam corrupta et

---

<sup>144</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 81, 11-15.

<sup>145</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 81, 15-17.

facta imperfecta<sup>146</sup>.

Guglielmo ipotizza qui un'obiezione a quanto detto da Boezio, proponendo un'interpretazione "temporale" dell'argomento. Pur ammettendo l'esistenza delle cose imperfette e contemporaneamente di quelle perfette, egli le inserisce in un ordine temporale. Sebbene allo stato attuale non vi sia una cosa perfetta nel suo genere, ve ne erano in precedenza, anche se ormai corrotte e imperfette. In questo senso, secondo Guglielmo il principio della perfezione funzionerebbe anche secondo l'ordine temporale.

Tuttavia, non è possibile assumere un'interpretazione temporale. Come vedremo sotto, secondo l'argomento di Boezio giacché ci sono beni imperfetti, dev'esserci un sommo bene. Se si interpretasse il principio in senso temporale, ne seguirebbe che dall'esistenza del secondo bene si evince la precedente esistenza di un sommo bene.

Quindi per quanto riguarda il tema dell'esistenza del bene perfetto, appare più adeguata un'interpretazione atemporale. Seguendo Nash-Marshall<sup>147</sup>, definiamo il principio così inteso come "il principio della perfezione". Storicamente, Aristotele<sup>148</sup> si riferisce a questo principio, poi ereditato dal neoplatonismo.

Ritorniamo al discorso di Boezio e all'impiego del principio per dimostrare la felicità perfetta.

Quod si, uti paulo ante monstravimus, est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari<sup>149</sup>.

In realtà, in questo passo viene dimostrata l'esistenza della felicità perfetta a partire da quella imperfetta piuttosto che la bontà perfetta, potremmo però controbattere che è dimostrata seguendo l'interpretazione di Marenbon<sup>150</sup>.

Qui, basandosi sul principio della perfezione, si dà dimostrazione della felicità perfetta e della bontà perfetta.

### 3.7.1 *Il sommo bene è Dio*

Successivamente Boezio affronta la dimostrazione che il sommo bene è Dio e sembra farlo presentando due argomentazioni, una basata sull'*anima communis*, e l'altra

---

<sup>146</sup> Guglielmo di Conches, *Glosae Super Boethium*, ed. Nauta, p. 180, 35-43.

<sup>147</sup> Nash-Marshall (2004), p. 231.

<sup>148</sup> Cf. *Metafisica* a, 2, 994 et *Aristotelis Fragmenta*, fragmenta 15.

<sup>149</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moerschini, p. 81, 18-20.

<sup>150</sup> Marenbon (2003), p. 109.

sulla ragione:

Quo vero, inquit, habitet, ita considera. Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum; nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?<sup>151</sup>

Abbiamo già analizzato la concezione comune dell'animo. Secondo questo ragionamento, che a prima vista assomiglia a quello di Anselmo d'Aosta per dimostrare l'esistenza di Dio nel *Proslogion*, Dio è ciò di cui non si può pensare una cosa più buona, e per questo è considerato come il sommo bene.

L'altro argomento si basa su una dimostrazione per assurdo e allo stesso tempo si dimostra che Dio è il bene "perfetto":

Ita vero bonum esse deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non poterit; erit enim eo praestantius aliquid perfectum possidens bonum, quod hoc prius atque antiquius esse videatur; omnia namque perfecta minus integris priora esse claruerunt. Quare ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est summum deum summi perfectique boni esse plenissimum; sed perfectum bonum veram esse beatitudinem constituimus: veram igitur beatitudinem in summo deo sitam esse necesse est<sup>152</sup>.

Per prima cosa ipotizziamo per assurdo che Dio non sia buono. Da ciò segue che Dio non è primo. Si può rappresentare il risultato di questa conseguenza assurda in questo modo:

- (1) Dio è il primo (premessa)
- (2) Una cosa perfetta è prima (il principio della perfezione)
- (3) Dio non è il bene perfetto (ipotesi)
- (4) Altra cosa è il bene perfetto (conseguenza 1)
- (5) Un'altra cosa è prima più di Dio (conseguenza 2)
- (1) e (5) si contraddicono, quindi si nega (3).
- (6) Dio è il bene perfetto<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moerschini, p. 81, 21-25.

<sup>152</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moerschini, pp. 81-82, 26-36.

<sup>153</sup> Mi pare che in questo ragionamento non sia necessario un divieto di regressione infinita, poiché è già contenuto nel principio di perfezione. Con ciò si intende dire che già nell'affermare che se ci sono cose imperfette, ci sarebbero quelle perfette, è assunto un limite regressivo.

Così Boezio dimostra l'identità tra Dio e il primo bene. Si osservi che questo modello dimostrativo si può applicare ad altri attributi, come ad esempio "bello". L'esistenza di cose belle permette di dedurre l'esistenza di una bellezza perfetta, la quale si identificherebbe con Dio.

È legittimo, tuttavia, chiedersi di che tipo è l'identità dimostrata. Boezio affronta questa questione in modo minuzioso

### 3.7.2 Dio e il bene, la relazione ontologica

Boezio dimostra che l'identità non è da intendersi nel modo seguente:

Ne hunc rerum omnium patrem illud summum bonum quo plenus esse perhibetur vel extrinsecus accepisse vel ita naturaliter habere praesumas quasi habentis dei habitaeque beatitudinis diversam cogites esse substantiam<sup>154</sup>.

Le modalità negate sono:

- (1) Dio accetta il bene in modo estrinseco
- (2) La sostanza di Dio che possiede il bene è diversa dalla sostanza del bene posseduto da Dio.

Riguardo al primo punto Boezio argomenta così:

Nam si extrinsecus acceptum putes, praestantius id quod dederit ab eo quod acceperit existimare possis; sed hunc esse rerum omnium praecellentissimum dignissime confitemur<sup>155</sup>.

Boezio dice che se Dio accettasse il bene da altro, quest'ultimo sarebbe più eminente, ma questa conclusione è inaccettabile, perché indegna. Da qui il rifiuto di questa modalità.

Poi, riguardo a (2) Boezio osserva,

quod si natura quidem inest sed est ratione diversum, cum de rerum principe loquamur deo, fingat qui potest quis haec diversa coniunxerit<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 82, 40-44.

<sup>155</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 82, 45-48.

<sup>156</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 82, 48-51.

La spiegazione non è molto chiara, ma la si può interpretare così. «Si natura (...) inest sed est ratione diversum ecc.» vuole dire che se per ipotesi il bene fosse sì inerente in Dio ma da Dio diverso nella sua definizione razionale, non si potrebbe comprendere chi altri sarebbe in grado di congiungere tali diverse entità (Dio e il bene). Alla luce dell'assioma VIII del *DHB*, ciò potrebbe essere interpretato come la raffigurazione della struttura delle cose complesse: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est». Anche se l'assioma in sé stesso si presta a varie interpretazioni, formalmente afferma che *esse* ed *ipsum esse* sono diversi. Quindi, nel contesto della *Consolatio*, vuole dire che l'*esse* corrisponde a Dio e l'*ipsum esse* corrisponde all'essere del determinato ente (*ipsum*) di cui si parla.

Boezio rifiuta la possibilità della composizione tra *esse* ed *ipsum esse* e di un Dio, per così dire, “necessitante”, affermando che, se *esse* ed *esse ipsum* si potessero comporre, risulterebbe necessario un “qualcuno” che congiunga i due. Tuttavia, non si può immaginare un agente che operi questa congiunzione nel caso di Dio e del bene. Anche se Boezio non evidenzia il motivo di questa impossibilità, la ragione di fondo è di facile comprensione, in quanto porterebbe a pensare che l'agente sia più primo di Dio stesso.

Inoltre, a proposito della negazione della separazione tra Dio e il bene, Boezio presenta un altro tipo di dimostrazione:

Postremo, quod a qualibet re diversum est, id non est illud a quo intellegitur esse diversum; quare quod a summo bono diversum est sui natura, id summum bonum non est; quod nefas est de eo cogitare, quo nihil constat esse praestantius<sup>157</sup>.

Questa dimostrazione è a prima vista banale e tautologica, ma è necessario effettuare una riflessione al riguardo. Mi pare che quello che Boezio voglia dire sia che, presi A e B tali che siano diversi tra loro, anche se A avesse B oppure in A ci fosse B, B rimarrebbe diverso da A. Quindi benché Dio possieda il bene perfetto, B è diverso da A. In questo passo sembra riecheggiare un passo del *De Trinitate*, «reliqua enim non sunt id quod sunt»,<sup>158</sup> e «homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia»<sup>159</sup>. Conseguentemente anche se Dio possedesse il bene in sé, nella misura in cui si potessero distinguere, risulterebbe che Dio non sarebbe il bene sommo e quindi si sarebbe di fronte a una posizione sacrilega.

---

<sup>157</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moreschini, p. 82, 51-55.

<sup>158</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 170, 93-94.

<sup>159</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 174, 204-205.

Sopra è stato dimostrato da Boezio che Dio è il sommo bene. Questa identità rifiuta qualsiasi distinzione. Boezio afferma inoltre l'unicità del numero, vale a dire che il sommo bene è unico:

Respice, inquit, an hinc quoque idem firmitus approbetur, quod duo summa bona quae a se diversa sint esse non possunt. Etenim quae discrepant bona non esse alterum quod sit alterum liquet; quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alterum deest. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est; nullo modo igitur quae summa sunt bona, ea possunt esse diversa. Atqui et beatitudinem et deum summum bonum esse collegimus: quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem quae sit summa divinitas<sup>160</sup>

Questa dimostrazione si può riformulare così:

- (1) le cose diverse non possono essere identiche
- (2) le cose diverse hanno qualcosa che manca a loro reciprocamente
- (3) se ci fossero cose diverse, qualcosa mancherebbe loro
- (4) ciò a cui manca qualcosa non è perfetto
- (5) se ci fossero due sommi beni, qualcosa mancherebbe loro
- (6) i due sommi beni non sono perfetti.
- (7) le cose che non sono perfette non sono somme
- (8) conseguentemente è impossibile che ci siano due beni sommi.

Fin qui ciò che Boezio ha dimostrato è:

- (1) Il sommo bene esiste
- (2) Dio è il sommo bene
- (3) l'identità tra Dio e il sommo bene

---

<sup>160</sup> Boezio, *Consolatio Philosophiae*, lib. III, cap. X, ed. Moerschini, l. 3, c. 10, p. 83, 64-75.

(4) il sommo bene è unico.

Da questo argomento possiamo dedurre qualche punto importante che funge da fondamento dell'ontologia boeziana. In altre parole, oltre all'argomento della bontà, possiamo generalizzare anche altre proprietà. Infatti, almeno per quanto riguarda il ragionamento sopra riportato, la dimostrazione boeziana non si basa su un carattere esclusivo del bene, quindi nulla ci impedisce di renderlo generale.

F1 Tutte le cose che sono perfette e somme coincidono in Dio.

Commento: Tutti gli attributi perfetti e sommi si unificano in Dio. Se ci fosse un'intelligenza perfetta, dovrebbe trovarsi in Dio.

F2 Tutte le proprietà perfette diventano semplicemente Dio.

Commento: Dio non riceve nulla da altro e la proprietà che è in Dio non si distingue da Dio.

Prendendo in considerazione il principio di perfezione:

PP. Rispetto a qualsiasi genere, tutte le cose imperfette derivano dalle cose perfette.

Inoltre, si può ipotizzare che tutte le cose imperfette sono cose complesse. Seguendo il ragionamento del *De Trinitate*<sup>161</sup>, poiché *in primis* tutte le cose sono complesse, eccetto Dio, e *in secundis* tutte le cose perfette sono Dio e diventano semplici, le restanti, cioè le cose imperfette, non possono che essere complesse. Quindi si può dedurre che:

(1) tutte le cose imperfette sono complesse.

(2) Le cose complesse derivano dalle cose perfette (PP).

PP2 Le cose complesse derivano dalle cose semplici, cioè da Dio (F2).

Così facendo, si potrà identificare il principio che Boezio ha usato nel *DHB*, ossia

---

<sup>161</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 170, 93-94: «Reliqua enim non sunt id quod sunt».

“tutte le cose semplici derivano da un’unica cosa semplice identificata in Dio”.

### 3.8. Il problema principale nel *DHB*

#### 3.8.1 La difficoltà del problema

Precedentemente si sono prese in esame le interpretazioni alla risposta boeziana nel *DHB*. Tuttavia, anche la questione in sé stessa del *DHB* ha dato vita a diverse possibilità interpretative. Rivediamo il testo di Boezio.

QHB: “*substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*”.

Il fulcro del problema nel presente quesito è il significato stesso della formula: cosa vuol dire? Vediamo l’argomento di Nash-Marshall<sup>162</sup>, che in modo chiaro spiega il perché di tanta difficoltà.

L’assioma V di Boezio afferma:

*Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur.*

Secondo l’interpretazione di Nash-Marshall, con la formula “*est x in eo quod est*” s’intende la predicazione secondo la categoria della sostanza. Da questo punto di vista, se la proposizione “Socrate è uomo” fosse espressa nella maniera più completa, cioè senza omissioni, dovrebbe presentarsi come “Socrate è uomo in ciò che è”

D’altro canto, se con la proposizione “*sint substantialia bona*” intendessimo la predicazione secondo la categoria della *substantia*, verrebbe meno la QHB, dal momento che ne scaturirebbe una contraddizione in quanto la QHB indicherebbe non che le creature non siano buone rispetto alla categoria della sostanza, ma esattamente il contrario, ossia che sono buone rispetto alla categoria della sostanza.

La QHB tratta il vero problema del testo di Boezio, ossia l’essere buone in ciò che sono delle sostanze e l’essere beni sostanziali. Ora, questi due aspetti (essere buono in sé stesso ed essere un bene sostanziale) devono significare due cose diverse. Come interpretarli?

In primo luogo, prendiamo in esame come è stata interpretata l’espressione “essere

---

<sup>162</sup> Nash-Marshall (2008), p. 14.

buone in ciò che sono”. All’apparenza, può risultare strano interrogarsi sul significato di un’espressione il cui chiarimento costituisce l’oggetto stesso del *DHB*, eppure è necessario confrontarsi con la sua formulazione enigmatica e con la sua adattabilità a molteplici interpretazioni. D’altronde, come Nash-Marshall ha chiaramente dimostrato, non si potrebbe risolvere la questione semplicemente con un riferimento al quadro delle categorie.

Di fronte a noi, ci sono due vie. L’ “essere buono” può essere interpretato o all’interno dello schema delle categorie oppure al di fuori di esso. Innanzitutto, occorre dirimere questo aspetto.

### 3.8.2 *La nicchia metafisica di MacDonald e la critica di Tisserand*

A tal proposito, mi sembra utile analizzare le interpretazioni di MacDonald e Tisserand. La lettura di MacDonald si basa sul concetto di aporia.

Secondo lo studioso, l’aporia consiste nel fatto che le creature non possono essere buone accidentalmente “per partecipazione”, come nell’esempio del bianco, e al contempo le creature non possono essere buone “per sostanza”, come nel caso di “essere uomo”.

Sulla base di questo ragionamento, la QHB potrebbe essere così riformulata; «what sort of property is goodness if it is not a substantial or accidental property<sup>163</sup> ?». Riferendosi poi all’argomento sulla proprietà del bene di G. E. Moore, MacDonald osserva: «Boethius presents this problem as the problem of finding a place for goodness in the metaphysical scheme of things which corresponds neither with the category of substance nor with any of the categories of accidents»<sup>164</sup>.

Così la QHB è riformulata in relazione a una “sfera” che non è né quella della *substantia* né quella degli *accidentia* e che viene definita “nicchia metafisica” da MacDonald. Riguardo a questa interpretazione del QHB, MacDonald conclude:

Making goodness a relational property of this special type, then, allows Boethius to occupy a middle ground between saying that goodness is an ordinary substantial property and saying that it is an accidental property. The property of depending for existence on the first good is metaphysically unique, and so if goodness just is that property, goodness has its own metaphysical niche<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> MacDonald (1988), p. 254.

<sup>164</sup> MacDonald (1988), p. 255.

<sup>165</sup> MacDonald (1988), p. 267.

Ripercorriamo quanto osservato fin qui. Abbiamo visto l'interpretazione di MacDonald, poi abbiamo sostenuto che l'interpretazione di MacDonald sull'*esse* boeziano appartiene al gruppo *d.I*, secondo cui è la sostanza seconda che rende possibile la predicazione della sostanza delle categorie.

Come abbiamo visto, questo tipo di interpretazione comporta, almeno nel sistema del *DHB*, una determinazione della struttura delle creature per cui queste ultime sono composte da forme sostanziali e accidentali. D'altra parte, se s'interpretasse l'*esse* come una componente diversa dalle forme, oppure dall'essenza, le creature sarebbero composte dalle forme e dall'*esse*. Più precisamente, se l'*esse* fosse *actus essendi*, le forme e l'*actus essendi* sarebbero elementi interni costitutivi delle creature.

Per quanto riguarda l'interpretazione di “essere buono in ciò che è”, MacDonald nega che questa proprietà si collochi nelle categorie. Ponendosene dunque al di fuori, non poteva fare a meno di creare una nicchia metafisica.

Tisserand ha espressamente criticato l'interpretazione di MacDonald. Al fine di avanzare una propria interpretazione di “in eo quod sunt”, lo stesso Tisserand ha ricostruito la storia di questa espressione<sup>166</sup>. La formula deriva da quella aristotelica presente nelle *Categoriae*, “ἐν τῷ τί ἐστι” (con cui s'indica la predicazione essenziale). L'espressione è poi ripresa da Boezio nella traduzione latina dell'*Isagoge*<sup>167</sup>. Quindi, secondo MacDonald, con questa espressione Boezio intende la predicazione essenziale, ossia quella della quiddità, e si riferisce alla dimensione dell'essenza relativa alla categoria della sostanza (= la quiddità).

Secondo Tisserand, la *QHB* esprime una “différence quoditative<sup>168</sup>” che egli introduce per interpretare il *DHB*. Tale “différence” designerebbe una differenza tra l'*esse* e l'*id quod est* e l'irriducibilità dell'*id quod est* all'*esse*. Alla luce di questa differenza e dell'interpretazione dell'assioma II da parte di Tisserand, l'*esse* e l'*id quod est* non sono due principi separati, come l'essenza (= la quiddità) e l'esistenza, ma sono in un rapporto tra la parte e il tutto che è sia formale (assioma II) sia reale (assioma VI)<sup>169</sup>.

Questa prospettiva appare analoga a quella del *De Trinitate*, dove Boezio afferma “reliqua enim non sunt id quod sunt<sup>170</sup>”. In tal senso, gli enti non possono ridursi alle proprie forme: la loro essenza specifica non è l'essenza totale<sup>171</sup> poiché l'*id quod est* possiede una doppia partecipazione, una alle forme sostanziali e una a quelle accidentali.

---

<sup>166</sup> Tisserand (2008), p. 244.

<sup>167</sup> Cf. Porfirio, *Isagoge*, trad. Boezio, PL. 64 col. 175D: «Quod etiam describentes assignaverunt genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit predicator, ut animal».

<sup>168</sup> questa espressione deriva da Heidegger, Tisserand (2008), p. 242, note 1.

<sup>169</sup> Tisserand (2008), pp. 247-248.

<sup>170</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 170, 93-94.

<sup>171</sup> Tisserand (2008), p. 243.

Quindi, secondo Tisserand, il problema che si presenta nella QHB è come il soggetto di questa doppia partecipazione possa essere buono secondo la sua quiddità (in ciò che è)<sup>172</sup>. D'altra parte, essere beni sostanziali significa essere buoni senza questa *différence quoditative*. Sulla base della sua interpretazione della QHB, Tisserand critica la lettura di MacDonald affermando che «les dix catégories recouvrent tout le champ de la réalité»<sup>173</sup> e che «Une telle place (= la nicchia metafisica di MacDonald) en effet ne saurait exister: encore une fois, accidents et substance recouvrent tout le champ de la réalité».<sup>174</sup> Riguardo alla bontà delle creature, lo stesso Tisserand scrive inoltre: «la bonté des étants peut être sur le mode d'une substance (non identique à elle-même) sans que ce mode les identifie à la substance (du Bien)».<sup>175</sup>

Nonostante Tisserand interpreti la QHB in maniera notevolmente diversa da MacDonald, le loro letture dell'*esse* boeziano convergono, rientrando nello stesso tipo. Come già discusso, interpretare l'assioma II in base alla nozione di forma sostanziale comporta che il quadro ontologico sia restituito o dalla sola forma (sostanziale o accidentale) oppure dall'essenza equivalente alla quiddità (questo sarebbe valido se lo si sottoponesse alla distinzione tra esistenza ed essenza, ma nel contesto di Boezio questa essenza contiene l'esistenza nel suo significato; in altri termini non contiene un elemento quale l'esistenza in quanto distinta dall'essenza). In questo senso, l'interpretazione di MacDonald e Tisserand collimano nel considerare la struttura ontologica boeziana come quella che non presuppone la sfera dell'esistenza distinta dall'essenza.

Per quanto riguarda invece QHB, MacDonald cerca di posizionare la bontà non nella sfera essenziale o formale, bensì in una sfera al di fuori dalle categorie, in una terza sfera, cioè quella della nicchia metafisica. D'altro canto, per Tisserand la bontà si situa o all'interno delle categorie oppure nella quiddità. Questa posizione prende in esame l'essenza delle creature attraverso cui queste ultime sono buone a livello ontologico. L'interpretazione di Tisserand è un'alternativa ragionevole all'interpretazione economica dell'assioma II, perché se si concepisse l'*esse* boeziano in quanto forme sostanziali e si presupponesse che le strutture delle creature si sviluppano solo dalle forme, l'unica alternativa che ci rimarrebbe per la comprensione di QHB, escludendo quella di MacDonald che ricorre a una terza sfera, sarebbe quella di includerla nell'ambito delle categorie. In questo senso la sua interpretazione può considerarsi "ragionevole".

### 3.8.3 I due tipi di traduzioni

---

<sup>172</sup> Tisserand ha cercato di riformulare la QHB nelle pagine seguenti, vd. p. 244 e p. 254.

<sup>173</sup> Tisserand (2008), p. 261.

<sup>174</sup> Tisserand (2008), p. 261.

<sup>175</sup> Tisserand (2008), p.262.

Abbiamo esposto sopra i due tipi di interpretazione della QHB, le quali, benché diverse, trovano un punto d'accordo nell'interpretazione formale di *in eo quod est*. Come proposto da Porro<sup>176</sup> nel commento alla traduzione del commento di Tommaso d'Aquino al *DHB*, l'espressione (*in eo quod est*) si può tradurre in due modi indipendentemente dal significato:

(1) “in ciò che è”

(2) “in quanto è” oppure “per il fatto di essere”

Ovviamente, (1) è un'espressione neutra che non determina alcun significato; invece (2) ha un significato causale indicando la causa che dall'essere determina l'essere buono. Nei testi medievali, è spesso riscontrabile l'espressione “in quantum est” in sostituzione di “in eo quod est”. “In quantum est” equivarrebbe alla prima ipotesi di traduzione.

L'interpretazione di MacDonald è incompatibile con la traduzione (2), dato che secondo lo studioso *in eo quod est* designa la sfera della nicchia metafisica. Anche Tisserand propone un'interpretazione incompatibile con (2), giacché a suo parere *in eo quod est* indica la predicazione sostanziale. Se si intendesse scrivere “Socrate è un uomo” in modo completo, la proposizione dovrebbe essere “Socrate è un uomo in eo quod est.” Anche su questo punto possiamo affermare che l'interpretazione di Gilberto di Poitiers si avvicina a quella di Tisserand.

Et ereum quidem dicitur “esse in eo quod est” quoniam eo ipso quo est — suo scilicet genere — dicitur ereum. Humanum uero dicitur “esse in eo quod est” non quidem quoniam sit humanum genere, quo ipsum est, sed quoniam hoc, quod ipsum opus esse ereum predicatur, ideo humanum est quia auctor eius uere “in eo quod est” i.e. genere proprio humanus est (...) <sup>177</sup>.

Secondo Gilberto, la predicazione di essere aliquid “in eo quod est” può esserci in

---

<sup>176</sup> Porro (2007), p. 463. Riguardo al problema della traduzione del testo boeziano in lingue moderne, quella che sembra fornire un'interpretazione del passo boeziano è la traduzione inglese di Rand e Tester, i quali traducono “in eo quod sint bonae sint” con “are good in virtue of their existence”. Impiegare la parola “existence” vuol dire impegnarsi nell'interpretare l'essere boeziano con un valore esistenziale. Quindi, la critica che Nash-Marshall muove alla traduzione è una conseguenza necessaria della sua interpretazione secondo cui l'essere boeziano è un'essenza indeterminata. Cf. Nash-Marshall (2000), p. 119, nota 1.

<sup>177</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in boecii librum de bonorum ebdomade* vd. nota 126, ed. Häring, p. 197, 48, 63-79.

due casi. Nel primo caso, il predicato è il genere delle cose delle quali si predica; nel secondo caso, invece, il predicato è il genere dell'autore delle cose delle quali si predica. L'interpretazione di Gilberto non si riferisce né al significato causale di *in eo quod est* né alla sfera delle teorie aristoteliche all'interno delle quali è possibile concepire l'espressione boeziana.

Anche la sua interpretazione non si accorda con (2). Vi sono però tipi di interpretazione che possono essere compatibili con (2). Nella traduzione (2) si fa riferimento della causalità interna, o più precisamente s'intende l'essere come un elemento ontologico costitutivo degli enti in grado di renderli buoni. Inoltre, secondo la traduzione (2), il significato dell'essere dipende da come s'interpreta l'essere dell'assioma II.

La lettura di Nash-Marshall appartiene a questo tipo di interpretazione e afferma: «Boethius's problem's determining how composite good things can be *the cause of* their own substantial goodness»<sup>178</sup>. La sua traduzione della QHB è quindi: «the manner in which substances are good in virtue of their essence (*in eo quod sint bonae sint*) without being substantial goods» (in latino: «*modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*»). Secondo quest'analisi il problema di Boezio ha a che fare con causalità interna delle creature, per questo motivo lo studioso impiega l'espressione “in virtue of”. Inoltre, come abbiamo visto, l'*esse* boeziano è un “indeterminate essence *ante rem*”, ossia ha la stessa funzione di un universale, di una causa formale che è distinta dalla causa dell'esistenza. Il bene sostanziale costituito invece da Dio consiste nell'identità tra l'essenza del bene sostanziale e la sua bontà, la quale non ha altra causa al fuori di sé<sup>179</sup>.

Dopo aver visto come intendere l'espressione “in eo quod est” in base all'interpretazione *d* relativa all'essere boeziano, esaminiamo ora come le interpretazioni *b* e *c* intendono questa espressione.

#### 3.8.4 L'interpretazione di tipo *c*, Tommaso d'Aquino

Rilevando le difficoltà legate al problema boeziano (QHB), Tommaso afferma:

Dicitur enim, quod substantiae creatae, in quantum sunt, bonae sunt; cum tamen dicatur, quod substantiae creatae non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse. Quod enim convenit alicui in quantum est, videtur ei substantialiter convenire; et ideo si substantiae creatae,

---

<sup>178</sup> Nash-Marhsall, (2000), p. 119, nota 1. Corsivo nostro.

<sup>179</sup> Nash-Marhsall, (2000), p. 120.

inquantum sunt, bonae sunt, consequenter videtur quod sint substantialia bona<sup>180</sup>.

In questo passo, è stato sostituito *in eo quod sunt* con *inquantum sunt*. Secondo Tommaso, la difficoltà della questione consiste nel fatto che agli oggetti ai quali è attribuibile “essere qualcosa *inquantum sunt*” è anche applicabile “essere *substantialiter* qualcosa”.

Inoltre, Tommaso commenta così la soluzione di Boezio:

Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essentiae, quia essentia eius non est ipsa bonitas, sed vel humanitas, vel aliquid aliud huiusmodi; sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est eius causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum, quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis; ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae<sup>181</sup>.

Qui nell’espone la soluzione boeziana, Tommaso introduce una distinzione tra *esse* ed *essentia*. Per quanto riguarda il *primo bono*, la bontà è la sua essenza. Per quanto concerne invece il bene secondo, l’*esse* è buono a condizione che esso si metta in relazione con il primo bene. Per Tommaso, essere bene sostanziale vuole dire che l’essenza è la bontà; quindi, quando si riferisce al *primum bonum*, utilizza i termini “essencialiter” e “substancialiter” come sinonimi<sup>182</sup>. D’altra parte, “essere buono in ciò che è” significa “essere buono in quanto il proprio *esse* partecipa della bontà”<sup>183</sup> e non “essere buono in quanto la propria essenza è buona”. Conseguentemente, alla luce

---

<sup>180</sup> Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 268, 69-77.

<sup>181</sup> Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 280, 132-145.

<sup>182</sup> Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 282, 38-39: «Non est simile primo quod est substancialiter bonum». *Ibid.*, p. 280, 133-135: «Et quia natura et essentia primi boni nichil aliud est quam bonitas». *Ibid.*, p. 280, 120-124: «Illius qui est essencialiter bonum (...) quia est essencialiter ipsa bonitas».

<sup>183</sup> Tommaso d’Aquino, *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 282, 77-79; «Ideo sunt bona in eo quod sunt in quantum scilicet esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono». Inoltre, la teoria secondo la quale il secondo bene non è buono perché la bontà è la propria essenza, anzi il proprio *esse*, costituisce una teoria tommasiana al di là del suo impiego nell’interpretazione del *DHB*. Cf. *Summa Theologiae*, p. 1, q. 6 a. 3 ad 2: «Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse, et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam». *De Veritate*, q. 21, a. 5, ad 2: «Ad primum igitur dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate accidentali, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens».

dell'interpretazione tommasiana, le creature sono buone perché l'essere è distinto dall'essenza.

### 3.8.5 *L'interpretazione di tipo b, P. Hadot*

Vediamo ora il caso dell'interpretazione *b*:

la distinction entre l'être et l'étant constitue le ressort fondamental de l'argumentation du traité. Les étants sont bons, mais leur bonté n'est pas un quelque-chose qui s'ajouterait à l'être, come un accident, soit même comme un attribut substantiel, qui appartiendrait alors à les étants. La bonté n'est pas une forme qui déterminerait l'être des étants, mais elle est identique à l'être des étants: ils sont bons existentiellement, parce que leur être dérive de l'Être premier qui est le premier Bien. L'identité de l'être et du bien dans l'Être premier fonde l'identité de l'être et du bien Des étants. Mais l'identité de l'être et du bien dans les étants n'entraîne pas l'identité de ceux-ci avec l'Être premier. En effet celui-ci est identique à lui-même (en lui, l'étant est identique à l'être), tandis que les étants ne sont pas identiques à leur être. L'esse des étants est donc bon avant toute détermination, parce qu'il dérive du premier Bien qui est le premier Être<sup>184</sup>.

Anche nell'interpretazione di Hadot è grazie a un elemento interno che le creature sono buone, cioè un elemento costitutivo, che è la bontà. Gli elementi interni delle creature sono l'essere e la forma. Ciò a cui viene attribuita la bontà non è la forma bensì l'essere. Ora, nelle creature l'identità viene garantita dall'identità tra l'essere e il bene nel primo bene. Dunque, in questo senso gli enti sono buoni esistenzialmente. Inoltre, l'essere è buono prima di ogni limitazione, poiché la limitazione è portata dalla forma e l'essere viene prima di essa.

Anche se l'analisi sull'essere è diversa, vi è una certa conformità tra la lettura di Tommaso e quella di Hadot nella struttura interpretativa della formula boeziana che le creature sono buone in ciò che sono. In primo luogo, "in eo quod sunt" funziona come un valore causativo della componente interna degli enti. In altri termini se l'ente è un tutto, allora l'essere come parte interna è buono e, grazie alla bontà dell'essere, l'ente come tutto è buono. In secondo luogo, l'essere in quanto una parte del tutto è distinto dall'essenza oppure dalla forma in quanto un'altra parte costitutiva dell'ente. Ecco perché la lettura di Tommaso e quella di Hadot li portano a considerare e a dire che l'essenza non può essere buona. Quindi, il fondamento della bontà della creatura non è da collocare

---

<sup>184</sup> Hadot (1963), p. 153.

nell'ambito della categoria aristotelica, ma al di fuori di essa.

### 3.8.6 Le interpretazioni di Filippo e Alberto

Infine, esaminiamo come Filippo il Cancelliere e Alberto Magno hanno interpretato l'espressione *in eo quod est*. Le loro interpretazioni non si adattano ai fini di una comprensione globale del sistema del *DHB*, poiché non approfondiscono il significato specifico dell'essere boeziano.

Nello studio della questione secondo cui per tutti le creature l'essere e l'essere buono sono identici, Filippo definisce il bene con un confronto con il fine<sup>185</sup>. Sulla base della definizione del bene, riferendosi al *DHB*<sup>186</sup>, egli spiega la differenza tra le modalità dell'essere buono, ossia *participatione* e *secundum id quod est*:

(...) dividit Augustinus quod eorum que non sunt ad esse alicuius sive de substantia quedam separantur actu, sicut album, rotundum, quedam vero intellectu; et vult dicere quod bonum est de hiis que separantur intellectu, non actu. Verbi gratia intelligimus primum vel summum bonum non esse; nihilominus intelligere et alia esse et sic intelligetur esse in eis et non intelligetur bonum; bonum enim non intelligitur sic, sicut dicit, nisi respectu ad causam boni<sup>187</sup>.

Secondo Filippo, sulla base delle differenti modalità (*participatione* e *secundum id quod est*), Boezio avrebbe introdotto due modi di separazione delle cose che non appartengono all'essere (= sostanza), cioè la realtà e l'intellezione. Le accidentalità, come "essere bianco", sono separabili dalle sostanze nella realtà e nell'intellezione. Questo tipo di essere *X* vale per ciò che è *X* per partecipazione; "essere buono" si può invece separare dalle sostanze solo nell'intellezione: nell'*actu* non lo si può separare. Il motivo della separazione nell'intellezione risiederebbe nella misura in cui il bene vuol dire "comparazione con il primo bene": laddove si eliminasse il primo bene, la bontà seconda verrebbe meno. Dunque essere *x* in ciò che si è significa che *x* permette la separazione dalla sostanza solo in intellesione.

Invece essere sostanzialmente buono (*substantialiter* buono) vuol dire che la bontà non si può separare in nessun modo<sup>188</sup>. Basandosi su questa spiegazione, Filippo conclude

---

<sup>185</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa de Bono*, ed. Wicki, pars. 1, q. 7, 18-19, p. 28: «Bonum est quia est a bono et quia ad bonum etc., sed principaliter dicit comparisonem ad finem vel finem ipsum».

<sup>186</sup> Filippo ha erroneamente scritto "Augustinus in libro De Trinitate". (*Ibid.*, 22.)

<sup>187</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa de Bono*, ed. Wicki, pars. 1, q. 7, p. 29, 29-35.

<sup>188</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa de Bono*, ed. Wicki, pars. 1, q. 7, p.29, 37-38: «(...) non tamen erit substantialiter bonum, ut de Primo dicitur a quo est inseparabile actu et intellectu».

la sua lettura sul significato di *in eo quod est* dicendo:

bonum est in eo quod est, quia li 'in eo quod' potest notare indifferentiam bonitatis et eius quod est, ut in Primo, et sic falsa, vel potest notare consequentiam naturalem eius quod est ad bonum et inseparabilitatem et sic est vera<sup>189</sup>.

*In eo quod est* sarebbe conseguenza naturale e inseparabile, quindi che il *bonum* "est in eo quod es"t significherebbe che essere ed essere *bonum* non si possono separare nella realtà, ma lo si può fare nell'intellezione.

Passando ad Alberto Magno, come abbiamo già visto, nell'articolo sesto della questione nel trattato primo del *De Bono* ha fornito la sua interpretazione di Boezio. Alberto spiega così il senso di "in quantum est" (che nel lessico di Alberto equivale a *in eo quod est*):

Similiter cum dicitur: 'omne quod est, in quantum est, bonum est', haec est duplex ex eo quod li 'in quantum' potest denotare identitatem intentionis entis et boni, et sic falsa erit locutio, vel potest notare identitatem suppositi vel convenientiam, et vera erit<sup>190</sup>.

Alberto indica che nel modo di capire la formula *in quantum est* ci sono due modi di concepire l'identità tra *ens* e *bonum*. Innanzitutto, secondo l'interpretazione albertina la formula *in eo quod* non ha un valore causale, ma significa una sorta di identità con l'*ens*. L'identità non è "di intenzione", nel senso che i contenuti del senso dei due concetti non sono identici; piuttosto si tratta di un'identità di estensione dei due concetti. In altre parole, il bene e l'ente sono concettualmente diversi, ma le cose a cui viene attribuito il bene e quelle a cui viene attribuito l'ente sono le stesse. Sulla ragione dell'identità di estensione tra *ens* e *bonum*, Alberto scrive:

Et hoc est quod dicit Boethius, quod bonum est, quia est a bono, et bonum esse non est idem quod esse, sed necessarium consequens ad esse, quod non est separabile ab ipso nisi intellectu solum, eo modo intelligendi qui dictus est supra<sup>191</sup>.

Il *bonum* e l'*esse* non sono identici, ma il primo è una conseguenza necessaria dell'*esse* nel senso che solo il bene si può separare dall'*esse* nell'intellezione. È

---

<sup>189</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa de Bono*, ed. Wicki, pars. 1, q. 7, p. 29, 39-41.

<sup>190</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, t. 1, q. 1, a. 7, p. 14, 66-71.

<sup>191</sup> Alberto Magno, *De bono*, ed. Kübel, t. 1, q. 1, a. 7, p. 14, 59-64.

probabilmente da questo argomento che è dedotta l'interpretazione dell'identità dell'estensione tra *bonum* ed *ens* in relazione all'*in eo quod est*.

Le interpretazioni di Filippo e Alberto, benché con qualche differenza terminologica, sono sostanzialmente quasi identiche, perché per entrambi si tratta non del legame causale tra *esse* e *bonum*, bensì della relazione d'identità dell'estensione tra i due e della relazione di diversità dell'intenzione, dal momento che, nell'interpretazione di Filippo, l'argomento della separabilità nell'intellezione tra l'essere e il bene si può considerare come quello della diversità dell'intenzione. In questo senso, Filippo e Alberto Magno interpretano l'*in eo quod est* di Boezio in collegamento alla formula generale sui trascendentali, cioè "Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet convertantur quantum ad continentiam et ambitum supposituorum, bonum tamen habet ratione super ens"<sup>192</sup>.

### 3.8.7 Le ragioni della diversità interpretativa

Sopra abbiamo esaminato i vari tipi di interpretazione dell'*in eo quod est*. Dal momento che il problema del *DHB* risiede nel *quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, l'interpretazione di *in eo quod est* è la *questio* più importante per gli interpreti. Le interpretazioni che abbiamo analizzato sono diverse. Nonostante ciò, ognuna di esse subisce l'influenza delle interpretazioni dell'essere boeziano, e perciò in un certo senso possono essere considerate come delle conseguenze dell'interpretazione dell'assioma II.

Riguardo all'essere boeziano, possiamo trovare quattro tipi di interpretazione:

- a. Dio
- b. l'essere nel neoplatonismo
- c. *Actus essendi*
- d. Natura
  - d. 1 La sostanza seconda aristotelica, Forma immanente
  - d. 2 Essenza indeterminata

Un elemento importante ai fini dell'analisi della relazione tra l'interpretazione dell'assioma II e quella della *QHB* è la differenza tra *b*, *c* e *d*. Assumere *b* oppure *c* comporta una differente impostazione della concezione dell'essere e dell'essenza, che

---

<sup>192</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa de Bono*, ed. Wicki, pars. 1, q.1, p. 8, 60-62.

costituiscono internamente le creature. Sommariamente si può dire che l'essere spiega l'esistenza e la forma spiega come le creature siano qualcosa nel senso della quiddità.

Nell'interpretazione *d* si indica invece la sola forma (o essenza) come elemento costitutivo interno delle creature nel sistema boeziano. Non si ammette infatti che l'*esse* sia una componente separata dalla sua essenza o forma.

Inoltre, abbiamo visto i vari tipi di interpretazioni della risposta boeziana in relazione all'interpretazione realistica.

(1) L'interpretazione ampia:

1.a. fine-creature;

1.b. fine-Dio;

1.c. volontarismo.

(2) l'interpretazione della causa efficiente;

(3) l'interpretazione della bontà relazionale;

(4) l'interpretazione della relazione trascendentale.

Rispetto ai vari tipi di interpretazione, è importante sottolineare la differenza tra (1)-(2) e (3)-(4). La differenza consiste nell'ascrivere o meno la capacità di rendere buone le creature alla bontà seconda che si trova in esse. Ad esempio, nell'interpretazione (4) la relazione tra le creature e Dio è stabilita basandosi direttamente sul fatto che le creature sono buone senza identificare la bontà seconda come una causa interna. I filosofi del XIII secolo hanno criticato questo aspetto. D'altra parte, tranne qualche eccezione, le interpretazioni (1) e (2) tentano di inserire la bontà seconda nelle creature. Se si considerasse la questione assumendo l'interpretazione (1) o (2), emergerebbe una domanda: quale elemento nelle creature possiede la bontà seconda che rende le creature buone?

La risposta di MacDonald alla questione è controintuitiva, ma prenderla in considerazione in quanto ragionevole risulta utile ai fini della nostra analisi. Possiamo strutturare il suo ragionamento riformulandolo nel modo seguente:

(1) le creature sono buone (presupposto boeziano 1)

(2) c'è una relazione tra le creature e Dio (presupposto boeziano 2)

(3) le creature sarebbero buone solo se un elemento ontologico delle creature fosse la bontà seconda che deriva dalla relazione tra le creature e Dio (ipotesi)

(cioè, la relazione tra le creature e Dio  $\rightarrow$  la bontà delle creature  $\rightarrow$  le creature sono buone<sup>193</sup>)

(4) l'elemento ontologico delle creature è solo l'essenza (interpretazione *d*)

(5) l'essenza non può essere buona (fallacia naturalistica di G. E. Moore)

(6) l'elemento ontologico delle creature non può essere buono ((4) e (5))

(7) (3) è negato (le creature sono buone (2) e (6))

Basandosi su questo ragionamento, si può ipotizzare che “essere buono” equivalga a una relazione tra le creature e Dio senza interporre un elemento ontologico buono. Ovviamente bisogna tenere presente che negare l'appartenenza della bontà a un elemento ontologico interno alle creature (e quindi l'impossibilità che l'essenza possa essere buona) svolge la funzione di base argomentativa. L'impossibilità è dedotta dalle analisi filosofiche sul significato di “essere buono”.

Tendendo a non assumere la sesta considerazione, le altre interpretazioni considerano corretta (3). Pertanto, come abbiamo notato, il problema è dove, nelle creature, si possa posizionare ontologicamente la bontà seconda. In altri termini, si tratta di definire la posizione ontologica della bontà seconda.

Quindi, interpretare la QHB (cioè “essere buono in ciò che è”) riguarda la posizione ontologica della bontà poiché, per l'interpretazione (3), tale questione rientrerebbe in quello che Boezio spiega nel *DHB*, mentre l'analisi filosofica sul significato di essere buono non è richiesta ai fini di un'interpretazione globale dell'opera in quanto Boezio si è riferito al significato sostanziale della bontà seconda.

Il problema relativo alla posizione della bontà seconda concerne l'interpretazione di *in eo quod est*. In particolare, se s'interpretasse la formula secondo un significato causale (“per il fatto di essere”, oppure *in virtue of*), potremmo allora sostenere che, rispetto a tale questione, le varie interpretazioni si preoccupano di definire l'elemento ontologico interno alle creature nel quale risiede/si trova la bontà. Questo elemento è l'*esse* boeziano; in effetti, la sua interpretazione consente di assegnargli un significato, un valore linguistico concreto.

Per gli interpreti appartenenti alla linea *d*, l'essere boeziano è un costituente essenziale, ecco perché, ad esempio, Nash-Marshall<sup>194</sup> ha affermato che l'essenza indeterminata è buona e che per questo le creature sono buone. Altresì, sebbene Tisserand non abbia assegnato all'*in eo quod est* un valore causale, secondo la sua interpretazione la bontà si trova (*répond au mode d'être même de la substance*) nel “modo” della

---

<sup>193</sup> La freccia ( $\rightarrow$ ) sta per “relazione causale laterale”.

<sup>194</sup> Nash-Marshall (2000).

categoria della sostanza<sup>195</sup>. Dunque, per entrambi, il fatto che la bontà si posizioni nell'essenza oppure nella sfera delle categorie può essere una conseguenza dell'interpretazione della concezione boeziana dell'essere. Da ciò emerge il senso di *esse bonum substantialiter*, la cui la formula si applica soltanto al primo bene. La formula vuole dire anche che l'essenza è buona, ma la differenza tra la bontà delle creature e quella di Dio consiste nella non identità del buono con l'essenza o con la forma presso le creature, giacché l'essenza qui è creata, mentre la relazione dell'essenza divina con la bontà è da considerarsi come un'identità perfetta.

D'altra parte, come abbiamo visto negli studi di Tommaso e di P. Hadot, i quali considerano l'essere come un elemento distinto dalla forma (o dall'essenza), la bontà seconda viene attribuita all'essere, da cui deriva la bontà delle creature. La bontà divina è invece attribuita all'essenza di Dio, pertanto *esse substantialia bona* (Boezio) vuole dire che *est essentialiter bonum*<sup>196</sup> (Tommaso).

Sulla base di tutto questo, possiamo dire che l'interpretazione dell'*in eo quod est* elaborata da Filippo e da Alberto Magno è un ragionamento sulla relazione tra l'essere in quanto elemento distinto dall'essenza e dalla bontà. L'essere, considerato come un costituente delle creature, ha un'estensione comune con il bene, tuttavia, al livello dell'intenzione, essere e bene sono diversi.

#### 4. Conclusione e le quattro strutture

Nell'argomentazione precedente, abbiamo cercato di presentare le diverse possibilità interpretative del *DHB*, analizzando le diverse letture del testo. La lettura del primo passo del *DHB* ha un impatto significativo sull'interpretazione dell'intero testo, creando una sorta di struttura sulla cui base si poggia l'interpretazione complessiva dell'intera opera. Di conseguenza, è chiaro che tra le varie interpretazioni vi siano delle strutture che producono delle similitudini tra di esse, pur nella loro diversità. I due elementi fondamentali che danno origine alle differenze strutturali sono il modo di interpretare l'essere boeziano e il modo in cui le creature sono rese buone da Dio. Rispetto al primo, si pone una distinzione tra l'essere e la forma o essenza; per quanto riguarda il secondo, la creatura è resa buona o da una relazione che non pone la bontà nelle creature o da una relazione che pone la bontà nella creatura.

Denotiamo con *a.1* un tipo di interpretazione che distingue tra essere ed essenza; con *a.2*

---

<sup>195</sup> Tisserand (2008), p. 261: «il y a un *quomodo* de la bonté des étants, qui répond au mode d'être même de la substance ; le *quomodo* de la bonté des étants n'est pas indifférent à la quiddité de la substance créée».

<sup>196</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, ed. Leonina, p. 280, 120.

l'interpretazione che non compie tale distinzione; con *b.1* designiamo un tipo di interpretazione in cui la creatura è buona in virtù della relazione; e con *b.2* un tipo di interpretazione in cui questa relazione pone la bontà nella creatura rendendola buona. Sulla base della combinazione di ogni interpretazione, si possono trovare strutture interpretative multiple.

*Struttura 1* = *a.1* + *b.1*

Non abbiamo trovato alcuno studio che corrisponda a questa struttura.

*Struttura 2* = *a.1* + *b.2*

È diffusa nella filosofia del XIII secolo (in seguito alla sistematizzazione della teoria dei trascendentali da parte di Filippo il Cancelliere). Anche le interpretazioni di McNerny, sostenitore dell'interpretazione tommasiana, e di P. Hadot, che avalla l'interpretazione neoplatonica, presentano la stessa struttura.

*Struttura 3* = *a.2* + *b.1*

È l'interpretazione di MacDonald.

*Struttura 4* = *a.2* + *b.2*

Le interpretazioni che assumono l'interpretazione *d* riguardo all'essere boeziano.

Possiamo ormai considerare concluso il nostro obiettivo principale in questo capitolo, in quanto siamo riusciti a visualizzare e inquadrare, attraverso un lavoro di organizzazione, tutte le possibili linee interpretative alle quali si presta il *DHB*.

Le strutture che ne sono derivate possono essere intese come le possibili strutture per un'argomentazione del bene in quanto trascendentale, dato che dal XIII secolo in poi l'argomento è stato impostato secondo le tesi comuni agli studiosi, coinvolgendo come parte della "Christian-Platonist inspiration"<sup>197</sup> l'argomento del bene della creazione dal primo bene tratto dal *DHB*.

---

<sup>197</sup> MacDonald (1991), p. 8. Anche cf. Varisco (2007), pp. 293-294

## CAPITOLO SECONDO

### IL BENE COME TRASCENDENTALE NELLA FILOSOFIA DI GILBERTO DI POITIERS E DEI PORRETANI

In questo capitolo esamineremo la trattazione del bene come trascendentale nell'opera di Gilberto di Poitiers. Il concetto è principalmente discusso nel suo commento al *DHB*. Tuttavia, per comprendere il ruolo del bene nel sistema filosofico di Gilberto, sarà necessario descriverne prima l'ontologia generale e la teoria della classificazione delle scienze. Il suo commento al *DHB* richiede infatti una conoscenza approfondita della filosofia di Gilberto.

#### 1. *L'ontologia di Gilberto di Poitiers*

Ai fini della nostra argomentazione, procederemo partendo dagli elementi di ontologia generale.

##### 1.1. *Subsistentia e subsistens*

Nell'ontologia di Gilberto di Poitiers, i concetti di base sono il *subsistens* (sussistente) e la *subsistentia* (sussistenza)<sup>198</sup>. Il sussistente è per così dire l'ente concreto, ossia qualunque cosa esistente nel mondo in quanto sostrato. Esso si può chiamare *id quod est* (oppure *quod est*).

La sussistenza è invece il principio formale che fornisce gli attributi sostanziali al sussistente. Inerendo al sussistente, essa può considerarsi come una forma sostanziale. La causalità della sussistenza rende possibile che il soggetto sia *X* e che *X* possa essere un suo predicato. In altre parole, la causalità della sussistenza agisce sia nella dimensione della realtà sia in quella della predicazione<sup>199</sup>. La sussistenza si può chiamare anche *esse*, *id quo est* ed *essentia*.

Riformulando nei seguenti termini, otteniamo<sup>200</sup>:

---

<sup>198</sup> Per una spiegazione sintetica di questi concetti, vedi Valente (2014), pp. 102-103.

<sup>199</sup> In *Summa Zwettlensis*, la sussistenza è indicata con la nozione di *causa dicendi*, enfatizzandone così l'aspetto di causa della predicazione. Cf. Pietro di Vienne(?), *Summa Zwettlensis*, ed. Häring, p. 30.

<sup>200</sup> Cf. De Rijk (1988b), p. 76.

sussistenza = *Esse* = *id quo est* = *essentia*

sussistente = *Id quod est*

A titolo d'esempio, nella proposizione "Socrate è un uomo", Socrate è un sussistente e la predicazione "essere un uomo" (vale a dire l'umanità di Socrate) è causata dalla sussistenza "umanità". Nello stesso senso, l'essere razionale oppure l'essere animale si possono predicare di Socrate in virtù delle sue sussistenze "razionalità" e "animalità". Ciò evidenzia la differenza e l'interdipendenza tra sussistente sussistenza<sup>201</sup>. Sulla loro differenza, Gilberto scrive che l'*esse* e l'*id quod est* non appartengono né allo stesso genere né alla stessa ragione («Esse vero et id quod est nec eiusdem generis nec eiusdem sunt rationis»<sup>202</sup>).

È opportuno chiedersi cosa s'intenda con «non appartengono»<sup>203</sup>. A tal proposito, si presti attenzione al seguente esempio di Gilberto:

In quo diligenter est attendendum quod, etsi quandoque eiusdem sint generis que sibi in compositionibus coniunguntur, semper tamen in aliquo sunt eiusdem rationis. Quamuis enim corpus et spiritus diuersi generis sint, in hoc tamen sunt eiusdem rationis quod utraque his, que predicantur, supposita sunt. Ipsa uero impossibile est predicari. Nunquam enim id, quod est, predicatur. Sed esse et quod illi adest predicabile est: et sine tropo non nisi de eo quod est<sup>204</sup>.

Il corpo e lo spirito (che sono sia l'uno sia l'altro degli *id quod est*) non appartengono allo stesso genere, ma entrambi ricoprono il ruolo di substrato<sup>205</sup> della predicazione. Possono quindi essere i soggetti delle proposizioni e ciò di cui viene fatta la predicazione in generale; in questo senso, il corpo e lo spirito appartengono alla stessa ragione in quanto substrati della predicazione oppure in quanto soggetti.

Al contrario, l'*esse* non può essere sostrato o soggetto della predicazione. Quindi, ad esempio, non è valida la proposizione "l'umanità (= *esse*) è bianca". Tuttavia, a differenza dell'*id quod est*, l'*esse* può essere predicato.

---

<sup>201</sup> Per quanto riguarda la differenza e l'interdipendenza tra *esse* e *id quod est*, vedi Maioli (1979), pp. 269-288, dove la distinzione di Gilberto è interpretata come una radicalizzazione di quella boeziana discussa nell'assioma II del *DHB*.

<sup>202</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 4, p. 293, 57-58. Vd. anche *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 92, 90-91: «Esse namque et id, quo eo est, nullo prorsus conueniens genere».

<sup>203</sup> Per un'altra spiegazione della differenza tra *id quod est* ed *esse*, vedi Nielsen (1982), p. 48.

<sup>204</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 4, p. 293, 46-53.

<sup>205</sup> Sui concetti di *suppositio* e *supponere* in Gilberto di Poitiers, è di grande rilievo Valente (2011).

Così, la differenza tra *esse* e *id quod est* indicata nel brano sopra citato consiste nel fatto che i due giocano ruoli diversi nella proposizione e nella predicazione.

La differenza non si limita però al solo piano della predicazione. Gilberto individua anche una differenza ontologica e reale tra l'*esse* e l'*id quod est*<sup>206</sup>. Nelle creature, dunque, si dà sempre congiunzione di *esse* e *id quod est*, e tale congiunzione è espressa da Gilberto anche tramite il verbo *habere*: l'*id quod est* ha l'*esse* e l'*esse* ha un *id quod est*. In altre parole, c'è una relazione di *habere* tra i due diversi elementi che presuppone una differenza ontologica tra i termini della relazione. Benché diversi, *esse* e *id quod est* devono essere interdipendenti per esistere nel mondo<sup>207</sup>. In altre parole, i due non possono esistere indipendentemente l'uno dall'altro, così come la corporeità (= l'*esse*) non può esistere senza il corpo (= l'*id quod est*). La relazione reciproca tra l'*esse* e l'*id quod est* implica che, sebbene l'*esse* conferisca la proprietà sostanziale, esso non può esistere senza un substrato (= *id quod est*). Inoltre, poiché l'*id quod est* ha necessariamente qualche proprietà, non può esistere nel mondo senza il *quo est* (= *esse*). Si noti come da qui discenda anche una spiegazione ontologica della proprietà.

Il quesito successivo che ci poniamo è: quale tipo di distinzione intercorre tra l'*esse* e l'*id quod est*? Secondo Maioli<sup>208</sup>, questa distinzione è in un certo senso sia razionale sia reale. Sul piano razionale, si tratta della distinzione che l'intelletto opera su tutte le cose; mentre, con la distinzione di tipo reale, s'intende che gli elementi riscontrati dall'intelletto nelle cose sono in realtà diversi e uniti. In altre parole, la distinzione che si deduce intellettualmente corrisponde a due dei diversi elementi costitutivi di una cosa. La distinzione non avviene solo su un piano razionale, eppure non corrisponde nemmeno a una distinzione tra due cose reali (come, per esempio, la distinzione tra la stella dell'alba e la stella della sera).

L'*id quod est* (= sussistente) è ontologicamente costituito dal suo *esse* (= sussistenza). Occorre tuttavia specificare che anche la sussistenza può essere composta secondo un preciso aspetto, ossia secondo l'ordine. Cioè, così come «la struttura formale

---

<sup>206</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 4, p. 293, 67- p. 294, 72: «In hoc igitur uno id, quod est, habet esse quo est, et ea que ipsum esse quoquo modo sequuntur. Ipsum quoque esse et ea, que ipsum sequuntur, habent id quod est de quo uere dicantur. Que nisi diuersa essent, habere haberique non possent. Nichil enim omnino uel esse in se uel habere se potest nec aliquo modo sibi coniungi».

<sup>207</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 3, p. 278, 8- p. 279, 11: «Quia nanque et esse et id, quod est, cuiusdam consortii ratione sine se esse non possunt — ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nichil est nisi sit in corpore».

<sup>208</sup> Cf. Maioli (1979), 273-278. Secondo il testo seguente è importante nella parte «Quodam tamen rationali habitu interueniente unum quiddam est siue simplex siue compositum — quod ita mens concipit ut in eo id, quod est, et esse uel quod ei adest, genere et ratione esse diuersa cum assensione percipiat». Per Maioli, l'espressione «cum assensione percipiat» sottolinea che l'analisi della ragione, distinguendo le due entità, si rivela adeguata alla realtà e trova fondamento in essa. Cf. Maioli, (1979) pp. 276-277.

del sussistente segue l'ordine dell'albero porfiriano»<sup>209</sup>, la sussistenza di specie è costituita da quella di genere e da quella della differenza di specie. Per esempio, l'umanità è costituita dall'animalità e dalla ragionevolezza<sup>210</sup>. In altre parole, ogni sussistenza composta è costituita da altre più generali e l'ordine di composizione procede dal più generale al più particolare<sup>211</sup>. L'insieme delle sussistenze che costituisce il sussistente nelle sue determinazioni sostanziali si dice *tota forma* o *tota substantia*<sup>212</sup>. La *tota forma* è accompagnata da innumerevoli accidenti<sup>213</sup>. Gilberto riconosce che vi è un ordine logico, di ragione, non temporale, tra le sussistenze e gli accidenti<sup>214</sup>.

Per esempio, secondo l'ordine logico o di ragione, un corpo prima assume la corporeità e in seguito il colore come accidente, e non il contrario. Nella discussione sulla costituzione delle sussistenze, Gilberto presta attenzione alla ricettività della sussistenza più generale. A proposito dell'assioma III del *DHB* («Quod est, participare aliquo potest») Gilberto scrive:

Sensus: ID QUOD EST hoc est subsistens quod ea, quam in se habet, subsistentia est POTEST PARTICIPARE ALIQUO i.e. cum ipsa subsistentia aliquid aliud, quod ad potentiam subsistentie illius pertineat, in se potest habere: ut corpus, quod corporalitate quam in se habet est, cum ea colorem etiam et lineam et diuersorum generum qualitates et quantitates alias ad corporalitatis potentiam pertinentes, quibus ipsum quale et quantum est, in se habet<sup>215</sup>.

---

<sup>209</sup> Valente (2014), p. 111.

<sup>210</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 117, 76 - p. 118, 91: «Predicamentorum omnium decem genera posuit. Nunc eadem non dico genera sed predicamenta omnia in duobus locis naturalium colligit que sunt: substantia et accidens. Quicquid enim est subsistentium esse, eorundem "substantia" dicitur. Quod utique sunt omnium subsistentium speciales subsistentie: et omnes ex quibus he composite sunt — scilicet eorundem subsistentium per quas ipsa sibi conformia sunt — generales: et omnes per quas ipsa dissimilia sunt differentiales. He uero que a logicis dicuntur "subsistentie" siue "substantie" si quis querat quid sint apud mathematicos genere, respondemus: simplices quidem alicui nouem generum supponi ut animatio supponitur habitui, rationalitas qualitati. Compositas uero — ut est humanitas et cetera speciales quas ex generalibus atque differentialibus constare nullus ignorat — dicimus esse eorundem generum quorum simplices ille sunt que ipsas componunt: ut humanitas genere est quod animatio et item quod rationalitas».

<sup>211</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 199, 24-25: «ea subsistentia specialis que ex generali et eius potentiis constat».

<sup>212</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p.100, 24: «(...) in tota sui substantia (...)», *Ibid.*, p. 90, 42: «(...) tota forma substantie (...)».

<sup>213</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 90, 42-44: «Cuiuslibet subsistentis tota forma substantie non simplex est. Atque illorum, que toti ipsi uero singulis eius partibus adsunt, accidentium molto numerosior est multitudo».

<sup>214</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 196, 29-31; Est enim in his que predicantur quidam ordo — non temporis, sed rationis — quo naturaliter id quod est esse precedit et quod proprietatis cuiusdam ratione illi addictum est sequitur.

<sup>215</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 195, 13-19.

Boezio afferma che l'*id quod est*, ovvero l'ente, può partecipare di qualcosa; da parte sua, Gilberto prima sostituisce l'*id quod est* del testo boeziano con il *subsistens* e poi determina un oggetto della partecipazione. A suo parere, Boezio si riferisce alla partecipazione dell'accidente (*cum ipsa subsistentia aliquid aliud*). La condizione perché avvenga questa partecipazione è che l'accidente, che viene partecipato dal sussistente, appartenga alla potenza della sussistenza posseduta dal sussistente. In altre parole:

(1) il sussistente partecipa alla sussistenza;

(2) il sussistente partecipa dell'accidente soltanto se la sussistenza, che il sussistente già possiede e che procede l'accidente secondo l'ordine di ragione, contiene lo stesso accidente nella sua potenza.

In generale, la sussistenza speciale funziona come un principio di ricezione senza il quale la partecipazione dell'accidente non si darebbe. Inoltre, secondo l'esempio di Gilberto, la ragione per la quale il corpo partecipa del colore consiste nel fatto che quest'ultimo viene contenuto dalla potenza della corporeità che il corpo ha.

Sulla base della nostra interpretazione, la discussione si può applicare alla costituzione della intera sussistenza. In un passo in cui si tratta della sussistenza speciale, Gilberto dice: «ea subsistentia specialis que ex generali (*subsistentia*) et eius *potentiis* constat»<sup>216</sup>. Potremmo interpretare tali "*potentiis*" come il principio ricevente che ogni sussistenza ha<sup>217</sup>. In questo senso, secondo un principio ricevente, la sussistenza più particolare pertiene alla potenza della sussistenza più generale.

Naturalmente, come abbiamo visto prima, l'albero di Porfirio va dal più generale al più particolare. Si potrebbe allora intendere che, concependo la potenza come principio di ricezione proprio di qualsiasi sussistenza, Gilberto vuole qui specificare le condizioni di coesistenza delle sussistenze nel sussistente. Facciamo un esempio: la razionalità si aggiunge all'animalità come differenza speciale per costituire l'umanità. In questo caso, l'animalità ha una potenza in relazione alla razionalità. Quindi, l'assunzione della differenza speciale è resa possibile dall'animalità.

Perché alle pietre non si può invece aggiungere la razionalità? La teoria della

---

<sup>216</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 199, 24-25.

<sup>217</sup> In relazione al termine *potentia*, Elswijk afferma: «Pour sûr, nous en reconnaissons guère ici la signification aristotélicienne du terme *potentia*. Gilbert en fait le synonyme de potestas: les formes ultérieures se trouvent dans la puissance des formes antérieures, en ce qu'elles sont comme les qualités indispensables adhérents (*adhaerent*) aux substances premières et sans lesquelles celles-ci ne pourraient exister». Cf. Elswijk (1966), p. 184.

potenza del sussistente di Gilberto ne dà la spiegazione: la sussistenza che la pietra possiede in sé non ha la possibilità di ricevere la razionalità. Così, la potenza della sussistenza non solo rende possibile l'assunzione di una proprietà, ma spiega anche perché quest'ultima non è ricevuta.

La stessa cosa può essere vista da un altro punto di vista, quello della sussistenza che viene aggiunta. Da questo punto di vista, una sussistenza particolare può sovrapporsi a una sussistenza generale solo se la sussistenza particolare e che segue è contenuta nella potenza della sussistenza precedente e più generale.

Gilberto si riferisce in particolare alla "*generalissima subsistentia*". Si potrebbe interpretare il concetto come una conseguenza teorica. Gilberto afferma: «Natura uero que, quoniam inest subsistenti, dicitur ab eo participari, alia ita prima est ut nullam pre se, quam sequatur, nisi primordiale habeat causam: ut ea, que omni subsistenti inest, generalissima subsistentia»<sup>218</sup>. Nel passo di Gilberto, la natura prima che inerisce in (*inest*) ogni sussistenza è la sussistenza generalissima. La conseguenza teorica potrebbe essere così formulata:

- (1) una sussistenza particolare inerisce in un sussistente se essa è contenuta nella potenza della sussistenza logicamente precedente.
- (2) questa condizione si applica a ogni sussistenza.
- (3) per l'inerenza è sempre necessaria la potenza delle sussistenze anteriori.
- (4) nella misura in cui la stessa condizione d'inerenza è applicata alla sussistenza anteriore, si incorre in una regressione infinita.

Per evitare la regressione infinita, è necessario che si giunga ad una sussistenza alla quale non si applichi la condizione di dover essere contenuta nella potenza la sussistenza anteriore per poter essere ricevuta. Secondo la mia interpretazione, questa è la ragione per cui Gilberto ha introdotto la sussistenza generalissima. Inoltre, una sussistenza in generale conferisce una determinata proprietà sostanziale al sussistente, eppure la sussistenza generalissima non la conferisce. Quindi possiamo affermare che la sussistenza si pone come un requisito teorico<sup>219</sup>.

---

<sup>218</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 209, 67-70.

<sup>219</sup> Elswijk ha interpretato la sussistenza generalissima come il genere supremo aristotelico. Cf. Elswijk (1966), p. 184. Secondo Maioli, la sussistenza è invece "il chiodo metafisico" che garantisce l'unità delle creature. Cf. Maioli (1979), p. 313. La mia interpretazione è più vicina a quella di Elswijk, ma non è incompatibile con quella di Maioli. Come vedremo in seguito, sembra che la causa della sussistenza generalissima sia la materia prima.

## 1. 2 L'individuo nella filosofia di Gilberto.

Dopo aver ripercorso i concetti di *subsistens* e *subsistentia*, che sono alla base della filosofia di Gilberto, vediamo ora la teoria dell'individuo.

### 1.2.1 «*Quidquid enim est, sigolare est*».

Tra gli studiosi contemporanei, la teoria di Gilberto sull'individuo è apprezzata per la sua originalità; tuttavia le sue interpretazioni sono spesso discordanti<sup>220</sup>. Per esempio, Gracia sostiene: «Indeed, it may not be too exaggerated to say that his view concerning individuality are among the most subtle and original in the Middle Ages considered as a Whole».<sup>221</sup> Probabilmente, la teoria dell'individuo di Gilberto attira spesso l'attenzione degli studiosi perché si articola in modo differente da teoria standard (denominata da Gracia con ST1: Standard Theory).

Secondo la “Standard Theory”, il principio d'individuazione consiste nella differenza degli accidenti che ogni individuo ha. Gli individui hanno la stessa specie in comune. Ad esempio, Platone e Aristotele appartengono alla stessa specie, l'essere umano; tuttavia, essi si distinguono numericamente in virtù della differenza dei loro accidenti. Quindi, l'insieme degli accidenti consente agli individui di distinguersi numericamente e di differenziarsi gli uni dagli altri. Tale teoria è una sorta di “standard” nella filosofia medievale. D'altra parte, la teoria di Gilberto differisce nettamente dalla teoria standard, in particolare riguardo alla causa dell'individualità, che per lui non si trova negli accidenti.

Affermando che «*Quicquid enim est, singulare est. Sed non: quicquid est, indiuiduum est*»<sup>222</sup>, Gilberto distingue l'essere individuo dall'essere singolare. Successivamente vedremo meglio il significato di questa distinzione; per il momento sarà sufficiente tenerla a mente come presupposto dell'argomentazione gilbertiana sull'individualità.

Nel testo seguente, si evince chiaramente la particolarità della teoria di Gilberto:

Est enim proprium naturalium quod "Sicut numero diuersorum proprietates diuerse sunt ita quoque

---

<sup>220</sup> A tal proposito, i seguenti studi sono particolarmente importanti: Gracia (1988), 155-193; Jacobi (1996), Valente (2008b), Bieniak (2019).

<sup>221</sup> Gracia (1988), p. 155.

<sup>222</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 2, p. 270, 73-74.

subsistentie numero sunt diuerse" et quod "una singularis subsistencia non nisi unum numero faciat subsistentem" ut Platonis et Ciceronis non solum accidentales proprietates uerum etiam substantiates, quibus ipsi sunt uerbi gratia uel diuersa corpora uel diuersi homines, diuerse sunt. Et quecumque singularis proprietates Platonem corpus esse uel hominem, eadem nullum alium idem esse facit<sup>223</sup>.

Secondo Gilberto, gli elementi ontologici che si trovano nel mondo e che costituiscono ogni cosa sono già tutti diversi tra loro: le sussistenze e le proprietà sono tutte numericamente diverse. Quindi non soltanto gli accidenti sono diversi, ma anche le sussistenze. Secondo lo schema della Standard Theory, l'elemento comune tra Platone e Socrate è la specie, mentre la loro diversità risiede negli accidenti. Per Gilberto, invece, tutti gli elementi che costituiscono Platone e Socrate sono già diversi numericamente. Quindi, le proprietà sostanziali sono diverse tra gli individui e le loro umanità si distinguono numericamente nella realtà. Qui, è evidente l'applicazione del principio "quicquid enim est, singulare est": le sussistenze e le proprietà sono singolari indipendentemente dall'essere sostanziali o accidentali.

### 1.2.2 La correzione di Gilberto sul passo del De Trinitate

Si osservi come Gilberto tenti di correggere le considerazioni di Boezio sulla differenza tra gli individui. Nel *De Trinitate* Boezio sostiene che la causa della differenza tra gli individui è l'accidente. "Atque ideo [tre homines] sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt<sup>224</sup>". Nel passo Boezio afferma espressamente che la pluralità dipende dagli accidenti. Gilberto commenta così questo passaggio boeziano:

"QUONIAM scilicet aliquibus etiam dissimilitudine diuersis ACCIDENTIBUS PLURES FIUNT i.e. hac accidencium diuersitate propria adunatarum similitudine subsistentiarum plures esse probantur<sup>225</sup>".

Mi sembra che in questo passo Gilberto proceda non a un'esposizione del testo di Boezio, bensì a una sua correzione, sostituendo *fiunt* con *probantur*. Infatti il verbo *fiunt*, che rimanda in qualche modo a una causa, viene sostituito con il vero *probantur* che significa mostrare. Nel testo successivo, l'oggetto del commento è la frase di Boezio che recita: «Sed numero differentiam accidentium varietas facit<sup>226</sup>»; anche qui risulta evidente

---

<sup>223</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 1, p. 58, 40-48.

<sup>224</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, 1, p. 168, 62-64.

<sup>225</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 1, p. 78, 17-19.

<sup>226</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, 1, p. 168, 56-57.

che Gilberto intende modificare il testo boeziano sulla base del suo pensiero:

Hanc autem in naturalibus numeralem non modo subsistentium uerum etiam subsistentiarum diuersitatem eorum, que adsunt subsistentiis illis in eisdem subsistentibus, accidentium dissimilitudo non quidem facit sed probat. Et tamen quia numeralis diuersitatis accidentium aliquorum dissimilitudo semper est comes, hoc iunctissime proprietatis consorcio pro eo quod debuit dicere "probat" dicit "facit" cum secutus adiungit: SED eam que est in NUMERO DIFFERENTIAM dissimilium ACCIDENCIUM UARIETAS FACIT<sup>227</sup>.

Secondo Gilberto, Boezio avrebbe dovuto scrivere *probat* invece di *facit*, perché la diversità delle sussistenze e dei sussistenti non deriva dalla dissimilitudine degli accidenti. La dissimilitudine è solo una compagna della diversità della proprietà sostanziale; quindi, la differenza degli accidenti tra gli individui non è la causa, bensì un segno visibile della differenza numerica degli individui. Da ciò discende che, se il cosiddetto principio di individuazione indica la causa dell'individualità tra gli elementi che costituiscono gli individui, nel sistema di Gilberto l'accidente non costituisce tale principio.

### 1.2.3 Universale e Conformità

Come abbiamo visto, ogni sussistenza è singolare, cioè numericamente diversa rispetto alle altre. È dunque legittimo chiedersi ora: come sono possibili gli universali? Se Platone è un uomo e Socrate è un uomo, come si può spiegare l'elemento comune relativo all'essere uomo che si predica di Platone e Socrate?

Gilberto risponde a questa domanda facendo riferimento alla similitudine o conformità dei sussistenti: l'umanità di Platone e quella di Socrate sono diverse realmente, ma al contempo sono simili o conformi. La similitudine e la conformità consentono all'intelletto umano di formare l'universale di essere umano. In altre parole, si può dire che l'identità della predicazione di soggetti diversi deriva dalla conformità delle diverse sussistenze. I due concetti di similitudine e dissimilitudine svolgono anche un altro ruolo: distinguere l'essere individuo e l'essere singolare.

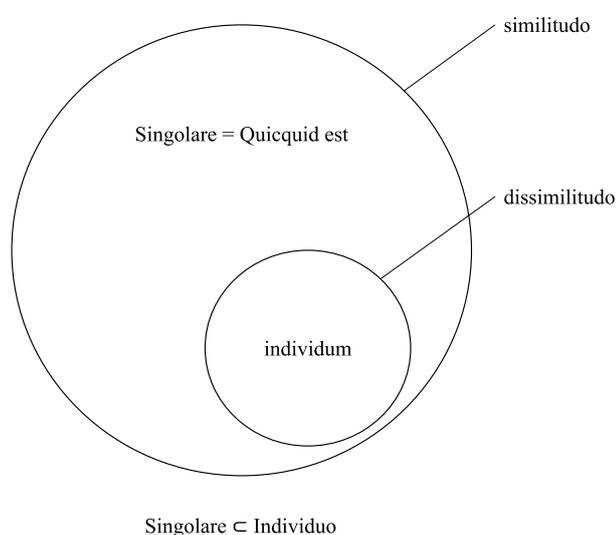
Quicquid enim est, singulare est. Sed non: quicquid est, indiuiduum est. Singularium namque alia aliis sunt tota proprietate sua inter se similia. Que simul omnia conformitatis huius ratione dicuntur "unum diuiduum": ut diuersorum corporum diuerse qualitates tota sui specie quales. Alia uero ab

---

<sup>227</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 1, p. 77, 83-90.

aliis omnibus aliqua sue proprietatis parte dissimilia. Que sola et omnia sunt huius dissimilitudinis ratione indiuidua: ut hic lapis hoc lignum hic equus hic homo<sup>228</sup>.

Come abbiamo visto, tutte le cose che si trovano nel mondo sono singolari, ma ciò non significa che tutte le cose sono individui. Alcune tra le cose singolari sono simili e dunque la similitudine può essere condivisa; altre singolarità non sono invece simili e tale diversità è la ragione per cui alcuni singolari sono detti “individui”.



Quindi, nel sistema di Gilberto tutti gli elementi costitutivi (sussistenze) e tutti gli enti (sussistenti) sono diversi numericamente dal momento che di ogni elemento costitutivo e di ogni ente è possibile dire *quicquid est, singulare est*. Tuttavia, alcuni presentano tra loro somiglianza e altri no; quest'ultimi si chiamano individui.

Approfondiamo ulteriormente il problema dei singolari. Dal principio "*Quicquid enim est, singulare est*" emergono due domande: la prima riguarda il fondamento del principio della singolarità (cioè il perché le cose sono singolari); la seconda concerne invece il fondamento della similitudine dei singolari (ossia da che cosa deriva la similitudine).

Per quanto riguarda la prima domanda, occorre ammettere che non si può precisare la ragione teorica del principio, ma è possibile avanzare un'ipotesi. Nella discussione sulla costituzione delle creature, Gilberto si riferisce così al concetto di *concretio*<sup>229</sup>:

<sup>228</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 2, p. 270, 73-79.

<sup>229</sup> Per un'esposizione del concetto di *concretio*, vedi Valente (2014), pp. 109-111.

"Concretio uero eidem subsistencie naturas posterioris rationis accomodat ut cui cum illa insunt, simplex non sit. Que quoniam esse non possunt nisi sic subsistentibus insint ut eorundem subsistenciis assint, "inabstracte" dicuntur<sup>230</sup>".

La *concretio* causa l'aggiungersi (*accommodatio*) delle sussistenze alle altre sussistenze che si trovano nello stesso sussistente. Tale processo è necessario finché le sussistenze coesistano con le altre sussistenze. Gilberto non spiega esplicitamente cosa intenda con il verbo *accommodo*. Possiamo però ipotizzare che con esso egli intenda il sistemarsi delle forme (sussistenza) in modo tale che in uno stesso ente le forme posteriori possano aggiungersi alle forme anteriori. Si potrebbe inoltre pensare che il principio della singolarità consista nell'accomodamento causato dalla *concretio*. Seguendo l'ordine della costituzione delle creature, la singolarità di ogni cosa risulta dalla *concretio*. Inoltre, ogni cosa è inevitabilmente singolare poiché una delle condizioni per cui le cose esistono nel mondo è la *concretio* stessa.

In relazione alla seconda domanda riguardante l'origine della similitudine, è opportuno consultare le ipotesi<sup>231</sup> di Erismann<sup>232</sup> e di Maioli<sup>233</sup>. Secondo i due studiosi, la nozione di similitudine o conformità può essere spiegata alla luce della teoria dell'idea (*forma nativa*). Riportiamo il testo di Gilberto a cui Erismann e Maioli fanno riferimento:

ISTE FORME QUE SUNT IN MATERIA ET ei, quod est esse materie, aduenientes CORPUS EFFICIUNT quadam exempli ab exemplari suo conformatiua deductione UENERUNT. Ac per hoc ille sincere idee i.e. exemplares et uero nomine "forme" uocantur<sup>234</sup>.

Il testo boeziano che qui Gilberto commenta si riferisce alla presenza nelle materie delle forme esterne. Gilberto chiarisce il modo in cui le forme pervengono alle materie attraverso la nozione di *conformativa deductione*: le idee, cioè le forme separate, sono conformi alle rispettive forme immanenti. Si tratta qui della conformità orizzontale tra le forme separate e le forme immanenti. Tale conformità è però condivisa anche con le forme immanenti che corrispondono allo stesso tipo di esemplare. Ad esempio, dall'idea di umano derivano l'umanità di Socrate e quella di Platone, perché tra l'esemplare e la copia

---

<sup>230</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 84, 55-58.

<sup>231</sup> Elswijk propone un altro tipo di ipotesi secondo cui la conformità è una sorta di trascendentale che accompagna ogni forma. Cf. Elswijk (1966), p. 200. Secondo Valente, la somiglianza degli enti è «un lato di partenza non derivato ma assunto come tale in Gilberto». Cf. Valente (2008b), p. 207.

<sup>232</sup> Cf. Erismann (2014), p. 19-20.

<sup>233</sup> Cf. Maioli (1979), pp. 341-347.

<sup>234</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 100, 17-20.

vi è una relazione di conformità così come tra le due umanità di Socrate e Platone. Di conseguenza, è possibile ammettere con Maioli ed Erismann che la similitudine tra le sussistenze derivi dal fatto che le sussistenze sono l'*imago* dello stesso esemplare.

#### 1.2.4 L'individuo

##### 1.2.4.1 Dissimilitudo e modalità

Esaminiamo ora la teoria dell'individualità. Come visto in precedenza, l'individuo è contraddistinto dalla dissimilitudine. Ogni cosa è singolare, ma soltanto alcune sono individui. Confrontando il *diuiduum* con l'*indiuiduum*, Gilberto dice: «dicendum est quod sicut diuiduum non modo actuali uerum etiam naturali similitudine: ita quoque indiuiduum non modo actuali uerum etiam naturali dissimilitudine dicitur<sup>235</sup>».

Gilberto aggiunge qui due aggettivi alla similitudine e dissimilitudine: *attuale* e *naturale*. Riprendendo il suo esempio<sup>236</sup>, gli umani sono simili nella forma sia in atto, cioè nella realtà di fatto, sia in potenza, ossia secondo la loro natura e in quanto tali costituiscono un *diuiduum*, mentre il sole è un *diuiduum* solo in natura. In altri termini, gli umani nella realtà e nella possibilità sono simili, nel senso che nel mondo ci sono una pluralità di umani simili sia di fatto che in potenza; d'altra parte, il sole, benché potenzialmente possa ha nulla che gli somiglia tanto nella realtà quanto nella possibilità, cioè nessuno condivide la stessa proprietà completa di Platone a causa della sua stessa dissimilitudine. La dissimilitudine di un individuo genera l'impossibilità di condividere per somiglianza una proprietà con gli altri individui non solo nella realtà di questo mondo, ma anche nel campo della possibilità. In questo senso, nella trattazione dell'individualità, Gilberto applica una sorta di modalità<sup>237</sup>.

##### 1.2.4.2 Le difficoltà interpretative

---

<sup>235</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 3, p. 272-273, 45-48.

<sup>236</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 3, p. 273, 53-54: «Sed horum homo tam natura quam actu appellatium uel diuiduum est: sol uero natura tantum non actu. Multi namque non modo natura uerum etiam actu et fuerunt et sunt et futuri sunt substantiali similitudine similiter homines. Multi quoque numquam actu sed semper natura similiter soles».

<sup>237</sup> Per quanto riguarda la modalità del pensiero di Gilberto, vedi Knuutila (1987), (1993), 75-82. Per una critica della lettura di Knuutila, vedi Valente (2014), p. 120.

Come Elswijk<sup>238</sup> e Maioli<sup>239</sup> hanno già indicato, è evidente che Gilberto in realtà sia influenzato dalla definizione di Porfirio sull'individuo, secondo il quale gli individui sono tali perché l'insieme delle loro proprietà non si trova negli altri soggetti. In effetti, la definizione di Gilberto afferma che l'insieme della proprietà di ogni individuo non si trova in altri individui né per conformità reale né per conformità solo potenziale (ossia di natura).

Sia Porfirio sia Gilberto considerano l'insieme delle proprietà come un fattore cruciale per la definizione di individuo. Vi è però una difficoltà interpretativa in relazione all'individualità. Come abbiamo visto, la distinzione tra essere un individuo e non esserlo dipende dalla dissimilitudine, sulla quale, però, i testi di Gilberto sembrano affermare cose diverse. Vediamo due testi nel dettaglio.

(1 *CEN*) Que simul omnia conformitatis huius ratione dicuntur "unum diuiduum": ut diuersorum corporum diuerse qualitates tota sui specie quales. Alia uero ab aliis omnibus aliqua sue proprietatis parte dissimilia. Que sola et omnia sunt huius dissimilitudinis ratione indiuidua: ut hic lapis hoc lignum hic equus hic homo<sup>240</sup>.

(2 *DT*) Attendendum uero quod ea, quibus id quod est est aliquid, aut simplicia sunt ut rationalitas aut composita ut humanitas. Simplicia omnia uel actu uel natura conformia sunt. Ideoque nulla eorum uera dissimilitudinis ratione sunt indiuidua. Composita uero alia ex aliquibus tantum, alia ex omnibus. Que non ex omnibus, similiter sicut et simplicia uel actu uel natura conformia sunt. Ac per hoc nulla eorum sunt indiuidua. Restat igitur ut illa tantum sint indiuidua que, ex omnibus composita, nullis aliis in toto possunt esse conformia: ut ex omnibus, que et actu et natura fuerunt uel sunt uel futura sunt Platonis, collecta platonitas<sup>241</sup>.

Per precisare il problema interpretativo, proviamo a estrapolare i seguenti due passi:

(1.1) Alia uero ab aliis omnibus aliqua sue proprietatis parte dissimilia.

(1.2) Restat igitur ut illa tantum sint indiuidua que, ex omnibus composita, nullis aliis in toto possunt esse conformia.

Se ipotizziamo che *similia* equivalga a *conformis*, emergerebbe la contraddizione relativa alla dissimilitudine degli individui in virtù della modalità con cui si dice che

---

<sup>238</sup> Elswijk (1966), p. 191.

<sup>239</sup> Maioli (1979), p. 336.

<sup>240</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 2, p. 270, 75-79.

<sup>241</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 144, 69-79.

alcuni sono dissimili dagli altri:

(1.1. a) dice che gli individui sono dissimili da tutte le altre cose in parte

(1.2. a) dice che gli individui sono dissimili da tutte le altre cose in tutto.

La dissimilitudine è in parte oppure in tutto? Questo contrasto apparente ha suggerito il quesito di Gracia: “What is it that makes Platonity dissimilar? What makes the whole dissimilar if none of its parts is?”<sup>242</sup>

Innanzitutto, è fondamentale che la dissimilitudine crei l’individuo<sup>243</sup>.

Quindi,

(DI) la dissimilitudine produce l’individuo. Consideriamo DI come punto di partenza.

Vediamo ora in cosa consiste l’individualità creata dalla dissimilitudine.

Attendendum uero quod ea, quibus id quod est est aliquid, aut simplicia sunt ut rationalitas aut composita ut humanitas. Simplicia omnia uel actu uel natura conformia sunt. Ideoque nulla eorum uera dissimilitudinis ratione sunt indiuidua. Composita uero alia ex aliquibus tantum, alia ex omnibus. Que non ex omnibus, similiter sicut et simplicia uel actu uel natura conformia sunt. Ac per hoc nulla eorum sunt indiuidua. Restat igitur ut illa tantum sint indiuidua que, ex omnibus composita, nullis aliis in toto possunt esse conformia: ut ex omnibus, que et actu et natura fuerunt uel sunt uel futura sunt Platonis, collecta platonitas. His ita se habentibus addendum est quod omne subsistens multorum quibus est — i.e. generis et differentie et accidentis — concretionem subsistit<sup>244</sup>.

Secondo il testo anzitutto le cose semplici si conformano ai soggetti nella realtà e nella possibilità: ad esempio, la razionalità è conforme agli esseri umani che sono costituiti dall’animalità e dalla razionalità.

Per quanto riguarda le proprietà composte, affermando che “composita uero alia ex aliquibus tantum, alia ex omnibus”, Gilberto le divide due: quelle del primo tipo (ossia quelle *composita ex aliquibus tantum*) sono come l’umanità, conforme alle molteplici sussistenze di altri sussistenti simili (come Socrate e Platone); quello del secondo (*composita ex omnibus*) è come *Platonitas*, non conforme ad alcun altro sussistente oltre a quello che lo istanzia sia nella realtà sia nell’ambito della possibilità<sup>245</sup>. Dunque,

---

<sup>242</sup> Gracia (1988), p. 163.

<sup>243</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 144, 67-68: «(...) consequens est ut indiuiduum faciat dissimilitudo».

<sup>244</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 144, 69-81.

<sup>245</sup> Pinzani ha indicato che la conformità della proprietà degli individui è possibile rispetto a sé stessi. Cf. Pinzani (2014), p. 242.

possiamo pensare che l'insieme della proprietà che non può che istanziare sé stesso si chiami individuo.

Tuttavia, perché nella prima tipologia di proprietà composte si dà una pluralità di soggetti che le istanziano, mentre nella seconda esse sono istanziate da un solo soggetto? Una risposta giunge dall'espressione "alia ex aliquibus tantum, alia ex omnibus". A nostro avviso, con *omnia* s'intende l'insieme di tutte le proprietà costitutive dell'individuo, mentre con *aliqua* s'indica l'insieme delle proprietà parziali, costitutive del soggetto individuale. Quindi, l'umanità è costituita dall'insieme parziale delle proprietà del soggetto individuale, invece la *Platonitas* è costituita dell'intero insieme delle proprietà del soggetto (=Platone).

La platonità è l'insieme delle proprietà di Platone; l'umanità è invece l'insieme parziale delle proprietà sostanziali degli individui della specie uomo. Ciò vuol dire che l'individualità deriva dall'insieme completo delle proprietà (*ex omnibus*) preso come un intero (*totam*). Se non fosse *totam*, non avrebbe la dissimilitudine. Perciò, il fatto che la proprietà individuale sia *totum* 'forma completa' è un punto basilare per non essere conforme alle altre.

Nella teoria dell'individuazione di Gilberto, il concetto di *totum* funge da base perché proprio questo concetto blocca la conformità agli altri, posto che la mancanza di conformità definisce l'individualità.

Ora, tenendo presente tale interpretazione, proviamo a leggere il testo seguente,

Illa uero cuiuslibet proprietas, que naturali dissimilitudine ab omnibus — que actu uel potestate fuerunt uel sunt uel futura sunt — differt, non modo "singularis" aut "particularis" sed etiam "indiuidua" uere et uocatur et est.

Nam "indiuidua" dicuntur huiusmodi quoniam unumquodque eorum ex talibus consistit proprietatibus quarum omnium cogitatione facta collectio nunquam in alio quolibet alterutris numero particularium naturali conformitate eadem erit.

Hac igitur ratione Platonis tota forma — nulli neque actu neque natura conformis — uere est indiuidua. Omnis uero pars eius singularis quidem est: non autem uere indiuidua quoniam multis est saltem natura conformis. Itaque anima eius, cuius tota forma pars est forme Platonis, non uero nomine dicitur "indiuidua"<sup>246</sup>.

Anche in questo passo, ciò che si chiama "individuo" è la proprietà completa di un sussistente. Le cose individue sono quelle che, realmente o solo secondo la possibilità

---

<sup>246</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 3, p. 274, 81-94.

intrinseca alla loro natura, sono state, sono, o saranno del tutto dissimili dalle altre cose che sono state, sono o saranno. Se l'insieme totale delle proprietà prodotte dal pensiero non si trova conforme negli altri sussistenti, la proprietà totale si chiama "individua". Dunque, la forma completa di Platone è individua, mentre ogni forma parziale di Platone non è individua, perché è conforme ad altre forme. Ad esempio, l'anima di Platone, considerata come una parte del filosofo greco, non può chiamarsi "individua" in quanto addirittura le sue forme sono allo stesso tempo anche le forme di Platone stesso.

Va notato che in questo passo Gilberto impiega espressamente la dualità *totum-pars*. Se un qualsiasi insieme delle proprietà costituisca l'insieme di tutte le proprietà di un individuo, esso non sarebbe conforme agli altri. D'altro canto, se un qualsiasi insieme delle proprietà fosse l'insieme parziale delle proprietà, allora sarebbe conforme agli altri. In altri termini, rispetto all'insieme delle proprietà, l'essere nella sua interezza equivale alla non conformità, mentre l'essere parziale equivale all'essere conforme.

Allora possiamo chiederci perché la parte è conforme, mentre il tutto non presenta questa conformità<sup>247</sup>. Essere parziale può essere incluso nella forma completa, ossia l'umanità può essere inclusa nella Platonità o nella Socrateità. La possibilità dell'inclusione comporta la conformità; l'essere nella sua interezza non può invece essere una parte perché non ha alcuna possibilità d'essere incluso in altro. Dunque, il tutto si contraddistingue per l'impossibilità d'essere simile o conforme ad altro. Vediamo ora i testi che secondo Gracia presentano delle incongruenze.

(1 CEN) Que simul omnia conformitatis huius ratione dicuntur "unum diuiduum": ut diuersorum corporum diuerse qualitates tota sui specie quales. Alia uero ab aliis omnibus aliqua sue proprietatis parte dissimilia. Que sola et omnia sunt huius dissimilitudinis ratione indiuidua: ut hic lapis hoc lignum hic equus hic homo<sup>248</sup>.

Ciò a cui dobbiamo prestare attenzione in questo passo è tra cosa sussiste una relazione di dissimilitudine. A giudicare da quanto scrive Gilberto, la dissimilitudine riguarda i sussistenti (*hic lapis hoc lignum hic equus hic homo*.) Essa si estrinseca in una relazione orizzontale tra i sussistenti. Quindi, quando Gilberto dice (1.1) «Alia uero ab aliis omnibus aliqua sue proprietatis parte dissimilia», intende sostenere che i sussistenti sono diversi in una parte delle proprietà che hanno. Vi è qui una comparazione tra i sussistenti, cioè tra Socrate e Platone (non tra la Socrateità e Platonità), che si attesta sul piano degli individui concreti piuttosto che su quello dei concetti.

---

<sup>247</sup> La nostra interpretazione segue quella di Bieniak. Vedi Bieniak (2019), p. 212

<sup>248</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 2, p. 270, 73-79.

Dunque la questione sollevata da Gracia può essere risolta nel modo seguente: gli individui sono “parzialmente” dissimili da un punto di vista epistemologico. Quindi, rispetto a due individui quali Platone e Socrate, possiamo indicare la loro dissimilitudine facendo riferimento alle loro differenze, le quali coincidono con le loro parti, dato che Socrate e Platone hanno delle forme simili (come l’umanità). Ora, la differenza che possiamo indicare in relazione ai soggetti dipende dalla nostra conoscenza, dunque la dissimilitudine appartiene al piano epistemologico.

Quando Gilberto afferma invece «nullis aliis in toto possunt esse conformia», egli si riferisce al piano dei concetti. Difatti, se un concetto universale può essere conforme nella misura in cui è parte, il concetto individuale non è mai conforme. In questo caso, la platonità, in quanto non coincide con una parte, ma col tutto, non può essere inclusa; per questo l’individualità non è mai parzialmente, ma sempre nella sua interezza.

#### 1.2.5. *L’individualità e l’accidente*

Rimane ancora un problema da risolvere relativamente all’insieme delle proprietà: che cosa s’intende per insieme delle proprietà di un individuo? Gilberto usa il termine “Platonitas”, ma che cosa costituisce la platonità? Innanzitutto, occorre precisare che essa non è costituita soltanto dalla proprietà speciale, perché, se così fosse, la Platonità sarebbe uguale all’umanità. Se la proprietà formale completa di un individuo fosse esclusivamente definita dall’insieme della proprietà speciali, sarebbe difficile distinguere tra loro i singoli soggetti (come, ad esempio, Platone e Socrate). Per evitare questo problema, potremmo considerare gli accidenti come elementi costitutivi degli individui. Dobbiamo dunque chiederci se la proprietà completa e individuale di Gilberto contenga o meno tutti i tipi di accidente.

Gilberto divide gli accidenti in due tipi:

Accidentia vero de illis quidem substantiis que ex esse sunt aliquid, dicuntur, siue in eis creata siue extrinsecus affixa sint, sed eis tantum que esse sunt accident. Quare illis recte non inesse sed adesse dicuntur<sup>249</sup>.

Il primo tipo di accidente è quello creato nel sussistente, mentre il secondo è quello che gli è aggiunto dal di fuori. In un altro testo, il primo tipo di accidente è costituito da quantità e qualità, mentre il secondo consiste in altri tipi di accidente<sup>250</sup>. Per questo motivo,

---

<sup>249</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 118, 8-11.

<sup>250</sup> Per quanto riguarda l’accidente e lo *status*, vedi De Rijk (1988b), pp. 100-106.

alcuni studiosi sostengono che il secondo tipo di accidente non è contenuto nell'individualità.

Seguendo il ragionamento fin qui esposto, sembra invece che l'individualità di Gilberto contenga ogni tipo di accidente. Elencando l'insieme dei testi in cui si tratta dell'individualità, leggiamo:

(1) Unde Platonis ex omnibus, que illi conveniunt, collecta proprietas nulli neque actu neque natura conformis est<sup>251</sup>.

(2) Illa vero cuiuslibet proprietas, que naturali dissimilitudine ab omnibus que actu vel potestate fuerunt uel sunt vel futura sunt differt, non modo "singularis" aut "particularis" sed etiam "individua" uere et uocatur et est<sup>252</sup>.

(3) Ut ex omnibus, que et actu et natura fuerunt vel sunt vel futura sunt Platonis, collecta platonitas<sup>253</sup>.

Volgiamo l'attenzione al terzo testo e notiamo che la platonità è costituita dalle proprietà che appartengono a Platone nel passato, nel presente e nel futuro. Quindi l'individualità deve contenere una proprietà variabile nel tempo. Nel secondo testo compare la stessa indicazione temporale. Inoltre, per quanto riguarda la relazione tra la proprietà e l'individuo, nel terzo testo la relazione si esprime con "est" più il genitivo di Platone, quindi non c'è una determinazione sul modo di appartenenza. D'altra parte, nel primo testo la stessa relazione è espressa tramite il verbo *convenire*. Quindi pare evidente che non c'è un tipo particolare di accidente che determina l'individualità.

Da quanto precede possiamo dunque dedurre che due fattori, ovvero gli elementi temporali (1) e gli elementi che appartengono a Platone (2), non sono determinati in senso stretto.

In aggiunta, esaminiamo la spiegazione dello *status* elaborata da Gilberto, considerando il secondo tipo di accidente:

Superius dictum fuisse recordor quod cuiuslibet subsistentis aliud est natura, aliud status; et quod natura sit id quo ipsum subsistens est aliquid. Cetera vero, que de ipso extrinsecus illi affixa dicuntur, eiusdem status vocantur eo quod nunc sic nunc vero aliter, retinens ea quibus est aliquid, et maxime perpetuas subsistentias, divina voluntate statuatur<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 3, p. 274, 75-76

<sup>252</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 3, p. 274, 81-84.

<sup>253</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 144, 77-68.

<sup>254</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 8, pp. 357-358, 19-

Secondo il testo, lo “*status*” varia nel tempo (*nunc sic nunc vero aliter*), mentre la proprietà speciale e l’accidente genuino non variano temporalmente<sup>255</sup>.

Torniamo ora alla questione di un’individualità contenente tutti i tipi di accidenti. Se l’individualità non contenesse lo *status*, l’indicazione temporale che viene usata per determinare l’individualità non avrebbe senso. Quindi, affinché questa indicazione temporale abbia un senso, l’individualità dovrebbe contenere anche lo *status*. Si può dunque interpretare la platonità come contenente tutti i tipi di accidente. Ad esempio, la platonità contiene il fatto che Platone è morto nell’anno x, si è seduto nell’anno y e nell’anno z berrà qualcosa. Se questa interpretazione fosse giusta, a mio avviso l’individualità della filosofia di Gilberto sarebbe vicina alla sostanza individuale di Leibniz<sup>256</sup>.

Sulla base di quanto presentato sinora, vediamo ora come è possibile pensare il principio d’individuazione. Secondo Gracia, la posizione di Gilberto presenta qualche difficoltà interpretativa, in relazione alla proprietà parziale dell’individualità e alla proprietà totale. Infatti, se il principio fosse la proprietà parziale, dal momento che quest’ultima è un *dividuo*, allora sarebbe il *dividuo* a rendere il bundle individuale; se il principio fosse invece la proprietà totale, sarebbe difficile capire come sia possibile che un bundle *dividuo* diventi un bundle *individuo*.

Basandomi sulle analisi precedenti, a nostro parere la proprietà parziale costituisce non un principio, bensì un indice della differenza tra gli individui, come lo stesso Gilberto ha affermato. In altre parole, se si confrontassero due individui sulla base della differenza della proprietà parziale, si potrebbe dire che sono dissimili in virtù delle proprietà comparate: Socrate è bianco, ma Mao Zedong è giallo. Tuttavia, questa differenza costituisce soltanto un indice con cui “*provatur*” il fatto che gli individui sono diversi. Quindi, il principio è la proprietà “totale”. Perché, però, la parte *dividuo* può diventare il totale *individuo*? Come visto in precedenza, la proprietà totale perde la conformità agli altri, a differenza della proprietà parziale. Perciò, anche se si considerasse la proprietà

---

24.

<sup>255</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, 5, pp. 319-320: «Nam — sepe manente colore et trium uel quatuor uel quotlibet cubitorum lineis, semper autem ueri nominis subsistentiis manentibus — homo nunc hoc nunc illo situ uel loco uel habitu uel relatione uel tempore uel actione uel passione statuitur et — idem permanens — secundum extrinsecus sibi accidentia uariatur. Idem enim est homo sedendo quod stando: et extra domum quod intra: et inermis quod armatus: et dominus quod seruus: et mane quod uespere: et quiescendo quod agendo: et letus quod tristis».

<sup>256</sup> Leibniz, *Discours de Metaphysique*, ed. Academie, 13, p.1546: «Nous avons dit que la notion d’une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui lui peut jamais arriver, et qu’en considérant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra véritablement énoncer d’elle, comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les propriétés qu’on en peut déduire».

parziale dell'individualità e la parte *dividuo*, la proprietà totale sarebbe un individuo. In questo senso, potremmo dire che il principio dell'individualità è il *totum*, ossia la forma totale del sussistente.

### 1.3 La classificazione delle scienze in Gilberto

Terminata l'analisi dell'ontologia generale di Gilberto, passiamo ora alla teoria della classificazione delle scienze.

#### 1.3.1 La classificazione boeziana

La trattazione porretana sulle scienze si svolge principalmente nel commento al libro secondo del *De Trinitate*<sup>257</sup>. Malgrado una leggera ambiguità, Boezio classifica le scienze speculative<sup>258</sup> in *naturalis*, *mathematica* e *theologica*<sup>259</sup>.

Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta, ἀνπεξαιρέτος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt: quae corpora in motu sunt, ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu: quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam Dei substantia et materia et motu caret): in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam (...)<sup>260</sup>

Nella classificazione delle scienze speculative ogni oggetto di studio si determina e si distingue nel modo seguente. Nella fisica (*naturalis*) gli oggetti sono in *motu* e *inabstracta*, nella matematica sono *sine motu* e *inabstracta*, nella teologia *sine motu*, *abstracta* e *separabilis*.

La fisica considera le sostanze corporee e le loro forme nella materia. Siccome la

---

<sup>257</sup> Oltre che nel libro secondo del *De Trinitate*, in Boezio la questione della classificazione delle scienze speculative è trattata anche nei due commenti all'*Isagoge* di Porfirio. Vedi Obertello (1974), pp. 581-582 e Tisserand (2008), pp. 66-71.

<sup>258</sup> Per quanto riguarda la classificazione delle scienze in Boezio, vedi Maioli (1978) e D'Onofrio (2001). Per la descrizione, ho seguito l'interpretazione di Maioli (1978), pp. 59-82.

<sup>259</sup> Come Tisserand (2008), p. 72, indica, il passo è nettamente e principalmente influenzato da *Metafisica* di Aristotele, cf. *Metafisica*, E 1026 a 10-22.

<sup>260</sup> Boezio, *De Trinitate*, 2, ed. Moreschini, pp. 168-169, 67-81. In relazione al passaggio boeziano «in divinis intellectualiter versari oportebit neque deduci ad imaginationes», vedi in particolare Valente (2021b), pp. 116-127.

materia dà movimento alle sostanze, la fisica viene descritta come “*in motu*”. Nella fisica, l’oggetto di studio è considerato nella sua condizione materiale. Ciò che la distingue dalla matematica è lo studio degli oggetti corporei così “come sono nella realtà”<sup>261</sup>. Difatti, la matematica ha sì per oggetto le forme dei corpi immanenti alla materia (quindi *inabstracte*, così come la fisica), tuttavia, benché le forme non possano essere realmente separate dalla materia, essa le considera indipendentemente dalla materia e dal movimento. D’altronde, la matematica è detta *sine motu*, proprio perché concepisce le forme astraendole dalla materia. Per inciso, inoltre, si noti come in questa classificazione sia possibile osservare la dimensione epistemologica dell’astrazione mentale.

Nella teologia, gli oggetti presi in esame sono diversi da quelli della matematica e della fisica: si tratta di forme estranee sia alla materia sia al movimento e per questo motivo definite «*sine motu abstracta atque separabilis*». A differenza della matematica, infatti, nella teologia le forme mancano di materia e di movimento non soltanto a livello epistemologico, ma anche reale.

Dopo aver esposto la classificazione delle scienze, Boezio definisce le metodologie delle tre scienze impiegando altrettanti avverbi: *rationabiliter* per la fisica, *disciplinaliter* per la matematica e *intellectuabiliter* per la teologia. I tre avverbi non sono però spiegati. In effetti, Questo passo di Boezio non è particolarmente dettagliato e per questo ha ispirato spiegazioni originali e particolari.

### 1.3.2 La classificazione porretana<sup>262</sup>

#### 1.3.2.1 Il criterio della classificazione

Gilberto di Poitiers ha commentato in maniera dettagliata e originale la classificazione boeziana delle scienze. A suo avviso, la scienza speculativa permette di comprendere le cose, chiedendosi cosa sono, quali sono e perché sono create le cose singolari<sup>263</sup>.

Sulla classificazione delle scienze, Gilberto scrive:

Non enim tantum sicuti sunt uerum etiam aliter quam sint, res aliquae sepe uere concipiuntur. Propter

---

<sup>261</sup> Maioli (1979), p. 67.

<sup>262</sup> Per quanto riguarda la classificazione delle scienze in Gilberto, vedi soprattutto Jolivet (1990) e Nielsen (1982), pp. 87-98.

<sup>263</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 79, 43-p. 80, 40: «Alie namque sunt theorice i.e. speculatiue: ut ille quibus intuemur an sint et quid sint et qualia sint et cur sint singula creata».

quod etiam ipsa animi speculatio diuiditur et uel ex his que inspicit uel ex modo inspiciendi cognominatur<sup>264</sup>.

Gilberto basandosi sul testo di Boezio afferma che la classificazione delle scienze principalmente si compone di due sfere: la prima attiene alla dimensione degli oggetti ai quali le scienze si rivolgono (1); la seconda attiene al modo di concepire gli oggetti (2). Sul modo di concepire gli oggetti, Gilberto afferma che gli oggetti si possono capire sia per come sono e sia per come non sono.

### 1.3.2.2 La fisica

Da questo punto di vista, nel caso della fisica, (1) gli oggetti sono le forme delle cose corporee, cioè concrete e *inabstracte*, (2) ma la modalità di concepire gli oggetti è “sicut sunt”<sup>265</sup>. Più precisamente, le cose naturali considerate dalla fisica sono le forme che si collegano alla materia, come lo stesso Boezio scrive. Sul collegamento tra le forme e le materie, Gilberto approfondisce ulteriormente introducendo due concetti: la *creatio* e la *concretio*<sup>266</sup>. Essi spiegano i due versanti del processo della costituzione delle creature da parte di Dio. Per Gilberto, in questo contesto la creazione vuol dire fare *inesse* la sussistenza nel sussistente. In altre parole, con creazione s’intende qui la congiunzione tra il substrato e le forme sostanziali. Con *concretio* si indica invece l’unione delle forme nella stessa sostanza («eidem subsistencie naturas posterioris rationis accomodat»<sup>267</sup>).

La creazione e la *concretio* concernono le forme che non possono esistere senza essere inerenti ai sussistenti<sup>268</sup>. In questa circostanza Gilberto identifica i sussistenti con le materie: ne risulta dunque una relazione tra le forme e le materie. Solamente le cose naturali subiscono l’avvicinarsi (*vicissitudo*) delle forme, ecco perché i corpi hanno il movimento<sup>269</sup>. Quindi per Gilberto la scienza *naturalis* è quella scienza speculativa che

---

<sup>264</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 83, 40-43.

<sup>265</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 83, 44-49: «Cum enim natiua sicut sunt i.e. concreta et inabstracta considerat, ex sua quidem propria potestate, qua humano animo datum est ex sensuum atque imaginationum preeuntibus amminiculis rerum sensilia, "ratio" dicitur. Sed ex his, que considerat, natiuis scilicet inabstractis et motum habentibus "naturalis" et "in motu" et "inabstracta" cognominatur».

<sup>266</sup> Per una spiegazione sintetica dei due concetti, vedi De Rijk (1989), pp. 1-2 e Valente (2014), pp. 109-110.

<sup>267</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 84, 54-55.

<sup>268</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 84, 56-58: «Quoniam esse non possunt nisi sic subsistentibus insint ut eorundem subsistentiis assint, "inabstracte" dicuntur».

<sup>269</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 84, 62-64: «Ex eadem concretione contingit corporum motus cum scilicet concretas uicissitudo decedencium succedenciumque

considera le cose in relazione alla loro concrezione e per come esse sono (*sicut sunt*).

### 1.3.2.3 La matematica<sup>270</sup>

La matematica di Gilberto non riguarda la teoria dei numeri e le forme geometriche, distinguendosi così da algebra e geometria. Gli oggetti della matematica sono le forme delle cose native, ossia delle cose che soggiacciono al ciclo della generazione e corruzione; tuttavia, a differenza della fisica, nella matematica le cose sono considerate non così come sono nel mondo, bensì *aliter quam sunt*, cioè secondo astrazione (*abstractim*)<sup>271</sup>. Quindi, nella matematica le forme (sussistenze) sono prese in considerazione astraendole dai soggetti (sussistenti). In questo processo, dato che la dimensione della *creatio* e della *concretio* viene messa da parte, le forme sono indagate in sé stesse, indipendentemente dalle condizioni in cui esistono nel mondo (*creatio* e *concretio*).

Gilberto enfatizza l'importanza della matematica come un fondamento per le altre scienze speculative:

Cum enim sint inabstracte i.e. cum nisi in concrectione non sint, quid tamen ibi sint oportet intelligi. Neque enim rationalis speculatio perfecte id, quod est esse aliquid, capit nisi disciplinalis quoque id, unde illud est, quid sit firmiter teneat. Uerbi gratia, non perpendit ratio quid sit esse corpus et esse coloratum et esse latum nisi disciplina quid sit corporalitas quid color quid latitudo cognoscat. Quod fieri non potest nisi hec inabstracta atque concreta et ab eo, in quo sunt, et a se inuicem abstrahat et discernat<sup>272</sup>.

Secondo Gilberto, affinché la speculazione razionale sia perfetta, deve capire che cosa è una certa cosa e quale sia la sua causa (*id, unde illud est*). In altri termini, la scienza speculativa deve occuparsi della risposta alle domande “che cos'è?” e “in virtù di quale causa esiste?”. Per Gilberto, quindi, nella misura in cui l'oggetto della matematica risponde a queste domande, essa assume un ruolo cruciale per le altre scienze.

Nel seguito della trattazione, noteremo che per Gilberto le domande su cosa sia una certa cosa e quale sia la sua causa s'identificano. Secondo l'esempio di sopra di Gilberto,

---

commutat. QUE enim concrectione non simplicia sunt, videlicet corpora, in motu sunt».

<sup>270</sup> Per quanto riguarda la matematica di Gilberto e dei Porretani, vedi Marenbon (2002). Sulla relazione tra la matematica di Gilberto e la *mathesis universalis* nella filosofia moderna, vedi Gerald (2007), pp. 145-147.

<sup>271</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 84, 70-73: «Alia vero speculatio que natiuorum inabstractas formas aliter quam sint i.e. abstractim considerat (...)».

<sup>272</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 84, 72 - p. 85, 81.

per comprendere cos'è un corpo oppure l'essere colorato bisogna prima capire cos'è la corporeità e il colore. La risposta a queste due domande, che è appunto l'oggetto della matematica, si ottiene attraverso la separazione delle sussistenze dai sussistenti. In altre parole, la comprensione sulla quiddità delle cose richiede una separazione delle sussistenze, che è causa stessa della quiddità, e quindi l'analisi delle sussistenze. Rispetto a una mela, ad esempio, potremmo dire "la mela è un corpo", ma, per poterla comprendere secondo il metodo della scienza speculativa, bisogna prima comprendere che cosa sia un corpo in generale. Con gli strumenti della matematica possiamo astrarre la corporeità per cui la mela è un corpo.

Riguardo all'efficacia causale della proprietà matematica, osserviamo che quest'ultima ha un valore di potenza efficiente<sup>273</sup>. Ad esempio, "bianchezza" si considera come una forma immanente che rende le cose bianche, pertanto le proprietà matematiche si potrebbero distinguere sulla sola base della loro potenza efficiente, dato che le forme matematiche in sé stesse non possono avere nessun carattere e nessuna proprietà. Perciò, ad esempio, come la bianchezza non è bianca così la nerezza non è nera e, per distinguerle, ci si deve basare esclusivamente sulla loro potenza efficiente. Come abbiamo appena visto, la proprietà matematica risponde alla domanda "che cosa è?" relativa alle cose a cui la proprietà appartiene e ha un valore di potenza efficiente. Dunque, la risposta alla domanda "Che cos'è x?" si accompagna sempre alla sua causalità.

#### 1.3.2.4 La teologia.

Secondo Gilberto, come abbiamo visto, la divisione delle scienze dipende dai loro oggetti di studio e dal modo di conoscerli. L'oggetto della teologia è ciò che è semplice e senza movimento, vale a dire ciò che esiste sempre come Dio, l'Idea e la materia prima<sup>274</sup>. Ora, Dio, l'Idea e la materia prima, sono dei principi: Dio è ciò da cui derivano tutte le cose che ci sono nel mondo; l'Idea è l'esemplare da cui tutte le cose sono causate. La teologia è definita *intellectualis* in virtù delle tre caratteristiche dei propri oggetti di studio, che sono *simplices*, *semper*, *sine motu* e per questo si percepiscono nel modo più "vero". A tal proposito, Gilberto scrive:

Quod enim simplex sine motu et semper est, uerius percipitur quam — uel rationali opinione immo

---

<sup>273</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, p. 245, 80-81: «nichil mathematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest».

<sup>274</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 85, 1-5 «Quod enim simplex sine motu et semper est, uerius percipitur quam — uel rationali opinione immo opinabili ratione — que non semper et in motu sunt, sensilia scilicet, percipi possunt uel disciplinali eorundem forme inabstracte — ideoque in motu — separatim atque sine motu possunt attendi».

opinabili ratione — que non semper et in motu sunt, sensilia scilicet, percipi possunt uel disciplinali eorundem forme inabstracte — ideoque in motu — separatim atque sine motu possunt attendi<sup>275</sup>.

In questo passaggio Gilberto distingue due diversi modi di intendere: uno relativo agli oggetti teologici e l'altro agli oggetti nativi. Tuttavia, il pensiero di Gilberto appare poco lineare. Proviamo a chiarire il significato della frase. Gilberto afferma che (1) il metodo per comprendere gli oggetti teologici è diverso da quello che si applica per comprendere gli oggetti fisici e matematici; inoltre, egli sostiene che (2) il metodo di comprensione degli oggetti teologici è più autentico (vero) rispetto agli altri.

Nella prima frase (1) non è spiegato il *modus* teologico di conoscere, ma si trovano dei riferimenti parziali ai metodi della fisica e della matematica. Alla fisica è attribuito il metodo *rationali opinione* o *opinabili ratione*, mentre il metodo matematico è (*ratione*) *disciplinali*.

Gilberto impiega l'espressione *ratione disciplinali* quando considera una proprietà in sé stessa sulla base dell'astrazione intellettuale<sup>276</sup>. Dunque, il metodo *ratione disciplinali* consiste nell'astrazione intellettuale. Per quanto riguarda invece il metodo della fisica, che cosa intende Gilberto con *rationali opinione* e *opinabili ratione*?

Proviamo ad avanzare un'ipotesi sul significato di queste espressioni. Il termine *opinio* esprime il concetto di un non esistente, come ad esempio il centauro<sup>277</sup>, ossia un concetto che non corrisponde alla realtà. Con il termine *ratio* si vuole indicare invece la capacità di pensare con il supporto dei sensi e dell'immaginazione<sup>278</sup>. Dunque con il metodo *rationali opinione* oppure *opinabili ratione* Gilberto potrebbe riferirsi al costituirsi un concetto che non corrisponde alla realtà effettiva, oppure alla capacità di formare un concetto che non corrisponde alla realtà.

Basandoci su questa interpretazione, possiamo indicare le caratteristiche dei metodi di conoscenza della fisica e della matematica. In entrambi i casi, si possono individuare delle discrepanze con la realtà: la matematica prende in esame la forma astratta di per sé e che dunque, in quanto tale, non si trova nel mondo naturale; la fisica considera invece le forme presenti in natura, pur con la possibilità di formare concetti (o opinioni) che non

---

<sup>275</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 85, 1-5.

<sup>276</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 84, 58-61: «Unde ait: QUE posterioris rationis forme A CORPORIBUS NON POSSUNT SEPARARI non dico disciplinali ratione sed ACTU i.e. ut quod sunt, dum concrete sunt, retineant separate».

<sup>277</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, 1, p. 245, 72-75: «Sciendum quod animi motus quandoque in id quod est: quandoque uero in id quod non est offendit. Et ita uel quod est uel quod non est concipit. Sed eius, quod non est, quicumque conceptus "opinio" dicitur: ut bicorporis centauri uel tricorporis chimere conceptus».

<sup>278</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, 2, p. 83, 45-47: «ex sua quidem propria potestate, qua humano animo datum est ex sensuum atque imaginationum preeuntibus amminiculis reri sensilia, "ratio" dicitur».

corrispondono alla realtà. È per questo che matematica e fisica possono essere inesatte o comunque erranee. In sintesi, le due scienze sono caratterizzate da una possibile difformità rispetto alla realtà e pertanto con l'affermazione (1), in cui viene evocata una differenza di metodo che distingue la teologia dalla fisica e dalla matematica, Gilberto intende sostenere che nella teologia non c'è margine d'errore rispetto alla realtà, contrariamente a quanto accade nelle altre due scienze.

Ora, se la corrispondenza alla realtà fosse un criterio di verità, risulterebbe chiara la seconda parte in cui si afferma che il modo di conoscere gli oggetti teologici è più autentico rispetto agli altri (2). Con ciò, dunque, Gilberto sembra constatare che, epistemologicamente, nella teologia non c'è alcuna incongruenza rispetto alla realtà. Una diversità implicherebbe infatti il falso. Quindi nella teologia il metodo di analisi non presenta alcuna lacuna o inesattezza. Di conseguenza, la conoscenza teologica è sempre vera. Dunque, rispetto alle altre scienze, che presentano sempre delle inesattezze, la conoscenza teologica è per Gilberto l'unica vera<sup>279</sup>.

Approfondiamo di più il metodo della teologia. In relazione al termine *intellectualiter* presente nel testo boeziano, Gilberto osserva che con esso s'indica il *modus* proprio della teologia. Tale modo si distingue da quello della fisica e della matematica sulla base della sua relazione con l'*imaginatio*: la conoscenza teologica è «una conoscenza puramente intellettuale – e dunque del tutto scevra da agganci con percezioni sensibili, figure o immagini di qualsiasi tipo»<sup>280</sup>.

Tuttavia, il fatto che la conoscenza teologica sia puramente intellettuale non comporta necessariamente l'integrità e la perfezione della sua conoscenza. Per un'intellezione integra e perfetta è necessario conoscere qualcosa a partire dalle proprietà delle cose con l'assenso. Tuttavia, non possiamo conoscere le proprietà di Dio. Difatti, dal punto di vista della matematica, Dio non ha proprietà che rendono le cose ognuna un *aliquid*, ossia dei sussistenti. La conoscenza della proprietà permette di comprendere i sussistenti, ma, in questo contesto, la proprietà deve essere diversa dal soggetto che la possiede, cioè è necessario che si distinguano il sussistente e la sussistenza. Invece, Dio è semplice<sup>281</sup>. Essere semplice implica l'assenza di sussistenze plurali e l'impossibilità di distinguere il sussistente dalla sussistenza, cioè l'*esse* dall'*id quod est*.

La formula “Deus enim est essentia: non est aliquid<sup>282</sup>” esprime chiaramente la semplicità di Dio. “Est aliquid” è detto qui con riferimento alle forme sostanziali e agli

---

<sup>279</sup> A tal proposito, Maioli afferma che la certezza epistemologica deriva dalla proprietà degli oggetti della teologia. Cf. Maioli (1979), pp. 139-140.

<sup>280</sup> Valente (2021b), p. 130.

<sup>281</sup> Sulla semplicità di Dio in questo contesto, vedi Nielsen (1982), p. 144.

<sup>282</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, 1, p. 247, 24.

accidenti <sup>283</sup>; tuttavia Dio non *ha* le forme, bensì *è* la forma oppure l'essenza. Dunque, siccome in Dio non c'è differenza tra soggetto e forma, manca la proprietà con cui si possono comprendere le cose nelle creature naturali.

Per questo motivo, non possiamo conoscere la proprietà di Dio: dal momento che è necessario capire la proprietà per un'intellezione valida e perfetta, l'intellezione su Dio non può essere tale. L'essere umano può conoscere Dio soltanto con la rimozione<sup>284</sup>. Come Elswijk ha chiarito<sup>285</sup>, la conoscenza integra e perfetta si chiama *comprehendere*, ma il conoscere in modo generale è *intelligere*. Dunque, rispetto a Dio oppure alla materia è possibile dire che "intelligibilis quidem est: non uero comprehensibilis"<sup>286</sup>.

#### 1.4 Il De Hebdomadibus e il bene come trascendentale

Esaminata anche la classificazione delle scienze, siamo in possesso degli strumenti necessari per iniziare ad analizzare il commento di Gilberto sul *DHB* e il concetto di bene. Prendiamo innanzitutto in esame come Gilberto interpreta la questione centrale del *DHB*.

##### 1.4.1 Gilberto e i problemi del DHB

Come abbiamo visto nel primo capitolo, la questione sulla bontà delle creature posta da Boezio nel *DHB* può essere interpretata in molti modi. Gilberto scrive:

POSTULAS quasi rem a nobis tue amicitie debitam UT unam EX EBDOMADIBUS NOSTRIS  
Uidelicet OBSCURITATEM QUESTIONIS EIUS QUE CONTINET MODUM QUO scilicet  
SUBSTANTIE i.e. que in naturalibus "res subsistentes" dicuntur, BONE SINT IN EO QUOD SINT

---

<sup>283</sup> Come De Rijk ha chiarito, l'*esse aliquid* si dice con i diversi modi. Cf. De Rijk (1988b), pp. 87-93. In questo contesto, *esse aliquid* equivale al senso di *c* nella classificazione del senso dell'*esse aliquid* di De Rijk. Cf. De Rijk (1988b), p. 92-93.

<sup>284</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, 1, p. 249, 78-83: «Integer et perfectus est intellectus qui rem non sola ceterorum remotione sed etiam re ipsius aliqua proprietate cum assensione concipit. Qualiter Deus et, que dicta est, primordialis materia non possunt intelligi. Quamuis enim horum conceptionem constituat et figat mentis assensio, non tamen hoc aliquibus eorum sibi notis proprietatibus facit sed sola illorum, que ceteris rebus conueniunt, remotione».

<sup>285</sup> Elswijk (1966), p. 214.

<sup>286</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium*, 1, p. 247, 29-40: «Unde humani animi motus agens in ipsum concipiendum, nichil huiusmodi inuenire potest quod eius conceptui amminiculetur. Ideoque ipsum comprehendere per ea, quibus sit aliquid et aliquid esse fingatur, nullatenus ualet. De inter cetera tamen per horum omnium ab illo remotionem ipsum selegens et eum uere esse cum assensione percipiens, qualitercumque intelligit. Sed quoniam nulla eius proprietate, uel quid sit genere uel quantus mensura uel qualis forma uel huiusmodi, percipit, ipsum minime comprehendit. Nam intelligibilis quidem est: non uero comprehensibilis. Similiter incomprehensibilem tamen intelligibilem esse primordiale materiam, in qua natiua omnia ab opifice facta sunt, philosophis uisum est».

CUM NON SINT SUBSTANTIALIA BONA — hoc est: cum bonitas ipsa non sit eorum, de quibus predicatur, subsistentium esse —<sup>287</sup>.

Le sostanze non sono (1) “*substantialia bona*”, ma (2) “*bone sint in eo quod sint*”. Anzitutto, si noti come Gilberto ponga una distinzione tra (1) e (2)<sup>288</sup>, distinguendo così due modalità differenti di essere buono nelle creature. Riguardo a (1) Gilberto afferma che nei *substantialia bona* la bontà è la sussistenza del sussistente e si trova in essi come la proprietà nelle cose naturali. La negazione di (1) implicherebbe che, pur se la bontà si predicasse di qualcosa (“X è buono”), essa non apparterebbe al soggetto come forma sostanziale.

L'originalità della predicazione della bontà nella filosofia di Gilberto<sup>289</sup> è quindi evidente. Nella proposizione “Socrate è un uomo”, la predicazione avviene sulla base dell'umanità che Socrate ha. A tal riguardo, Maioli afferma che «La *praedicatio secundum rem* si caratterizza dal fatto che essa esprime l'“inerenza” al soggetto delle proprietà che predica»<sup>290</sup>. Ora, sebbene il bene di cui si tratta nel *DHB* si predichi del soggetto, esso non esprime l'inerenza della forma sostanziale. Quindi, per Gilberto, il problema posto da Boezio si attesta a livello semantico. Certi del fatto che l'essere buono si predica del soggetto, c'è da chiedersi come sia possibile affermare che le creature sono buone se la bontà non costituisce una sussistenza dei soggetti. Come vedremo in seguito, la bontà non è una proprietà accidentale. Di conseguenza, alla luce dell'interpretazione di Gilberto, nel *DHB* si indaga il sistema semantico che rende possibile la proposizione “le creature sono buone”.

#### 1.4.2 L'interpretazione sull'assioma II

Consideriamo ora l'interpretazione gilbertiana dell'assioma II. Il testo di Boezio recita: «Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit».<sup>291</sup> Significativamente, Gilberto ammette la possibilità che ci siano molteplici modi di leggere l'assioma. A suo parere, l'*esse* e l'*id*

---

<sup>287</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 187, 6-11.

<sup>288</sup> Come vedremo nel terzo capitolo, Teodorico di Chartres non compie questa distinzione. Cf. Teodorico di Chartres, *Commentum super Ebdomadas Boetii*, p. 418, 33-34.

<sup>289</sup> Per quanto riguarda in generale la teoria della predicazione di Gilberto, vedi Maioli (1979), pp. 87-101.

<sup>290</sup> Maioli (1979), p. 92. Per quanto riguarda l'“inerenza” in Gilberto e nei porretani, vedi Valente (2007), pp. 67-69.

<sup>291</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moerschini, p. 187, 26-28.

*quod est* possono essere interpretati in maniera differente dalle diverse scienze<sup>292</sup>. In primo luogo, prendiamo in considerazione l'interpretazione della teologia.

In senso teologico, quando l'*esse* si predica di Dio, denota l'essenza divina<sup>293</sup>. Quindi, quando si afferma che Dio è, si denota l'essenza divina<sup>294</sup>. D'altra parte, quando si dice *corpus est* oppure *homo est*, la predicazione di *esse* avviene sulla base della denominazione estrinseca dell'*esse* di Dio. Gilberto sottolinea che il fondamento della predicazione dell'essere è l'essenza divina<sup>295</sup>, mentre *esse aliquid*, ossia qualsiasi determinazione ulteriore, si predica del sussistente grazie alla sussistenza del sussistente (in questo senso, il corpo è qualcosa, ossia un corpo, in virtù della corporeità).

Gilberto spiega poi l'utilizzo di *esse* nei testi dei filosofi naturali. Secondo la loro comune posizione, l'oggetto delle scienze è ciò che riceve l'*esse* da Dio o che è da lui creato. Da questo punto di vista, «les philosophes s'en tiennent à l'univers pris comme une donnée»<sup>296</sup>. Quindi, i tre principi – Dio, l'Idea e la materia prima – non possono essere l'oggetto della filosofia naturale, nel cui ambito l'utilizzo della coppia *esse* ed *esse aliquid* non è molto funzionale. Secondo alcuni, essa è impiegata in modo equivoco; secondo altri, l'*esse* si dice delle sussistenze e l'*esse aliquid*, invece, delle qualità e quantità<sup>297</sup>.

Sulla base di quanto esposto, la parte dell'assioma II «Diversum est esse et id quod est» s'interpreta in due modi. Secondo il *philosophus theologus*, l'*esse* significa il principio, cioè Dio, mentre l'*id quod est* vuole dire ciò che deriva dal principio, cioè le creature. D'altra parte, secondo il *philosophus naturalis* l'*esse* indica la sussistenza, mentre l'*id quod est* designa il sussistente. Gilberto spiega dettagliatamente l'assioma II

---

<sup>292</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 193, 51-53: «Hic commemorandum uidetur quod diuersorum philosophorum in diuersis facultatibus usu diuerso "esse" et "esse aliquid" multipliciter dicuntur». Come Valente ha indicato, Gilberto fa riferimento qui a «diuersorum philosophorum», quindi la distinzione del senso di *esse* avviene tra i vari tipi di filosofi. In questo senso, «teologici» o «teologica» nel commento dell'assioma II sono aggettivi piuttosto che sostantivi. Cf. Valente (2008a), pp. 134, n. 279.

<sup>293</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 193, 54-55: «diuina essentia — quam de Deo predicamus cum dicimus "Deus est" —».

<sup>294</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 193, 54-62: «Nam in theologica, diuina essentia — quam de Deo predicamus cum dicimus "Deus est" — omnium creatorum dicitur esse. Cum enim dicimus "corpus est" uel "homo est" uel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporalitate corpus esse sed esse aliquid: nec humanitate hominem esse sed esse aliquid. Et similiter unumquodque subsistens essentia sui principii predicant non esse aliquid sed esse: illa uero, que in ipso creata est, subsistentia non esse sed esse aliquid».

<sup>295</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 193, 63-65: «Et ad eundem modum: quicquid operante summo principio est, eadem principali et increata essentia dicunt esse, suo uero quolibet genere aliquid esse».

<sup>296</sup> Jolivet (1987), p. 298.

<sup>297</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 194, 71-73: «Alii uero diuidunt. Et ea que subsistunt dicunt esse subsistentiis et esse aliquid his que subsistentias comitantur: interuallaribus scilicet mensuris et qualitatibus».

dal punto di vista del *philosophus naturalis*. Come abbiamo visto nel primo capitolo, l'interpretazione porretana attribuisce all'*esse* non un senso esistenziale, bensì un significato simile alla sostanza seconda aristotelica.

Sembrerebbe così che l'interpretazione porretana anticipi un tipo di interpretazione degli studiosi contemporanei dell'*essere* boeziano<sup>298</sup>. Per Gilberto, l'*esse* denota la sussistenza e l'*id quod est* esprime il sussistente in un rapporto analogo a quello che vige tra corporeità e corpo.

La parte dell'assioma che afferma «*ipsum enim esse nondum est*» è interpretata da Gilberto dal punto di vista matematico<sup>299</sup>. Come abbiamo già visto, gli oggetti della matematica sono le cose naturali considerate secondo astrazione<sup>300</sup>, per cui le forme che sono nel mondo in stato di *concretio* si considerano come se non si trovassero in tale stato. Dal momento che la *concretio* è il principio della singolarità che rende le forme diverse numericamente, considerarle matematicamente vuol dire considerare le forme astratte e come universali, basandosi sulla somiglianza. Ad esempio, la bianchezza, considerata dal punto di vista matematico, non è la bianchezza singolare di Socrate, ma la bianchezza generale<sup>301</sup>.

Sulla base di questa prospettiva matematica, per Gilberto il passaggio dell'assioma II vuole dire che la proprietà astratta non esiste come tale. In questo senso, la modalità epistemologica (astratta) è diversa da quella della realtà (inastratta) secondo la quale esiste nel mondo.

Consideriamo ora l'interpretazione gilbertiana del seguente passaggio dell'assioma II del *DHB*: «*at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*». Il commento di Gilberto presuppone in qualche modo la distinzione tra l'*esse* e l'*id quod est* nel modo reale, poiché la parola “*accepta*” implica la composizione generale tra gli elementi distinti non solo nel senso intellettuale (o razionale), ma anche nel senso reale. Ciò comporta prendere in considerazione come entità astratta l'*esse*, ma l'*esse* è diverso dall'*id quod est* in qualche modo reale, per questo motivo nel passaggio viene utilizzata la parola “*accepta*”.

---

<sup>298</sup> Su questo punto, vedi il capitolo primo, pp. 17-21.

<sup>299</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 194, 93-99: «Uere. IPSUM ENIM quod per abstractionem quodam modo ab illo, in quo est, intellectus separat, ESSE NONDUM EST. Non ait: non est sed "nondum est". Dum enim ipsam illam simplicem puramque formam ut in se ipsa est intuemur — quod est eam aliter quam sit attendere — quodam modo non est eo quod non, qualiter attenditur, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta».

<sup>300</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 84, 70-74: «Alia uero speculatio que natiuorum inabstractas formas aliter quam sint i.e. abstractim considerat, ex fine quo illud facit Grece quidem MATHEMATICA Latine uero disciplinalis uocatur. Recte utique. Cum enim sint inabstracte i.e. cum nisi in concretionem non sint, quid tamen ibi sint oportet intelligi».

<sup>301</sup> L'esempio è proposto sulla base di quello di Marenbon. Cf. Marenbon (2002), p. 39.

Di seguito, il commento di Gilberto alla parte dell'assioma II qui considerata:

AT UERO id QUOD EST, ACCEPTA in se FORMA ESSENDI i.e. ea, quam abstractim intellectus concipit, subsistentia — que acceptio dicitur "generatio" — EST ATQUE materie, que Grece "yle" dicitur, formeque huius, que Grece "usyosis" uocatur, concursu — opifice illa forma, que nominatur "usya", iuxta exemplar illius, que dicitur "ydea", ycon — hoc est illius exemplaris exemplum et imago — CONSISTIT: ut corpus eo quod ut esse corporalitatem habet est corpus et homo eo quod humanitatem<sup>302</sup>.

Gilberto interpreta il verbo *est* di “*est atque consistit*” in base al suo concetto di creazione: il sussistente *est* perché riceve la sussistenza<sup>303</sup>. Inoltre, la ricezione si può chiamare anche *generatio*<sup>304</sup>, che Gilberto definisce generalmente così: «creatio namque subsistenciam inesse facit ut, cui inest ab ea aliquid sit<sup>305</sup>». Perciò, interpretato sulla base del concetto della creazione, l'*est* dell'assioma indica l'esistenza delle creature causata dall'*inesse* della sussistenza.

La spiegazione di *consistit* prende ancor più dettagliatamente in esame l'origine delle creature. Per effetto della collaborazione tra la materia e le forme, le creature ricevono consistenza ontologica dalla forma divina, ossia Dio come artefice, e dalla causa esemplare. Indicando la stessa cosa, cioè la formazione delle creature, il significato del verbo “essere” e quello del verbo “consistere” non trova alcuna differenza in estensione. Tuttavia, è diversa la base su cui poggiano le due spiegazioni: la spiegazione di *est* si basa sulla fisica e Gilberto utilizza esclusivamente quel punto di vista; la spiegazione di *consistit* è più precisa e utilizza una prospettiva teologica ricorrendo alla causalità trascendentale.

#### 1.4.3 Sugli assiomi III e IV: la condizione della partecipazione dell'accidente.

Il testo degli assiomi III e IV è il seguente:

---

<sup>302</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 195, 100-7.

<sup>303</sup> Gilberto parla di “*esse*” nel senso naturale e non si occupa di come si può predicare l'essere in ambito teologico. Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, pp. 88, 76-79: «NAMQUE et in naturalibus OMNE subsistentium ESSE EX FORMA EST i.e. de quocumque subsistente dicitur "est", forme, quam in se habet, participatione dicitur (...)».

<sup>304</sup> Sul concetto di “*generatio*”, vedi Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, p. 254, 74-75: «Generatio namque est ingressus in substantiam. Ideoque quicquid per creationem incipit alicuius generis esse, id recte dicitur “generari”».

<sup>305</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 84, 54-55.

III Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit<sup>306</sup>.

IV Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.<sup>307</sup>

Abbiamo già riportato come Gilberto interpreta l'assioma II: l'*id quod est* è il sussistente, mentre l'*esse* è la sussistenza. Su questa base, l'osservazione dell'assioma II secondo cui «quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat» è così spiegata da Gilberto: il sussistente può partecipare di qualcosa di diverso dalla sua sussistenza, e invece la sussistenza non può partecipare di nessuna cosa<sup>308</sup>. In questi termini, l'attenzione dell'assioma verte dunque sul differente comportamento ontologico dei due elementi che costituiscono la realtà.

Riguardo a «Fit enim participatione cum aliquid iam est», Gilberto intende “participatione” come partecipazione dell'accidente; determina poi la condizione di tale partecipazione affermando che il sussistente è qualcosa grazie alla sussistenza che ha già<sup>309</sup>. Infine, relativamente alla parte conclusiva, ossia «Est autem aliquid cum esse susceperit», Gilberto considera *esse susceperit* come la ricezione della sussistenza spiegata nel secondo assioma, e afferma che essere *aliquid* deriva dall'accettazione della sussistenza<sup>310</sup>.

Come abbiamo detto, Gilberto individua la condizione per partecipare dell'accidente nel possesso dell'*esse*, cioè della sua sussistenza in sé. Da ciò risulta che la sussistenza in sé non ha una sussistenza, quindi non può partecipare dell'accidente. D'altra parte, il sussistente può partecipare dell'accidente perché possiede una sussistenza. Ne risulta dunque un certo ordine di partecipazione: è necessario anzitutto partecipare della sussistenza per poi poter partecipare dell'accidente.

---

<sup>306</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 187, 29-31.

<sup>307</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 188, 32-34.

<sup>308</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 195, 13-22: «Sensus: Id QUOD EST hoc est subsistens quod ea, quam in se habet, subsistentia est POTEST PARTICIPARE ALIQUO i.e. cum ipsa subsistentia aliquid aliud, quod ad potentiam subsistentie illius pertineat, in se potest habere: ut corpus, quod corporalitate quam in se habet est, cum ea colorem etiam et lineam et diuersorum generum qualitates et quantitates alias ad corporalitatis potentiam pertinentes, quibus ipsum quale et quantum est, in se habet».

<sup>309</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 196, 27-29: «Uere. CUM ENIM ALIQUID i.e. subsistens IAM EST aliqua subsistentia, tunc FIT alterius nature ad illius subsistentie potentiam pertinentis PARTICIPATIO qua subsistens ipsum quale uel quantum fit».

<sup>310</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 196, 29, 34: «Est enim in his que predicantur quidam ordo — non temporis, sed rationis — quo naturaliter id quod est esse precedit et quod proprietatis cuiusdam ratione illi addictum est sequitur. Ac per hoc cum iam aliquid est, deinde, quo cum esse suo participet, queritur. EST AUTEM illud ALIQUID CUM, sicut in secunda regula dictum est, ESSE hoc est essendi formam SUSCEPERIT».

Alla luce di questo commento del terzo assioma, a Gilberto diventa chiaro l'assioma IV<sup>311</sup>: il sussistente può partecipare a qualcosa di diverso rispetto alla sua sussistenza, mentre la sussistenza non può partecipare ad altro fuorché a sé.

#### 1.4.4 Sull'assioma V: il fondamento del bene in Gilberto

L'assioma V afferma: «Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur». <sup>312</sup> Come vedremo, l'interpretazione dell'assioma V è importante per capire il bene come trascendentale e l'originalità dell'interpretazione del *DHB* proposta da Gilberto.

In primo luogo, Gilberto conferma la predicazione di *esse* e *esse aliquid* dal punto di vista dei filosofi naturali: l'*esse* si predica in virtù della sussistenza e l'*esse aliquid* si riferisce – almeno in questo contesto – solo all'accidente<sup>313</sup>. Rispetto ai due tipi di predicazione, Gilberto precisa a quale condizione si può aggiungere *in eo quod est*. Vediamo il suo esempio. Quando si dice “l'opera è di rame”, “l'opera è umana” e “l'opera è triangolare”, nel primo e nel secondo caso si può aggiungere *in eo quod est*, tuttavia nel terzo non è possibile. Ora, i tre casi si distinguono in base alle cause delle tre predicazioni. Nel primo caso, la causa della predicazione è la sussistenza del soggetto della predicazione e ciò che viene predicato è il genere del soggetto. Nel secondo caso, la causa della predicazione non è la sussistenza del soggetto e “umano” non esprime il genere dell'opera, ma il genere dell'autore dell'opera, giacché è umano in virtù della sua sussistenza. Quindi poiché “umano” si predica dell'autore *in eo quod est*, “l'essere umano” si predica dell'opera come un effetto dell'autore *in eo quod est*. Il trasferimento della predicazione (denominazione) si chiama “*methonimia*”<sup>314</sup>.

In questo contesto, la denominazione si basa sul rapporto tra la causa-effetto

---

<sup>311</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 196, 39-46: «Hec regula quodam modo precedentis sensum explanat. Ideo namque id, quod est, participare aliquo dictum est quoniam ID ipsum, QUOD EST, POTEST HABERE ALIQUID PRETER QUAM illud sit QUOD IPSUM, quod est, EST, i.e. preter quam sit esse quo ipsum est: ut corpus preter corporalitatem cum ipsa, qua est, corporalitate habet colorem. IPSUM UERO ESSE iccirco nullo modo aliquo participat quoniam NICHIL ALIUD PRETER SE HABET cum eo, quo forte fingatur esse, in sese ADMIXTUM».

<sup>312</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 188, 36-37.

<sup>313</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 197, 51-54: «Sicut prediximus: ea, que subsistunt, quidam philosophorum dicunt "esse" solis subsistentiis et "esse aliquid" quibusdam que alia sunt a subsistentiis: uidelicet solis accidentibus. Secundum hunc usum hoc loco solum subsistens solis accidentibus "esse aliquid" dicitur».

<sup>314</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 220, 71-72: «(...)quadam denominatione que Grece “methonomia” vocatur(...)». Sulla metonimia di Gilberto, vedi Jolivet (1987), pp. 307-309. Sulla *Denominatio-metonimia* e *denominatio-derivatio*, vedi Valente (2008a), pp. 76-78. Per un'analisi dettagliata della denominazione di Gilberto, vedi Valente (2008a), pp. 143-149.

piuttosto che l'astratto e il concreto. In questo tipo di denominazione, si osserva che la denominazione tocca in qualche modo la dimensione reale. Come Jolivet osserva: «l'usage métonimique des mots n'est pas artificiel, il exprime quelque chose de vrai, de fondé dans l'être<sup>315</sup>».

Nel caso "l'opera è un triangolo", invece, Gilberto dice che per nessuna ragione si può aggiungere "in eo quod est", perché l'essere un triangolo non si riferisce né al genere dell'opera né all'autore<sup>316</sup>. Il fatto che la teoria della denominazione di Gilberto non permette la predicazione dell'essere triangolo *in eo quod est* dimostra che la denominazione si fonda sulla realtà. In altri termini, sebbene la denominazione derivi da una sorta di retorica, essa non è disgiunta dai modi della realtà, ma viene anzi vincolata dal mondo reale. La realtà determina la possibilità della denominazione e non il contrario.

Sulla denominazione di Gilberto, De Libera afferma che essa «touche un aspect précis de la réalité<sup>317</sup>».

È nostra intenzione ribadire quanto sostiene De Libera con tono più convinto. Siccome l'impiego della denominazione è determinato dalla realtà, la denominazione è possibile solo se il mondo reale la permette. Quindi, quando un tipo di denominazione (relativa alla relazione tra la causa e l'effetto) è valida, necessariamente descrive la realtà piuttosto che toccarla.

Soffermiamoci ora sull'originalità dell'interpretazione dell'*in eo quod est* formulata da Gilberto. La sua interpretazione non si attesta sul senso di "in virtue of being", cioè grazie all'esistenza, ma lo utilizza come una formula. Come abbiamo visto, secondo un gruppo di interpreti (Obertello<sup>318</sup>, Tisserand<sup>319</sup>) la proposizione *in eo quod est* di Boezio si riferisce alla formula aristotelica "ἐν τῷ τί ἐστί", cioè all' "attribuzione essenziale<sup>320</sup>". Secondo la formula, essere *X* "ἐν τῷ τί ἐστί" costituirebbe la risposta alla domanda "che cosa è?".

L'originalità di Gilberto dipende dunque dall'estensione dell'ambito dell'*in eo quod est*, che risponde a che cosa sia una certa cosa, alla denominazione. In altre parole, nel sistema di Gilberto si può usare la denominazione come un'attribuzione essenziale. Certamente, nella denominazione l'utilizzo delle parole è improprio, tuttavia l'utilizzo

---

<sup>315</sup> Jolivet (1987), p. 197.

<sup>316</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 197-198, 70-76; Triangulum uero idem utique opus dicitur sed nulla ratione "in eo quod est". Neque enim quod est triangulum eo ipso, quo est i. e. genere suo, est triangulum. Neque uero ideo quod esse illius — id scilicet quo ipsum opus est — dicatur triangulum eo quod auctor eius i. e. homo sit triangulus. Ideoque sola accedente figura, que scilicet nec operis nec auctoris est esse, triangulum dicitur.

<sup>317</sup> De Libera (1996), p. 260.

<sup>318</sup> Obertello (1979), pp. 381-382, nota 5.

<sup>319</sup> Tisserand (2008), p. 244.

<sup>320</sup> Tisserand (2008), p. 244.

denominativo del linguaggio ha il diritto di rispondere alla domanda “che cos’è?”. In questo senso, possiamo dire che Gilberto ha esteso il dominio del “ἐν τῷ τί ἐστὶ” ed è qui che si riscontra la sua originalità.

#### 1.4.5 L’assioma VI: un senso della partecipazione

L’assioma VI del *DHB* afferma: «Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit; est vero, ut participet alio quolibet».<sup>321</sup>

Analizzando l’assioma VI Gilberto esamina il senso della partecipazione dal punto di vista dei filosofi naturali. In relazione al passaggio “eo quod est esse ut sit”, egli non interpreta l’*esse* come Dio<sup>322</sup>, ma come la sussistenza. A differenza di certi commentatori contemporanei<sup>323</sup>, la spiegazione di Gilberto non si basa sul metodo teologico. Quindi, benché si tratti qui della partecipazione, essa non si riferisce alla relazione tra Dio e le creature. Come vedremo, Gilberto chiama questa relazione *participatio estrinseca*.

Secondo l’interpretazione di Gilberto, le espressioni in cui compare l’*id quod est* indicano ciò che può essere chiamato partecipazione (ad esempio, nelle espressioni "Id, quod est, habere aliquid preter quam quod ipsum est potest", "est autem aliquid cum esse suscepit", "quod est accepta essendi" si tratta della partecipazione)<sup>324</sup>. Tuttavia, come abbiamo già visto nel commento del terzo assioma, c’è un ordine: per essere, prima si deve partecipare alla sussistenza per essere; in seguito, per essere qualcosa, si può partecipare all'accidente<sup>325</sup>.

#### 1.4.6 Sugli assiomi VII e VIII

---

<sup>321</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 188, 37-40.

<sup>322</sup> Ad esempio, Teodorico di Chartres lo interpreta come “forma essendi”. Cf. Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 415, 19: «(...) EO QUOD EST ESSE i. e. essendi forma».

<sup>323</sup> Per quanto riguarda le interpretazioni contemporanee, vedi il primo capitolo.

<sup>324</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 198, 96- p. 199, 3: «Supra in regula tercia qua dictum est: "quod est, participare aliquo potest" participationem dicebat id, quod est, cum suo esse aliud habere quiddam. Unde in quarta aperte dicebat: "Id, quod est, habere aliquid preter quam quod ipsum est potest". In quo etiam et in eo quod in tercie clausula ponebat dicens: "Est autem aliquid cum esse suscepit", et in fine secunde subiungens: "Quod est accepta essendi forma est", patenter ostendit quoniam habere ipsum esse participatio est».

<sup>325</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 199, 11-16: «Sed ilia participatio, qua eo quod est esse participat, natura prior est: altera uero posterior. Unde infert: Ac PER HOC. Quasi: quia uidelicet non potest esse aliquid nisi prius naturaliter Sit, ID QUOD EST, sicut dictum est, PARTICIPAT EO QUOD EST ESSE UT SIT. EST UERO naturaliter prius UT deinde PARTICIPET ALIO QUOLIBET quo aliquid sit».

L'assioma VII afferma che «Omne simplex esse suum et id quod est unum habet». Il testo dell'assioma VIII è invece il seguente: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est»<sup>326</sup>.

Negli assiomi VII e VIII si tratta della cosa semplice e delle cose composte<sup>327</sup>. Riguardo all'assioma VII Gilberto afferma che esso può essere spiegato solo dal punto di vista teologico, poiché «Nam omnia naturalia non modo creata sed etiam concreta sunt»<sup>328</sup>.

Secondo l'assioma VII, nelle cose semplici *esse* e *id quod est* sono identici. Come abbiamo già visto, la creazione consiste in una sorta di composizione, o più precisamente di unione, tra *esse* e *id quod est*, supponendo una differenza ontologica tra i due elementi. Per *concretio* si intende invece la composizione oppure l'accomodamento delle sussistenze plurali. Quindi, almeno in questo caso, si riscontrano due tipi di composizioni e anche una differenza degli elementi costitutivi delle creature. La prima composizione è tra il soggetto e la sussistenza, mentre la seconda è tra le sussistenze. Quindi nelle cose create e concrete è impossibile l'identità tra l'*esse* e l'*id quod est*.

Tuttavia, a prescindere dalle cose naturali, come sono le cose dal punto di vista matematico? Come abbiamo visto, nella matematica le cose si considerano indipendentemente dalla *creatio* e dalla *concretio*. Come Marenbon afferma, «Mathematics, by contrast, is concerned to examine *quo ests* in isolation both from the concrete wholes which they make what they are, and from the other *quo ests* with which they are combined».<sup>329</sup> Ad esempio, la proprietà matematica “umanità” si considera con l'astrazione delle due condizioni necessarie alla composizione. Dunque, le proprietà della matematica sarebbero le cose semplici di cui si tratta nell'assioma VII? La risposta di Gilberto è negativa.

In primo luogo, alcune cose della matematica si costituiscono a partire delle parti. Si può addurre un esempio considerando la proprietà dell'individuo e la proprietà speciale: la prima, come la Platonità, si costituisce dalla proprietà speciale e da qualche tipo di accidente etc.; la seconda si costituisce invece dal genere e dalla differenza speciale. Nella misura in cui entrambe le proprietà contengono un altro elemento, oltre a sé stesse,

---

<sup>326</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 188, 41-43.

<sup>327</sup> Nel commento al *Contra Euticen et Nestorium*, Gilberto fa riferimento a questi due assiomi. Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, p. 292, 13-19: «Omne quod est, aut simplex aut compositum est. Quid autem sit simplex et quid compositum, in libro qui est De bonorum ebdomade dictum est. Ibi namque septimo prepositorum termino siue regula simplex ita diffinit: "Simplex est quod esse suum et id quod est unum habet". Octauo uero termino de eo quod est compositum ait: "Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est"».

<sup>328</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 199, 19-20.

<sup>329</sup> Marenbon (2002), p. 39.

non sono semplici. Ma nessuna proprietà matematica in sé stessa ha parti. L'esempio è la differenza speciale, come la razionalità. La razionalità non è semplice?

A questa domanda Gilberto risponde: «Horum quoque et omnium aliorum, que — quoniam huiusmodi partes non habent — "simplicia" uocantur, effectus est multiplex».<sup>330</sup> Formalmente, la risposta di Gilberto è che «l'effetto è *multiplex*». A tal proposito, la nostra interpretazione è la seguente.

In generale la proprietà matematica si caratterizza come una potenza efficiente con cui si conferisce qualche attributo al soggetto<sup>331</sup>. La caratteristica della razionalità è produrre un soggetto razionale. La produzione potrebbe essere l'*effectus*. Ogni proprietà produce i suoi attributi nei soggetti: la razionalità produce solo l'essere razionale, così come la bianchezza produce solo l'essere bianco. La corrispondenza uno-molti tra la causa e l'effetto è chiamata "multiplex", intendendo con ciò che gli effetti di ogni proprietà matematica sono molteplici nel senso che sono molteplici i soggetti nei quali si istanzia la proprietà. Sulla base di questo ragionamento, Gilberto conclude che le proprietà matematiche non sono semplici.

Dio è invece assolutamente semplice nel senso che in Dio non c'è differenza (supposta dalla creazione) tra l'*id quod est* e l'*esse*; non vi è neppure la pluralità dell'*esse* (supposta dalla *concretio*). Quindi con il trasferimento della modalità della proposizione naturale, diciamo "In Deo est essentia qua ipse est et potentia qua potens est et sapientia qua sapiens est". A differenza delle sussistenze naturali, le parole *essentia*, *potentia* e *sapientia*, utilizzate come indicazione delle sussistenze diverse nelle cose native, non sono diverse<sup>332</sup>. I tre termini indicano la stessa cosa. Inoltre, in Dio non v'è una differenza tra l'*id quod est* e l'*esse*; quindi, con assoluta semplicità, possiamo dire: «Deus est ipsa essentia, Deus est ipsa potentia, Deus est ipsa sapientia<sup>333</sup>».

Gilberto poi aggiunge: «Pluribus enim est et pluribus aliquid est. Ipse vero eodem, quo est, aliquid est»<sup>334</sup>. S'intende qui che ogni predicazione di "essere" e "essere X o Y

---

<sup>330</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 200, 26-27.

<sup>331</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum contra Euticen et nestorium*, p. 245, 80-81: «nichil metematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest».

<sup>332</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 200, 28-35: «Deus uero omnino est simplex. Nam etsi — quoniam non habemus illi cognatos, quibus de ipso loquamur, sermones — a naturalibus ad ipsum uerba transsumimus dicentes: "In Deo est essentia qua ipse est et potentia qua potens est et sapientia qua sapiens est" et huiusmodi, non tamen cogitamus ab essentia, qua illum esse predicamus, potentiam aut sapientiam eius — quibus quasi esse aliquid dicimus eum de quo omnino nec scimus nec scire possumus quid sit — ulla ratione esse diuersam».

<sup>333</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 200, 36-40: «Et tanta in illo est sub hac horum nominum diuersitate non dico rerum unio sed rei singularis et simplicis et indiuidue unitas ut de eo uere dicatur non modo "Deus est, Deus est potens, Deus est sapiens" uerum etiam "Deus est ipsa essentia, Deus est ipsa potentia, Deus est ipsa sapientia" et huiusmodi».

<sup>334</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 200, 46- p. 201, 47.

etc” riguardante le cose naturali deriva dalle cause di quest’ultime che corrispondono alle predicazioni. Tuttavia, tutte le predicazioni riguardanti la cosa semplice derivano dalla stessa causa<sup>335</sup>. Quindi ogni predicazione riguardante la cosa semplice avviene sempre in virtù della stessa proprietà: per Dio essere, essere sapiente ed essere buono significano la stessa cosa<sup>336</sup>.

Nell’assioma VIII sono invece prese in esame le cose composte. Gilberto spiega in generale i due tipi di significato della composizione: il primo è quello dei sussistenti (come per le ossa e la carne che si trovano nell’essere umano<sup>337</sup>); il secondo è quello delle sussistenze (ossia, secondo l’esempio di Gilberto, lo spirito). Dal punto di vista del primo tipo di composizione, allo spirito manca la composizione. Tuttavia, dal punto di vista del secondo tipo, lo spirito dell’uomo dal momento che si costituisce di diverse proprietà, è composto. Nella misura in cui le predicazioni derivano dalle diverse proprietà, vi è sempre una sorta di composizione<sup>338</sup>.

#### 1.4.7 L’interpretazione del paradosso boeziano.

Fin qui abbiamo analizzato l’interpretazione degli assiomi boeziani da parte di Gilberto. Passiamo ora ad analizzare come quest’ultimo interpreta invece il paradosso boeziano<sup>339</sup> relativo alla bontà delle creature. Rispetto a quanto viene argomentato negli

---

<sup>335</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 201, 49-54: «Ideoque recte dictum uidetur: OMNE SIMPLEX ESSE SUUM ET ID QUOD EST UNUM HABET. Id est: si quis de eo quod uere est simplex dicat "est" et item dicat "est aliquid", nullus intelligere debet quod secunda oratione predicauerit de ipso aliquid proprietate aliqua diuersum ab eo quod predicauerat in prima».

<sup>336</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p.201, 61-65: «Similiter illorum trium cuilibet idem est esse et sapientem esse. Item cuilibet illorum idem est esse et bonum esse et huiusmodi. Quod in non simplicibus — quod sunt omnia que creata subsistunt — minime uerum est».

<sup>337</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p.201, 68-72: «Duobus modis compositio accipitur. Unus est quo subsistens aliquod ex subsistentibus inter se diuersis et a quibus compositum ipsum aliud est dicitur esse compositum: ut homo qui ex carnibus atque ossibus uel ex corpore et spiritu compositus est. De quo composite non dubium est plurima predicari».

<sup>338</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p.202, 90-92: «Itaque quoniam alio est, alio aliquid est, etiamsi non ex diuersis subsistentibus constet, subsistens ipsum concretum atque compositum est».

<sup>339</sup> Il paradosso boeziano prende corpo nel seguente brano tratto dal *DHB*: «Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia. Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia. Quorum uero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt Deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc

assiomi, secondo Gilberto Boezio si chiede se l'*id quod est* sia buono o meno prima di dimostrare che «ea que sunt in eo quod sunt, bona sunt cum non sint substantialia bona»<sup>340</sup>. Inoltre Boezio ha cercato di dimostrare due affermazioni incompatibili, ovvero che le creature sono buone (1) e che le creature non sono buone (2). Per la nostra trattazione particolare rilievo assume l'interpretazione di (2), per ch  per mezzo di essa si dimostra secondo quali condizioni la bont  non   predicabile delle creature.

La strategia di Boezio consiste nel negare le due possibili alternative per le quali le creature potrebbero essere considerate come buone: «Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia».<sup>341</sup> Nel passo citato, Boezio si esprime in un modo ambiguo che necessita d'essere interpretato. Da parte sua, Gilberto presenta una spiegazione molto chiara, adottando il suo sistema filosofico. Riguardo alla bont  che le creature hanno per mezzo della "substantia", Gilberto sostiene che il riferimento di Boezio   alla sussistenza piuttosto che al sussistente<sup>342</sup>. In questa ottica, dunque, le creature sono buone grazie alla sussistenza, cio  alla forma sostanziale.

Tuttavia, in relazione all'interpretazione del modus della *substantia*, emerge un problema interpretativo. Proviamo a darne una spiegazione. La domanda di Boezio, presentata all'inizio di questo testo,   "Quemadmodum sint bona participatione an substantia.". Quindi dobbiamo intendere i significati di *participatione* e di *substantia* come contrapposti.

1 Essere buono a causa della *substantia* = essere buono a causa della sussistenza (questa   l'interpretazione di Gilberto).

2 "*substantia*" e "*participatione*" hanno significati opposti.

3 essere *X* per mezzo della sussistenza si esprime con "participat eo quod est esse" dell'assioma VI.

---

non in his est esse bonum; non sunt igitur in eo quod sunt bona. Sed nec participant bonitate; nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo modo igitur sunt bona». (Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, pp. 189, 53- pp. 190. 76.)

<sup>340</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 206, 90-92: «Demonstraturus quod ea que sunt in eo quod sunt, bona sunt cum non sint substantialia bona prius querit: ea que sunt an bona sint an non».

<sup>341</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, Moreschini, pp. 188; 53-54.

<sup>342</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 208, 57-60: «Hic substantiam uult intelligi non id quod est sed ipsum esse i.e. non subsistens sed ipsam subsistentiam quam subsistens in se habendo — quod est ea participando — subsistit. Nam et in sexta regula aperte dicitur: "omne quod est participat eo quod est esse"».

Il problema riguarda la compatibilità tra 2 e 3, dato che in 3 si utilizza “*participat*” per esprimere l’essere *X* a causa della sussistenza e in 2 la *substantia* e la *participatio* devono essere diverse. Consapevole del problema, Gilberto limita il senso di *participatione* impiegato in questo paradosso<sup>343</sup>. Riconoscendo che il termine “participatio” è polisemico<sup>344</sup>, egli afferma che in questo caso si parla propriamente di accidente<sup>345</sup>. Dunque, secondo l’interpretazione di Gilberto, in riferimento all’espressione “participatione an substantia” “partecipazione” concerne l’accidente.

#### 1.4.7.1 La via della partecipazione

Boezio afferma che ciò che è buono per partecipazione non è buono di per sé stesso<sup>346</sup> e a tal proposito Gilberto, che interpreta il ragionamento di Boezio come se dicesse “se qualcosa è *x* per partecipazione, allora non è *x* di per sé”, afferma che “di per sé” significa “per la sua sussistenza.” Siccome nel contesto del paradosso boeziano la partecipazione significa soltanto quella dell’accidente e l’accidente è diverso dalla sussistenza, allora tutte le predicazioni che derivano dalla partecipazione non possono essere tali di per sé<sup>347</sup>. Dunque, se le creature fossero buone per partecipazione, esse non sarebbero buone “*per sé*”, mentre Dio è invece buono *per sé*. Pur essendo entrambi buoni, le creature non lo sono per sé, per questo motivo non presentano similitudini con Dio. Dato che la similitudine è una condizione attraverso cui le cose tendono ad altre cose, risulterebbe quindi che le creature non tendono a Dio<sup>348</sup>. La conclusione è assurda dal

---

<sup>343</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 208, pp. 61-62: «Quod tamen subsistens non ea (*scil.* substantia) participet, uidetur sentire cum ait: utrumne participatione an substantia. Quasi: que non habetur participatione».

<sup>344</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 208, 64-65: «Ad quod dicimus quod participatio, sicut et in his que premissae sunt regulis significatum est, pluribus dicitur modis».

<sup>345</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, pp. 209-210, 86-96: «Sed preter has alia quedam esse disciplinalis scientia mathematicorum attendit que logici Grece "symbebekota", Latine "accidentia" uocant. Que scilicet, sicut differentie, non modo generum sed etiam differentiarum et specierum potestati proprietate addicta sunt nec species subsistentium nec specierum partes esse possunt. Ideoque nullo modo subsistentium esse sunt. Sed ab ipsis tam omni genere quam proprietate et ab ipsorum omni esse — sepe omni genere, semper tota proprietate — diuersa sunt. Que proprie secundum participationem et nullo modo secundum, se i.e. tamquam esse de illis dicuntur».

<sup>346</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moerschini, p. 188, 53-54: «Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia».

<sup>347</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 210, 5-8: «Similiter Igitur ea que sunt si ea, quam modo intelligi uolumus, hoc est accidentali PARTICIPATIONE SUNT BONA IPSA PER SE i.e. ea, que ipsorum subsistentia intelligatur, Nullo modo bona sunt».

<sup>348</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 210, 8-10: «Et si hoc est — ut utique est — quod ea que sunt non per se bona sunt, NON Igitur ad illud summum BONUM, quod uere per se bonum est, TENDUNT».

momento che le creature tendono in realtà a Dio. Gilberto nega la conseguenza “se qualcosa è buono per partecipazione, non è buono di per sé stesso.”<sup>349</sup>

#### 1.4.7.2 La via della substantia

Gilberto prende poi in esame l'argomentazione boeziana che sonda la possibilità secondo cui la bontà delle creature deriverebbe dalla sostanza<sup>350</sup>, interpretando la *substantia* di Boezio come sussistenza (o *esse*). La possibilità in questione prevede che le creature sono buone per via della sostanza. Nel commento di Gilberto, quest'ultima è considerata come la sussistenza (o *esse*) della sua filosofia, nonché come bontà<sup>351</sup> nello stesso senso in cui la sussistenza degli esseri umani è l'umanità. In altre parole, questa ipotesi presupporrebbe una sorta di forma sostanziale della bontà. Tuttavia, anche in questo caso si giunge a una conclusione assurda, perché si cadrebbe in una identificazione con Dio. La prima bontà si definisce come «cuius scilicet bonitas uere est eius essentia<sup>352</sup>». Dato che il termine "essenza" ha quasi lo stesso significato di *esse* e di *sussistenza*, si ripresenterebbe una modalità comune d'essere buono tra le creature e Dio<sup>353</sup> giacché entrambe le essenze sarebbero così la bontà stessa. Ma quello che è simile a Dio *substantiali similitudine* si identifica con Dio. La somiglianza sostanziale comporta la comunanza della natura come quella tra un uomo e un altro uomo oppure tra un bianco e un altro bianco<sup>354</sup>. Tuttavia, questo tipo di somiglianza tra Dio e le creature è assurda.

---

<sup>349</sup> La parafrasi di Gilberto è la seguente, Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 211, 34-36: «Quasi: ea que sunt si participatione bona sunt, per se ipsa bona non sunt. Et si per se ipsa bona non sunt, non tendunt ad bonum. Sed tendunt ad bonum».

<sup>350</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, pp. 189, 62- p. 190, 76: «Quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt Deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc non in his est esse bonum; non sunt igitur in eo quod sunt bona. Sed nec participant bonitate; nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo modo igitur sunt bona».

<sup>351</sup> Delle cose il cui *esse* è buono si può anche correttamente dire che “sono buone in eo quod sunt” e che il loro “essere ed essere buono sono identici”. Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 213, 73-76: «Itaque si bonitas est esse ipsorum, que bona sunt, recte de ipsis dicitur "sunt bona in eo quod sunt". Id QUE ita quod ILLIS IDEM ESSE QUOD BONIS ESSE i.e. quod bona esse».

<sup>352</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 213. 94.

<sup>353</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 213, 95-97: «Si enim bonitas sic eorum, que bona sunt, sicut primi boni est essentia, manifestum est quod similiter sunt bona sicut primum bonum est bonum».

<sup>354</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 204, 39-44: «Hec unio "similitudine" uocatur. Et est uel secundum naturam uel secundum quedam extrinseca. Secundum naturam uero dupliciter: aut enim secundum propositae nature plenitudinem — et dicitur "substantialis

Gilberto nega perciò che le creature siano buone per via della *substantia* e conclude che è impossibile che la bontà sia la sussistenza oppure l'esse delle creature<sup>355</sup>.

#### 1.4.7.3 Il paradosso e il linguaggio fisico oppure naturale

Le creature non possono quindi essere buone né *participatione* (dell'accidente) né *substantia*: «Si IGITUR nec substantia nec participatione sunt bona, NULLO MODO SUNT BONA».<sup>356</sup> Così dunque non è possibile che le creature siano buone.

Su questa questione, è importante anche il seguente passaggio del commento di Gilberto:

NON IGITUR PARTICIPATIONE BONA SUNT SED potius SUBSTANTIA hoc est subsistentia quoniam nichil est medium inter has duas eorum, que de quolibet subsistente naturaliter dicuntur, rationes. Quicquid enim naturaliter de ipso dicitur, aut ut eius esse predicatur de illo aut ea que dicta est participatione<sup>357</sup>.

Si può notare qui il fulcro del commento di Gilberto al *DHB* e della sua teoria sul bene come trascendentale. Commentando la dicotomia *participatione/substantia* Gilberto afferma che in nessun modo l'essere buono può predicarsi *naturaliter* del sussistente. Dal punto di vista del filosofo naturale, quindi, la predicazione di "essere *x*" è possibile o in virtù della sussistenza o per la proprietà accidentale, cioè o per la forma sostanziale o per la forma accidentale. Nella filosofia naturale la causa della predicazione funziona sempre in direzione orizzontale rispetto alle creature. Ciò che il nostro commentatore enfatizza è che si può predicare l'essere buono per una causa che è esterna alla struttura delle creature.

Concludendo, per Gilberto non è possibile essere buono sul piano naturale, o meglio fisico e matematico, in quanto il problema boeziano richiede un differente punto di vista rispetto a quello delle scienze. Pertanto, il bene come trascendentale appartiene a un ambito diverso da quello naturale.

#### 1.4.8 L'interpretazione della soluzione

Analizziamo ora la soluzione di Gilberto, nella quale egli spiega come le creature

---

similitude" qualiter abum albo simile est et homo homini aut secundum propositae nature partes aliquas — et uocatur "imaginaria similitude" qualiter humana pictura uero homini dicitur similis».

<sup>355</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 214, 24-25.

<sup>356</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 215, 29-30.

<sup>357</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 211, 37-41.

sono buone *in eo quod est* e perché non sono però *substantialia bona*.

#### 1.4.8.1 *La causalità divina*

Esponendo la soluzione di Boezio, Gilberto aggiunge una spiegazione relativa alla causalità tra le creature e Dio:

Neque uero in uno tanta multitudo et illorum, quibus sit, et illorum, quibus aliquid sit, esse posset nisi unum principium hec in illo iunxisset. Sicut enim a genuino natiuum, ab eterno temporale, ab uno alterum, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet.

Quecumque igitur subsistentia QUONIAM, sicut dictum est, tam multa in se habendo NON SIMPLICIA SUNT, dico quod non modo non esse composita sed NEC ESSE OMNINO POTERANT NISI UOLUISSET EA ESSE et, quod sunt, esse ID QUOD ita est bonum quod EST SOLUM BONUM et nichil aliud quam bonum<sup>358</sup>.

La causalità tra Dio e le creature è spiegata da Gilberto nel modo seguente:

- (1) le creature hanno molteplici sussistenze, ma in ognuna il sussistente è uno;
- (2) le cose composte da più elementi richiedono un principio che le renda uno;
- (3) quindi, affinché le cose composte possano esistere, dovrebbero essere causate da una cosa semplice.

Secondo Gilberto, nell'aggregazione degli elementi ontologici che si trovano nelle creature vi è una causalità verticale. Ogni creatura è una, tuttavia, se gli elementi ontologici sono molteplici, come possono essere ridotti a uno? La risposta di Gilberto consiste in un principio che unisce gli elementi ed è proprio qui che si trova un segno della creazione.

#### 1.4.8.2 *La denominazione e la bontà*

In questa argomentazione di Gilberto, la causalità del semplice sulle cose complesse costituisce un elemento rilevante. Basandosi sull'idea della causalità verticale, Gilberto

---

<sup>358</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 219, 49-56.

spiega come le creature possano essere buone:

Et ICCIRCO uidelicet QUONIAM quodlibet EORUM ESSE i.e. non modo id quod est et aliquid est itemque id quo est uel quo aliquid est uerum etiam illud et esse et aliquid esse A BONI UOLUNTATE DEFLUXIT, denominatiue BONA ESSE DICUNTUR sicut opus quod ereum est suo genere quo est, et triangulum sua qualitate qua aliquid est, est etiam denominatiue humanum ab esse illius quo secundum aliquam rationem auctore et ereum et triangulum est<sup>359</sup>.

Soffermiamoci su due punti di questo brano. Il primo è la considerazione di Gilberto secondo la quale ciò che viene detto “buono” non è soltanto l’*esse*, come scrive Boezio. Tutti gli elementi delle creature si dicono buoni: l’*esse*, l’*id quod est*, il *quo est* e il *quo est aliquod*. Dunque, ne risulta che “essere buono” si può predicare delle sussistenze, dell’accidente e del sussistente. In maniera sorprendente e particolare, Gilberto espande qui ciò a cui è possibile attribuire la bontà. Come abbiamo visto, nella matematica, la sussistenza in sé stessa non ha alcuna proprietà, cioè la bianchezza non è bianca. Sulla base del tipo di denominazione impiegata in questo passo, si può invece predicare l’essere buono di una sussistenza.

Il secondo punto consiste nell’impiego dell’avverbio *denominatiue* per definire la modalità con cui “essere buono” si predica delle creature. Tale definizione trova spiegazione nel confronto tra opere e autore. Dell’opera si predica “essere *ereum*” oppure “*triangulum*” grazie al genere a cui appartiene l’opera e grazia alla qualità che ha. Tuttavia, si predica *humanum* grazie all’*esse* dell’autore, cioè grazie alla forma sostanziale che l’autore possiede e che permette così di predicare “l’essere umano”. Allo stesso modo, “essere buono” si predica delle creature in virtù dell’autore.

Gilberto aggiunge ulteriori spiegazioni e dice:

Sicut ENIM duobus modis dicitur "humanum" — primum scilicet generis proprietate ut "animal humanum" et secundum denominatione quoniam ex eo fluxit cuius humanum est esse ut "opus humanum" ita duobus modis dicitur "bonum": PRIMUM scilicet BONUM quod EST uere BONUM QUONIAM EST bonum IN EO QUOD EST, scilicet sue essentie ueritate. SECUNDUM UERO BONUM IPSUM QUOQUE BONUM EST non quidem sue essentie ueritate sed quadam denominatione que Grece "methonomia" uocatur<sup>360</sup>.

L’aggettivo *humanum* si può dire in due sensi: nel primo senso lo si dice per

---

<sup>359</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 220, 58-64.

<sup>360</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 220. 65-72.

intendere la proprietà di genere; nel secondo, invece, per intendere la denominazione, predicando l'essere umano sulla base del fatto che il soggetto della predicazione deriva dalle cose la cui sussistenza è umana. In altre parole, l'“essere umano” delle opere si predica dell'autore. Allo stesso modo, “essere buono” si predica in due modi: secondo l'essenza del soggetto di cui si predica e secondo il fatto che, in quanto, come elemento di base, l'autore è buono, si potrà predicare “essere buono” senza basarsi sull'essenza.

La soluzione di Gilberto supera il paradosso di Boezio sul perché le creature non siano buone<sup>361</sup>. Il paradosso boeziano prevedeva che in generale nella teoria della predicazione naturale “essere X” dovrebbe predicarsi in virtù della sussistenza o dell'accidente del soggetto. Come abbiamo visto, rispetto alla predicazione del bene la semantica della filosofia naturale non funziona, come dimostra l'interpretazione gilbertiana del paradosso boeziano.

La soluzione che si ha attraverso la denominazione agisce al di fuori dell'ambito delle scienze naturali, cioè il metodo della predicazione si applica rimanendo nel campo dell'etica e della teologia, le quali consentono di predicare qualcosa senza che la proprietà predicata appartenga al soggetto.

Altresì, per Gilberto l'essere buono *in eo quod est* si spiega nei seguenti termini. Sul primo bene, egli afferma che «possit addi "IN EO QUOD EST" quoniam non aliene sed sue substantie bonitate bonum est».<sup>362</sup> Quindi, quando “essere X” si predica non per via dell'accidente bensì per via della sostanza, si può aggiungere *in eo quod est*. È in questo senso che “essere buono *in eo quod est*” si predica di Dio. Per quanto riguarda le creature, Gilberto afferma invece:

TUNC ENIM quamuis bonitas eorum, que sic bona dicuntur, non sit essentia, recte tamen additur IN EO ut dicatur "in eo, quod sunt, bona sunt" quandoquidem hec ad illa denominatione translata bonitas est auctoris eorum i.e. primi boni essentia<sup>363</sup>.

Secondo questo passo, per predicare “essere buono *in eo quod est*” con riferimento alle creature, l'essenza del primo bene dev'essere traslata alle creature. Tale interpretazione sembra indicare la condizione generale per cui si dice “essere buono *in eo quod est*” nel fatto che lo si predica della sussistenza o dell'essenza. Indipendentemente

---

<sup>361</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 220, 73-78: «Unde manifestum est iuxta naturalium regulam eum supra diuisisse cum ait "Ea que sunt bona quaero an participatione an substantia bona sint". Quicquid enim naturaliter de subsistente dicitur, aut eius subsistentia aut eius accidens recte intelligitur. Preter hec tamen de ipso extra naturalium facultatem plurima dicuntur inter que illa etiam sunt que de eodem denominatiue predicantur».

<sup>362</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 221, 88-89.

<sup>363</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 221, 97-1.

dal fatto che la sussistenza sia nel soggetto predicato o meno, la predicazione di “essere buono” in riferimento alle creature soddisfa la condizione per predicare *in eo quod est*, anche se il primo bene, cioè la sussistenza che è causa della predicazione, è esterna alla creatura. Quindi, una creatura può essere buona *in eo quod est*, benché non sia buona in virtù della sua sussistenza.

## 1.5 Il bene come trascendentale

### 1.5.1 La condizione della denominazione

Approfondiamo ora il bene di Gilberto in generale, distaccandoci per un momento dal contesto del *DHB*. Quando Gilberto afferma che le creature sono buone per denominazione, utilizza una sorta di arte linguistica. Abbiamo già visto come nell’interpretazione dell’assioma V Gilberto aggiunga *in eo quod est*. Secondo il nostro commentatore, a “essere *X*” si può aggiungere *in eo quod est* quando l’autore del soggetto di cui si predica “essere *X*” è *X* grazie alla sua sostanza. La metonimia, ossia la denominazione estrinseca, rende possibile la predicazione “l’opera è umana *in eo quod est*”. Questo dispositivo semantico viene così introdotto nel campo teologico ed etico per poter predicare la bontà in riferimento alle creature. È in questo dirottamento linguistico che emerge il punto fondamentale della trattazione di Gilberto sul bene, questa traslazione della metonimia dal suo campo applicativo originale a quello teologico costituisce l’elemento fondamentale della trattazione di Gilberto sul bene.

Passando ora all’approfondimento delle condizioni che rendono possibile la denominazione, iniziamo con l’elencazione dei due aspetti che andremo ad analizzare:

- (1) la nominazione di Dio
- (2) le creature derivano da Dio.

### 1.5.2 La nominazione di Dio

Con il punto (1) si intende che per la denominazione è necessario che la predicazione traslata sulle creature si riferisca a Dio in modo proprio. Rivolgiamo quindi l’attenzione alla teoria del linguaggio teologico di Gilberto. Le nozioni basilari della predizione aristoelico-boeziana sono: *vox*, *intellectus* e *res*<sup>364</sup>. Secondo questo schema, il linguaggio (*vox*) significa la realtà (*res*) attraverso il concetto o l’intellezione (*intellectus*).

---

<sup>364</sup> In questa descrizione ho seguito l’esposizione di Valente (2008a), pp. 58-59.

La relazione tra i tre livelli è la seguente: il dominio della realtà è più vasto di quello del pensiero e quello del pensiero a sua volta è più vasto del dominio del linguaggio. A tal proposito, Valente scrive: «le langage est donc, pour Gilbert, inadéquat par rapport à la réalité, non seulement dans le domaine de la théologie, mais aussi per rapport au monde naturel».<sup>365</sup>

Tra i linguaggi delle scienze in generale quello che è centrale e basilare è il linguaggio fisico o naturale<sup>366</sup>. Gilberto afferma infatti: «una tamen est, scilicet naturalis, que in humane locutionis usu promptior est et in transferendorum sermonum proporcionibus prior».<sup>367</sup> Il linguaggio umano si trasferisce quindi alle scienze e il linguaggio della fisica è quello più vicino a esso. A ciò si aggiunga che la proporzione nel trasferimento da un linguaggio all'altro si basa sulla struttura delle creature.

Nel commento al quarto libro del *De Trinitate*, Gilberto spiega che le categorie si possono predicare di Dio in modo proprio o *transsumptione*<sup>368</sup>.

La parola “substantia” deriva originariamente da “sub-stare”. Pertanto, il verbo *substare* si riferisce a ciò su cui nel sussistente *inest* la sussistenza o a cui, nella sussistenza, *adest* l'accidente. Quindi, generalmente quando un corpo è chiamato “substantia”, si indica la sua relazione con l'accidente. In questo senso, “substantia” non si predica propriamente di Dio, il quale, essendo semplice, non instaura questa relazione con l'accidente. Un nome che si predica di Dio in modo positivo è invece “essentia”. L'essenza si predica di Dio in modo proprio. Inoltre, come abbiamo visto nell'esposizione del secondo assioma, anche “esse” si predica propriamente di Dio. Al contempo, “esse” si predica delle creature grazie alla denominazione estrinseca. Quindi, allo stesso modo, anche la bontà si predica propriamente di Dio e impropriamente delle creature. Ecco, dunque, la somiglianza tra l'*esse* e il bene: entrambe le predicazioni avvengono in modo simile.

### 1.5.3 La causalità divina

Vediamo ora la relazione di causalità che lega Dio e le creature (2). Chiediamoci innanzitutto come si spiega la causalità tra Dio e le creature che è a fondamento della

---

<sup>365</sup> Valente (2008a), p. 59.

<sup>366</sup> Per quanto riguarda il linguaggio *ordinatum*, vedi Maioli (1979), pp. 40-47.

<sup>367</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 115, 4-6.

<sup>368</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 116, 29-34: «Ait ergo: TRADUNTUR a philosophis, maxime ab Aristarcho et Aristotile, PREDICAMENTA numero suorum generum DECEM OMNINO. Preter que scilicet in nulla facultate aliquid predicatur et QUE DE REBUS OMNIBUS UNIVERSALITER i.e. nullo de quo aliquid dici conueniat excepto, uel proprie uel transsumptione aliqua PREDICANTUR. Et que illa sint, supponit».

denominazione estrinseca della bontà. Come abbiamo già visto, nella causalità è importante che tutte le cose complesse e composte derivino dalla cosa semplice.

Riguardo all'assioma VIII, Gilberto parla di due tipi di composizione. Un primo tipo di concerne i sussistenti, come ad esempio l'uomo che si compone di ossa e carne. Questo tipo di composizione non si riscontra in tutti tipi di creature: ad esempio, lo spirito non ha una composizione di questo genere. Il secondo tipo riguarda le sussistenze e si rinviene in tutti i tipi di creature nella misura in cui di esse si possono fare molteplici predicazioni. Le predicazioni corrispondono infatti a ogni sussistenza e accidente; inoltre, come abbiamo visto, la congiunzione tra l'*id quod est* (sussistente) e l'*esse* (sussistenza) è una sorta di composizione speciale. Quindi, per quanto riguarda la composizione in quanto prova della relazione verticale tra Dio e le creature, si possono individuare tre tipi di composizione:

(1) la composizione (congiunzione) tra sussistente e sussistenza.

(2) la composizione tra sussistenze e accidenti.

(3) la composizione tra sussistenti.

Tranne (3), le creature hanno necessariamente i primi due tipi di composizione; tuttavia, come abbiamo visto, per questi ultimi Gilberto ritiene che occorra la causalità divina:

Neque uero in uno tanta multitudo et illorum, quibus sit, et illorum, quibus aliquid sit, esse posset nisi unum principium hec in illo iunxisset. Sicut enim a genuino natiuum, ab eterno temporale, ab uno alterum, sic a simplicibus auctore quodlibet compositum esse oportet<sup>369</sup>

In questo passo, Gilberto afferma che (2) necessita di un principio esterno che riunisca le sussistenze e gli accidenti in qualcosa di unico. Dunque, la composizione (2) esige la causalità divina.

Come si può invece pensare la relazione della composizione che consiste nella *concretio*? Possiamo ipotizzare che la *concretio* equivalga al secondo tipo di composizione, dato che essa comporta l'adattamento tra le forme. Dunque, sulla base della precedente citazione è possibile notare come anche la *concretio* richieda la causalità

---

<sup>369</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum De Bonorum Ebdomade*, p. 219, 49-52.

divina.

D'altra parte, come abbiamo visto, nel pensiero di Gilberto la creazione consiste nella composizione (1) tra l'*esse* e l'*id quod est*. In seguito all'analisi dei due tipi di composizione, si osserva come la potenza divina non sia ciò che produce le creature *ex nihilo*, bensì ciò che compone gli elementi ontologici, trattandosi, nel caso della creazione, di una sorta di combinazione dei costituenti delle creature.

Sulla base di quanto appena esposto, possiamo concludere che, affinché la denominazione estrinseca possa funzionare come dispositivo semantico, si richiede una sorta di derivazione da Dio come condizione della denominazione. Questa derivazione consiste in due tipi di composizione: la composizione tra il *quo est* (*quo est aliquid*) e l'*id quod est* e la composizione tra i diversi *quo est* che le creature hanno nella misura in cui esistono nel mondo.

#### 1.5 4 *Esse nel senso esistenziale e il bene.*

Come si è detto, l'essere e il bene hanno un punto in comune: entrambi si predicano propriamente di Dio e, grazie alla denominazione, anche delle creature. Dunque, dal punto di vista teologico tra essere e bene vi è un simile funzionamento concettuale. Ora, con *t. esse* indichiamo l'*esse* che si predica propriamente di Dio. Sulla relazione tra *t. esse* e le creature, è significativo il seguente passo del commento di Gilberto al *De Trinitate*:

Essencia uero, que principium est, omnia creata precedit: illis omnibus, ut "esse" dicantur, imperciens et a nullo alio, ut ipsa sit, sumens. Ideoque uero nomine forma NEQUE IMAGO est. ET cum de ea quis loquens dicit "essencia est", sic debet intelligi: Essencia est illa res QUE EST IPSUM ESSE i.e. que non ab alio hanc mutuam dictionem ET EX QUA EST ESSE i.e. que ceteris omnibus eandem quadam extrinseca participatione communicat. Non enim de quolibet sue essencie proprietate dicitur "est". Sed ab eo, qui non aliena sed sua essencia proprie est, ad illud quod creata ab ipso forma aliquid est et ad ipsam creatam formam et denique ad omnia que de ipsis uere dicuntur — quoniam ex eo tanquam ex principio sunt — dictio ista transsumitur ut de unoquoque diuine forme participatione recte dicatur "est"<sup>370</sup>

L'essenza divina in virtù della quale l'essere si predica di Dio precede le creature e comunica la predicazione dell'essere alle creature. Gilberto individua l'origine di

---

<sup>370</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 87, 63- p. 88, 75.

quest'ultimo particolare aspetto nella partecipazione estrinseca. Tuttavia, il significato di «*ceteris omnibus eandem (dictio) quadam extrinseca participatione communicat*» non è molto chiaro. La frase sembrerebbe indicare che in qualche modo l'essere si predica delle creature grazie a Dio.

Come dobbiamo allora pensare la partecipazione estrinseca? Innanzitutto, occorre esplicitare il soggetto della partecipazione, ossia ciò che partecipa, vale a dire la creatura, e ciò a cui il soggetto partecipa, cioè l'essenza divina. La partecipazione sembra invece consistere in un qualche tipo di relazione tra Dio e le creature. Tuttavia, Gilberto dà l'impressione di aggirare una spiegazione precisa di questa di relazione. Da questo punto di vista, il commento di Gilberto e quello di Teodorico di Chartres divergono. Identificando Dio con la *forma essendi*, Teodorico afferma che, come la bianchezza è la forma del bianco, così la *forma essendi* è la forma di ciò che esiste<sup>371</sup>. Su queste basi, il maestro di Chartres conclude: «*Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est*».<sup>372</sup> Gilberto descrive invece meno nel dettaglio la relazione verticale tra Dio e le creature. Dovremmo dunque pensare che il pensiero di Gilberto sulla partecipazione sia ambiguo e incompleto?

Sulla base delle analisi fatte fin qui, il pensiero di Gilberto non appare in realtà ambiguo. In effetti, Gilberto dà l'impressione di non aver spiegato in modo appropriato la relazione verticale tra Dio e le creature in virtù delle premesse che in questo autore permettono di costituire la teologia come scienza. Come abbiamo visto, sebbene il linguaggio della teologia non possa esprimere la realtà divina, il linguaggio naturale si applica alla teologia attraverso la proporzione della fisica<sup>373</sup>.

Proseguendo la citazione precedente, Gilberto continua:

Quod non omnino a naturalium ratione diuersum est. NAMQUE et in naturalibus OMNE subsistencium ESSE EX FORMA EST i.e. de quocumque subsistente dicitur "est", forme, quam in se habet, participatione dicitur sicut ex his exemplis potest intelligi (...) <sup>374</sup>.

Gilberto dice che la modalità con cui l'essere si predica estrinsecamente delle creature non è diversa da quella della scienza naturale, nel cui ambito l'essere si predica

---

<sup>371</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, p. 73, 81- p. 74. 84: «*Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est sic et deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est sic forma essendi est in omni quod est. Sed deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est*».

<sup>372</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, p. 74, 83-84.

<sup>373</sup> Sulla relazione tra teologia, matematica e fisica, vedi Jolivet (1990), pp. 83-84.

<sup>374</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii librum primum De Trinitate*, p. 88, 76-79.

delle creature sulla base delle forme che hanno *in sé*<sup>375</sup>. In altre parole, “essere umano” si predica di Socrate grazie alla forma che Socrate ha. In modo analogo, la proposizione teologica “Socrate è” è possibile grazie alla forma divina. Si constata dunque che la predicazione secondo il modo naturale si applica al metodo teologico della predicazione secondo proporzione laddove in entrambe le scienze la predicazione avviene in virtù delle forme.

Benché la struttura della predicazione sia simile, bisogna metterne in rilievo le differenze. Per quanto riguarda la relazione tra Dio e le creature, Gilberto utilizza l’aggettivo *extrinseca*; utilizza invece l’espressione *quam habet in se* in riferimento alla relazione tra le forme e le creature. Le due espressioni evidenziano una sorta di contrasto tra interiorità ed exteriorità rispetto alle creature.

È deducibile, perciò, che per Gilberto la relazione tra Dio e le creature si può esprimere non in modo diretto, bensì soltanto estrinsecamente. Quindi, la relazione verticale appartiene alla teologia nella misura in cui la relazione ha a che fare con Dio. È chiaro che non è possibile esprimersi in teologia senza ricorrere alla modalità naturale di espressione; pertanto l’aggettivo “estrinseca” viene utilizzato per sottolineare la differenza della relazione teologica da quella fisica.

Da questo punto di vista, il sillogismo teodoriciano “Et sicut albedo in albo est, sic forma essendi est in omni quod est, Sed deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est<sup>376</sup>” non sarebbe valido nella filosofia gilbertiana, perché nel sillogismo si considerano la bianchezza e la forma divina (*forma essendi*) sullo stesso livello. Entrambe le forme sono nell’ente, cioè secondo una relazione che potremmo definire di “immanenza” in relazione ai soggetti<sup>377</sup>. Quindi la formula di Teodorico sulla *forma essendi* sembra non distinguere la relazione teologica da quella naturale. D’altra parte, la relazione “estrinseca” utilizzata da Gilberto per specificare la relazione tra Dio e le creature nega la relazione d’immanenza, cioè nel sistema di Gilberto non è valida la somiglianza tra la bianchezza e la forma divina derivante dallo stesso rapporto di “immanenza” che le due hanno rispetto all’ente.

#### *1.6 La conclusione sul concetto del bene di Gilberto di Poitiers.*

---

<sup>375</sup> A tal proposito, è importante l’osservazione di Jolivet, il quale afferma che in questo passo la matematica funzioni implicitamente nella misura in cui la forma si consideri come una causa e nella concezione della forma come causa si riscontra un ruolo implicito della matematica. Cf. Jolivet (1990), pp. 83.

<sup>376</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, p. 73, 82-84.

<sup>377</sup> È su questo punto infatti che tra gli studiosi si pone il problema della causalità della *forma essendi*. Cf. Brunner (1968).

Rispetto alla trattazione di Gilberto di Poitiers sul concetto di bene, vogliamo enfatizzare due aspetti. In primo luogo, evidenziamo che per Gilberto il bene si predica delle creature per denominazione estrinseca, la quale ha luogo in ambito teologico e presenta una forte connessione con la realtà. Da questo punto di vista, come sottolineano gli studiosi, le creature non sono buone soltanto sul piano linguistico, ma anche nella realtà<sup>378</sup>. In breve, dunque, la denominazione estrinseca descrive il processo che determina la bontà delle creature.

Il secondo aspetto che vogliamo porre in rilievo è la sottigliezza dell'argomento di Gilberto. Come abbiamo visto, nell'ambito naturale e matematico, le cose posseggono degli attributi sostanziali grazie alla forma inerente. La possibilità di spiegare la predicazione di "essere X" tramite la forma immanente pertiene all'ambito naturale e matematico.

Tuttavia, l'essere o l'essere buono non derivano dalla forma inerente, ma da Dio. La relazione verticale, che appartiene all'ambito teologico, spiega l'essere e l'essere buono delle creature. Con grande attenzione Gilberto evita d'impiegare la relazione naturale o un principio di spiegazione naturale in ambito teologico, dividendo i due settori scientifici. Di conseguenza, se per Teodorico di Chartres è stato possibile individuare un'analogia tra la forma della bianchezza e Dio (ossia, la *forma essendi*), in quanto, nell'ottica di Teodorico, le creature sono bianche grazie alla forma della bianchezza così come esistono grazie a Dio, per Gilberto questa analogia non è valida, perché confonde due scienze distinte, cioè la scienza naturale e la teologia.

Come avremo modo di vedere, i filosofi del XIII secolo criticano la teoria di Gilberto. Tuttavia, le loro critiche non colgono la sottigliezza teorica della sua posizione, sottovalutando di fatto la teoria di Gilberto.

### *Seconda parte*

Sin qui ci siamo occupati della teoria del bene elaborata da Gilberto di Poitiers. Prendiamo ora in esame il concetto di bene nelle opere dei cosiddetti Porretani. Nella misura in cui essi concepiscono il bene sulla base del dispositivo della denominazione estrinseca, possiamo affermare che il loro concetto del bene è influenzato da Gilberto di Poitiers. Dalla nostra prospettiva è interessante anche la relazione tra il concetto di bene e altri problemi teologici. Per esempio, se tutto ciò che esiste è buono nella misura in cui

---

<sup>378</sup> Jolivet (1987), p. 197; L'usage métonymique des mots n'est pas artificiel, il exprime quelque chose de vrai, de fondé dans l'être (...). De Libera (1996), p. 260; La «dénomination» invoquée par Gilbert de Poitiers touche un aspect précis de la réalité: la dimension del'être-causé. Valente(2008a), p. 141; Cette *denominatio* décrit et explique un processus réel et pas seulement un usage linguistique(...).

è al mondo, allora come può esistere il peccato o il diavolo (ovvero le entità cattive)?

I Porretani hanno affrontato questi problemi sulla scorta del loro concetto di bene. Il nostro studio si concentrerà soprattutto su Alano di Lilla e Simone di Tournai.

## *2 Il bene come trascendentale nel pensiero di Alano di Lilla.*

### *2.1. Il bene come un trascendentale nelle Regulae Caelestis Iuris*

Nel pensiero di Alano di Lille, sul bene come trascendentale si esprime un importante assioma delle *Regulae Caelestis Iuris*. La *regula* non si limita a esporre una teoria del bene, ma presenta anche una sorta di interpretazione del *DHB*. L'assioma LXVII si intitola: «Omnia, inquantum sunt, bona sunt»<sup>379</sup>.

#### *2.1.1 QHB*

Come noi abbiamo visto sopra, Boezio ha formulato il problema del *DHB* nel modo seguente (QHB), “modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona<sup>380</sup>”. Prestiamo attenzione all'interpretazione di Alano, che s'ispira a Gilberto di Poitiers:

Unde et Boetius ad Iohannem diaconum de interpretatione huius regule librum conscripsit, diligenter ostendens quomodo omnia, inquantum sunt, bona sunt et an substantialiter an accidentaliter an alio modo bona sunt<sup>381</sup>.

Come Alano scrive in questo brano, le creature possono essere buone o *substantialiter* o *accidentaliter* o *alio modo*. Nelle *Regulae* tale indagine muove da una domanda: «Unde solet queri an aliquid naturale attribuatur subiecto cum dicitur: Omnia, inquantum sunt, bona sunt». <sup>382</sup> Alano si chiede qui se, affermando che tutte le cose sono buone in ciò che sono, si attribuisca qualcosa di naturale ai soggetti. Nel caso si trattasse di una proprietà naturale, essa potrebbe essere sostanziale o accidentale.

#### *2.1.1.1 Sostanziale*

---

<sup>379</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 175.

<sup>380</sup> Boezio, *Quomodo substantiae...*, ed. Moreschini, p. 186, 2-4.

<sup>381</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 175.

<sup>382</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 175, 1.

Secondo Alano il modo in cui si predica “essere buono” non è né sostanziale né accidentale. Tuttavia, il suo ragionamento non è privo di interesse. Il primo argomento può essere così sintetizzato nel modo seguente<sup>383</sup>:

- 1) Tutte le cose sono buone.
- 2) Allora, se il bene fosse sostanziale, il bene supererebbe il genere della sostanza.
- 3) Tuttavia, il bene non si può convertire nella sostanza.
- 4) Dunque, l’ipotesi (2) va rifiutata.

Alano sviluppa poi un altro argomento nel modo seguente<sup>384</sup>:

- 1) Se il bene fosse sostanziale, esso sarebbe o il genere o la specie o la differenza.
- 2) Tutte le cose sono buone.
- 3) Se fosse il genere, risulterebbe che il bene sarebbe il genere generalissimo.
- 4) Se fosse la specie, risulterebbe una specie che si predica di ogni cosa.
- 5) Se fosse la differenza, il bene sarebbe costituivo oppure divisivo.

Secondo Alano, da (3) a (5) sono assurdi, quindi l’ipotesi (1) va rifiutata.

Vi è poi un terzo argomento che sembra derivare<sup>385</sup> dal *DHB* e che può essere riassunto come segue<sup>386</sup>:

- 1) Solo la sostanza divina è la bontà.
- 2) Se la bontà di tutte le cose fosse la sostanza, allora tutte le cose sarebbero Dio.

---

<sup>383</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 175, 1: «Si substantiale, illud erit superius ad hoc genus substantia quia omnis substantia bonum. Sed non conuertitur».

<sup>384</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 175, 2; «Simili modo superius erit ad omne predicamentum et ita omnia reducuntur ad unum. Item si substantiale est, aut est genus aut species aut differentia. Si genus, ut iam dictum est, superius erit ad genus generalissimum. Si species, in quo predicamento continebitur quod de omnibus predicabitur? Si uero differentia, cuius generis erit constituitiva uel diuisiua»

<sup>385</sup> Severino Boezio, *Quomodo substantiae...*, ed. Moerschini, pp. 189, 60-73: «Non igitur participatione sunt bona sed substantia. Quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt; id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt Deus sint, quod dictu nefas est».

<sup>386</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 176, 3: «Item cum solius dei substantia bonitas sit, si cuiuslibet rei bonitas in eo quod est, substantia est, omnis res in eo, quod est, deus est».

(2) è assurdo, dunque la premessa va negata.

### 2.1.1.2 Accidentale

Nel caso in cui la bontà fosse accidentale, le creature non sarebbero buone in ciò che sono, dal momento che la formula *esse in eo quod est* si riferisce alla sostanza<sup>387</sup>. Quindi, secondo l'ipotesi di una bontà accidentale, le creature non potrebbero essere buone in ciò che sono.

### 2.1.1.3 In eo quod est

Prendiamo in considerazione la nozione di *in eo quod est* in Alano:

Sed cum additur in eo quod est, res que predicatur ostenditur esse substantia illius rei de qua predicatur uel illius a qua subjectum sortitur ut cum dicitur: Hoc opus est ereum in eo quod est, predicatur substantiale eris. Cum uero dicitur: Hoc opus est humanum in eo quod est, predicatur id quod est esse eius a quo hoc opus habet esse, scilicet naturam hominis<sup>388</sup>.

Secondo questo passaggio, aggiungendo la formula *in eo quod est* a qualsiasi proposizione, ci si riferisce all'essere sostanziale del soggetto oppure della causa del soggetto.

Alano fa un esempio<sup>389</sup>: nella proposizione "Hoc opus est ereum in eo quod est", si esprime "substantiale eris", mentre nella proposizione "Hoc opus est humanum in eo quod est" si predica l'essere della causa da cui l'opera ha l'essere, vale a dire l'*esse* sostanziale dell'autore dell'opera.

Dopo che Alano ha spiegato le due possibilità interpretative dell'*in eo quod est*, scrive:

Vnde dicimus quod nil, quod sit accidentale uel substantiale creature predicatur cum dicitur: Omnia, in quantum sunt, bona sunt. Ibi enim predicatur divina usya non essentialiter sed denominatiue, per quandam scilicet denominatiuam transsumptionem, ut dicantur omnia esse bona quia sunt a summo

---

<sup>387</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 176, 3-4: «Si uero accidentale ibi predicatur, non omnis res in eo quod est bonum est, quia ut alia regula Boetii testatur: Aliud est esse aliquid et aliud est esse in eo quod est. Hic enim accidens, ibi substantia predicatur. Sensus est: Cum aliquid simpliciter predicatur de aliquo, potest accidens predicari ut cum dico: Plato est albus».

<sup>388</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 176, 4.

<sup>389</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, LXVIII, p. 174, 4: «Hoc opus est eneum in eo quod est, predicatur substantiale eris. Cum uero dicitur: Hoc opus est humanum in eo quod est, predicatur id quod est esse eius a quo hoc opus habet esse, scilicet naturam hominis».

bono ut sicut cum dicitur demonstrando hominem: Hec natura est humana, et demonstrando opus hominis: Hoc est opus humanum, idem predicatur in his duobus sed alio et alio modo<sup>390</sup>.

Così come in Gilberto di Poitiers, la teoria del bene di Alano si base sulla denominazione; quindi, quando l'essere buono è predicato delle creature in ciò che sono, non si predica qualcosa di accidentale o sostanziale.

Come esemplifica la proposizione “Hoc opus est humanum in eo quod est”, “est bonum in quantum est” si predica in virtù del fatto che tutte le cose derivano da Dio; dunque, l'essere divino si predica delle creature, tuttavia esso non appartiene ontologicamente alle creature.

Secondo la spiegazione di Alano, in “Deus est bonum” la bontà divina è predicata *essentialiter* di Dio; nella proposizione “Omnia, in quantum sunt, bona sunt”, invece, la bontà divina si predica “denominatiue”. Così si esprime Alano a tal proposito:

Omnia, in quantum sunt, habent esse a re cuius esse est summa bonitas. Et ut expressius dicam: Habitus essendi a bono principio predicatur in hac propositione<sup>391</sup>.

Conseguentemente, per le creature il senso della bontà in quanto trascendentale è la relazione con Dio, cioè “le creature sono buone” significa che le creature derivano dal primo bene. Questa concezione del secondo bene sembra identica a quella che MacDonald propone per il *DHB* di Boezio<sup>392</sup> nella sua “The Goodness-as-Relational-Property Interpretation”. Come abbiamo visto nel primo capitolo, MacDonald riduce infatti la bontà delle creature a una relazione verticale con Dio. A nostro avviso, anche la concezione del bene di Alano riduce la bontà delle creature alla loro derivazione da Dio.

### 2.1.2 *La relazione tra Dio e le creature*

#### 2.1.2.1 «*Omnis pluralitas ab unitate defluit*»

Come abbiamo visto, per la trattazione del bene nelle *Regulae* è importante la relazione tra Dio e le creature, perché l'essere buono che si predica delle creature significa effettivamente affermare la loro origine da Dio.

Approfondiamo ora la relazione verticale tra Dio e le creature. Secondo le *Regulae*,

---

<sup>390</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 176, 5.

<sup>391</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 176, 6.

<sup>392</sup> MacDonald (1988), 264-267.

Dio si definisce prima di tutto come *monas* oppure *unitas*<sup>393</sup>. L'unità divina comporta che Dio non ha né numero né pluralità. Secondo Alano, ci sono tre tipi di pluralità: (1) la pluralità della parte, (2) la pluralità delle proprietà, (3) la pluralità degli effetti<sup>394</sup>. Con (1) s'intende che, come si vede nelle cose materiali, la pluralità della parte costituisce le cose materiali. La pluralità (2) concerne ciò che possiede pluralità delle proprietà. Ad esempio, le cose immateriali non hanno (1) ma, nella misura in cui presentano una molteplicità di proprietà, hanno (2). Gli spiriti infatti posseggono proprietà, benché non siano corporei. (3) è la pluralità che si applica alla causalità. Essa consegue dalla molteplicità di effetti provocati da una causa. La bianchezza ha (3) perché, nella misura in cui produce le cose bianche, causa una pluralità di effetti quali il bianco, il colore e la qualità. Ora, l'unità che Alano attribuisce a Dio è una libertà dalla molteplicità.

In questo senso, l'unità è la proprietà di Dio che rende possibile la relazione tra Dio e le creature. Rispetto alla relazione tra Dio e le creature va considerata dunque in particolare la relazione tra l'uno e il molteplice.

Vnitas autem a nullo descendit. Omnis pluralitas ab unitate defluit. Vnitas de se gignit unitatem, de se profert equalitatem. Sic deus a nullo, quidlibet ab ipso est. Sic de se gignit alterum se i.e. filium, de se profert equalem sibi i. e. spiritum sanctum<sup>395</sup>.

Alano descrive qui una causalità asimmetrica: l'uno non deriva da altri, ma la pluralità deve derivare dall'uno. Questa causalità costituisce una sorta di principio con cui si dimostra la relazione tra Dio e le creature. Difatti, nella misura in cui le creature è in qualche modo attribuita la pluralità, esse devono necessariamente derivare da Dio.

### 2.1.2.2 « *Solo monas est alpha et omega sine alpha et omega* »

Poiché Dio è una *monas* e poiché tutte le cose derivano da Dio, egli è il principio e il fine di tutte le cose<sup>396</sup>. Come si è già detto, Dio è principio perché tutte le cose derivano

---

<sup>393</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 124, 1: «Deus non solum unus sed etiam monas i. e. unitas dicitur». Cf. *Liber dei XXIV philosophorum*, ed. Hudry, def. I, p. 6.

<sup>394</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 124, 2: «Est autem pluralitas triplex, scilicet pluralitas partium que attenditur in corporeis que ex partibus integrantur. Pluralitas proprietatum est que in incorporeis saltem attenditur. Eis enim proprietates multe per concretionem componuntur ut spiritibus. Est pluralitas effectuum que attenditur in proprietatibus. Quelibet enim proprietates, quamvis non habeat compaginem partium uel concretionem naturarum, habet tamen pluralitatem effectuum ut albedo facit album, facit coloratum, facit quale, facit simile».

<sup>395</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 125, 5.

<sup>396</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 129, 1: «Et hec maxima nascitur ex prima qua dictum est deum esse monadem ratione simplicitatis et omnem rem esse ab illa monade in eo quod una

da Dio; in questo senso Dio è *alpha*, vale a dire il principio di tutte le cose. Essere omega, cioè essere il fine ultimo, si dimostra nel modo seguente:

- (1) tutte le creature tendono all'uno<sup>397</sup> ed evitano di dividersi fisicamente. Ad esempio, la pietra resiste alla divisione. Resistere alla divisione vuol dire tendere all'uno. In questo senso si dimostra che tutte le creature tendono all'uno.
- (2) Dio è l'unità; quindi tutte le cose tendono a Dio il quale è in questo senso fine.
- (3) Quindi Dio è *Alpha* (principio) e *Omega* (fine).

La relazione tra Dio e le creature si basa sulla relazione tra l'unità e la molteplicità. Nel sistema delle *Regulae* la relazione implica che Dio è il principio e il fine ultimo. La relazione costituisce la base del concetto del bene.

## 2. 2. *Il bene nella Summa Quoniam Homines*

Dopo aver visto la trattazione di Alano sul bene e sulla relazione tra Dio e le creature, analizziamo ora la trattazione sul concetto di bene nella *Summa Quoniam homines*. Nel passo seguente, Alano divide il significato del bene in i quattro modi.

Sed sciendum quod bonum quatuor modis sumitur: aliquando enim bonum predicatur de Deo essentialiter ut cum dicitur Deus est bonus. Et secundum quod non comparatur Deus creaturis, ut dicatur melior aliqua re; essentia Dei intendi vel remitti non potest. Item de creaturis predicat divinam essentiam, non essentialiter sed denominative; secundum quod res denominantur bone a summo bono; unde dictum est: vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona, id est erant a valde bono principio. Et secundum hoc ulla attenditur comparatio; ulla enim res in quantum a Deo melior est alia. Tertio modo sumitur bonum ab usum virtutis; unde homo dicitur bonus id est iustus. Secundum quam significationem non admittitur comparatio; non enim dicitur Deus bonus actu virtutis. Quarto etiam modo aliquid dicitur bonum, id est utile; secundum quam significationem Deus dicitur melior creatura, id est utilior. Videtur tamen quod secundum hanc significationem comparari non possit; alio enim modo dicitur Deus utilis alio creatura<sup>398</sup>.

---

numero est. Et sic sola monas est alpha e omega ominium rerum, i. e. principium et finis».

<sup>397</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Häring, p. 129, 2: «Omnia etiam tendunt ad unum tanquam ad supremum finem. Irrationalis enim creatura de qua minus uidetur, ut bruta animalia, immo insensata ut herbe et arbores et inanimata ut lapides, naturaliter ad unum tendunt et quantum possunt sectioni et diuisioni resistunt, ut etiam lapis, de quo minus uidetur, secundum naturalem partium concretionem diuisioni resistit».

<sup>398</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 148-149.

Il primo modo afferma che il bene si predica “essentialiter”. La predicazione si riferisce soltanto a Dio. Ai fini del nostro studio, il secondo modo è il più importante. Esso si risolve in una predicazione *denominative* dell’essenza divina, che è la bontà, in riferimento alle creature. Secondo questa modalità di predicazione, “*res denominantur bone a summo bono.*” Il terzo caso consiste in una predicazione basata sulla virtù del soggetto della predicazione. Infine, il quarto modo è costituito dall’uguaglianza tra bene ed essere utile.

Innanzitutto, analizziamo la predicazione *essentialiter* su Dio. Il linguaggio teologico presuppone che tutti i nomi che riguardano Dio siano detti *improprie*. L’argomento di Alano è il seguente:<sup>399</sup>,

- (1) Dio è incomprendibile
- (2) da (1): Dio è innominabile.
- (3) da (2): qualsiasi nome non è predicabile propriamente di Dio.

Il punto centrale dell’argomento consiste nella deduzione da (1) a (2), cioè dall’impossibilità di comprendere Dio si deduce quella di attribuirgli un nome. La deduzione si spiega come segue. Nella logica aristotelico-boeziana ci sono tre elementi basilari: *res*, *intellectus* e *sermo*<sup>400</sup>. Tra i domini dei tre, il più ampio è quello della *res*, il secondo è quello dell’*intellectus*, il terzo è quello del *sermo*. Su questa base teorica, l’impossibilità della comprensione comporta che Dio non rientra nel dominio dell’*intellectus*. Pertanto, Dio non rientra nel dominio del *nome*.

Quindi, per quanto riguarda Dio, generalmente non possiamo attribuirgli nomi sulla base della comprensione. Inoltre, per quanto riguarda (3), Alano fornisce un altro tipo di argomento che riguarda il carattere radicale del linguaggio generale. Secondo questo argomento, la lingua è inventata per indicare le cose naturali e quando indica le cose teologiche viene utilizzata secondo la modalità di *translatio*<sup>401</sup>. In questo senso, Alano

---

<sup>399</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 139: «Sicut probatum est Deum esse incomprehensibilem, ita evidens est ipsum esse innominabilem. Ullum enim nomen proprie convenit Deo».

<sup>400</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, Glorieux, p. 140: «Item sciendum tria esse : rem, intellectum, sermonem. Intellectus propter rem celebratur, sermo vero propter intellectum instituitur. Set cum hec tria sint, rei natura in se amplior est et diffusior quam intelligentia; plus enim est in re quam possit capi motu intelligentie ita quod citra rem remanet intellectus. Intellectus vero amplior et diffusior quam sermo: plus enim intellectus percipimus quam sermone explicare possumus. Primum ergo locum obtinet res, secundum locum intellectus, tertium sermo. Ergo cum divina essentia incomprehensibilis et investigabilis sit, citra vero intellectum remanet sermo, divina essentia nullo nomine proprie designatur».

<sup>401</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 141: «Item dictiones ideo invente sunt significandum naturali; postea ad theologicam translate. Itaque secundum primam institutionem

dice: «Itaque secundum primam institutionem naturalia designant, secundum vero translationem divina significant. Itaque naturalibus proprie, divinis vero in proprio convenient».

Inoltre, per quanto riguarda la bontà, Alano spiega:

Cum enim viderunt Deum totius bonitatis causam, totius originem iusticie, totius misericordie fontem, huiusmodi nomina : bonus, iustus, misericors Deo per causam assignaverunt. Quare Deus inproprie dicitur esse iustus, sed proprie est iustus, quia immutabiliter est iustus; sicut e contrario Socrates dicitur proprie iustus, quia secundum proprii nominis primam positionem; sed improprie est iustus, quia mutabiliter est iustus. Deus ergo iustus, bonus, quia horum et consimilium causa est; sed non est iustus vel pius vel bonus quia ista facit; sed sua iustitia que ipse est, iustus existit. Alio enim est iustus et ex alio dicitur esse iustus; quia sua iustitia iustus est, sed ab effectu iustitie, quia non efficit iustos, iustus dicitur<sup>402</sup>.

A tal proposito, Valente ha indicato che in questo argomento vi sono due piani: il primo è quello della realtà, il secondo è quello del linguaggio. L'argomento si potrebbe dunque sistemare nel modo seguente:

Deus improprie dicitur esse iustus  
Deus proprie est iustus  
Socrates dicitur proprie iustus  
Socrates est improprie iustus.

Quando si afferma che la predicazione di “essere giusto” non è propria di Dio, s'intende che sul piano del linguaggio non è legittimo predicare “essere giusto” di Dio. D'altra parte, sul piano dell'essere, l'essere giusto si può dire propriamente di Dio dal momento che Dio è giusto immutabilmente.

Quindi, al livello dell'essere, “essere X” si predica in modo valido e proprio se il soggetto è X immutabilmente. Se, invece, il soggetto non è X immutabilmente, al livello dell'essere, X non appartiene propriamente al soggetto.

---

naturalia designant, secundum vero translationem divina significant. Itaque naturalibus proprie, divinis vero inproprie conveniunt. Auctoritates vero nomina transtulerunt a naturalibus ad theologica. Cum enim viderunt Deum totius bonitatis causam, totius originem iusticie, totius misericordie fontem, huiusmodi nomina: bonus, iustus, misericors Deo per causam assignaverunt. Quare Deus inproprie dicitur esse iustus, sed proprie est iustus, quia immutabiliter est iustus; sicut e contrario Socrates dicitur proprie iustus, quia secundum proprii nominis primam positionem; sed improprie est iustus, quia secundum proprii nominis primam positionem».

<sup>402</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 141.

Per quanto riguarda il livello del linguaggio, se X si predica del soggetto come nel primo caso sopra esposto, la predicazione sarebbe propria. Quindi, l'essere giusto si predica propriamente delle creature, dato che tutti i linguaggi sono inventati per indicare le cose del mondo delle creature; mentre l'essere giusto si predica di Dio impropriamente. Distinguendo il piano della realtà e quello del linguaggio, Alano ha tentato di chiarire quale differenza ci sia tra la predicazione sulle creature e quella su Dio. Basandoci su questo schema, vediamo cosa significa predicare *essentialiter*. Se tutte le predicazioni riguardanti Dio sono improprie, allora predicare *essentialiter* non significa predicare propriamente. Allora, cosa vuole dire? Nel passo seguente, Alano oppone *essentialiter* a *denominative* e afferma:

Johannes vero ostendere volens non alium esse deitatem, aliud Deum, ait Deum essentialiter est Deus, non transnominative, id est non denominative, quasi dicat : Deus ita deitate est Deus quod est ipsa deitas, non transnominative, id est denominative, ut aliud sit deitas a qua denominetur, aliud deus qui denominetur. In naturalibus enim ubi denominationes fiunt, aliud est quod denominatur, aliud a quo denominatur ; verbi causa, aliud est album quod denominatur ab albedine, aliud albedo a qua fit denominatio. In Deo vero non habet locum denominatio quia Deus est ipsa deitas<sup>403</sup>.

Qui, con la proposizione “Dio è *essentialiter* Dio” si intende l'identità tra Dio e la divinità. In altri termini, Dio è identico a ciò per il quale Dio è Dio. Quindi, “S è *essentialiter* X” vuole dire che S è identico a X e S è identico alla causa della predicazione dell'essere X.

Se, invece, “S è X *denominative*” vuol dire che S e X sono distinti e la causa della predicazione si distingue a sua volta da S. Secondo l'esempio del passo, la bianchezza e le cose bianche sono diverse, perché le cose bianche si chiamano bianche in virtù della denominazione della bianchezza; invece, la bianchezza è la causa della denominazione. Cosa vuol dire dunque predicare “essere buono” *essentialiter*? Ci pare che questo tipo di predicazione non si riferisca al piano del linguaggio, bensì al piano della realtà. Come abbiamo visto, sul piano della realtà Dio è buono propriamente, dal momento che Dio non è diverso dalla bontà. Il caso riguardante l'essere appare identico a quello in cui la bontà si predica di Dio *essentialiter*. Quindi possiamo concludere che quando si afferma *essentialiter* la bontà di Dio ci si riferisce all'essere *proprie* buono di Dio sul piano della realtà.

---

<sup>403</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 143.

## 2.3 I problemi relativi al bene e al male

### 2.3.1 Il problema del male nelle azioni

Terminata l'analisi del concetto di bene come trascendentale, vediamo ora problema relativo all'applicazione del concetto del bene.

Quando Alano tratta questioni riguardanti il male, presta attenzione alla compatibilità tra bene e male. Prendiamo ad esempio le sue osservazioni sull'azione cattiva. Riguardo alla nozione di *actio*, Alano scrive:

(...) dicimus omnem actionem, in quantum est, esse a deo, sed per priuationem debiti finis fieri malam. Quod enim actio est, hoc habet a deo. Sed quod priuatur debito fine, hoc est ab homine quia, ut testatur Augustinus, deus facit ut homines faciant ea, que non conveniunt. Sed homines faciunt ut non conueniant ea que ipsi faciunt<sup>404</sup>.

L'azione in sé stessa, nella misura in cui esiste nel mondo, è buona, poiché, dal punto di vista della causa efficiente, dato che tutte le azioni derivano da Dio, tutte sono buone. Ma allora come è possibile l'azione malvagia, cioè il peccato? Secondo questo passo, il male di un'azione si spiega con la privazione del fine corretto. Il peccato è l'azione che non si indirizza verso un fine buono. Quindi, dal punto di vista della causa finale, l'azione potrebbe essere valutata come un peccato.

Inoltre, Alano spiega più dettagliatamente:

Actus ergo interiores vel exteriores fine debito privati dicuntur peccata. Debitus autem finis omnis actionis est Deus; cum enim Deus sit alpha et omega, id est principium et finis rerum, omnis actio ad eum dirigi debet tamquam ad certum finem. Cum ergo contrarius finis constituitur, debito fine privatur et ita deformatur, et fit mala, et ita peccatum; verbi causa iste dat elemosinam causa inanis glorie; huic actioni constituitur finis indebitus, scilicet inanis gloria; hec actio privatur debito fine, quia non fit propter Deum, et ita mala est et sic peccatum<sup>405</sup>.

La spiegazione di Alano è chiara: un'azione sia interiore sia esteriore che non ha il giusto fine è un peccato. Dio è alpha e omega, cioè come abbiamo visto, la causa efficiente e la causa finale. L'azione può non avere a che fare con Dio in quanto sua causa finale e per questo può divenire peccato. L'esempio di Alano riguarda l'elemosina: se l'elemosina

---

<sup>404</sup> Alano di Lilla, *Regulae Caelestis Iuris*, ed. Glorieux, LXVIII, pp. 176-177.

<sup>405</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 327.

è motivata non da Dio, bensì dall'ottenimento di un onore futile, allora è peccato e un'azione deprecabile.

In particolare, per quanto riguarda l'azione interiore, cioè quelle azioni che non consistono in cose dette o in cose messe in pratica, Alano precisa che anche il desiderio e la volontà sono peccati se non hanno il giusto fine<sup>406</sup>. Il peccato, dunque, non è tale per via della proprietà che un'azione ha, cioè per la sua informazione (*informatio*), bensì per la *deformatio*<sup>407</sup>.

A tal proposito sorge una domanda: se tutte le cose sono buone nella misura in cui esistono, allora, nella misura in cui un'azione esiste, deve essere buona; tuttavia come questo punto può essere compatibile con il fatto che le azioni possono essere cattive per via di una privazione della "giusta" causa finale?

Alano tenta di chiarire il problema (anche) con un riferimento al *DHB*<sup>408</sup>. Come abbiamo già visto, tutte le azioni sono buone nella misura in cui derivano da Dio, tuttavia l'azione cattiva è deformata ed è priva del giusto fine<sup>409</sup>. La strategia teorica di Alano consiste così nel negarne la derivazione da Dio.

Nec sequitur quod si omnis actio a Deo, quod ideo fornicatio sit a Deo. Quamvis enim id quod est fornicatio sit species actionis, non tamen in eo quod est fornicatio; esse enim fornicationem non est forma actionis set potius deformatio<sup>410</sup>.

Qui, il termine di *fornicatio* è preso come esempio di peccato. Secondo questo passo, il peccato non deriva da Dio: poiché esso costituisce una sorta di deformazione, è negata la sua derivazione da Dio. Perciò, tutte le azioni che derivano da Dio sono buone, tuttavia, siccome il peccato è una deformazione, esso non deriva da Dio. Il perno del discorso è rappresentato dai concetti di derivazione e deformazione. L'esistenza di peccati e cattive azioni è il risultato di una deformazione che però non ha origine da Dio. Più precisamente, tali azioni moralmente negative derivano da Dio in quanto azioni, tuttavia la

---

<sup>406</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, pp. 327-328: «Ecce per hanc descriptionem ostenditur peccatum esse voluntatem malam, sive locutionem et operationem pravam, id est actus malos tam exteriores quam interiores, qui ex eo quod inordinate fiunt et contra legem Dei, debito fine carent et peccata sunt».

<sup>407</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 328: «Non enim malus actus dicitur peccatum per alicuius proprietatis informationem sed potius per deformationem».

<sup>408</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 329: «item in libro de summo bono ad Johannem ait Boetius quod omnia in quantum sunt bona sunt».

<sup>409</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 331: «Ad hoc dicendum videtur quod omnes actus in quantum sunt, bona sunt; quidam tamen mali sunt quia deformantur et debito fine privantur».

<sup>410</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 331.

deformazione che determina la loro negatività non ha origine in Dio.

### 2.3.2 “*Diabolus bonum est quia a Deo creatum; non tamen bona res, immo pessima res*”.

Un altro problema che intendiamo esaminare è quello del diavolo. Anche qui emerge un paradosso che riguarda il bene: se le creature sono buone nella misura in cui esistono, come spiegare l’esistenza del diavolo, che è cattivo? Nella sua trattazione del problema, Alano enfatizza una differenza rispetto al caso del peccato:

Set queritur cur diabolus dicitur esse a Deo cum peccatum nec dicitur esse a Deo, cum utrobique supponitur res nota deformationis<sup>411</sup>.

Il diavolo e il peccato sono cose deformate, ma, a differenza dal peccato, il diavolo deriva da Dio. Ciò implica che il diavolo deve essere buono in qualche modo, dato che nel suo caso non si può negare la sua derivazione da Dio.

Alano spiega così l’origine del diavolo:

Ad hoc dicimus quia peccatum originaliter peccatum est id est, ab origine et quasi naturale est ei esse peccatum, ideo non dicimus peccatum esse a Deo; set diabolus accidentale est esse diabolus; nec ab inicio fuit diabolus, immo originaliter fuit a Deo creatus. Et ideo potius diabolus dicendus est esse quam peccatum<sup>412</sup>.

Per il peccato, l’essere peccato è naturale ed essenziale. Inoltre, il peccato non deriva da Dio. Per il diavolo, invece, l’essere diavolo è accidentale, dato che inizialmente il diavolo non era tale ed è certamente derivato da Dio. Quindi, Dio è l’origine del diavolo. Emerge però un problema: essere buono vuol dire derivare da Dio, quindi i diavoli sono buoni nonostante siano cattivi? Scrive Alano:

Ad hoc dicimus quod diabolus bonum est quia a Deo creatum; non tamen bona res, immo pessima res. Nec sequitur quod si est bonum quod sit bona res; quia secundum quod soliti sumus dicere, res pessima dicitur; et sic est res mala et non malum; non res bona et tamen bonum; et tamen bona natura ne, si dicamus eum esse malam naturam, videamur assentire Manicheo qui dixit quamdam naturam

---

<sup>411</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 333.

<sup>412</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 333. L’*esse* di “Et ideo potius diabolus dicendus est esse quam peccatum” sostituisce “esse a Deo”.

originaliter malam<sup>413</sup>.

La soluzione di Alano non si limita a determinare se il diavolo sia buono o meno. Secondo quanto scrive Alano, nella misura in cui il diavolo è creato da Dio, è “bonum” ma non “res bona”; la sua definizione è infatti “pessima res”.

Inoltre, secondo Alano è chiaro che dalla proposizione “X est bonum” non derivi “X est bona res”. L’antecedente “est bonum” è soddisfatto dall’essere creato, condizione che invece l’espressione “bona res” non soddisfa.

Quindi, per Alano, *bonum* è il contrario di *malum* e *bona res* è il contrario di *res mala*. Tuttavia, le due coppie si distinguono e non si identificano. Allo stesso modo, “natura bona” si identifica con *bonum* e “*mala natura*” si identifica con *malum*. Ora, come spiega Alano, non è ammessa l’esistenza di un *malum* originario, perché altrimenti si avallerebbe una posizione manichea, ammettendo l’esistenza di una natura originariamente maligna.

*Bonum (bona natura) ⇔ Malum (mala natura)*

---

*Bona res ⇔ Res mala (o pessima)*

Seguendo questo schema concettuale, il diavolo è così caratterizzato:

*Diabolus est (1) bonum (bona natura), (2) res pessima.*

La formula presuppone due livelli: quello dell’origine e quello della *res*. Rispetto al piano della *res*, Alano non fornisce una spiegazione dettagliata, però afferma: «in quantum enim res mala est, suo esse privatur et a vero esse alienatur». È ipotizzabile, dunque, che il piano della *res* sia distinto da quello dell’origine (o dell’*esse*). In conclusione, per quanto riguarda il problema del diavolo, la soluzione di Alano è: il diavolo è buono sul piano dell’*esse* o dell’origine, ma non è buono sul piano della *res*<sup>414</sup>. Pertanto, la definizione di *res pessima* prescinde dalla sua esistenza nel mondo. Nonostante ciò, rispetto al diavolo non è chiaro cosa “res” indichi sul piano ontologico.

---

<sup>413</sup> Alano di Lilla, *Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 334.

<sup>414</sup> Possiamo inoltre aggiungere che il diavolo è cattivo anche sul piano del fine. Alano dice: «(...) Omnia existentia in quantum sunt, bona sunt et ex bono; in quantum autem privatur bono, neque existentia sunt neque bona». (*Summa Quoniam Homines*, ed. Glorieux, p. 131) Dunque, pare possibile che “res pessima” voglia dire “non avere il giusto fine”. Tuttavia, tale interpretazione non è certa, dato che la mancanza di un fine meritevole potrebbe essere la causa della *res pessima* e quindi non si potrebbe identificare con essa.

### 3 Il pensiero intorno al bene in Simone di Tournai

#### 3.1 Il concetto del bene

Ci occuperemo ora del concetto di bene nel pensiero di Simone di Tournai. Incominciamo con l'analisi della *Disputatio* XXXIX.

La questione che affronta Simone è “*utrum bonum sit quicquid est*”, cioè se tutte le cose che esistono siano buone o meno. Egli osserva che, in quanto il peccato non sembra essere buono, non tutte le cose sono buone; tuttavia, secondo Agostino, «*quicquid est, in quantum est, bonum est*»<sup>415</sup>.

A tal proposito, Simone scrive:

Redditur. Bonum quatuor modis dicitur: *essentia*, ut Deus, qui solus est bonus *essentialiter*; vel bonum habitu boni principii, ut quelibet res dicitur bonum quia est a bono principio: quo modo opus dicitur humanum, quia est ab homine. Dicitur quoque aliquid bonum usu, ut capa est bona, id est utilis. Dicitur etiam bonum participatione virtutis, ut Petrus dicitur bonus<sup>416</sup>.

Si afferma qui che il bene si dice in quattro modi:

- (1) *Essentia*. Secondo questo modo, che ad esempio concerne Dio in quanto essenza, si chiama bene ciò che è *essentialiter* il bene.
- (2) *Habitu boni principii*. Secondo questo modo, qualsiasi cosa, in quanto deriva da Dio, si dice buona.
- (3) *Usu*.
- (4) *Participatione virtutis*.

Tra questi modi, (2) sembra essere identico alla teoria del bene di Gilberto di Poitiers. Ciò risulta evidente anche per l'esempio scelto da Simone: un'opera si dice umana se deriva dall'essere umano.

La classificazione delle quattro modalità del bene suggerisce a Simone una

---

<sup>415</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XXXIX, pp. 116, 14-21: «Quod primo queritur, an bonum sit quicquid est, videtur probari quod non. Peccata enim sunt, ut furta et adluteria et similem que male sunt, et pro quibus damnatur homo. Ergo non sunt bona, neque enim pro bonis damnarentur. E contra docetur. Aite nim Augustinus: *Quicquid est, in quantum est, bonum est*. Item: *Quicquid est, in quantum est, a Deo est tut a summo bono*. Ergo est bonum: a summo enim bono non est nisi bonum.»

<sup>416</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XXXIX, pp. 116-117, 22-2.

soluzione al problema che si chiede se il furto e l'adulterio siano peccato (e quindi male) o meno.

Actio ergo que peccatum est, in quantum est, dicitur bonum, habitu boni principii; non tamen bona, id est karitate informata. Quaelibet ergo res est bonum; non tamen quaelibet res est bona. Alia est enim acceptio in neutro genere, alia in feminino. Nec adulterium est bonum nomine sumpto adiective, sed substantive<sup>417</sup>.

Formalmente, l'argomento di Simone è il seguente:

- (1) Qualsiasi cosa è *bonum*, ma non *bona*.
- (2) *Bonum* si dice in relazione al rapporto con il primo principio e *bona res* si dice in conseguenza dell'informazione della carità.
- (3) nella relazione con il primo principio, il peccato è *bonum* ma non è *bona res*.

La risposta di Simone indica nel peccato un'assenza di carità per via della quale esso non è *res bona*. Tuttavia, nella misura in cui esiste, il peccato deriva dal primo principio ed è quindi "bonum". In questo modo, l'esistenza del peccato non è contraddittoria all'affermazione secondo la quale tutte le cose, in quanto esistenti, sono buone.

Approfondiamo ora due modalità del bene tra quelle sopra indicate. Incominciamo da quella dell'*essentia* («*Essentia, ut Deus qui solus est bonum essentialiter*»).

### 3. 2 La relazione tra Dio e la bontà

Come in Alano di Lille, anche per Simone tutte le predicazioni su Dio sono improprie. Lo stesso Simone scrive: «*Omne nomen quod dicitur de Deo, improprie dicitur de Deo*»<sup>418</sup>. Tale affermazione si basa sulla seguente argomentazione<sup>419</sup>.

Il nome è un segno di comprensione intellettuale, d'altra parte "concepire" dipende dalla forma; quindi, attribuire il nome presuppone una forma da parte dell'oggetto da concepire. Ora, Dio è semplice. Ciò implica che in Dio non v'è forma. Quindi, egli non

---

<sup>417</sup> Simone di Tourani, *Disputationes*, ed. Warichez, XXXIX, p. 117, 2-7.

<sup>418</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, LXXXVI, p. 221, 25-26.

<sup>419</sup> Cf. Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, LXXXVI, pp. 221-222.

può essere concepito, non può essere significato e non gli si può attribuire un nome. Tuttavia, se di Dio si volesse predicare un nome, benché ogni predicazione su Dio sia impropria, il processo d'attribuzione di un nome sarebbe possibile nel modo seguente: «Ut significetur Deus omnium causa, nomina rerum que ab ea sunt ad eum tamquam ad causam transsumuntur»<sup>420</sup>. Quindi, è possibile attribuire un nome a Dio perché i nomi delle cose che derivano da Dio possono essere attribuiti a Dio in quanto ne è la causa.

Dicitur enim bonus, iustus: bonus quia est omnium causa, boni vel iusti, non quia in eo sit omnis bonitas vel iustitia ut in subiecto<sup>421</sup>.

In questo modo, il bene o la giustizia si possono predicare di Dio nella misura in cui quest'ultimo è la causa della bontà e della giustizia. Tuttavia, ciò non implica che, come nel soggetto, in Dio vi sia la bontà o la giustizia.

Come abbiamo visto, tutte le predicazioni di Dio sono improprie perché la semplicità divina rende impossibile la nostra comprensione di Dio. Bisogna però sottolineare tale carattere improprio che si attesta sul piano della predicazione, marcando la differenza tra il piano della realtà e quello del linguaggio:

Deus vero non habet esse nec est bonum ab ente vel inherente, sed dicitur esse vel bonum transsumpto nomine essendi vel boni ab enti vel inherenti. Unde consuevit dicere quod Deus proprie est et proprie est bonus, sed improprie dicitur esse et improprie dicitur bonus, ut sit improprietas dicendi non essendi<sup>422</sup>.

Perciò, l'essere o l'essere buono si predica impropriamente di Dio sul piano del linguaggio, ma su quello della realtà Dio è propriamente e altrettanto propriamente è buono. Ora, però, ci si può chiedere cosa voglia dire che sul piano della realtà Dio è propriamente buono. Significa che la sua sostanza è la bontà stessa. Simone afferma: «Sed solus Deus cuius substantia est ipsa bonitas»<sup>423</sup>. Su questa base possiamo così concludere: il fatto che Dio sia buono *essentialiter* significa che Dio è identico alla sua bontà.

### 3.3 La relazione tra le creature e la bontà

---

<sup>420</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, LXXVI, P. 222, 11-13.

<sup>421</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, LXXVII, p. 222, 13-15.

<sup>422</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 262, 20-25. Sulla differenza tra *proprietas essendi* e *proprietas dicendi* cfr. Rosier-Catach (1995) e Valente (2005a) (2008a), pp. 206-227.

<sup>423</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 264, 14-15.

Approfondiamo ora il secondo modo per il quale le creature sono buone. Nella citazione precedente<sup>424</sup> è detto: «habitu boni principii, ut quelibet res dicitur bonum quia est a bono principio: quo modo opus dicitur humanum, quia est ab homine».

A proposito di questa seconda modalità del bene Simone si domanda: «Utrum omnia substantialiter sunt bona». <sup>425</sup> Nell'argomentazione viene anche affrontata la questione del *DHB* in questi termini:

(A) Omnia enim in eo quod sunt, sunt bona et in eo quod sunt substantialiter sunt; ergo in eo quod sunt substantialiter sunt bona. Sed *solus Deus substantialiter est bonus*, ut ait Boetius. Ergo omnia sunt Deus. Hoc autem absurdum<sup>426</sup>.

Il ragionamento (A) sembra essere costituito nel modo seguente:

- (1) Tutte le cose sono buone *in eo quod sunt*.
- (2) “Essere X in eo quod sunt” equivale a essere X *substantialiter*.
- (3) Tutte le cose sono buone *substantialiter*.
- (4) Solo Dio è buono *substantialiter*.
- (5) Tutte le cose sono Dio.
- (6) (5) è assurdo, quindi si nega (1).

Come si nota, questo ragionamento è una parte del paradosso di Boezio. A questo ragionamento, Simone risponde con un'interpretazione di *DHB*:

Licet enim omnia in eo quod sunt bona, non tamen omnia in eo quod sunt substantialiter sunt: esse enim non est pars ad substantialiter esse; non enim omne esse est pars ad substantialiter esse; non enim omne esse est substantiale esse, ut esse album. Sed substantialiter esse est pars ad esse. Non ergo verum est, quod omnia in eo quod sint substantialiter sint<sup>427</sup>.

Il fulcro dell'obiezione di Simone sostiene che “tutte le cose sono buone *in eo quod sunt*” non predica *substantialiter* l'essere buono. È interessante, a nostro avviso, tale argomentazione. Secondo Simone, l'*esse* (cioè l'essere X) non è una parte di *esse substantialiter*. Piuttosto, è vero il contrario. Quindi, l'*esse* nella sua interezza non coincide con *esse substantialiter*. Secondo il suo esempio, l'essere bianco non rientra

---

<sup>424</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XXXIX, pp. 116, 23-25.

<sup>425</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 263, 24.

<sup>426</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 263, 25-29.

<sup>427</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 263-264, 31-5.

nell'essere *substantialiter*.

Se in X si inserisce un attributo sostanziale, allora l'*esse* sarebbe sostanziale; se si inserisce invece un attributo accidentale, l'*esse* non sarebbe sostanziale. In questo modo, l'*esse substantiale* è una parte di *esse* (nel senso di estensione). Quindi dall'essere X *in eo quod est* non si deduce *in eo quod est substantialiter X*. Allo stesso modo, da *in eo quod est bonum* non si deduce *in eo quod est substantialiter bonum*. Simone costruisce così la sua obiezione al ragionamento (A).

La soluzione di Simone al problema è invece la seguente:

Redditur. Omnis creatura in eo quod est substantialiter vel accidentaliter est bonum; nulla tamen est substantialiter bonum, sed solus Deus cuius substantia est ipsa bonitas. Sed quelibet creatura est bonum, non quia eius esse sit bonitas, sed habitu boni principii, quia cum a bono principio: quomodo opus dicitur humanum quod est ab homine, non tamen humanitas substantialis est operi sed homini, sic creatura est bonum, id est a bono principio, non tamen bonitas substantialis est creature, sed eius principio<sup>428</sup>.

Anche in questo passo viene descritta la modalità del bene lungo il solco del *DHB*: tutte le creature *in eo quod sunt* possono essere buone o *substantialiter* o *accidentaliter*, tuttavia non sono buone *substantialiter* perché solo Dio è buono *substantialiter*. Ci sembra però che, oltre a *substantialiter* e *accidentaliter*, Simone aggiunga un altro modo dell'essere buono, ossia *habitu boni principii*. La ragione per cui qualsiasi creatura è buona, non consiste nel suo *esse*, ma nella relazione con il primo bene. In altre parole, ciò che rende le creature buone non è un elemento interiore, ma la relazione teologica con Dio.

Come gli altri Porretani, Simone cita l'esempio dell'opera umana. L'opera non possiede interiormente l'umanità e d'altra parte ciò che possiede l'umanità è l'essere umano. In questo senso le creature non sono buone né *substantialiter* né *accidentaliter*. Le modalità *accidentaliter* e *substantialiter* implicano il possesso della causa della predicazione da parte della struttura ontologica dei soggetti.

Poi Simone precisa che le creature non hanno alcun elemento interiore relativo al bene ponendosi la domanda: «quid predicetur nomine boni, cum dicitur: quidlibet est bonum»,<sup>429</sup> vale a dire, quando il bene si predica delle creature, cosa significa “essere buono”?

La risposta di Simone è come segue:

---

<sup>428</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 264, 12-20.

<sup>429</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 264, 21-21.

Cum dicitur quidlibet est bonum, hoc est: est a bono. Nominativus ergo resolvitur in ablativum; ergo idem cum ablativo. Sed ablativus significat divinam naturam, cum dicitur: quidlibet est a bono, hoc est a Deo. Ergo et nominativus; ergo divina natura de quolibet predicatur, cum dicitur: quidlibet est bonum, sed denominative; de Deo vero substantialiter, cum dicitur: Deus est bonus; quomodo humanitas predicatur de opere denominative, cum dicitur: opus est humanum, quia principium habet ab homine; quomodo creatura bonum, quia principium habet a bono; et de homine substantialiter, cum dicitur Symon est homo<sup>430</sup>.

Qui, “est bonum” vuole dire “est a bono”, cioè l’essere buono significa derivare dal primo bene. Quindi, il nominativo del termine bene si trasforma nell’ablativo, il quale si riferisce a Dio e pertanto *a bono* vuol dire *a Deo*.

Inoltre, nel passo *substantialiter* è opposto a *denominative*. Nel caso in cui essere buono si predica di Dio, “est bonum” non si riduce a “est a bono”, ma, secondo la nostra interpretazione, l’essere buono si predica *substantialiter*. D’altra parte, quando l’essere buono si predica delle creature, si interpreta come derivazione da Dio.

In questo modo, l’interpretazione di Simone è chiara: dire che le creature sono buone *in eo quod sunt* vuole dire derivare dal primo bene. La derivazione della bontà delle creature da Dio non comporta però che le creature possiedano in qualche modo la bontà.

Tuttavia, è opportuno indicare un passo in cui Simone sembra assumere un principio metafisico per inferire che tutte le cose sono buone nella misura in cui derivano da Dio:

Omne enim ens vel inherens quod est, est a Deo; Deus vero quod nominator hoc vel illo habet ab ente vel inherente, facta transsumptione tropo metonimie ab effectu ad causa. Omni enim enti vel inherenti impertit esse. Sed quidquid impertit approbatur, quicquid approbatur bonum dicitur. Ergo omnis entis vel inherentis esse bonum dicitur. Hoc est quod dicitur a Boetio: *Bonum ad substantiam respicit*. Cum ergo omne tam ens quam inherens habeat esse a Deo, est bonum a Deo. Deus vero non habet esse nec est bonum ab ente vel inherente, sed dicitur esse, vel bonum transsumpto nomine essendi vel boni ab enti vel inherenti<sup>431</sup>.

L’oggetto del discorso è la relazione tra Dio e le creature. Simone afferma che tutti gli enti e gli inerenti derivano da Dio, cioè Dio conferisce loro l’esse. Allora come possono gli enti essere buoni? Il ragionamento del passo citato è il seguente:

---

<sup>430</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 264, 23-34.

<sup>431</sup> Simone di Tournai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 262, 13-24

(1) Dio *impertit* l'essere a tutte le creature.

(2) *Quidquid impertit approbatur, quicquid approbatur dicitur bonum*

(3) Dunque, l'*esse* di tutte le creature è buono.

Il ragionamento sostiene che sul piano della realtà tutte le cose sono buone nella misura in cui hanno l'*esse*. Il passaggio più importante della dimostrazione è (2): tutto quello che *X impertit* si approva e l'approvare vuole dire l'essere buono. In altre parole, tutte le cose che sono *impertitae* sono buone. Tutti gli *esse* sono dati da Dio, quindi sono buoni. È inoltre interessante che secondo Simone<sup>432</sup> la suddetta argomentazione è un'interpretazione della parola di Boezio "Bonum ad substantiam respicit"<sup>433</sup>.

### 3.4 Il problema del diavolo

Come in Alano di Lille, anche Simone tenta di conciliare la bontà di tutte le cose e il male in qualche senso ontologico del peccato e del diavolo. Come abbiamo visto, per quanto riguarda il peccato, Simone ha risposto tramite la distinzione tra *bona* e *bonum*. Riguardo al diavolo, in *Disputationes XXXI*, viene posto il problema "an diabolus sit bonus". Simone ha esposto il ragionamento: «Aiunt enim: Est bonum, ergo est bonus, et in quantum existit bonus est. Sed est existens. Ergo est bonus». <sup>434</sup> Qui, sembra identificare *bonus* e *bonum*. Ma prosegue

Redditur. Refertur bonum et bonus: bonum enim dicitur natura, sed bonus gratia. Quilibet ergo est bonum datus, id est naturalibus, sed non bonus donis, id est gratuitis. Diabolus est ergo bonum natura, sed non bonus gratia<sup>435</sup>.

Per Simone, dunque, il concetto di *bonum* e quello di *bonus* si distinguono: *bonum* si dice per natura, mentre *bonus* si dice per grazia. Quindi, il diavolo è *bonum* per natura, ma non è *bonus* per grazia. Perciò, il diavolo non ha la grazia e di conseguenza non è

---

<sup>432</sup> Simone di Touranai, *Disputationes*, ed. Warichez, XCI, p. 262, 19-20; «Hoc est quod dicitur a Boetio: *Bonum ad substantiam respicit*.»

<sup>433</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 193, 155-156. Ma il testo originale di Boezio è «Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit».

<sup>434</sup> Simone di Tournai, *Disputatio*, ed. Warichez, XXXI, q. 3, p. 94, 22-24.

<sup>435</sup> Simone di Tournai, *Disputatio*, ed. Warichez, XXXI, q. 3, p. 94, 28-30.

“bonus”, ma, nella misura in cui ha natura è “bonum”.

Anche nella questione quinta della *Disputatio XXXV*, Simone si chiede: «an homo debeat diligere omnem bonum». La risposta introduce una distinzione interessante che riguarda il bene e il diavolo:

Dissimiliter dicitur bonum, cum dicitur bonum est diabolus esse, et cum dicitur diabolus est bonum. Eum enim esse, bonum est ratione consequentis, scilicet propter probationem iustorum<sup>436</sup>. Ratione quoque consequentis eum esse malum est, propter seductionem fragilium: probat enim iustos et seducit fragiles.

Da questo punto di vista, “diabolus esse est bonum” e “diabolus est bonum”<sup>437</sup> sono diversi. Nella prima proposizione viene affermato che siccome diavolo esiste, è buono. Il diavolo è detto buono in base a ciò che comporta la sua esistenza (*ratione consequentis*): giacché l’esistenza del diavolo in qualche modo mette alla prova i giusti, si potrebbe affermare che tale esistenza è buona; d’altra parte, dall’esistenza del diavolo risulta anche la seduzione dei fragili, in questo senso dunque la sua esistenza è cattiva. Quindi «eum esse bonum est propter hoc, malum propter illud. Debet ergo homo velle eum esse propter hoc, non propter illud».» Cioè, noi dobbiamo volere il diavolo perché la sua esistenza funziona come *probatio iustorum*<sup>438</sup>.

---

<sup>436</sup> Simone di Tournai, *Disputatio*, ed. Warichez, XXXVI, p. 107, 17-20.

<sup>437</sup> Tale distinzione si trova anche nelle *Collationes* di Abelardo, ed. Marenbon, p. 204, 202: «Nec solum ad res ipsas, verum etiam ad ea que de rebus dicuntur, hoc est ad ipsa propositionum dicta, sic non numquam boni vocabulum applicamus, ut etiam dicamus quia bonum est malum esse, quamvis minime concedamus bonum malum esse».

<sup>438</sup> Per quanto riguarda la bontà del diavolo, vedi Pietro Lombardo, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, Lib. II, Dis. III, Cap. 4, 9-10, pp. 346-347. E Valente (2016), soprattutto, pp. 27-28.

## CAPITOLO TERZO

### IL BENE IN TEODORICO DI CHARTRES E IN CLAREMBALDO DI ARRAS

#### *I Il problema metodologico e le difficoltà*

In questo terzo capitolo si tratterà del bene nel pensiero di Teodorico di Chartres. Il testo principale che prenderemo come punto di riferimento è il commento al *De Hebdomadibus*. Tra i testi teodericiani editi da Häring si trovano due commenti: uno è intitolato *Abbreuiatio Monacensis*, l'altro ha invece il titolo di *Fragmentum Admuntense*. In questi due testi possiamo rinvenire la concezione di Teodorico del bene come trascendentale.

Per la nostra ricerca, questi testi presentano delle difficoltà che è bene indicare preliminarmente. La prima difficoltà consiste nell'autenticità; essi, infatti, non sono ritenuti come appartenenti al *corpus* teodericiano.

Nel corso dell'indagine ipotizzeremo che tutti i testi siano stati scritti da Teodorico, lasciando da parte questo primo problema. Emerge, però, un secondo ostacolo: nei due testi sono presenti affermazioni divergenti sullo stesso argomento. Al fine di una ricostruzione "unica" e "coerente" del pensiero teodericiano, questo secondo problema presenta maggiori difficoltà. A tal riguardo, tre potrebbero essere le possibili soluzioni:

(1) Nei due testi è presupposto lo stesso sistema<sup>439</sup>.

Possiamo definire questa posizione come ottimistica e forte. Sulla base di questa possibilità, le differenze che si trovano in ogni testo si ridurrebbero a una differenza di punti di vista.

(2) Ogni testo mostra diversi sviluppi dello stesso sistema<sup>440</sup>.

Questa posizione possiamo definirla come ottimistica e flessibile. Da questo punto di vista, le differenze indicherebbero lo sviluppo dello stesso sistema, rivelando dunque come il sistema di Teodorico si sia modificato nel corso dei suoi studi.

---

<sup>439</sup> Cf. Gersh (1996), p. 115. Mi sembra che anche Maccagnolo assuma questa posizione, dal momento che nella sua monografia egli si propone di interpretare le opere di Teodorico secondo il concetto di *rerum universitas*. Cf. Maccagnolo (1976).

<sup>440</sup> Cf. Albertson (2014), pp. 120-121.

(3) I due testi non presuppongono lo stesso sistema<sup>441</sup>. In questo senso, ogni testo appartiene a sistemi diversi tra i quali non c'è alcuna coerenza logica. Quest'ultima posizione è definibile come estremamente pessimistica.

Tra le interpretazioni elencate ci pare che la più plausibile sia la (2), dato che nel *Tractatus de Sex Dierum operibus*, nel *Commentum super Arithmetica Boethii* e nel *Commentum Super Boethii Librum De Trinitate*, parole e concetti sono impiegati in una maniera tanto simile da indurre a pensare che le opere presuppongano lo stesso sistema. Nelle *Lectiones* e nelle *Glosae* si trovano delle somiglianze teoriche o relative a tecnicismi, tuttavia vi è una certa differenza rispetto al primo gruppo di opere. Ci sembra che questo aspetto possa essere convincentemente spiegato dall'interpretazione (2), secondo cui tra i testi di Teodorico ci sarebbe un sistema di fondo che cambia a seconda dei testi, modificandosi e sviluppandosi.

Dunque, sulla base di (2), tratteremo il bene come trascendentale in Teodorico seguendo il seguente ordine. In primo luogo, si proverà a mettere in luce come il maestro di Chartres tratti il bene nel suo commento al *DHB*; in secondo luogo si analizzerà il bene nel *Commentum super Arithmetica Boethii*; infine, si cercherà di capire come si possa collocare il bene nel sistema cosiddetto *Rerum Universitas* di Teodorico.

### 1.1. Il concetto del bene nel commento di *DHB*

Prima di tutto, prendiamo in esame come Teodorico interpreta il concetto di bene come trascendentale nell'interpretazione del *DHB*. A differenza dei commenti di altri autori, il commento teodoriciano manca di chiarezza esplicitiva e per questo richiede un forte sforzo interpretativo.

Tenteremo dapprima di comprendere il concetto di bene a prescindere dal contesto testuale e allo sviluppo dell'argomentazione; successivamente, metteremo in luce come Teodorico concepisca il bene nel contesto del sistema del *DHB*.

#### 1.1.1 La formula problematica “*quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona.*”

Per indagare il concetto di bene come trascendentale, una delle formule più importanti che si trovano nel commento al *DHB* è: «*Quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona.*»<sup>442</sup> Di seguito, ci accosteremo ai testi con il preciso obiettivo di

---

<sup>441</sup> Cf. Southern (1979), pp. 29-30.

<sup>442</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis Commentum Super De Hebdomadibus*, pp. 422-

delucidare questa formula.

### 1.1.2 L'interpretazione di Teodorico è sul piano della realtà

Teodorico commenta così il passo in cui Boezio spiega la bontà delle creature sulla base della loro relazione con Dio:

Quia scilicet non possunt esse nisi per id quod solum et primum bonum est IDCIRCO QUONIAM ESSE EORUM DEFLUXIT A UOLUNTATE BONI i.e. habent esse per hoc quod primum bonum quod deus est uult ea esse — quia inquam hoc est BONA ESSE DICUNTUR i.e. defluentia a primo bono sic quod eius informatione habent quod bona sunt<sup>443</sup>.

Il passo suggerisce che, secondo Teodorico, il bene è discusso in riferimento al piano della realtà, come sembra d'altronde evidenziare l'espressione "eius informatione habent quod bona sunt." Qui, l'interpretazione teodoriana e quella di Gilberto e dei Porretani, cioè quella linguistica e semantica, divergono. In questo senso potremmo chiamarla "reale". D'altra parte, occorre ricordare che la lettura semantica di Gilberto prendeva le mosse dall'aggiunta di "denominative" al testo di Boezio. Anche l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, nella misura in cui usa la teoria dell'analogia, sembra adottare una lettura "semantica" del bene. Sia Tommaso sia Gilberto, dunque, mostrano prevalentemente un interesse per il piano linguistico del passo in questione. Nell'interpretazione di Teodorico, invece, il fatto che il bene viene predicato sia di Dio sia delle creature non riceve attenzione. L'interpretazione del bene da parte di Teodorico si occupa esclusivamente del piano della realtà, e non di quello del linguaggio. In altre parole, le osservazioni del maestro di Chartres si riferiscono non a come il bene è predicato delle creature, bensì a come le creature siano buone.

### 1.1.3 Come possiamo interpretare "Quia bona sunt ideo sunt entia"

Come lo studio di S. MacDonald<sup>444</sup> ha dimostrato, nell'interpretazione del *DHB* il punto problematico riguarda la relazione reciproca tra la bontà delle creature e la loro derivazione da Dio. L'interpretazione di Teodorico si trova nella seguente citazione:

---

423. 65-66.

<sup>443</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 423. 94-97, p. 428, 38-42.

<sup>444</sup> MacDonald (1988).

Unde potest uideri per contrarium quod cum primum bonum sit in rebus uniuersis ut est in ueritate — cum inquam sit in omnibus quod habent esse entia et esse bona, eius informatio et eius bonitas causa est quare sint entia. Nam quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona — cum inquam primum bonum sit in omnibus ut est absque dubio idem est esse eis entia et esse bona. Sic primum bonum scilicet essendi forma et coniungit esse entia et esse et esse bona: scilicet quod esse bona est esse entia et e conuerso et quia idem est eis esse entia et esse bona — nam ab eodem habent et esse entia et esse bona — quia inquam idem est eis esse et hoc et esse illud, bonitas non potest eis esse accidental<sup>445</sup>.

Qui, il ragionamento di Teodorico ci sembra essere il seguente: il primo bene si trova nelle cose in quanto sono enti e possiedono il bene. La sua informazione e la sua bontà causano l'essere ente della creatura. A tal proposito, Teodorico afferma: «quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona». Quindi, le creature nella misura in cui sono buone, sono enti. Da ciò deriva la coincidenza nell'estensione tra il bene e l'ente. Il bene è un trascendentale nella misura in cui condivide la stessa estensione dell'ente. La ragione alla base di questa coincidenza di estensione dev'essere approfondita. La chiave è il passaggio “quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona”.

La formula in sé stessa non è molto limpida, tuttavia è importante poiché implica la bontà di tutti gli enti. Con questa formula, infatti, Teodorico sostiene che tutte le cose per essere ente, prima devono essere buone nell'ordine logico. Di conseguenza, se ogni cosa fosse ente, sarebbe necessariamente buona. Tuttavia, pare legittimo chiedersi: come si relazionano l'essere e l'essere buono? Quale sfondo teorico funziona come base della formula? Per rispondere a queste domande è indispensabile analizzare il fondamento ontologico che rende possibile la formula in questione.

#### *1. 1. 4 La relazione tra l'essere animale e l'essere sensibile*

Ora, ciò che si deve indagare è la relazione tra essere ente ed essere buono. Secondo la formula di Teodorico, le creature sono enti perché sono buone; tuttavia non è vero il contrario: se le creature sono enti, allora sono buone. Teodorico spiega la relazione riferendosi alla relazione tra essere animale ed essere sensibile.

ymmo quia est bonum est ens. Sed non quia ens est, bonum est: sicut in simili potest uideri. Esse animal est esse sensibile et e conuerso et animal in eo quod est animal est sensibile. Tamen non quia

---

<sup>445</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, pp. 422-423, 61-72.

est animal est sensibile sed quia est sensibile est animal. Similiter cum esse ens sit esse bonum et e conuerso non quia ens est bonum sed quia bonum est ens<sup>446</sup>.

Secondo la spiegazione di Teodorico, la relazione tra essere animale ed essere sensibile è conforme alla relazione tra essere buono ed essere ente. Perciò, le due relazioni possono comprendersi in maniera analoga. Nel caso riguardante la relazione tra essere animale ed essere sensibile, dunque, non perché alcune creature sono animali, allora sono sensibili, piuttosto esse sono animali perché sono sensibili. Come aveva già indicato Maccagnolo<sup>447</sup>, la relazione tra essere sensibile e essere animale consiste nel fatto che essere sensibile è la differenza specifica che si aggiunge al vivente, e di cui si compone l'animale come sua specie.

Est sensibile (= la differenza specifica) → Est animale (= specie)  
Est bonum (?) → Est ens (?)

Che cosa si chiarisce con questa analogia rispetto alla relazione tra essere ente ed essere buono? Rispondere a questa domanda richiede uno sforzo interpretativo. Secondo Maccagnolo, con l'analogia essere sensibile-essere animale si indica che quanto esiste nella realtà ha una qualche parte specifica in virtù della quale è ciò che è nella realtà. Come per l'animale essere sensibile è una parte che lo costituisce, lo stesso accade per l'ente in relazione all'essere buono. Conseguentemente, sembrerebbe qui presupposto il principio ontologico secondo cui ogni ente ha una parte di determinatezza. Da questo punto di vista, l'essere buono sarebbe una parte della specie "ente".

L'interpretazione di Maccagnolo non è del tutto chiara; inoltre, presenta delle difficoltà, dal momento che secondo tale interpretazione l'essere buono costituisce una parte speciale dell'ente. Poiché l'ente e il bene sono trascendentali, interpretarli secondo le categorie sembra comportare dei problemi. È dunque a un altro tipo di interpretazione che occorre rivolgersi.

Innanzitutto, appare opportuno chiarire il senso del "quia" impiegato nelle formule che stiamo qui trattando ("Non *quia* est animal est sensibile sed *quia* est sensibile est animal"; "*quia* est bonum est ens").

A tal riguardo, il commento al *Contra Euychen et Nestorium (CEN)* di Boezio ci dà uno spunto di riflessione. Nel capitolo terzo del *CEN*, nel quale si tratta il rapporto tra gli

---

<sup>446</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis Commentum Super De Hebdomadibus*, p. 423, 81-87.

<sup>447</sup> Maccagnolo (1976), p. 129-130.

universali e gli individui, Boezio scrive: «id est: essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant»<sup>448</sup>.

Commentando questo testo, Teodorico dice:

ESSENTIE IN UNIERSALIBUS et Cetera. Expositio Greci sermonis est per Latinum. Quod dicit essentias esse IN UNIERSALIBUS ita intelligendum est quod scilicet ab uniuersalibus in particularia esse prouenit. Sunt enim superiora cause inferiorum. Nam quia substantia est idcirco animal est: et non e conuerso. Et quia animal est idcirco homo est: et non e conuerso. Et ita in aliis. Et hoc est quod dicit quod ESSENTIE sunt IN UNIERSALIBUS quia causa sunt essendi. Nam a superioribus uenit esse in inferiora: non ab inferioribus in superiora ut ostensum est<sup>449</sup>.

Il commento di questo passo mostra una somiglianza con la formula del commento al *DHB*:

*CEN*

Nam quia substantia est idcirco animal est: et non e conuerso. Et quia animal est idcirco homo est: et non e conuerso.

*DHB*

quia bona sunt ideo sunt entia: non quia entia ideo bona.

Tamen non quia est animal est sensibile sed quia est sensibile est animal.

Nel commento al *CEN* Teodorico afferma che i concetti logicamente superiori esercitano una causalità sui concetti inferiori. La frase di Boezio «ab uniuersalibus in particularia esse prouenit» è interpretata a partire da questo punto di vista. Secondo quanto afferma *CEN*, i concetti superiori, nell'ambito di ciò che chiamiamo *sostanze*, sono le cause formali per gli animali che rientrano nel genere della sostanza. Eppure, la causa formale non costituisce l'intera causa, nel senso che essere la sostanza non causa interamente gli animali. D'altra parte, essere la sostanza costituisce una parte degli animali che è condizione concettuale dell'essere animale.

Dunque, nella formula “Quia S est X, idcirco S est Y”, X rappresenta i concetti superiori, mentre Y rappresenta i concetti logicamente inferiori (= condizione *a*). Inoltre,

---

<sup>448</sup> Boezio, ed. Moreschini, *Contra Eutychem et Nestorium*, c. 3, p. 216, 198-200.

<sup>449</sup> Teodorico di Chartres, *Fragmenum Londinense, Comentarium in Boethii Librum Contra Eutychem et Nestorium*, p. 238, 84-92. Inoltre, vedi *Abbreuiatio Monacensis, Commentum super Boetium De Duabus Naturis In Christo*, p. 458, 75-81.

tra X e Y vi è una relazione di causa formale<sup>450</sup> (= condizione *b*). In breve, X è la sostanza e Y è l'animale. Questo è quanto Teodorico esprime con "quia", almeno nel contesto del commento di *CEN*.

Ora proviamo a confrontare la formula di Teodorico con quella del *DHB*. Le formule che abbiamo già esaminato sono:

Quia S est sensibilis → idcirco S est animal. (*DSA*, deduzione dal sensibile all'animale)

Quia S est bonum → idcirco S est ens. (deduzione dal *bonum* all'*ens*)

Le due condizioni che abbiamo astratto da *CEN* si possono applicare alle due formule del *DHB*? Per quanto riguarda la condizione (a), cioè "X rappresenta i concetti superiori, mentre Y rappresenta i concetti logicamente inferiori", ci sono difficoltà nel ritenere che questo si applichi nella formula del commento al *DHB*. La condizione (a) si esprime sulla relazione tra l'essere generale e l'essere particolare. Nella formula di *DSA*, dal momento che la relazione tra essere sensibile ed essere animale è quella tra differenza specifica e specie, non si tratta della relazione tra l'essere più generale e l'essere meno generale. Più genericamente, secondo la condizione (a) l'analogia tra la relazione essere sensibile-essere animale e quella tra essere sostanza-essere animale consiste nel fatto che "essere sensibile" ed "essere sostanza" precedono dal punto di vista logico "essere animale". Chiamiamo dunque questa condizione (a. 1): secondo la condizione (a. 1), X precede logicamente Y.

A questo punto, si possono applicare le due condizioni (a. 1) e (2) al commento al *DHB*. Ne risulta che in qualche modo l'essere buono precede l'essere ente e ne costituisce la causa. Tuttavia, vanno ancora chiarite le condizioni per l'applicazione di essere buono ed essere ente. Principalmente due sono le domande da affrontare: (1) in che senso essere buono precede essere ente; (2) in cosa consiste la causalità dell'essere buono.

### 1.1.5 Il bene e il concetto dell'ordine

Prima di provare a rispondere, va notato che nel commento al *DHB* Teodorico ha determinato precisamente il senso di essere buono nel contesto del *DHB*:

Sciendum autem quod bonum pluribus modis accipitur in auctoribus: bonum pulchrum utile quod

---

<sup>450</sup> Tuttavia, come abbiamo detto, non si tratta della causa formale nella sua interezza. La causalità consiste nel fatto che X è il presupposto concettuale per Y.

placet dicitur et ordinatum. Hic bonum pro ordinato accipitur cum dicitur quod omne quod est in eo quod est bonum est. Bonum enim in creatis notat idem quod ordinatum<sup>451</sup>.

A suo parere, l'essere buono ha più significati: bello, utile, ciò che piace e ordinato. Nel *DHB*, l'essere buono viene invece impiegato secondo il significato di essere ordinato. L'equivalenza tra essere buono ed essere ordinato è espressa secondo una relazione temporale prima-dopo:

Et quia bona sunt i.e. ordinata ideo sunt: non quia sunt ideo bona sunt cum tamen idem sit eis esse et bonum esse sicut idem est esse animal et esse sensibile. Tamen non quia est animal est sensibile sed quia est sensibile est animal. Dicimus itaque et uerum est quod omne quod est bonum est: scilicet ordinatum. Et deus bonus: scilicet ordinans omnia. Ipse enim primum bonum est et ordinans cuncta<sup>452</sup>.

Seguendo la formula che abbiamo visto prima, l'essere ente deriva dalla bontà. In questa citazione, Teodorico sostiene la convertibilità tra essere buono ed essere ordinato. Inoltre, egli determina anche il senso della bontà divina: dire che Dio è il bene significa che Dio è un agente che ordina le creature. Qui, il significato della bontà di Dio e quello della bontà della creatura sono caratterizzati da attività e passività rispetto all'ordine: cioè, ciò che per il primo significa ordinare, per il secondo significa essere ordinato. A questo punto, potremmo dire che essere buono si predica di Dio e delle creature in maniera equivoca. Come è allora possibile che Dio e le creature condividono questo stesso termine? Teodorico non ci dà alcun tipo di dispositivo semantico e non mostra alcun interesse al riguardo, al contrario dei Porretani, di Clarembaldo d'Arras e di Tommaso d'Aquino.

Finora, abbiamo identificato in modo superficiale come Teodorico definisca il bene nel suo commento al *DHB* e come si possa parlare del concetto di bene in quanto trascendentale. Abbiamo per ora sottolineato che in primo luogo il concetto di bene creato vuol dire essere ordinato e che questo concetto di bene risulta anteriore al concetto di essere, costituendone in un certo senso la causa. Tuttavia, queste concezioni sono, per così dire, formali. Dobbiamo quindi esplorare il loro contenuto semantico sostanziale. In particolare, occorre chiedersi in base a quali premesse ontologiche o sistema metafisico sono possibili questi argomenti. Inoltre, poiché queste concezioni sono presentate nel contesto di un commento al *DHB*, cercheremo di chiarire questi punti attraverso l'interpretazione teodoriana dell'intero sistema del *DHB*.

---

<sup>451</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 423. 94-97.

<sup>452</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 424. 7-10.

### 1.1.6 L'interpretazione di Teodorico del DHB

Innanzitutto, bisogna osservare che l'interpretazione del *DHB* da parte di Teodorico si contraddistingue per un aspetto del tutto peculiare che risulta evidente già nell'interpretazione della domanda che Boezio solleva all'inizio del *DHB* e che abbiamo chiamato QHB.

### 1.1.7 L'interpretazione di QHB

Boezio scrive: «modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona»,<sup>453</sup> cioè le creature sono buone “in eo quod sint”, ma non sono “substantialia bona”. In questa affermazione Boezio sembra presupporre che essere buono *in eo quod sunt* ed essere dei *substantialia bona* siano differenti. Più precisamente, egli pare intendere che le creature non siano *substantialia bona*, ma comunque *bona in eo quod sunt*. Teodorico interpreta così questo passo:

Est enim questio ualde difficilis et obscura QUE CONTINET MODUM i.e. cuius solutione ostenditur quod SUBSTANTIE IN EO QUOD SUNT BONE SUNT CUM bonum non in substantialibus sed in accidentibus numeretur. Et cum hoc sit inde difficultas questionis oritur quomodo omnes SUBSTANTIE IN EO QUOD SUNT BONE SUNT<sup>454</sup>.

Secondo questo passo, nella QHB il bene è considerato come un accidente e ci si interroga perciò su come sia possibile che le sostanze siano buone *in eo quod sunt*. Coppola<sup>455</sup> indica qui una sorta di sfasamento: per Teodorico la QHB reputa il bene come una proprietà accessoria, eppure la questione verte sul modo in cui una proprietà possa essere ‘in eo quod est’.

Boezio, come abbiamo detto, pare inoltre tracciare una distinzione netta tra *in eo quod sunt* e *bonum substantiale*; tuttavia Teodorico non sembra riproporre la stessa distinzione, quando scrive: «Et hoc est dicit SED QUEMADMODUM BONA SUNT INQUERENDUM EST UTRUMNE PARTICIPATIONE accidentaliter scilicet AN SUBSTANTIA i.e. substantialiter scilicet in eo quod sunt: non participatione». Piuttosto, il maestro di Chartres identifica le due espressioni, mettendo invece in contrapposizione

---

<sup>453</sup> Boezio, *Quomodo Substantie*, ed. Moreschini, p. 186, 2-4.

<sup>454</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Ebdomas Boetii*, p. 405,20-24.

<sup>455</sup> Cf. Coppola (2010), p. 233: «L'incisività del dilemma si ridimensiona e quasi neutralizza: nessun attrito fra “bonum in eo quod est” e “bonum substantiale”, anzi le due locuzioni dicono il medesimo».

la proprietà sostanziale e quella accidentale.

In breve, secondo l'interpretazione di Teodorico, la QHB riguarderebbe come il bene, che rientra nell'accidente, possa essere una proprietà sostanziale.

### 1.1.8 L'interpretazione del paradosso

È soprattutto nell'interpretazione dei passaggi sul paradosso boeziano che questa deformazione teodoriana appare evidente. Ora, prima di esaminare l'interpretazione che Teodorico fornisce del paradosso, consideriamo come egli interpreta il secondo assioma<sup>456</sup>.

#### 1.1.8.1 L'interpretazione dell'essere e la distinzione reale

Teodorico considera l'"esse" come Dio<sup>457</sup>, mentre l'*id quod est* è l'ente, vale a dire la creatura. La distinzione tra l'*esse* e l'*id quod est* si riferisce anche a quella tra il *participatum* e il *participans*. Ciò indica una distinzione reale "forte", che svolge un ruolo importante nel suo commento al *DHB*.

#### 1.1.8.2 Il paradosso

Passiamo dunque all'interpretazione del paradosso. Il testo originale di Boezio è «Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia<sup>458</sup>. (...) Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc non in his est esse bonum; non sunt igitur in eo quod sunt bona. Sed nec participant bonitate; nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo modo igitur sunt bona<sup>459</sup>».

In questo passaggio Boezio sostiene che in due modi le creature possono essere buone: per *participatio*, che chiameremo prima via, e per *substantia*, che chiameremo seconda via. Per Teodorico, entrambe conducono a una conclusione paradossale. Secondo Tommaso e Gilberto di Poitiers, per superare il paradosso, Boezio mostrerebbe una terza via che non coincide né con la prima né con la seconda; per Teodorico, invece, è la seconda via che permette di evitare conclusioni paradossali. Esaminiamo, dunque, più dettagliatamente la trattazione teodoriana del paradosso.

---

<sup>456</sup> Cf. Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 187, 26-28: «Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit».

<sup>457</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 409.

<sup>458</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 190, 75-76.

<sup>459</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 190-191, 96-101.

### 1.1.8.3 L'interpretazione della prima via

Boezio scrive: «... quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt<sup>460</sup>». Le creature tendono a Dio e tale tensione si basa sulla somiglianza tra Dio e le creature. Se queste ultime, perciò, fossero buone per partecipazione, non tenderebbero al primo bene per mancanza di somiglianza.

Il commento di Teodorico illustra come essere *X* per partecipazione equivalga a essere *X* non *ex se*, bensì *aliunde*. Quindi, essere bianco per partecipazione si interpreta come essere bianco *aliunde*. Allo stesso modo, essere buono per partecipazione equivale a essere buono *aliunde*.

Per quanto riguarda il fatto che *X* tende a *Y*, è la somiglianza che funziona come un principio del tendere. Se le creature tendono a Dio, allora deve esserci una qualche somiglianza. Tuttavia, se le creature fossero buone *aliunde*, esse non tenderebbero a Dio, perché non vi sarebbe somiglianza rispetto alla bontà. Teodorico spiega così una tale assenza di somiglianza: «quia scilicet diuersa sunt participans et participatum». <sup>461</sup> Ha qui luogo quella distinzione che Teodorico presenta nel suo commento all'assioma II. Tale distinzione comporta una negazione della somiglianza. Poiché le creature che partecipano del bene sono distinte da Dio che è partecipato dalle creature, esse non presentano quella somiglianza che permetterebbe loro di tendere al primo bene. Tuttavia, questa conseguenza è assurda perché il presupposto è appunto che le creature tendano a Dio. Così, con una riduzione *ad absurdum*, Teodorico nega la prima via.

### 1.1.8.4 L'interpretazione della seconda via

L'originalità dell'interpretazione di Teodorico si rivela soprattutto in ciò che concerne la seconda via.

### 1.1.8.5 La deformazione della seconda via

---

<sup>460</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 189, 55-60.

<sup>461</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 419, 50-51.

Teodorico sviluppa la propria interpretazione in contrasto con l'argomentazione di Boezio.

L'ossatura dell'argomento di Boezio è la seguente:

- 1) le creature sono buone in virtù della sostanza.
- 2) le creature assomigliano al primo bene.
- 3) quello che assomiglia a Dio è soltanto Dio.
- 4) quindi le creature sono Dio.
- 5) (4) è assurdo. Quindi si deve negare (1). (dimostrazione *per absurdum*)

Boezio nega così la seconda via. Teodorico, invece, ritiene che nella seconda via non vi sia alcun problema che induca a una conclusione assurda e, in effetti, a suo parere le creature sono buone in virtù della sostanza.

Per questo motivo, Teodorico nega piuttosto (2), cioè che le creature assomiglino al primo bene, senza con ciò ammettere che le creature non abbiano una qualche somiglianza con Dio. Teodorico afferma espressamente: «Et si esse eorum bonum est tunc sunt similia primo bono. Hoc falsum est quia et esse eorum bonum est et tamen primo bono non sunt similia»<sup>462</sup>.

Nell'ottica di Boezio, se non vi fosse somiglianza tra le creature e Dio, non si potrebbe capire perché le creature tendono a Dio: il tendere si basa infatti sulla somiglianza. Ciò viene presupposto dal filosofo romano come un fatto dimostrato. Seguendo la negazione di (2) nel commento di Teodorico, risulterebbe invece che le creature non tendono a Dio a causa della mancanza di somiglianza. È questa conclusione a rendere problematica l'interpretazione di Teodorico sul *DHB*.

Sembra che Teodorico abbia provato a risolvere il problema,

Quod si quis opponat quod si bona sunt tendunt ad bonum et ita sunt similia primo bono quia omne quod tendit simile est ei ad quod tendit si quis inquam sic opponit dicimus quod non ualet. Si enim aliquid tendit ad aliud ut sit per ipsum — non ut sit ipsum — non debet id esse simile illi ad quod tendit<sup>463</sup>.

Teodorico nega il collegamento tra la somiglianza e il tendere. Sul piano

---

<sup>462</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 421, 5-7.

<sup>463</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 421, 11-16.

dell'astrazione, non è necessario che *X* assomigli a *Y*, affinché il primo tenda al secondo; piuttosto, basterebbe poter dire che “*X est per Y*”. Tuttavia, poiché Teodorico non spiega il senso di “*est per*”, non è possibile comprendere nel dettaglio il ragionamento di Teodorico. Nonostante ciò, è chiaro che per il maestro di Chartres è grazie alla seconda via, ossia grazie alla sostanza, che le creature sono buone senza che ciò implichi una conclusione assurda.

#### 1.1.8.6 *L'interpretazione della seconda via*

Bisogna inoltre precisare cosa Teodorico intenda con la sua idea di seconda via. La presentazione di Boezio è effettivamente vaga e lascia spazio all'interpretazione. Questa è la concezione di Teodorico:

- 1) *X est bonum substantia (abl.) = id quod est (di X) est bonum = X est, in eo quod est, bonum.*
- 2) il fatto che l'*id quod est* è buono deriva dall'*esse*.
- 3) *esse = forma essendi = Deus*<sup>464</sup>
- 4) le creature sono buone grazie a Dio.

In questa argomentazione i punti importanti sono (3) e (4). (1) e (2) si comprendono a partire dal testo boeziano senza bisogno di alcuna interpretazione. A proposito di (3) potremmo pensare che derivi dall'interpretazione dell'assioma II del *DHB* da parte di Teodorico. Quindi, da un punto di vista logico, le creature sono buone grazie alla sostanza se sono buone grazie a Dio.

L'interpretazione di Teodorico è palesemente diversa da quella porretana e tommasiana. Infatti, al punto (3) Gilberto e Tommaso introducono rispettivamente la sussistenza (Gilberto) e l'*actus essendi* (Tommaso). Inoltre, né la sussistenza né l'*actus essendi* sono identificati con Dio. In altri termini, le interpretazioni di Gilberto e Tommaso sono orizzontali, mentre quella di Teodorico è verticale. Tuttavia, da ciò non consegue che come si perviene alla bontà secondo le interpretazioni di Tommaso e Gilberto sia diverso rispetto all'interpretazione teodoricana, indipendentemente dalla diversa interpretazione del paradosso di Boezio. Qualunque sia l'interpretazione adottata, infatti, anche secondo questi autori in ultima analisi le creature sono buone grazie a Dio, cioè secondo una causalità verticale.

---

<sup>464</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 419, 68-69: «Sed ID QUOD SUNT HABENT EX EO QUOD EST ESSE scilicet ex forma essendi que est esse».

Dall'interpretazione del paradosso proposta da Teodorico emerge che, quando la creatura acquisisce una proprietà sostanziale, tale proprietà deriva dall'*esse* nella misura in cui quest'ultimo è inteso come Dio=forma essendi. Questa affermazione dev'essere esaminata ulteriormente, in quanto da questa premessa deriva l'affermazione (ontologicamente impegnativa) secondo la quale tutte le proprietà sostanziali hanno origine da Dio. Bisogna ora chiarire cosa significa, per la creatura, ricevere le proprietà sostanziali da Dio.

### 1.1.9 *Avere la proprietà dalla forma essendi?*

Come abbiamo visto sopra, l'identificazione tra l'essere e Dio costituisce una base a partire dalla quale è possibile mostrare che le creature sono buone secondo la sostanza. In questo contesto, il fatto che l'*id quod est* riceva una proprietà sostanziale dall'essere è un punto di fondamentale importanza. Questa identificazione ha a che fare con la relazione tra Dio e le creature. L'interpretazione dell'assioma II fornisce una spiegazione a tale riguardo. Ora proviamo ad analizzare l'interpretazione fornita da Teodorico per l'assioma II.

#### 1.1.9.1 *L'analisi dell'assioma II*

##### 1.1.9.1.1 *Sulla distinzione reale tra l'esse e l'id quod est*

Riguardo al commento teodoriciano sull'assioma II di per sé stesso, osserviamo anzitutto che ogni suo elemento si situa su un piano teologico. A differenza di quanto aveva suggerito Gilberto, non vi è un contrasto tra la prospettiva filosofica e quella teologica. Vediamo concretamente l'interpretazione di Teodorico:

Et sic est intelligendum DIUERSUM EST ESSE i.e. forma essendi que est esse non est ID QUOD EST scilicet ens. Ens enim FORMA ESSENDI participat. Quare forma essendi non est ens. Tunc enim se ipsa participaret. Quod esse non potest<sup>465</sup>.

*Esse=forma essendi* e *id quod est=ens* si distinguono nel modo seguente. *Ens* è definito come ciò che partecipa della *forma essendi*. Se la *forma essendi* fosse, per assurdo, l'ente, allora la *forma essendi* parteciperebbe di sé stessa. Ciò è tuttavia impossibile.

---

<sup>465</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 409, 27-31.

Quindi la *forma essendi* non è l'ente. In questo argomento viene dimostrata l'impossibilità dell'auto-partecipazione. Secondo l'esempio che viene proposto da Teodorico, la bianchezza non è bianca perché, se fosse così, la bianchezza parteciperebbe di sé stessa. Inoltre, il fatto che la *Forma essendi* non partecipa di sé stessa assume maggiore chiarezza a partire dalla identificazione con Dio. Generalmente, in tutte le partecipazioni, l'oggetto della partecipazione (*participans*) viene prima o dopo rispetto al soggetto della partecipazione (*participatum*). Se Dio partecipasse alle cose, risulterebbe che le cose vengono prima di Dio. Tuttavia non esistono cose che precedono Dio.

#### 1.1.9.1.2 La relazione tra Dio e le creature

Dopo la distinzione forte tra l'ente e Dio, Teodorico tratta la loro relazione in modo dettagliato. Su questo particolare aspetto è possibile rilevare l'influenza di Remigio d'Auxerre<sup>466</sup>. Commentando l'assioma II, Remigio utilizza il concetto di sapienza divina e di provvidenza. Egli afferma infatti:

Esse id est essentia. Quod est id est quod iam apparet. Non enim illud est, quod vere est, sed adhuc in mente dei latet et nondum est creatum, sed illud, quod iam per creationem in genera ac species prodiit. Nondum est id est nondum apparet in genera ac species, donec accipiet formam essendi. Omnes enim res quaecumque sunt, ante essentiam, id est antequam in formam essendi veniant, deus sunt et sapientia sunt in providentia et dispositione eius, quia in deo nihil aliud potest esse nisi deus. Consistit per creationem<sup>467</sup>.

Remigio sostiene che "l'esse" è l'"essentia" e che l'"id quod est" è ciò che "iam apparet". Probabilmente, l'interpretazione di Remigio si basa sull'espressione di Boezio "nondum est", che induce a interpretare *quod est* come ciò che appare.

Inoltre, ciò che attira la nostra attenzione è lo stato ontologico delle creature prima di essere create. A esse è infatti attribuito un stato ontologico primordiale che si riferisce alla loro presenza nella mente divina prima del loro "apparire". A tal riguardo Remigio spiega che, prima della creazione, le creature si trovano nella mente divina, nella provvidenza, nella disposizione divina e nessuna distinzione reale le differenzia da Dio. Dopo essere state create, esse procedono invece nei generi e nelle specie. Riassumiamo nel seguente schema quanto appena esposto:

---

<sup>466</sup> A tal proposito, vedi Maccagnolo (1981).

<sup>467</sup> Remigio di Auxerre, *Commentarius*, ed. Rand, p. 52, 4-12.

## Schema interpretativo di Remigio

Prima della creazione	Latet	Mens providentia dispositione
Dopo la creazione	apparet	Prodiit in genera ac species

Come abbiamo visto, il *nondum* di Boezio contiene un significato relativo all'ordine tra il prima e il dopo. Ci pare che Remigio abbia introdotto uno stato precedente alla creazione e uno successivo proprio per interpretare l'espressione boeziana. Questo tipo di interpretazione è chiaramente impegnativa, perché per spiegare il sistema ontologico o lo sfondo teoretico che rende possibile questa espressione, sono adottati una serie di presupposti (come quello della mente divina) che non vengono menzionati da Boezio.

Teodorico eredita questa interpretazione, ma la sviluppa in maniera originale:

Forma enim essendi omnium rerum que deus est conceptiva est omnium formarum. Mens enim diuina omnes formas omnium rerum intra se concipit complectitur continet in simplicitate quadam. Ex qua mente prodeunt omnes rerum forme scilicet nature que sunt entia. Ex illis naturis siue formis rerum que ex mente diuina prodeunt habent esse omnia sensibilia que scilicet sensibus subiacent et temporum successioni<sup>468</sup>.

In questa citazione si assume una prospettiva che fa riferimento a un prima e un dopo la creazione e che descrive lo sviluppo dei seguenti aspetti principali: (1) lo stato delle creature nella mente divina; (2) la modalità con cui le creature procedono dalla mente divina. Per quanto riguarda (1), le creature si trovano nella mente divina in quanto forme plurali. Rispetto al modo in cui Dio contiene le creature, è ravvisabile una certa processualità: Dio, che è la *forma essendi*, concepisce tutte le forme e le contiene, inizialmente, in maniera semplice. In seguito, le forme che escono dalla mente divina diventano le cose sensibili sottoposte alla successione temporale.

A nostro avviso, in Teodorico la relazione tra l'uno e i molti è più sofisticata rispetto all'interpretazione di Remigio; per questo motivo ci sembra quindi che lo schema di Remigio sia stato ereditato e sviluppato da Teodorico. Più concretamente, nei testi di Remigio Dio è descritto come semplice e le creature come complesse. Inoltre, le creature

---

<sup>468</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 409, 51-58.

si trovano nella mente divina prima della creazione.

Sorge, però, una domanda: come è possibile che le creature esistano nella mente divina? Più specificamente, come nella semplicità della mente divina può trovarsi la pluralità delle creature? L'interpretazione di Remigio manca degli elementi teorici necessari per fornire una risposta. L'interpretazione di Teodorico pare invece offrire un fondamento teorico alla questione.

Teodorico considera l'unità di Dio come un concetto basilare nella relazione tra l'Uno e i molti. La moltitudine deriva dall'unità e, per essere, deve dipendere da quest'ultima. Quindi, senza l'unità non può esistere la moltitudine, mentre l'unità può esistere senza la moltitudine. Pertanto, tra l'uno e i molti vige una relazione asimmetrica di dipendenza.<sup>469</sup> Su quale base concettuale si fonda questa relazione asimmetrica? I due concetti chiave sono *complicatio-explicatio*. Teodorico scrive:

(...) sicut unitas potestate est omnis numerus. Habet enim in se omnem pluralitatem. Pluralitas uero non aliud est quam explicatio simplicitatis scilicet unitatis. Ita quoque eternitas que est uera unitas habet in se rerum uniuersitatem complicatam in simplicitate. Omnia enim in deo et in ipso uita sunt cum simplicitatis explicatio sint omnia que ab ipsa simplicitate diuine mentis prodeunt. Que simplicitas non est ens quia non participat entia. Sed est ipsa<sup>470</sup>.

Ciò che qui ci sembra particolarmente importante è la concezione dell'*unitas* come tutti i numeri in potenza. La formula equivale ad affermare la presenza della moltitudine nell'unità. Ora, dato che la moltitudine è presentata come esplicazione (*explicatio*) dell'unità, è possibile osservare che le definizioni di unità e moltitudine sono legate l'una all'altra.

Domandarsi da dove derivino i molti e come i molti si relazionino all'uno comporta riconoscere che la relazione tra uno e molti è già inclusa nella definizione dei molti stessi, i quali sono appunto descritti come un dispiegamento dell'uno. Quindi, possiamo supporre che questa domanda possa trovare una risposta nel sistema di Teodorico.

Dunque, l'unità contiene tutte le cose plurali in potenza, cioè comprende la *Rerum Universitas*. Al contempo, tutte le cose sono un'*explicatio* dell'Uno nella misura in cui tutte sono molteplici, dato che la molteplicità deriva dall'Uno per definizione.

Questo è il contesto concettuale all'interno del quale Teodorico cala la sua

---

<sup>469</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 411: «Sed illa potest esse etsi rerum pluralitas non sit: sicut unitas ad hoc ut sit unitas non indiget pluralitate (...)».

<sup>470</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 411, 93-99.

interpretazione del secondo assioma. Leggiamo anzitutto il testo di Boezio:

Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit<sup>471</sup>.

Come abbiamo già visto, l'*esse* e il *quod est* si distinguono in *participatum* e *participans*: il primo è Dio, l'altro sono le creature.

Analizziamo come Teodorico ha interpretato l'espressione "nondum est". Egli dice: «Et per istud NONDUM notat descensum omnium rerum a simplicitate diuina»<sup>472</sup>. Per Teodorico, "nondum" significa "descensum". Inoltre, il soggetto di "nondum" non è Dio, bensì le creature. Teodorico cambia dunque il soggetto. Nel testo di Boezio, infatti, *nondum* si riferisce a *ipsum esse*.

Abbiamo prima sottolineato come *nondum* abbia un significato relativo all'ordine prima-dopo. L'espressione implica dunque l'inesistenza (sensibile) del soggetto in un primo momento (connotazione 1) e la sua esistenza in un secondo momento (connotazione 2). L'interpretazione di Teodorico coglie ambedue le connotazioni.

La connotazione 1 indica lo stato ontologico delle creature quando si trovano soltanto nella mente divina: «Rerum enim uniuersitas est in diuina simplicitate complicate ex qua prodeunt ad actum. Que res ut sunt in simplicitate diuine mentis non sunt entia sed sunt ipsum quod scilicet nullo participat ut superius dictum est».<sup>473</sup> Quando le creature si trovano soltanto nella semplicità divina, esse sono raccolte, condensate nella semplicità di Dio, come se fossero piegate più volte su sé stesse. In questa fase, le creature non sono enti e non partecipano di nulla. Inoltre, le creature si identificano in un certo senso con Dio, dal momento che ancora non hanno assunto un'autonomia ontologica. La connotazione 2 si riferisce al momento in cui le creature escono dalla mente divina, diventando così enti molteplici. In questa fase le creature si dispiegano ontologicamente ed esteriormente:

Sicut omnis pluralitas complicate in unitate est ipsa unitas, explicite uero considerata scilicet extra unitatem est ipsa pluralitas. Dicendo igitur IPSUM ESSE NONDUM EST notat descensum uniuersitatis omnium rerum a simplicitate diuina et ut est extra simplicitatem. Ut est in simplicitate est IPSUM ESSE et nullum ens. Ut uero extra simplicitatem est unumquodque entium sicut et in

---

<sup>471</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 187, 26-28.

<sup>472</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 412, 31-32.

<sup>473</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 412, 32-36.

unitate uideri potest. Que duobus modis consideratur : scilicet in se complicate et explicite. Et sic debet intelligi NONDUM EST<sup>474</sup>.

Le creature si considerano in due modi, cioè dentro l'unità (che è Dio) e fuori dell'unità. Il primo modo è uno stato di contrazione, mentre il secondo stato quello della esplicitazione.

Inoltre, "at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit" è così interpretato: dire che *quod est... est* significa che, una volta ricevuta la *forma essendi*, l'*id quod est* diviene l'ente.

Evidenziamo ora alcuni passaggi salienti del commento all'assioma II. Un primo aspetto riguarda lo sviluppo dell'interpretazione di Remigio. Teodorico trae dal maestro carolingio soprattutto la concezione della mente divina come il luogo in cui preesistono le creature. Seguendo questo modello, Teodorico sviluppa la relazione tra l'Uno e i molti secondo una logica di complicazione ed esplicazione.

Un secondo aspetto riguarda il significato di 'ente'<sup>475</sup>. Per Teodorico, essere un ente vuole dir trovarsi al di fuori della semplicità divina, cioè in uno stato esplicito. Di conseguenza, le forme delle creature, prima di lasciare la semplicità divina, sono in uno stato 'complicato'. In questa fase le creature non si possono definire enti, perché essere un ente significa partecipare della forma dell'essere, esistendo secondo una modalità di esplicitazione rispetto all'unità divina.

#### 1.1.10 Senza relazione con la forma essendi

Secondo Teodorico, le creature sono buone grazie alla relazione verticale. A questo punto, occorre esaminare la natura di questa relazione. Dopodiché, approfondiremo il rapporto tra l'attuarsi di questa relazione verticale e il bene, chiedendoci come potrebbe darsi la bontà delle creature se non vi fosse tale relazione.

Boezio aveva già condotto un esperimento mentale relativo a uno scenario ipotetico senza la relazione tra Dio e le creature. La conseguenza dell'esperimento è la seguente: «Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt».<sup>476</sup> Da questo passo si evince una distinzione tra l'essere e l'essere buono.

Tale considerazione viene così sviluppata in Teodorico di Chartres:

---

<sup>474</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 412, 45-50.

<sup>475</sup> Riguardo al concetto di *ens* in Teodorico, vedi Valente (2006), pp. 523-529.

<sup>476</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 190, 89-90.

Quare amoto a rebus primo bono aliud erit esse eis entia, aliud bona. Quare bonitas est eis accidentalis quia sic non habeant esse entia per bonitatem que sit vel insit in eis cum aliud sit eis esse entia, aliud esse bona. Et sic albedo accidentalis est eis que sunt alba. Aliud enim est eis esse entia, aliud esse alba<sup>477</sup>.

Senza la relazione tra Dio e le creature, essere ente ed essere buono sono diversi. Secondo un'osservazione che precede immediatamente il brano sopra citato<sup>478</sup>, il primo bene porta "*identitas*", ma la sua assenza porta "*diversitas*". La diversità fa sì che la bontà diventi un accidente per le creature. Ma cosa vuol dire "essere accidentale"? Una proprietà può dirsi accidentale quando non determina l'essere ente di un soggetto. Inoltre, il fatto che una proprietà non dia il titolo di ente ad una creatura, denota appunto la diversità tra l'ente e la proprietà. Teodorico illustra questo ragionamento prendendo la proprietà della bianchezza come esempio. Il maestro osserva che la bianchezza non causa l'essere ente delle creature; perciò l'essere bianco è diverso dall'essere ente e pertanto l'essere bianco è un accidente.

In maniera generale, Teodorico definisce così l'accidentalità: «Nam si quid est in aliquibus et non habeant esse per illud accidentale est eis». Tale definizione può essere formulata anche nella maniera seguente:

La definizione della accidentalità

Se qualsiasi proprietà (P) inerisce in qualsiasi soggetto (S), ma S non è ente in virtù di P, P è accidentale.

Riguardo all'essere sostanziale, ossia alla proprietà sostanziale, Teodorico dice: «Si uero aliquid est in aliquibus sic quod habeant esse per ipsum, id substantiale est illis<sup>479</sup>». Basandoci su questa formula, possiamo riformulare la definizione di essere sostanziale:

La definizione della proprietà sostanziale

Se qualsiasi proprietà (P) inerisce a qualsiasi soggetto (S), e se S è ente in virtù di P, P

---

<sup>477</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 422, 42-46.

<sup>478</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 422, 37-41.

<sup>479</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 422, 49-51.

è sostanziale.

Teodorico fornisce un esempio di proprietà sostanziale e uno di proprietà accidentale citando i “risibilia” e la “rationalitas”<sup>480</sup>: benché la capacità di ridere si trovi nell’essere umano, l’essere umano non esiste in virtù della capacità di ridere, che è dunque accidentale; dal momento invece che l’essere umano è ente in virtù della razionalità, tale proprietà è sostanziale.

In relazione al paradosso boeziano, Teodorico aveva già specificato che la proprietà sostanziale deriva dalla *forma essendi*. Dunque, la *forma essendi* necessariamente causa l’essere ente nel soggetto. Secondo la nostra interpretazione, la *forma essendi* dà all’ente non solo l’essere, ma anche la definizione essenziale o, per così dire, la quiddità. Quindi, in qualche modo, la *forma essendi* è *causa formale e conferisce la proprietà dell’umanità*. Ciò comporta che la proprietà sostanziale e l’essere ente derivano dalla *forma essendi*. L’accidente non deriva invece dalla *forma essendi*:

Aduenit enim accidens enti extrinsecus: natura tamen entis hoc faciente. Unde plane confunditur qui dicunt quod deus accidentia creauerit et quod adulterium et prauas actiones. Ipse enim non est creator accidentium sed naturalium. Accidentia uero effectus naturarum sunt et extrinsecus sub his adueniunt que eis praeiacent<sup>481</sup>.

Secondo questo passo l’accidente non è creato da Dio; è qualcosa che perviene esternamente e per un successivo effetto della natura. Pertanto, esso non deriva dalla *forma essendi*<sup>482</sup>.

Alla luce delle spiegazioni fornite finora, come si può interpretare che, se la relazione verticale viene meno, l’essere buono diventa una proprietà accidentale? Riformuliamo il ragionamento:

(1) le creature sono buone

(2) tutte le proprietà sono sostanziali oppure accidentali

---

<sup>480</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 422, 48-52.

<sup>481</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 415, 34-39.

<sup>482</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 414, 7-10: «Accidens enim non est aliquid in eo quod est sed est aliquid per hoc quod est: scilicet per substantiam. Unde Calcidius super Platonem dicit quod accidentia non sunt sed habent esse iuxta id quod est i.e. per substantiam».

(3) le proprietà sostanziali sono in qualche modo causate dalla *forma essendi* (causa verticale)

(4) (ipotesi) non vi è causa verticale

(5) per le creature l'essere buono è una proprietà accidentale

(1) è la premessa da chiarire; (2) è la regola interpretativa sulla proprietà; (3) è la spiegazione dell'origine della proprietà sostanziale; (4) è l'ipotesi secondo la quale non può esistere una proprietà sostanziale perché è rimossa per assurdo la relazione causale con la *forma essendi* che ne determina l'esistenza. Quindi, solo con (5) si può spiegare (1), dato che l'ipotesi (4) rende impossibile la proprietà sostanziale.

Ciò implica che tutte le proprietà, se non ci fosse relazione con Dio, sarebbero accidentali, dal momento che la *forma essendi* è causa di tutte le proprietà sostanziali.

### 1.1.11 Come le creature sono buone nella relazione con il primo bene

Alla luce di quanto detto, elenchiamo i passi in cui Teodorico prende in esame la spiegazione boeziana relativa alla bontà delle creature:

(a) inquam hoc est BONA ESSE DICUNTUR i. e. defluentia a primo bono sic quod **eius informatione** habent quod sint<sup>483</sup>.

(b) quia defluunt scilicet a primo bono IGITUR ESSE EORUM BONUM EST quoniam **informatione primi boni** habent esse quia bona sunt. Et inde est uis illationis et ideo scilicet quia a primo bono defluunt IN EO quod sunt BONA SUNT<sup>484</sup>.

A nostro avviso, il concetto di *informatio* ha una grande importanza. In entrambi i testi il primo bene caratterizza l'*informatio* nella forma del genitivo (*eius informatione* (a), *informatione primi boni* (b)). Tuttavia, non è molto chiaro cosa significhi "informazione". Ma sorgono anche altre domande. Per esempio: cosa significa attribuire tale informazione al primo bene con i genitivi *eius* e *primi boni*? L'agente

---

<sup>483</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 428, 41-42.

<sup>484</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 428, 62-65.

dell'informazione è il primo bene o ciò che è prodotto dall'informazione? Infine, in cosa consistono esattamente il soggetto e l'oggetto dell'informazione?

Si possono proporre tre tipi di interpretazione della nozione "informatio primi boni".

Int. 1: il primo bene causa la bontà nelle creature

Secondo questa interpretazione, il soggetto dell'informazione è il primo bene. Quest'ultimo causerebbe in qualche modo la bontà nelle creature e, grazie a essa, le creature sarebbero buone ed esisterebbero. Quindi, il soggetto dell'informazione è il primo bene e l'oggetto è ciò che viene trasmesso informando, ossia la bontà delle creature.

Int. 2: le creature ricevono il primo bene in quanto forma

In base a questa interpretazione, le creature ricevono il primo bene in quanto loro forma. In questo modo, non esisterebbero però bontà create e, di conseguenza, il primo bene si troverebbe nelle creature come in una sorta di panteseimo. Qui, il primo bene sarebbe l'oggetto dell'informazione.

Int. 3: il primo bene attua l'informazione

Secondo questa interpretazione, il soggetto dell'informazione sarebbe il primo bene e il termine "informatio" significherebbe l'azione del conferire forme in generale e non significherebbe quella di conferirne una particolare. Si enfatizzerebbe così l'azione in sé dell'"informatio", la quale, a nostro giudizio, sembra consistere nel conferire una forma qualsiasi e dunque non necessariamente la bontà. L'*informatio* potrebbe infatti anche concernere la forma "umanità".

Per poter scegliere una delle tre interpretazioni, occorre precisare il concetto di *informatio*. Nel *Commentarius Victorinus De Trinitate* Teodorico scrive:

Transfusione: sicut fit aqua mixtum per transfusionem scilicet uini et aque. Parcium coniunctione: ut corpus fit ex membris et domus ex pariete et tecto et fundamento. Participazione: aut informatione aut inhabitatione aut alio tercio modo. Informatione aut substantiali aut accidentali. Substantiali ut materia informatione humanitatis fit homo. Accidentali: ut Socrates informatione albedinis fit albus. Inhabitatione: ut homo iustus fit deus. (...) Non substantiali vel accidentali sed inhabitatione i. e.

quia deus inhabitat ipsum<sup>485</sup>.

Secondo questo testo, la *informatio* è una sottocategoria della partecipazione. Inoltre, vi sono due tipologie di *informatio*: sostanziale e accidentale. Nell'*informatio* sostanziale la materia diventa l'essere uomo grazie all'informazione dell'umanità. Nell'informazione accidentale, invece, Socrate diventa bianco per l'informazione della bianchezza.

In base a questo argomento, per Teodorico l'informazione consiste principalmente nel dare la forma, come indica il termine "informazione".

Inoltre, il confronto con l'espressione "inhabitatio", che compare nella stessa citazione, offre ulteriori spunti per la nostra ipotesi. In questo contesto, piuttosto che di una relazione formale, con "inhabitatio" si intende una relazione tra Dio e le creature. Dato che Dio "inhabitatur" le creature, l'essere un uomo giusto equivale a Dio. In questo caso Dio è in qualche modo dentro le creature. Ora, *inhabitatio* si distingue da *informatio*, quindi possiamo ipotizzare che gli effetti dell'*informatio* non prevedano l'immanenza di Dio nelle creature.

Se la nostra ipotesi fosse giusta, l'interpretazione n. 2 verrebbe negata, dato che essa implica l'immanenza di Dio nelle creature. Per quanto riguarda l'interpretazione n. 1, dobbiamo ricordarci che nel commento al *DHB* di Teodorico essere buono significa essere ordinato. Pertanto, la forma che viene data alle creature è la forma di un essere ordinato. Tuttavia, in cosa consiste la forma dell'ordine? Poiché ci sembra che questa conseguenza sia meno naturale, dovremmo affermare che l'interpretazione n. 1 è meno plausibile.

Passiamo, dunque, all'interpretazione n. 3. Secondo questa interpretazione, l'*informatio* del primo bene è l'atto con cui Dio conferisce forma sia sostanziale sia accidentale alle creature; inoltre, è in conseguenza dell'*informatio* che le creature possono dirsi buone, cioè essere ordinate. In altri termini, dare un ordine alle creature equivale a dare loro delle forme. In questo senso, le creature divengono enti dopo aver ricevuto le forme e perciò un ordine. Secondo la nostra ipotesi, le creature sono buone perché Dio dà loro le forme grazie alle quali esse sono buone e sono degli enti. Così, essere informato equivale a essere buono (e, quindi, ordinato). La forma sostanziale di cui si tratta non è quella della bontà creata: essere informato, di per sé, vuol dire soltanto essere ordinato. Tuttavia, se l'essere informato equivale all'essere buono, come spiegare la teoria secondo cui tutte le forme sostanziali derivano dalla *forma essendi* (= Dio)? Come abbiamo

---

<sup>485</sup> Teodorico di Chartres, *Commentarius Victorinus, De Trinitate*, pp. 522-523, 23-31.

chiarito sopra, nel commento all'assioma II Teodorico spiega che le forme in generale derivano da Dio.

Più precisamente, Teodorico afferma che le forme preesistono nella mente divina e che le creature, una volta assunte le forme fuori dalla mente divina, diventano enti. A nostro avviso, l'essere buono (cioè l'essere ordinato) si dà nella fase in cui le forme preesistono nella mente divina. Dunque, le forme "esplicite" si identificano con la *forma essendi* nella misura in cui rimangono nella mente divina, ma, già in questa condizione, la determinatezza delle forme indica la ricezione di un ordine che precede l'essere ente. Ci sembra che questo argomento sia compatibile con la teoria dell'ordine prima-dopo tra l'essere buono e l'essere l'ente. Come abbiamo visto, tale teoria afferma che tra l'essere ente e l'essere buono vige un ordine: l'essere buono precede logicamente l'essere ente e ne costituisce la causa. Questa visione può interpretarsi a partire dalla preesistenza delle forme nella mente divina, la determinatezza delle forme precede lo stato di ente.

Questa preesistenza delle forme potrebbe giustificare la teoria del prima-dopo. Le forme, cioè le determinatezze delle forme, precedono lo stato dell'ente. Ciò sembra soddisfare la condizione di essere primo. Anche le forme determinano l'ente, cioè svolgono il ruolo di causa formale. È in questo senso che si spiega come l'essere buono preceda l'essere ente, ricoprendo così la funzione di causa.

Sopra abbiamo chiarito il concetto del bene nel commento al *DHB*. Il bene nella creatura indica l'essere ordinato. A sua volta, essere ordinato equivale a ricevere la forma, tuttavia, per l'essere ordinato, non è necessario avere una forma particolare: è sufficiente avere una forma sostanziale corrispondente al soggetto che la riceve. Quindi, le forme sostanziali conferiscono un ordine nelle creature. Inoltre, con la frase "quia bona sunt ideo sunt entia" Teodorico esprime l'idea di un ordine ontologico: le creature ricevono anzitutto le forme e successivamente divengono enti. La relazione tra le forme e le creature anticipa ontologicamente l'essere ente. Le forme preesistono infatti nella mente divina; si collegano poi al soggetto, che diventa così ente. Quindi, in prima istanza i soggetti devono essere determinati formalmente e la fase della determinazione precede quella dell'essere. Tentiamo ora di indagare la definizione di bene nelle altre opere di Teodorico.

## 1.2 La bontà nel commento al *De Institutione Arithmetica*

Un altro testo in cui si tratta del bene trascendentale è *il Commentum super Arithmetica Boethii*, che Irene Caiazza ha recentemente edito. Innanzitutto, analizziamo la definizione di bene in questo testo confrontandola poi con quella emersa dal commento

teodoriciano al *DHB*. Come vedremo a breve, la definizione del bene nel commento al *De Institutione Arithmetica* sembra essere diversa da quella del commento al *DHB*. Bisognerebbe, dunque, chiarire se la definizione del *Commentum* possa ricomprendersi nella traiettoria della definizione presente nel commento al *DHB*.

### 1.2.1 Aequalitas

Nel testo seguente Teodorico spiega come il male nasca dal bene facendo riferimento al modo in cui l'*inaequalitas* derivi dall'*aequalitas*:

Malum nihil aliud est quam boni transgressio, quare necesse est prius precedere bonum, cuius est transgressio; sed substantia boni ex aequalitate consistit, mali vero ex inaequalitate. Cognito igitur quomodo inaequalitas ab aequalitate procedat, cognoscetur nimirum quomodo bonum 175ito rigo et principium mali. Modus autem citra vel ultra quem non est bonum, a quibusdam lex divina vocatur, ab aliis praefinitio aeterna, a nonnullis vero providentia sive mens divina<sup>486</sup>.

Dal momento che il male è una trasgressione del bene, il primo è sempre preceduto dal secondo; il bene, per Teodorico, ha dunque una funzione di parametro in quanto legge divina, provvidenza o mente divina. Come sembra chiaro dalla lettura di questo passo, nel discorso di Teodorico l'*aequalitas* è un concetto chiave che viene così definito:

Haec est ergo illa essendi forma et entitatis aequalitas, a qua omnes rerum formae descendunt, ut humanitas, quae quidem est aequalitas essendi hominum, sicut lapiditas quoque aequalitas est lapidem, ultra quam videlicet nihil est vel infra, quod ad lapidis esse pertineat<sup>487</sup>.

La *forma essendi*, cioè Dio, è anche l'*aequalitas* dell'entità. L'*aequalitas* è ciò da cui procedono le forme delle cose. Secondo l'esempio di Teodorico, l'umanità è *aequalitas* per l'essere uomo. Ci sembra che, in questo contesto, il concetto di *aequalitas* ricopra un ruolo di determinatezza. L'umanità o la "lapiditas" è la causa formale dell'essere umano o della pietra.

Possiamo riassumere quanto appena detto in tre punti:

(1) le forme che derivano dalla *forma essendi* esprimono qualcosa relativamente all'essenza. Ad esempio, il fatto che l'essere umano sia tale dipende ontologicamente

---

<sup>486</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 144, 1170-1176.

<sup>487</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, pp. 146-147, 1236-1240.

dalla forma-*aequalitas*.

(2) l'*aequalitas* delle creature deriva dall'*aequalitas* divina nello stesso modo in cui – così sembra – le idee derivano da Dio.

(3) con “*ultra quam videlicet nihil est vel infra*” intende dire che se qualcosa fosse una pietra e avesse quindi una relazione con la *aequalitas* della pietra, teoricamente non potrebbe non essere una pietra.

### 1.2.2 Le definizioni del bene e del male

Teodorico descrive il bene nel modo seguente:

haec est iterum essendi forma, quae nihil aliud putanda est esse quam oporteat esse. Illam enim bonum dicimus, in quo nihil minus vel plus est quam oporteat esse. Sic enim dicimus istud quidem bonum, id est nihil ultra vel infra in eo est quam esse debeat<sup>488</sup>.

Secondo questo passo, la definizione dell'essere buono è “essere come bisogna essere”. In altre parole, ciò che segue la normalità ontologica (l'*aequalitas*) è definito “buono”. Nella definizione del bene, la prospettiva di Teodorico non ha una relazione diretta con questioni morali o con l'etica, ma è puramente ontologica giacché si riferisce alla sola modalità dell'essere.

In base a questa definizione, la *forma essendi* non può trasgredire la normalità ontologica ed è pertanto sempre buona. Siccome la *forma essendi* è Dio, allora Dio è buono. Evidentemente, tutto è determinato dall'*aequalitas*, la quale risulta così essere il criterio grazie al quale è possibile capire se le cose siano buone o meno.

Per quanto riguarda il male, invece, Teodorico scrive:

quicquid ergo hanc aequalitatem transgreditur malum est, quoniam quicquid vel ultra vel infra est, vitium est. Iam ergo patet ex his quoniam malum a bono descendit. Malum enim ad bonum dicitur, neque aliquid malum nisi respectu bonitatis vel est vel vocatur<sup>489</sup>.

Il male consiste nel trasgredire l'*aequalitas*, cioè le cose che non seguono la normalità sono chiamate cattive. Di conseguenza, il male discende dal bene, dal momento

---

<sup>488</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 147, 1142-1146.

<sup>489</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 147, 1246-1249.

che viene definito in modo relazionale rispetto al bene. In altre parole, il male non ha una sua autonomia concettuale e può darsi soltanto in relazione al bene. Ecco perché Teodorico afferma: “Malum itaque ad bonum dicitur, ita videlicet quod, bono non existente, nihil est malum<sup>490</sup>”.

Più precisamente, cosa vuol dire che qualcosa diventa cattiva per via di una trasgressione dell'*aequalitas*? Il testo seguente fornisce una risposta a tal proposito:

aequalitas enim vera decora est, inde patet quoniam si homo sine manibus nasceretur, aliquo modo imperfectus turpitudinem sine dubio incurreret, quoniam homine minus haberet; si vero cum tribus oculis nasceretur, sive pluribus, pro turpissimo quoque haberetur, eo quod aequalitatem essendi hominem excederet. Decor enim ex aequalitate. Unde filio dei nihil pulchrius, nihil aequae ei pulchrum est, quippe aequalitas essendi est, quoniam nihil pulchrius, nihil aequae ei pulchrum est<sup>491</sup>.

Riprendendo gli esempi citati nel testo, degli esseri umani nati senza mani o con tre occhi sono considerati come enti che eccedono o difettano l'*aequalitas* di essere uomo. È inoltre introdotto qui il concetto di bellezza: così come la bontà, la bellezza consiste nel corrispondere all'*aequalitas*.

### 1.3 Il bene nel commento all' *Arithmetica* e il bene nel commento al *DHB*

Come abbiamo visto sopra, nel *Commentum super Arithmetica Boethii* essere buono vuol dire essere nell'*aequalitas* e, in questo contesto, l'*aequalitas* indica una normalità ontologica che determina le cose corrispondenti. Per esempio, Socrate ha una relazione con l'*aequalitas* dell'essere umano. Se egli non avesse due occhi, tale anomalia si interpreterebbe come una trasgressione dell'*aequalitas* e Socrate sarebbe così considerato cattivo; se seguisse invece la normalità ontologica, sarebbe buono.

Rimane, a questo punto, un problema interpretativo: il concetto di bene del commento al *DHB* e quello del *Commentum Super Arithmetica Boethii*, sono diversi? Apparentemente, sì. Nel commento al *DHB*, essere buono vuol dire essere ordinato, mentre nel *Commentum Super Arithmetica Boethii* essere buono vuol dire non trasgredire una sorta di normalità ontologica, cioè seguire l'*aequalitas*. Tuttavia, possiamo ipotizzare che i due concetti significhino la stessa cosa. Innanzitutto, va notato che nei due testi le strutture filosofiche o concettuali sono simili; la somiglianza emerge soprattutto in relazione alla *mens divina*.

---

<sup>490</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 147, 1255-1256.

<sup>491</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 149, 1310-1315.

Nel *Commentum Super Arithmetica Boethii*, l'*aequalitas* determina la modalità d'essere delle creature ed essere buono indica l'essere nel mondo secondo l'*aequalitas*. Ipotizziamo che l'*aequalitas* delle cose particolari sia nella mente divina. L'*aequalitas* determina l'essenza delle creature seguendo una direzione verticale, ossia dalla sfera divina a quella delle creature. Possiamo, quindi, reputare che l'*aequalitas* corrisponda alle forme della mente divina che vengono descritte nel commento al *DHB*.

Se questa interpretazione è giusta, il concetto di bene del commento al *DHB* e quello del *Commentum Super Arithmetica Boethii* sono identici. Quindi, riassumendo, essere buono equivale a essere determinato dalle idee divine o essere esemplificato secondo l'esemplare divino.

#### 1.4 La bontà nelle altre opere di Teodorico di Chartres

Finora abbiamo cercato di determinare il significato del bene nei commenti al *De Arithmetica* e al *DHB*. Siamo giunti a ipotizzare che essere buono equivalga a essere determinato nel contenuto formale. In altre opere di Teodorico non si affronta direttamente il concetto di bene, tuttavia ci sembra che venga discusso il concetto di essere determinato. L'analisi delle altre opere teodoriciane ci consentirà dunque di approfondire il concetto di bene da diverse angolature.

##### 1.4.1 La causa formale e la causa efficiente nel *Tractatus*

Analizziamo innanzitutto il *Tractatus de Sex Dierum Operibus*<sup>492</sup>. Questo testo affronta il tema della causalità. Esaminando in particolare la causalità in relazione alle creature, proveremo a chiarire ulteriormente la nozione di bene in Teodorico. Quest'ultimo si riferisce a quattro tipi di causalità: «Mundane igitur substantie cause sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa<sup>493</sup>». Il mondo ha quattro causalità: la causa efficiente è Dio; la causa formale è la sapienza divina; la causa finale è la generosità divina; la causa materiale sono i quattro elementi. Le quattro causalità sono così dedotte:

necesse est enim quia mutabilia et caduca sunt mundana eadem habere auctorem. Quia uero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt secundum sapientiam illa esse creata necesse est. Quoniam autem ipse creator iuxta ueram rationem nullo indiget sed in semet ipso

---

<sup>492</sup> Sul *Tractatus*, vedi Luscombe (1988) e Crialesi (2016).

<sup>493</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus de Sex Dierum Operibus*, p. 555, 18-19.

summum bonum et sufficientiam habet oportet ut ea que creat ex sola benignitate et caritate creet ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participet<sup>494</sup>.

Si noti anzitutto il concetto di ordine, che era stato già definito nel commento al *DHB*. Nel passo citato tale concetto poggia sul fatto che il mondo è creato secondo la sapienza divina. Pertanto, il mondo è ordinato perché è creato dalla sapienza divina. Questa viene anche chiamata causa formale ed è distinta da Dio in quanto causa efficiente che provoca l'essere indistinto. L'essere è quindi ordinato dalla sapienza in quanto causa formale.

Esaminiamo più approfonditamente il concetto di ordine. Teodorico scrive:

Quia vero omnis ordinatio inordinatis adhibetur oportuit aliquid inordinatum precedere ut eidem ordo secundum sapientiam adhiberetur ac, sic disponendo inordinata, sapientia creatoris uel parum scientibus appareret<sup>495</sup>.

La causa formale non soltanto informa le creature, ma fornisce loro anche un ordine. Ci sembra che, implicitamente, avere la forma equivalga a essere ordinato. Basandoci su questi passi del *Tractatus*, potremmo ipotizzare che, in quest'ultimo testo, l'essere ordinato coincida con l'essere ordinato del commento al *DHB*, dove l'essere ordinato si definisce come essere buono.

#### 1.4.2 Causa formale e unitas aequalitatis

Approfondiamo la causa formale nel *Tractatus*. In quest'opera Teodorico cerca di conciliare la trinità con tre delle quattro cause sopra indicate: la causa efficiente è associata al Padre, la causa formale al Figlio, la causa finale allo Spirito Santo<sup>496</sup>.

Il Figlio svolge la funzione di *Unitas aequalitatis*. A tal proposito, Teodorico scrive:

Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, hec autem equalitas existit, necesse est igitur hanc equalitatem existentie rerum esse equalitatem i.e. modum eundum siue diffinitionem

---

<sup>494</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus de Sex Dierum Operibus*, pp. 555-556, 20-26. Per quanto riguarda la causa formale, vedi anche Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 153, 1398-1400: «Item finalis causa mundi sola dei est benignitas, formalis vero eius sapientia. "sapientia».

<sup>495</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus de Sex Dierum Operibus*, p. 556, 27-30.

<sup>496</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus de Sex Dierum Operibus*, pp. 556-557, 54-56: «Nam pater est efficiens causa filius vero formalis spiritus sanctus finalis quattuor vero elementa materialis. Ex quibus quattuor causis universa corporea substantia habet subsistere».

siue determinationem eternam rerum omnium citra quam uel ultra quam nichil esse possibile est<sup>497</sup>.

Dal passo appena citato emerge il funzionamento causale dell'*aequalitas*, che viene indicata come causa esemplare: «modum eundum siue diffinitionem siue determinationem eternam rerum omnium citra quam uel ultra quam nichil esse possibile est»<sup>498</sup>. L'*aequalitas* è dunque principio della determinazione di tutte le cose.

Possiamo presumere che il termine “diffinitio” designi la determinazione essenziale, cioè la risposta alla domanda “che cosa è?”. Ad esempio, nella proposizione “essere uomo è essere animale razionale”, “essere animale razionale” spiega l'essenza o la quiddità dell'essere uomo.

Quindi, l'*aequalitas* divina determina la quiddità o la determinazione essenziale. Tutto ciò che è determinato non può non corrisponderle, cioè è impossibile che l'essere umano non sia animale razionale. La determinazione di ogni creatura è data dall'*aequalitas*, la quale è pertanto un principio formale e trascendentale. Nella misura in cui l'unicità divina si presenta in questo modo, viene chiamata *unitatis aequalitas*.

L'*aequalitas* viene inoltre chiamata *figura* o *splendor*:

Figura quidem quia est modus secundum quem ipsa unitas operatur in rebus. Splendor uero quia est id per quod omnia discernuntur a se invicem<sup>499</sup>.

Teodorico sceglie il termine *figura* perché Dio, in quanto causa efficiente, determina le creature secondo l'unicità. Il senso di questa attribuzione dipende forse dall'intenzione di descrivere quell'aspetto della causa esemplare che concerne l'azione della potenza divina. Teodorico impiega invece il termine *splendor* perché grazie all'*aequalitas* si possono distinguere le creature. L'*aequalitas* (ovvero il *modus*), è però anche chiamata *mens divinitatis*, *providentia*, *creatoris sapientia*. Inoltre, ciò che determina l'essenza delle creature particolari è la *notio*. Perciò, l'*aequalitas* svolge una funzione generale di causa formale, mentre la nozione funziona come causa formale delle cose particolari. Teodorico spiega così questa distinzione:

ibi (prima et eterna sapientia) rerum notiones continentur. Semper enim rei notitia in ipsius aequalitate continetur. Si autem excesserit uel infra substiterit non est notitia sed falsa imaginatio dicenda. Ut enim dictum est aequalitatem unitatis aequalitatem existentie rerum esse necesse est.

---

<sup>497</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus De Sex dierum operibus*, p. 572, 99-104.

<sup>498</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus De Sex dierum operibus*, p. 572, 3-4.

<sup>499</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus De Sex dierum operibus*, p. 572, 6-8.

Omnem igitur notionem rerum in ipsa aequalitate contineri uerum est. Si autem non ipsa aequalitate contineatur nec rei notio dicenda est. Inde enim notio alicuius rei dicitur eo quod sit ipsius rei propria descriptio qua a ceteris rebus discernitur ut nec intra permaneat nec ultra euagetur<sup>500</sup>.

Ogni nozione che corrisponde alle creature si trova dunque nell'*aequalitas*. La nozione, infatti, si chiama "*descriptio*" nella misura in cui, con essa, si possono distinguere le cose.

Dalla discussione precedente sembra di poter concludere che l'unità divina è causa efficiente e causa formale. Quest'ultima non è immanente, ma trascendente; essa determina verticalmente la quiddità delle creature nella misura in cui corrisponde all'*aequalitas* e dunque al Figlio della Trinità. A sua volta, l'*aequalitas* si chiama anche *mens divina* o sapienza divina, perché svolge la funzione generale di causa esemplare: le creature non possono esistere secondo modalità contrarie a quelle prescritte dalla sapienza divina.

Questo schema teologico ci sembra compatibile con quello del commento al *DHB*. Possiamo ipotizzare che l'essere 'informato' (ovvero l'essere ordinato) del *Tractatus* sia detto essere 'buono' nel commento al *DHB*. In quest'opera, si tratta dell'ordine prima-dopo in relazione all'essere ente e all'essere buono; tale ordine funziona come un fondamento del bene, ovvero come un trascendentale, nel senso che permette la convertibilità tra ente e *bonum*. Come abbiamo visto, la determinazione formale avviene prima della produzione dell'*esse* da parte del creatore. In altre parole, la fase in cui le cose ricevono la quiddità anticipa quella in cui le cose ricevono l'esistenza.

Come si può collocare l'argomento dell'ordine nel contesto del *Tractatus*? Secondo la nostra interpretazione, sebbene Teodorico non si riferisca direttamente all'ordine, non è impossibile rintracciare un elemento di ordine nel *Tractatus*. Due passaggi, in particolare, offrono uno spunto di riflessione:

- (1) *Figura quidem quia est modus secundum quem ipsa unitas operatur in rebus.*
- (2) *Formalis causa secundum quam artifex eternus modum existendi omnibus rebus constituit.*

La causa formale anticipa la creazione, ovvero l'esistenza delle creature. La determinazione formale delimita la potenza creativa di Dio, la quale si dispiega soltanto dopo la determinazione, non prima. Dunque, la causa formale precede la causa efficiente

---

<sup>500</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus De Sex dierum operibus*, p. 573, 18-25.

e secondo questa prospettiva possiamo trovare l'ordine prima-dopo nel *Tractatus*.

### 1.5 *La bontà e la rerum universitas*

Vediamo, ora, come nella struttura ontologica della cosiddetta *rerum universitas* si collochi la bontà in quanto stato ontologico.

#### 1.5.1 *Rerum universitas*

La teoria della *rerum universitas* riguarda la totalità delle cose che si trovano nel mondo. La caratteristica del concetto è garantire teoricamente la diversificazione tra le scienze (teologia, fisica, matematica); d'altro canto, gli oggetti trattati dalle diverse scienze sono i medesimi<sup>501</sup>. In altre parole, questa teoria mantiene la diversità di ogni scienza nell'identità degli oggetti.

Quando, nel secondo capitolo del *De trinitate*, Boezio parla della diversità degli studi, non prende in esame l'identità degli oggetti di studio. Teodorico, invece, commenta il testo boeziano a partire da questa identità:

cum autem rerum uniuersitas, ut dictum est, subiecta sit theologie, mathematice et phisice secundum diuersas considerationes est tamen uniuersitas rerum quattuor modis: et una et eadem uniuersitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quattuor modi existendi uniuersitatis omnium rerum<sup>502</sup>.

Dunque, secondo la spiegazione delle *Lectiones*, la *rerum universitas* ha quattro modi: (1) in *absoluta necessitate*; (2) in *necessitate complexionis*<sup>503</sup>; (3) in *absoluta possibilitate*; (4) in *determinata possibilitate*. Cerchiamo ora di spiegare come siano possibili questi quattro modi<sup>504</sup>.

#### 1.5.2 *I principi delle cose*

---

<sup>501</sup> Per una spiegazione generale della *rerum universitas*, vedi Maccagnolo (1976), pp. 25-102. Egli afferma: «la visione della *rerum universitas* è il modello unitario del reale, ed esprime l'esigenza di un fondamento unitario del molteplice: le cose nelle loro varietà, hanno la loro ragion d'essere da un principio attivo che tiene in sé (revocat) i singoli principi delle cose, e a cui sempre quei principi appartengono (relabuntur ad simplicitatem)» (p. 36).

<sup>502</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 157, 86-91.

<sup>503</sup> Sul motivo per cui il secondo modo si chiami “*necessitas complexionis*”, Cf. Alberson (2014), pp. 132-133.

<sup>504</sup> Per quanto riguarda lo sviluppo e il cambiamento dei modi della *Rerum universitas* nei testi di Teodorico, vedi Alberson (2014), pp. 119-132.

Prima di tutto prendiamo in esame i concetti di *actus* e *possibilitas*, che costituiscono i modi della *rerum universitas*.

#### 1.5.2.1 La possibilità

In generale, per Teodorico *actus* e *possibilitas* sono i principi costitutivi delle cose. La possibilità corrisponde alla potenza aristotelica e significa “aptitudo recipiendi status diversos<sup>505</sup>”, secondo la quale qualsiasi cosa può essere X, anche se ancora non è X, perché è possibile che lo sia. Secondo un esempio di Teodorico, l’uovo dell’animale non è ancora l’animale, ma può diventarlo; quindi l’uovo dell’animale ha questa possibilità.

#### 1.5.2.2 L’atto

Teodorico definisce il concetto di *actus* come “possibilitatis perfectio et integritas”<sup>506</sup>, ossia come una sorta di realizzazione della possibilità. Tuttavia, l’atto presenta due significati: l’atto con la possibilità e l’atto senza la possibilità. La loro distinzione si basa sui concetti di “mutabilis” e “immutabilis”. Il primo tipo di atto corrisponderebbe alla forma immateriale, ovvero a Dio; il secondo corrisponderebbe alla forma che si collega alla materia ed è perciò immanente alla materia. Ad esempio, il fiore fiorito è l’atto, dato che è una realizzazione della possibilità del fiore.

#### 1.5.3 L’ente

L’*ens* si costituisce a partire dalla potenza e dall’atto:

ens enim est tantum quod est ex materia et forma. Materie enim non conuenit esse sed subesse. Forme non conuenit esse sed preesse. Enti uero conuenit esse. Ens enim est quod accepta forma subsistit i.e. quod constat ex materia et forma<sup>507</sup>.

La terminologia dell’essere si attribuisce ai tre concetti di materia, forma ed ente ai quali corrispondono rispettivamente il *subesse*, il *preesse* e l’*esse*. Per essere ente è quindi necessaria la materia; poiché Dio non ha la materia, Dio non è un ente.

---

<sup>505</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, p. 74, 96.

<sup>506</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, p. 74, 6.

<sup>507</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 169, 1- 4.

#### 1.5.4 Explicare e complicare

*Explicare* e *complicare* sono altri due concetti fondamentali per la teoria della *rerum universitas*. Come è noto, entrambi sono dei concetti-chiave nel pensiero di Teodorico e in quello di Nicola Cusano<sup>508</sup>.

Nel commento all'*Arithmetica* di Boezio, Teodorico impiega i concetti di *complicare* ed *explicare*. Di seguito il testo di Boezio:

est igitur unitas uicem obtinens puncti, interualli longitudinisque principium; ipsa uero nec interualli nec longitudinis capax, quemadmodum punctum principium quidem lineae est atque interualli, ipsum uero nec interuallum nec linea<sup>509</sup>.

Secondo Boezio, l'unità è il principio degli intervalli e della lunghezza, anche se questi non appartengono alla sua natura; allo stesso modo, il punto, pur essendo il principio della linea e degli intervalli, non si identifica con nessuno dei due. Teodorico commenta così il testo:

unitas uero locum obtinet puncti, et merito, quia sicut unitas est complicatio numeri, et numerus explicatio unitatis, ita quoque punctum est complicatio omnis magnitudinis, et magnitudo est explicatio puncti<sup>510</sup>.

In questo commento, Teodorico ricorre ai concetti di *complicatio* ed *explicatio* per spiegare la relazione causale tra due oggetti *X* e *Y*, dove il primo è principio del secondo. Possiamo schematizzare i passaggi nella maniera seguente:

l'unità è *complicatio* dei numeri  
i numeri sono *explicatio* dell'unità  
il punto è *complicatio* dell'estensione  
l'estensione è *explicatio* dei punti

Come si vede, Teodorico introduce i concetti di *explicatio* e *complicatio* nell'analisi della relazione tra il principio e ciò che deriva da esso. Il maestro di Chartres prosegue

---

<sup>508</sup> Cf. Riccati (1983), p. 115.

<sup>509</sup> Boezio, *De institutione arithmetica*, ed. Guillaumin, p. 89, (4).

<sup>510</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p.163, 30-32.

affermando:

Dico igitur quod punctus est terminus rei ipsius et perfectio. Haec est ipsa rei totalitas, quae rem totam integre terminat et perfecte, nec est nisi unus rei proprie terminus. Cum enim terminus dicimus, abutimur, quemadmodum cum unitates dicimus<sup>511</sup>.

In questo passaggio è introdotto il concetto di perfezione: il punto è termine e perfezione delle cose. Inoltre, Teodorico aggiunge che «perfectio enim prior natura est imperfectione, quia imperfectio ab ipsa descendit, nec aliquid causa perfectionis est»<sup>512</sup>. Quindi, la perfezione precede l'imperfezione poiché quest'ultima discende dalla prima.

Il punto e l'unità sono dunque le perfezioni dalle quali derivano rispettivamente le linee e i numeri: ad esempio, le linee sono considerate come *puncti evolutio*<sup>513</sup>.

Come abbiamo visto sopra, secondo Teodorico la linea è l'*explicatio* del punto, ossia ciò che deriva dal punto inteso come perfezione. Riguardo alla costituzione delle linee, la posizione opposta a quella di Teodorico afferma invece che la linea consiste nell'accumulazione dei punti:

de puncto vero pessime senserunt, qui punctum quiddam minimum esse putaverunt et, pro parvitate nimia, indivisibile esse dixerunt, ita scilicet ut punctum puncto adderetur constituendam lineam, quemadmodum si unum granum milli adiugatur alii<sup>514</sup>.

Secondo Teodorico, per quanto riguarda la costituzione delle linee, l'accumulazione di punti costituisce una spiegazione errata. Secondo tale spiegazione, il punto sarebbe un elemento minimo e indivisibile; pertanto, per costituire una linea, un punto si deve aggiungere a un altro punto.

Contrariamente alla teoria dell'accumulazione dei punti, la teoria di Teodorico afferma che il punto è perfezione e totalità e che quindi la linea è *explicatio* del punto, vale a dire una forma dello svolgimento del punto. L'*explicatio* è spiegata nel modo seguente:

explicare vero totalitatem hoc nihil aliud est quam totum per partes dividere. In unaquaque vero

---

<sup>511</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p.164, 236-239.

<sup>512</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p.164, 236-239.

<sup>513</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 164, 239-241: «Hanc ergo totalitatem, quam terminum nominamus, explicat ipsius lineae extensio; linea namque est puncti evolutio».

<sup>514</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, pp. 163-164, 232-236.

partium est eadem totalitas, quae et in ipso toto, quamvis totum non remaneat idem<sup>515</sup>.

Esplicare la totalità è dividere il tutto in parti, in ciascuna delle quali si trova il tutto. Basandoci sulle osservazioni precedenti, possiamo così schematizzare la relazione tra *complicare* ed *explicare*:

secondo la relazione in cui X complica Y e Y esplica X, X è la perfezione per Y, Y è imperfezione per X. In Y c'è X, ma la modalità dell'essere in Y, non è uguale ad essere fuori di Y. In Y c'è X, ma X non permane lo stesso X. È dunque implicito che Y necessariamente deriva da X.

### 1.5.5 Il modello della potestas

Nelle opere di Teodorico è menzionato anche il concetto di *potestas* in relazione alle nozioni di *complicatio* ed *explicatio*. Nelle *Lectiones* sul *De trinitate* di Boezio Teodorico scrive:

sicut enim unitas complicatio est omnis pluralitatis et non est tamen pluralitas sed unitas nisi ui -- unitas enim ui et potestate pluralitas. Et pluralitas uero explicatio est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis<sup>516</sup>.

La pluralità di per sé è *explicatio* dell'unità. L'unità è quindi *complicatio* per la pluralità, ma in sé stessa non è pluralità. L'unità è la pluralità soltanto nella misura in cui la contiene in potenza. La pluralità di per sé è *explicatio* dell'unità. Quando Teodorico descrive il rapporto tra *complicatio* ed *explicatio* in relazione all'unità, utilizza i termini *vis* e *potestas*. Nel *Tractatus* egli spiega:

Quoniam autem unitas omnem numerum creat – numerus autem infinitus est – necesse est unitatem non habere finem sue potentie. Unitas igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum est creatio. Unitas igitur omnipotens est in rerum creatione. At quod est omnipotens in rerum creatione illud unice et simpliciter omnipotens est. Unitas igitur omnipotens. Unitatem igitur deitatem esse necesse est. Hactenus de unitate<sup>517</sup>.

(1) l'unità può creare tutti i numeri

---

<sup>515</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetica Boethii*, p. 165, 268-270.

<sup>516</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 155, 35-38.

<sup>517</sup> Teodorico di Chartres, *Tractatus de Sex Dierum Operibus*, p. 570, 44-51.

- (2) i numeri sono infiniti
- (3) In base a (1) e (2), la potenza dell'unità non ha limite.
- (4) (3) equivale al fatto che l'unità costituisce l'onnipotenza nella creazione dei numeri
- (5) creare i numeri è creare le cose
- (6) dunque, l'unità ha l'onnipotenza per creare le cose

Il punto (5) è teoricamente interessante; si sostiene che tutti i numeri possono essere formati dall'unità e che la creazione dei numeri si identifica con la creazione delle cose. La formula di (5) potrebbe però essere fraintesa. Nell'aristotelismo, i numeri sono la quantità discreta e sono astratti dalla quantità delle sostanze. Teodorico non segue tuttavia questo tipo di aristotelismo. Come Brunner<sup>518</sup> ha giustamente fatto notare, secondo Teodorico i numeri sono non cose astratte dalle sostanze corporee, bensì entità incorporee che trascendono i corpi e costituiscono le cose, conformemente con il Platonismo e il Pitagorismo. Teodorico afferma infatti che «*numerus enim, ut habet Arithmetice prologus, principale exemplar existit in mente conditoris*».<sup>519</sup> Nel *Commentum Super Arithmetice Boethii*, egli aggiunge: «*cum enim, ut in huius libri principio legitur, omnium rerum exemplar sit numerus, et omnia secundum numerum constructa sint*»<sup>520</sup>. Come si vede, i numeri non sono le forme astratte relative alla categoria della quantità, ma sono gli esemplari a partire dai quali le cose sono costituite. Dal momento che le cose si costituiscono secondo i numeri (ovvero secondo gli esemplari), creare i numeri equivale a creare le cose.

### 1.5.6 Quattro modi

In precedenza, abbiamo esaminato i concetti fondamentali per la comprensione della *rerum universitas*: l'*actus*, la *possibilitas*, l'*explicatio* e la *complicatio*. Ora consideriamo i quattro modi della *rerum universitas*.

#### 1.5.6.1 (1) In assoluta necessitate, cioè Dio.

Il primo modo è Dio. Dio viene considerato come «*aeterna simplicitas que uocatur absoluta necessitas*»<sup>521</sup>, ma viene anche chiamato necessità assoluta e oggetto della

---

<sup>518</sup> Brunner (1966). A tal proposito, vedi anche Jeauneau (1973) pp. 94-95.

<sup>519</sup> Teodorico di Chartres, *Glosa Super Boethii Librum De Trinitate*, p. 267, 86-88.

<sup>520</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Arithmetice Boethii*, p. 91, 11-12.

<sup>521</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p.159, 55-56.

teologia. Nella sua assolutezza non c'è alcuna diversità, ma soltanto identità<sup>522</sup>.

Il concetto della *complicatio* viene attribuito alla necessità assoluta:

Est enim rerum uniuersitas complicata in quadam simplicitate. Que simplicitas complicans in se rerum uniuersitatem est deus. Deus est enim unitas in se complicans uniuersitatem rerum in simplicitate<sup>523</sup>.

Il punto fondamentale del passo citato è che Dio è l'unità. La definizione è teoricamente importante, dal momento che permette di descrivere la relazione tra Dio e le creature. Siccome l'unità è la *complicatio*, è possibile che Dio contenga le creature in sé stesso. Come abbiamo precedentemente visto, poiché *X* è *complicatio* di *Y* e *X* contiene *Y* senza che *X* sia *Y*, i due oggetti non si identificano. Perciò, le creature sono complicate in Dio senza che vi sia un'identificazione panteistica.

#### 1.5.6.2 (2) in necessitate complexionis

Quanto al secondo modo, esso si caratterizza come «*explicatio illius simplicitatis que vocatur necessitas complexionis*»<sup>524</sup>.

Questo modo costituisce l'*explicatio* dell'*unitas* implicata nel primo modo e viene così descritto:

sicut enim unitas complicatio est omnis pluralitatis et non est tamen pluralitas sed unitas nisi ui — unitas enim ui et potestate pluralitas. Et pluralitas uero explicatio est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis. Ab unitate enim pluralitas. Ab unitate descendit omnis alteritas sic deus est unitas complicans in se rerum uniuersitatem in simplicitate quadam<sup>525</sup>.

Allo stesso modo in cui i numeri derivano dall'unità, le forme immateriali discendono da Dio; oggetto della matematica sono i numeri e le forme “esplicate”<sup>526</sup>. Nella formazione

---

<sup>522</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*. 156, 72-75: «Theologia uero considerat simplicitatem unitatem omnium in quadam simplicitate que deus est. In qua simplicitate nulla est multiplicitas sed tantum simplicitas. Nulla pluralitas sed tantum unitas. Nulla diuersitas sed tantum idemptitas».

<sup>523</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p.155, 29-34.

<sup>524</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 159, 56-57.

<sup>525</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 155, 35-40.

<sup>526</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 158, 18-19: «Mathematica considerat necessitate complexionis que est explicatio simplicitatis. Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat». Per quanto riguarda la matematica di Teodorico, vedi Kijewska (1999) e Counet (1998).

delle forme da parte di Dio, è importante il concetto di *concipere*:

dicitur autem prima forma que est diuinitas forma formarum quia est generatiua formarum. Mens etenim diuina generat et concipit intra se formas i.e. naturas rerum que a philosophis uocantur ydee. Unde diuinitas nichil aliud est quam ipsa mens diuina que est generatiua ydearum<sup>527</sup>.

Dio, o meglio la mente divina, è l'unità, cioè ciò che contiene in sé la pluralità. Di conseguenza, la determinazione dell'unità attribuita a Dio spiega come quest'ultimo possa relazionarsi alle creature. Affinché Dio produca la pluralità nella realtà, la sua mente deve concepire le forme. In altre parole, il fatto che Dio in quanto unità contiene le creature significa che egli le produce nella sua mente e che è il solo a renderne possibile la produzione. Per creare occorre dunque un atto della mente divina: concependo le forme separate delle creature, chiamate idee, essa ne permette la creazione.

Le forme che si trovano nella mente divina hanno una relazione stretta con i nomi delle cose. Teodorico pensa che questi ultimi si leghino alle cose corrispondenti tramite le forme esemplari prodotte dalla mente divina:

hoc totum in mente diuina factum est. Per quod notatur quod rebus uocabula unita sunt in mente diuina. Unde et diuina sapientia Uerbum dicitur eo quod iuxta eam i.e. iuxta diuinam sapientiam uocabula rebus unita sunt ab eterno que postea homo singulis rebus imposuit instinctu sancti Spiritus<sup>528</sup>.

I nomi sono dunque attribuiti alle cose dall'eternità. Questo vuol dire che l'uomo si chiama "uomo" non arbitrariamente, ma secondo una determinazione eterna. Inoltre, i nomi non si limitano ad accompagnare le cose, ma, in certo modo, le determinano. Un passaggio importante per comprendere questo punto è il seguente:

sed sciendum quod ualde subtiliter est dictum DICITUR et non est. Forma enim et uocabulum comitantur sese. Forma enim non potest esse sine nomine. Sed ex quo res formam habet, et nomen habet. Aliter enim res<sup>529</sup> non posset esse. Nomina quippe essentiant res. Iccirco enim est homo quia appellatur homo. Iccirco est animal quia appellatur animal. Et ita de ceteris. Nam si non appelletur

---

<sup>527</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 168, 76-80. Inoltre, vedi Teodorico di Chartres, p. 275, 11-15: «Si quis uero consideret quomodo mens naturaliter genitiua sit et conceptiua formarum atque ydearum intelliget quomodo forma deus sit. Deus itaque concepit formas omnium rerum antequam copularentur materie sed tamen preiacente materia».

<sup>528</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p.172. 1-5.

<sup>529</sup> Seguendo l'indicazione di Dronke, sostituisco *esse* con *res*. Cf. Dronke (1988), p. 373, n. 55.

homo uel animal nec est homo nec animal. Unde patet quod nomina res essentiant<sup>530</sup>.

La frase “nomina res essentiant” è centrale nel passo citato. Gli esempi che vengono forniti da Teodorico sono “est homo quia appellatur homo” e “est animal quia appellatur animal”. Ciò significa che i nomi anticipano la quiddità che risponde alla domanda del che cosa è. Socrate si chiama uomo perché Socrate è uomo e animale razionale.

#### 1.5.6.2.1 La Glosa e la relazione causale

Nella *Glosa Super Boethii Librum De Trinitate* viene affermato che con *complexio necessitatis* viene stabilita la relazione causale tra le cose:

hec igitur uniuersitas quam in quandam simplicitatem in se complicauit absoluta necessitas explicatur in formarum atque in imaginum ueritates quas ideas dicimus. Easque disponit ordine quodam in seriem causarum quam sic esse necesse est. Nam res eam sequuntur cum eius alicui se subiecit cause. Hec uero determinata dicitur necessitas uel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam conexione uitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii ymarmenem nuncupauerunt. At uero alii eam dixere fatum alii parchas alii intelligentiam dei. Quod si nullam eius causam attigerimus ei causarum conexioni minime subiacemus<sup>531</sup>.

In questo passaggio ci sembra che Teodorico cerchi di fondare metafisicamente la serie causale che si esplica necessariamente dalla mente divina. La relazione causale, che non è soltanto la legge naturale ma anche la concatenazione causale particolare, è iscritta nella mente divina: «easque disponit ordine quodam in seriem causarum» starebbe a significare proprio tale iscrizione.

A partire dall'iscrizione della relazione causale nella mente divina, si tenterà ora di spiegare il concetto boeziano di *providentia*<sup>532</sup>, che consiste nel fatto che le creature esistono immutabilmente nella mente divina:

Et nota: si uniuersitas rerum non esset in diuina prouidentia in necessitate absoluta et item in

---

<sup>530</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, pp. 171-172, 89-96.

<sup>531</sup> Teodorico di Chartres, *Glosa Super Boethii Librum De Trinitate*, p. 273, 31-38.

<sup>532</sup> Boezio, *Consolatione Philosophiae*, ed. Moreschini, p. 124, 82-90: «Haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum connexionem constringit; quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est. Ita enim res optime reguntur, si manens in diuina mente simplicitas indeclinabilem causarum ordinem promat, hic uero ordo res mutabiles et alioquin temere fluituras propria incommutabilitate coerceat».

possibilitate determinata in actu non ualeret quod Boetius dicit in Libro de consolatione ubi dicit quod omnes res ut sunt in prouidentia immutabiles sunt. In se uero eadem res omnes mutabiles ut scilicet actu sunt. Unde patet quod Boetius ibi uoluit quod rerum uniuersitas in diuina prouidentia immutabiliter et eadem uniuersitas actu cum possibilitate mutabiliter. In se enim dicuntur res esse ut actu sunt<sup>533</sup>.

La *rerum uniuersitas* si trova anche nella mente divina, cioè nella provvidenza. Così, il secondo modo funziona come un luogo della provvidenza in cui le cose sono immutabili. Dal momento che, come abbiamo visto sopra, la mutabilità è una conseguenza della materia, ovvero della possibilità e della potenza, l'assenza della materia conduce all'immobilità. D'altra parte, l'assenza della potenza (ovvero della materia) implica che nelle forme non si può porre la diversità in senso forte, perché la materia ha il ruolo di principio di diversificazione. La mancanza della materia rende dunque possibile affermare che il modello delle idee è soltanto uno, come affermato nel passo seguente:

FORMIS dixit pluraliter quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria que omnia sunt unum exemplar in mente diuina. Secundum quod Plato dicit in Parmenide Calcidio testante quod unum est exemplar omnium rerum et plura exemplaria in quo nulla diuersitas nulla ex diuersitate contrarietas sicut in Platone dicitur<sup>534</sup>.

Certamente nella mente divina ci sono molteplici forme e molteplici esemplari, ma possiamo affermare che le forme sono uno, dal momento che non vi è il principio della diversità. Ma, se così fosse, sorgerebbe una domanda: com'è possibile la pluralità delle forme nella mente divina? Non sembra, purtroppo, che Teodorico ci abbia lasciato una risposta a questa domanda.

#### 1.5.6.3 (4) In determinata possibilitate, *ouero l'ens*

Il terzo modo della *rerum uniuersitas* è la *absoluta possibilitas*. Si tratta della potenza pura che si identifica con la materia. A tal riguardo, Teodorico afferma che: «Materia primordialis que uocatur possibilitas absoluta»<sup>535</sup>.

Il quarto modo è la “possibilità determinata”, che consiste nell'atto in unione alla

---

<sup>533</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 165, 81-88.

<sup>534</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 176, 45-50.

<sup>535</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 159, 56-57. Per quanto riguarda la materia prima (o primordiale), vedi Manicelli (2014).

possibilità<sup>536</sup>. Si tratta, cioè, delle creature che sono nel mondo e che vengono costituite a partire dalla forma e dalla materia. Come Valente ha sottolineato<sup>537</sup>, il termine utilizzato da Teodorico per descrivere la possibilità determinata è *ens*, il quale non si applica a Dio. Le forme in quanto idee nella mente divina producono l'ente unendosi con la materia. Teodorico afferma esplicitamente: «ens enim est tantum quod est ex materia et forma. Materia enim non conuenit esse sed subesse. Forme non conuenit esse sed preesse. Enti vero conuenit esse. Ens enim est quod accepta forma subsistit i.e. quod constat ex materia et forma»<sup>538</sup>.

Come si legge nella citazione, il termine *esse* è utilizzato soltanto in relazione all'ente. La relazione tra le forme e l'ente (inteso come individuo) viene descritta nel modo seguente:

licet enim sint plures homines non sunt tamen plures humanitates. Accidentia enim ex quibus pluralitas et numerus contingit et que variant subiecta non faciunt formarum sed subiectorum pluralitatem manente una forma. Quod quia quidam ignorant dicunt quod plures sint humanitates et eodem modo de ceteris<sup>539</sup>.

L'individualità si produce dall'accidente. Gli individui come l'uomo sono perciò plurali. Al contrario, le forme, come l'umanità, non presentano alcuna pluralità<sup>540</sup>: l'umanità e quindi la forma sono una soltanto. Dunque, l'umanità di Socrate e quella di Platone non sono diverse, ma una.

#### 1.5.6.4 La forma essendi

Nella struttura della *rerum universitas* c'è un concetto chiave, la *forma essendi*, che passiamo ora ad approfondire:

sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est sic et deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est sic forma essendi est in omni quod est. Sed deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est. Itaque fit ut cum esse de creatura dicitur

---

<sup>536</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 159, 58-59: «Actus cum possibilitate qui vocatur possibilitas determinata».

<sup>537</sup> Cf. Valente (2006), pp. 523-529.

<sup>538</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 169, 1-4.

<sup>539</sup> Teodorico di Chartres, *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, p. 175, 12-17. Questi *quidam* dovrebbero essere Gilberto di Poitiers e i suoi seguaci.

<sup>540</sup> Per quanto riguarda il problema dell'individuazione o degli individui, vedi Gracia (1984) e Rodrigues (2011).

participationem entis predicet: cum uero de deo entiam ipsam designet. Deus namque ipsa entia quidem est. Forma enim essendi est. ET EX QUA ESSE EST quia scilicet omnia habent esse a deo: deus autem a nullo<sup>541</sup>.

Secondo il testo, come il calore è la forma dell'essere caldo, Dio è la forma dell'essere, il che significa che Dio in qualche modo è causa dell'essere. Inoltre, da questa analogia si deduce anche l'ubiquità divina: la bianchezza si trova sempre nel bianco così come Dio è sempre nelle creature. Tuttavia, come giustamente osserva Brunner<sup>542</sup>, la *forma essendi* è sì una causa, ma non è una causa immanente in senso aristotelico. Anzi, seguendo Counet<sup>543</sup>, essa può essere considerata come l'idea dell'essere. Se la *forma essendi* fosse la causa immanente, ci troveremmo di fronte a una forma di panteismo, dato che Dio risiederebbe nelle creature come la forma dell'essere caldo si trova negli oggetti caldi. Ad ogni modo, l'attribuzione della forma dell'essere a Dio significa che Dio è una causa e che gli effetti di tale causa è tutto ciò che è.

Ora approfondiamo come funziona più concretamente Dio in quanto causa. Teodorico scrive:

Forma namque diuina rerum omnium forma est i. e. perfectio earum et integritas. Sed si forma diuina omnes forme est, ipsa igitur inquiet aliquis est humanitas. Sed hec deridentia est illatio utpote conclusionis iure inefficax. Quod planum iam fiet inde si rerum proprietatem ipsamque uerborum distinctionem diligenter perspicias<sup>544</sup>.

Secondo la citazione, la forma divina è *perfectio* e *integritas* di tutte le cose. La forma divina, cioè la forma dell'essere, non soltanto è causa efficiente (nel senso che dà esistenza), ma è anche, in un certo senso, causa formale<sup>545</sup>. Tuttavia, ciò non implica che la forma divina si identifichi con le forme delle creature come l'umanità si identifica con i singoli esseri umani. In altre parole, la forma divina è causa efficiente e formale; eppure essa non è la forma immanente che si trova in ogni creatura.

La differenza tra la forma dell'essere e le forme delle creature si spiega nel modo

---

<sup>541</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, pp. 73-73, 81-88.

<sup>542</sup> Cf. Brunner (1968).

<sup>543</sup> Counet (1998), p. 104.

<sup>544</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, pp. 82-83, 45-49.

<sup>545</sup> Cf. Brunner (1968), p. 91: «Ainsi la Forme divine est la cause formelle au sens platonicien et non pas aristotélicien. Elle transcende les êtres immanents et d'elle proviennent les formes inférieures dont elle est le principe et la source. La Forme au sens propre est la cause transcendante de la forme des êtres matériels».

seguinte. Anzitutto, «divinitas namque immateriari non potest»<sup>546</sup>, cioè la forma divina non ha che fare con la materia. Invece, una forma come quella dell'umanità, per essere tale, ha bisogno della materia.

Teodorico afferma poi: «Dico igitur quod forma hec, humanitas scilicet per materiam habet ut ipsa sit humanitas»<sup>547</sup>. Per questo motivo, a partire dalla necessità di materia si distinguono la forma dell'essere e le forme delle creature. Tuttavia, la relazione tra le due forme ha una certa identità:

sed dicatur sic; forma hec quantum in se est vel in quantum forma est – humanitatis scilicet nomine quod contagionem materie designat non addito – forma inquam hec uel hec essendi equalitas quantum in se est forma divina est ita tamen ut pronomen additum cum dicitur “forma hec” nullam contagionem materie designet<sup>548</sup>.

Le forme, se considerate in quanto forme, sono la forma divina. Perciò se si astrae la relazione con la materia, tutte le forme sono la forma divina. Per spiegare tale relazione, Teodorico introduce in seguito l'esempio dello specchio:

sicut enim facies una in diuersis renitens speculis una quidem in se est sed pro speculorum diuersitate hec una illa uero altera esse putatur ita quoque, si comparare liceat, forma quidem diuina in omnibus quodam modo relucet nec est nisi una quantum in se est rerum omnium forma si harum que forme putantur diuerse illam puram ueramque simplicitatem consideres<sup>549</sup>.

Secondo l'analogia dello specchio, un'immagine in sé stessa è una, ma si moltiplica negli specchi in cui si riflette. In questo senso, i molteplici riflessi della faccia nello specchio sono tra loro diversi. Come una stessa immagine che si riflette in diversi specchi, la forma divina diventa le forme immanenti delle creature materiali in virtù della sua relazione con le materie.

Dunque, possiamo sintetizzare così la differenza tra la forma divina e le forme delle creature:

(1) sono diverse in relazione al bisogno o alla non necessità di materia, senza la quale vi sarebbe un'unica forma nel mondo, ovvero quella divina.

---

<sup>546</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, p. 83, 55.

<sup>547</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, p. 83, 50-51.

<sup>548</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, p. 83, 65-69.

<sup>549</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, p. 83, 70-74.

(2) Così Teodorico descrive invece la distinzione tra le forme delle creature:

sed ex diversis possibilibus sibi adiunctis hec forme una illa altera esse dicitur, hec humanitas illa arboreitas appellatur, hec unum non solum una illa uero aliud non solum alia existimatur<sup>550</sup>.

L'umanità e l'arboreità sono diverse in base alle forme, perché i possibili (cioè la materia) che essi richiedono sono diversi. La diversità speciale dipende dai tipi di materia necessari affinché le forme esistano.

### 1.6 La ricerca del bene nel sistema della *rerum universitas*

Sopra abbiamo provato a chiarire il sistema della *rerum universitas*. Prendiamo ora in esame il tema del bene. L'essere buono equivale all'essere determinato formalmente, ovvero al possesso della forma. È necessario, inoltre, che ci sia un ordine prima-dopo. Con ciò si intende che in un certo senso, prima di essere, l'oggetto deve essere determinato nella sua quiddità.

Lo schema della *rerum universitas* è il seguente:

(1) il primo modo, cioè la *necessitas absoluta* (cui corrisponde la Teologia):  
Dio, la forma dell'essere, l'*aequalitas*

↓*complicatio* ↑*explicatio*

2) il secondo modo, cioè la *necessitas complexionis* (la Matematica):  
numeri, idee, forme esemplari, *aequalitas*

(3) il terzo modo, cioè la *absoluta possibilitas*:  
la materia

(4) il quarto modo, cioè la *determinata possibilitas* (la Fisica):  
*Ens*, le forme con la materia

Aggiungiamo il concetto di *complicatio-explicatio* allo schema. Per trovare l'elemento della determinatezza, sarebbe indispensabile rivolgere l'attenzione alla causa

---

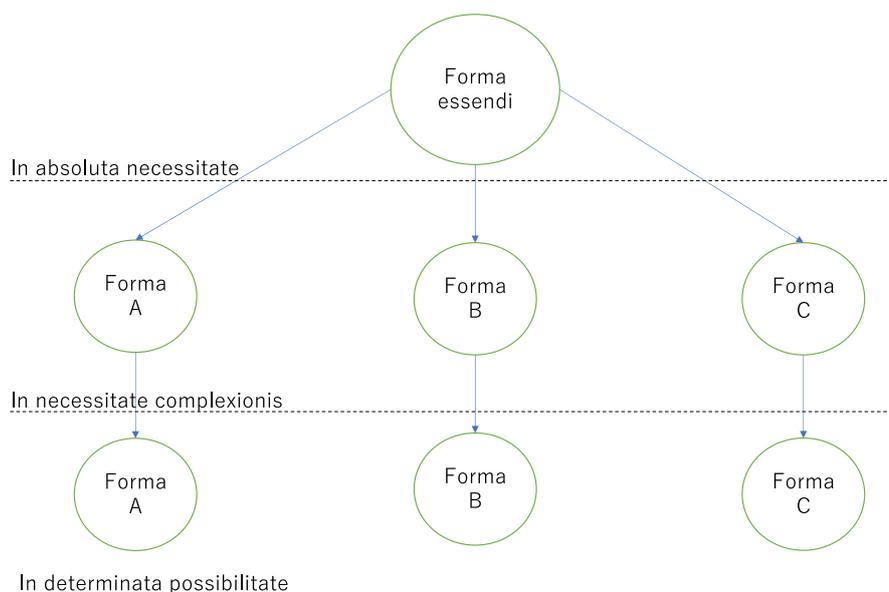
<sup>550</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, pp. 83-84, 75-77.

formale: come si colloca nello schema?

Come abbiamo detto, la forma dell'essere, in quanto perfezione e integrità di tutte le cose, è la causa formale. Inoltre, la forma contiene tutte le forme separate nella modalità ontologica della *complicatio*. Nello schema vi sono poi le forme immanenti alle creature e tre tipi di forme che corrispondono ai modi della *rerum universitas*:

- (1) la forma dell'essere – *necessitas absoluta*
- (2) le forme separate, esemplari – *necessitas complexionis*
- (3) le forme immanenti – *determinata possibilitas*

Ciò si può esprimere nel seguente schema:



Come abbiamo visto, le forme si differenziano dalla forma *essendi* in base alla loro relazione con la materia (ovvero la possibilità). Contrariamente alla forma dell'essere, le forme *a*, *b* e *c* sono sottoposte a una certa necessità: la differenza tra la forma *a* e la forma *b* deriva dal tipo di materia che le forme stesse richiedono. La forma dell'essere umano e quella dell'albero richiedono infatti diversi tipi di materia. La forma che si trova in *necessitate complexionis* e quella che si trova in *determinata possibilitate* si distinguono, dal momento che la prima è una forma esemplare separata dalla materia, mentre la seconda è immanente all'ente dotato di materia. Quindi, una determina l'ente mediatamente e dall'esterno, mentre l'altra lo determina direttamente e interiormente.

Nella citazione seguente del commento di *DHB* si chiarisce la processione delle forme al livello della *determinata possibilitas*:

Ens enim est quod FORMA ESSENDI participat. Forma enim essendi omnium rerum que deus est conceptiua est omnium formarum. Mens enim diuina omnes formas omnium rerum intra se concipit conplectitur continet in simplicitate quadam. Ex qua mente prodeunt omnes rerum forme scilicet nature que sunt entia. Ex illis naturis siue formis rerum que ex mente diuina prodeunt habent esse omnia sensibilia que scilicet sensibus subiacent et temporum successioni<sup>551</sup>.

Teodorico spiega che l'Ente partecipa della forma *essendi*. La forma dell'essere, cioè la mente divina, contiene e concepisce tutte le forme pur rimanendo semplice. È qui che si dà la relazione tra *complicatio* e *explicatio* relativa al primo e al secondo modo. In seguito, le forme escono dalla mente divina e si ha così la processione dal secondo al quarto modo.

L'essere buono equivale all'essere determinato, ovvero all'essere ordinato. Nel sistema della *rerum universitas* l'essere determinato viene descritto tramite il processo dal primo al quarto modo. Le forme che derivano inizialmente dalla *forma essendi* hanno la funzione di cause esemplari. Le cose create sono quindi già determinate dalle cause del secondo modo. In un secondo momento, le cose, avendo in sé le cause formali immanenti del quarto modo, sono determinate. In questo modo sarebbe spiegata il bene.

In questo schema, dove interviene l'ordine prima-dopo? Affinché si possa concepire il bene come trascendentale, è necessario che tutte le cose che sono l'ente siano buone. Nel commento al *DHB*, Teodorico spiega che l'ente, per essere tale, deve prima essere ordinato. La chiave è dunque l'ordine logico o cronologico prima-dopo tra il bene e l'ente. Nel sistema della *rerum universitas* l'ordine è così spiegato: l'essere ente si trova soltanto nella fase del quarto modo, cioè in *possibilitate determinata*. Come abbiamo precisato, Dio non può dirsi ente, quindi al livello del primo modo della *rerum universitas* non v'è ente. Tuttavia, neanche le forme esemplari del secondo modo sono l'ente: soltanto le cose che si costituiscono a partire dalle forme immanenti e dalla materia sono enti. Ontologicamente, cioè sul piano della costituzione delle cose, il secondo modo precede il quarto e le cause esemplari che si trovano nella mente divina precedono a loro volta le cose di cui sono il modello. Dunque, il dominio della determinatezza viene prima di quello dell'ente. In questo senso, l'ordine prima-dopo si spiega basandosi sull'anteriorità ontologica della *necessitas complexionis*.

---

<sup>551</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreuiatio Monacensis, Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 409, 51-58.

### 1.7. Teodorico di Chartres e il bene trascendentale

Sopra abbiamo esaminato il bene in quanto trascendentale nel pensiero di Teodorico di Chartres. Come ultimo passo, cercheremo di esaminare la sua teoria da una prospettiva più ampia.

#### 1.7.1 Agency Account

Secondo S. MacDonald, la teoria della bene di Teodorico è analoga a quella di Alberto Magno. Le due teorie sono identificate con il nome di *Agency account*:

Albert's view is that the concept of agency essentially involves both being and goodness: an agent is what has being and so is able to cause something else to have being, but an agent acts (causes something else to have being) only for some intended good. Though the agent's exercise of efficient causality explains the existence of the effect, appeal to some final cause is necessary to explain the agent's action. All products of agency, then, can be viewed as the products of an efficient cause, and so as having being, and as the products of good-directed action, and so as good<sup>552</sup>.

Secondo l'interpretazione di MacDonald il fatto che le cose esistono implica che esse sono buone, dal momento che Dio, come agente, è causa efficiente e al contempo causa finale. Difatti, poiché Dio è un agente, l'azione della causa efficiente richiede una causa finale. Dal momento che l'essere buono consiste nell'essere oggetto della causa finale, tutte le cose che esistono (come risultato della causa efficiente) sono buone. In altri termini, le cose che sono prodotte dalla causa efficiente devono essere buone in virtù della causa finale.

Secondo la nostra prospettiva, l'interpretazione di MacDonald è condivisibile: l'*Agent Account* potrebbe effettivamente applicarsi alla teoria di Teodorico, poiché secondo la sua spiegazione, affinché qualcosa sia detto ente, deve necessariamente essere determinato dalle forme e deve avere a che fare con il secondo modo della *rerum universitas*. In questo senso, possiamo dire che tutte le cose che esistono nel mondo devono seguire le idee o le forme esemplari che si trovano nel secondo modo. Quindi la connessione delle cause in Dio rende possibile che tutti gli enti siano buoni.

---

<sup>552</sup> MacDonald (1991), p. 36. Per quanto riguarda Teodorico, MacDonald (1991), p. 37, n. 17: «The Agency Account is also at the center of Philip the Chancellor's theory of the transcendentals, and a version of it is used by Thierry of Chartres in the twelfth century to try to explain Boethius's claim that all substances are good in virtue of the fact that they have being».

Tuttavia, bisogna notare che, a differenza del sistema di Alberto, nel caso di Teodorico non è la causa finale a garantire che gli enti siano buoni, bensì le cause formali. Nel caso in cui si consideri questa discrepanza, la teoria di Teodorico non si identificherebbe con quella di Alberto, per quanto ci sembri che essi condividano la stessa modalità esplicativa.

### 1.7.2 La bontà di Teodorico e la teoria della verità delle cose

In che modo si colloca il bene di Teodorico nel panorama della filosofia medievale? Possiamo ipotizzare che il bene in Teodorico vada interpretata come una teoria sulla verità delle cose. Che la verità delle cose si opponga alla verità dell'intelletto è un'idea ricorrente nella filosofia medievale.

Anselmo di Aosta, ad esempio, nel capitolo settimo del *De Veritate* parla della verità delle cose nel modo seguente:

MAGISTER. Quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc quod ibi (*scil.* in summa veritate) est.

DISCIPULUS. Absolute concludere posses quia omne quod est vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est.

MAGISTER. Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt<sup>553</sup>.

Come Enders<sup>554</sup> ha indicato, qui il verbo *esse* non ha un senso esistenziale ma disegna l'essere *X*, ovvero avere una quiddità. Quindi, le cose sono “vere” nella misura in cui sono *X* e sono *X* in Dio. In altre parole, se le cose hanno una determinazione essenziale in quanto sono determinate in Dio, allora esse possiedono una propria verità.

Vediamo, ora, un argomento di Tommaso che riguarda la verità delle cose. Nel *De Veritate* egli scrive:

res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum (...). unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum<sup>555</sup>.

---

<sup>553</sup> Anselmo d'Aosta, ed. Schmitt, *De Veritate*, p. 185, 8-14. Per un'analisi del concetto anselmiano di verità, cf. Adams (1990) e Ramos (2009).

<sup>554</sup> Enders (1998), p. 225.

<sup>555</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 1. a. 2, co. Inoltre, cfr. *Summa Theologiae*, p. 1, q. 16, a. 1, co.: «Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum

Spiegando cosa si intende quando si afferma che le cose sono vere, Tommaso sostiene che le cose si dicono vere nella relazione con l'intelletto divino, ovvero nella misura in cui le cose sono così come si trovano nell'intelletto divino. In altre parole, le cose sono vere se sono così come sono determinate nella mente divina.

Tenendo presenti queste affermazioni anselmiane e tommasiane, possiamo dire che Teodorico pare considerare la verità delle cose nel solco di una tradizione di pensiero che da Anselmo giunge sino a Tommaso.

Si noti che il commento di Teodorico al *DHB*, dove il concetto di verità viene identificato con la bontà, si basa appunto su questa concezione della verità delle cose e sulla teoria della *rerum universitas*. Questo cambio interpretativo sarebbe stato preparato da Remigio: interpretando l'assioma II sulla base del concetto di "mens" (o "providentia"), il pensatore carolingio già intesseva la relazione tra l'essere e l'essere nella mente divina. Tale relazione tende verso la teoria della verità delle cose. Teodorico ha seguito la linea interpretativa di Remigio (forse coscientemente) e potrebbe così essere stato indotto a interpretare la bontà del *DHB* conformemente alla verità delle cose.

## **Terzo capitolo**

### **Seconda parte**

#### 2. Il bene in Clarembaldo di Arras

Passiamo ora ad analizzare la teoria del bene come trascendentale nel pensiero di Clarembaldo di Arras<sup>556</sup>. In generale il suo pensiero è fortemente influenzato da Teodorico di Chartres e il suo commento al *DHB* non fa eccezione. Come vedremo più avanti, nell'interpretazione dell'assioma II, Clarembaldo e Teodorico considerano Dio come *forma essendi*. Nonostante l'influenza di Teodorico, è comunque opportuno verificare quali aspetti contraddistinguono la nozione di bene sviluppata da Clarembaldo.

Analogamente ad altri autori qui presi in esame, la sua teoria del bene prende forma principalmente nel commento al *DHB*. Analizziamo quindi questo testo a partire dall'interpretazione della domanda che Boezio si pone nel *De Hebdomadibus*.

#### 2.1 La questione posta nel *DHB*

---

quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini».

<sup>556</sup> Per quanto riguarda il pensiero di Clarembaldo di Arras, cfr. Coppola (2011), pp. 257-302, Fortin (1995) e Martello (1998).

Come abbiamo visto, la domanda che Boezio si pone nel *De Hebdomadibus* non è molto chiara; in effetti, il problema posto da Boezio presenta varie possibilità interpretative. Apprestandosi all'interpretazione del testo, occorrerebbe dunque spiegare in cosa consiste il problema trattato da Boezio. La questione che viene posta nel *DHB* è: «modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona»<sup>557</sup> (QHD). Dunque, osserviamo innanzitutto come Clarembaldo interpreta questa domanda.

### 2. 1.1 I significati di esse

Clarembaldo appare consapevole della necessità di un chiarimento del problema in sé stesso.

Unde cum quaestio ipsa sit, de his quae sunt an bona sint IN EO QUOD SUNT, oportunum videtur aperire quid “ea quae sunt” appellet philosophus<sup>558</sup>.

La citazione mostra come per Clarembaldo vada chiarito anzitutto il senso di “in eo quod sunt”, in relazione a “ea quae sunt”:

Tribus enim modis res esse asseruntur, hoc est in divina mente, in materia, in existentia. Sed in divina mente sunt ut eas intellectibilitas comprehendit. In materia vero sunt ut a pronomibus significantur. In existentia quoque sunt ut sensibus qualitercumque innotescere queunt<sup>559</sup>.

L'essere è suddiviso in tre tipi<sup>560</sup> di significato,

- (1) in divina mente,
- (2) in materia,

---

<sup>557</sup> Severino Boezio, *Quomodo substantiae...*, ed. Moreschini, p. 186, 2-4.

<sup>558</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 192, 6.

<sup>559</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 192, 7.

<sup>560</sup> Nel *Tractatulus super librum genesis*, si afferma invece che vi sono «quattuor status existentiae rerum», cioè «aeternitatem, semiternitatem, perpetuitatem, temporalitatem». (*Tractatulus Super Librum Genesis*, pp. 248, 46). In aggiunta, Clarembaldo chiarisce: «Aeternitas namque est status rerum quae nec principium habuerunt nec finem sunt habiturae. [...] Sempiternitas vero est rerum status quae simul cum primo temporis momento esse coeperunt sed fine cariturae sunt: ut secundum philosophum mundus. Perpetuitas est status rerum quae post temporis ortum esse coeperunt nec finem sunt habiturae: ut animae. Temporalitas autem est status rerum quae post principium temporis esse coeperunt et in tempore sunt desiturae: ut aedificia et pleraque opera naturae». (*Ibid.*, 47-48). Per un commento di questo passo, vedi Bardout (2013), pp. 212-213.

(3) in existentia.

In (1) si riferisce alla modalità dell'essere nella mente divina. Secondo questa modalità la mente divina contiene le creature nella sua intelligibilità. In altri termini, (1) descrive lo stato ontologico assunto dalle idee delle creature in Dio<sup>561</sup>. Grazie alla connessione con la materia, in relazione a (2) è possibile designare le cose con dei pronomi, ad esempio *hic*, *alle* etc. (3) esprime propriamente l'essere secondo la modalità dell'esistenza, in virtù della quale si percepiscono le cose con i sensi. Nelle modalità (1) e (2) l'essere si dice nel senso secondario (*secundum quid*), invece nella (3) si dice "absolute"<sup>562</sup>.

Basandosi su questa tripartizione del significato di essere, Clarembaldo interpreta *in eo quod est* come *in quantum* esiste, secondo il senso di *esse in existentia* e dunque non *in materia* né *in divina mente*.

Clarembaldo precisa, inoltre, il senso della frase in cui è contenuta l'espressione *in eo quod est*, affermando che non si può dire che l'accidente esiste:

Ab his autem rebus quae in existentia actus sui sortitae sunt veritatem, notiones quaedam animo abstrahuntur sed ab imperitis creaturae esse existimantur. Quod nequaquam verum est. Omnis enim creatura actu subsistit. Accidentia autem, quae "notiones" dicuntur, mentis tantum receptaculo colliguntur<sup>563</sup>.

Secondo il passo, il verbo "essere" non si predica delle nozioni che vengono create con astrazioni intellettuali, perché propriamente le creature esistono soltanto in atto (*actu subsistit*). Gli accidenti, nella misura in cui sono "nozioni", non esistono in senso proprio. Dunque, potremmo affermare che l'espressione boeziana "in eo quod est" avrebbe un valore esistenziale. L'esistenza è quella delle creature che ci sono nel mondo; pertanto con questo termine non si intende l'essere nella mente divina.

### 2.1.2 L'interpretazione della QHB

---

<sup>561</sup> Nel *Tractatus Super Librum Boethii De Trinitate* di Clarembaldo si trova il seguente riferimento alla nozione di idea: «Nosti veri doctores hoc loco formas QUAE PRAETER MATERIAM SUNT ydeas quae in divina mente ab aeterno constiterunt ex quibus res istae sensiles prodierunt appellant» (*Tractatus Super Librum Boethii De Trinitate*, pp. 130-131, 59).

<sup>562</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 192, 7: «Et eo quidem modo quo in existentia sunt, absolute esse dicuntur. Quibus vero modis in divina mente et in materia sunt, secundum quid».

<sup>563</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 192, 7.

Consideriamo ora l'intera interpretazione della QHB da parte di Clarembaldo, il quale propone consapevolmente una lettura in controtendenza rispetto alla maggior parte dei commentatori<sup>564</sup>. Il testo originale di Boezio è "... quomodo substantiae in eo quod sint bona sint, cum non sint substantialia bona<sup>565</sup>". Con tutta evidenza, il problema boeziano s'interroga sul fatto che le sostanze sono buone *in eo quod sint*, pur non essendo *substantialia bona*.

In effetti, lo stesso Clarembaldo scrive: «utrum, videlicet, ipsae BONAE SINT IN EO QUOD SUNT, cum bonitas non sit eius substantialis»<sup>566</sup>, dimostrandosi cosciente della distinzione tra le due modalità della bontà ("essere buono in eo quod est" ed "essere buono sostanzialmente"), e delle varie possibilità ermeneutiche offerte dall'interpretazione della QHB.

Nella sua interpretazione della QHB, in primo luogo Clarembaldo presta attenzione al senso di *quod*:

(...) Haec dictio QUOD coniunctio esse debet, non nomen, in hac oratione: ea quae sunt, bona sunt IN EO QUOD SUNT<sup>567</sup>.

Il *quod* è considerato come una congiunzione. A suo parere, (*in eo*) *quod sunt* significa *quia sunt* oppure «*because exist*»<sup>568</sup>, come compare nella traduzione inglese di George and Fortin. *In eo quod est* ha un qualche valore causativo rispetto all'esistenza del soggetto.

Passiamo ora all'interpretazione di "*substantiale bonum*", che nel contesto del *DHB* si applica esclusivamente a Dio. Clarembaldo scrive:

Sed melius est ut in hoc loco substantiale bonum tale bonum esse intelligatur cuius tota essentia sit

---

<sup>564</sup> Clarembaldo spiega così l'interpretazione della QHB opposta alla sua proposta di lettura: «Instantis autem quaestionis causa est quod substantiis non est bonitas substantialis. Neque enim bonum de substantiis praedicatur ut genus nec vero ut species aut differentia aut diffinitio. Unde si bonitas de unaquaque substantia substantialiter praedicaretur, in eo quod unaquaque substantia est, bona esset: ut quoniam Socrates in eo quod homo est, animal est in eo quod est; et in eo quod homo est, rationalis est in eo quod est, et rursus animal rationale mortale est in eo quod est. Quicquid enim ordine praedicamentali alicui subponitur in eo quod est, rem eius suscipit cui ipsum ordine praedicamentali subest. Denique ipsum ens de substantiis non potest praedicari ut genus quoniam, genere rei cognito, etsi non integre, quid tamen res sit potest intelligi. Res autem quamvis esse dicatur, quid tamen ipsa sit non necesse est intelligi. Cum igitur nec bonitas entis nec ens bonitatis neutrumque rerum naturalium sit genus, non immerito ambigitur utrum SUBSTANTIAE IN EO, QUOD SUNT, BONAE SINT» (Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 194, 9).

<sup>565</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, p. 186, 2-4.

<sup>566</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 194, 7.

<sup>567</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 195, 11.

<sup>568</sup> George and Fortin (2002), p. 104.

bonitas<sup>569</sup>.

Cum igitur nullum eorum quae sunt substantiale bonum sit i.e. primum aut denique tale cuius esse bonitas sit (...) <sup>570</sup>

Basandoci su questi due testi, possiamo riformulare formalmente il significato di *substantiale bonum*: “X è *substantiale bonum*” vuole dire che la intera essenza o l’intera esistenza di X sono il bene. Dalla nozione di *substantiale bonum* deriva la seguente conseguenza,

Quod nimirum in eo quod est, bonum est. Hoc est: Bonum est quia est. Vera enim consequentia est: Si Deus est, bonus est. De rebus autem quae a primo bono fluxerunt non ita est. Non enim quia Socrates est, Socrates homo est licet per simplex esse consequatur hominem esse quia Socrates est. At de primo bono omnino sequitur: Si Deus est, Deus bonus est. Et item per simplex esse: Si Deus est, bonum est<sup>571</sup>.

Seguendo la sua interpretazione di *quod* come congiunzione, Clarembaldo considera “in eo quod est, bonum est” come “Bonum est quia est” e applica a Dio la formula “se X esiste, allora X è buono.” Da questa formulazione consegue che il soggetto ha altri attributi in virtù della sua stessa esistenza, la quale è causa di questi ulteriori attributi e intrattiene con essi una stretta relazione.

L’esistenza non comporta però tali conseguenze in tutte le creature. Il ragionamento può essere così riformulato: “Se X esiste, allora X è Y”, dove X può essere soltanto Dio e mai le creature. Non vale quindi la formula “quia Socrates est, Socrates homo est”, anche se possiamo dedurre che Socrate è un essere umano perché è Socrate, ovvero, anche se possiamo fare una deduzione dall’esistenza dell’individuo che appartiene a una specie all’esistenza di una istanziazione della specie.

Riassumendo, Clarembaldo interpreta così le due espressioni della QHB:

*substantiale bonum* → l’intera essenza è buona o tutto l’*esse* è buono

*Est bonum in eo quod est* → è buono perché esiste.

Essere un *substantiale bonum* significa *esse bonum in eo quod est*. Se qualcosa è

---

<sup>569</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 194, 10.

<sup>570</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 195, 10.

<sup>571</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, pp. 194-195, 10.

un *substantiale bonum*, allora *est bonum in eo quod est*. Dio è un “substantiale bonum”, quindi “est bonum in eo quod est”. Tutte le creature non sono invece dei *substantialia bona*, ma “sunt bona in eo quod sunt”. In altre parole, sebbene l’intera essenza o l’intero *esse* delle creature esistenti non sia buona o buono, esse possono dirsi comunque buone in virtù del loro esistere. Perciò, in generale per le creature non vale la formula “se X esiste, allora X è Y”; tuttavia, la formula vale se Y è buono. Nello specifico, per le creature vale la formula più particolare “se X esiste, allora X è buono”, ma non può dirsi altrettanto per le altre formule in cui Y non è buono. Ad esempio, “se Socrate esiste, allora Socrate è un animale” non è legittima.

L’interpretazione della QHB da parte di Clarembaldo si può quindi schematizzare così:

La formula di Boezio

	<i>Substantiale bonum</i>	<i>Est bonum in eo quod est</i>
Dio	SI	SI
Creature	NO	SI

La interpretazione di Clarembaldo

	La essenza intera o l’esse è buono	Se esiste, è buono, oppure Quia est, est bonus.
Dio	SI	SI
Creature	NO	SI

Dunque, per Clarembaldo il problema del *DHB* è come sia possibile il fatto per cui qualcosa “se esiste, è buono”, benché la formula più generale “se qualcosa esiste, ha un attributo X” non vale per le creature.

## 2.2. L’interpretazione degli assiomi

L’argomentazione del *DHB* procede per assiomi. Più precisamente, la trattazione del bene nel *DHB* si svolge sempre in un certo schema ontologico restituito dagli assiomi. Per questo motivo, l’interpretazione del bene nel *DHB* deve basarsi sull’interpretazione degli assiomi.

Ora, prima di esaminare come Clarembaldo concepisca il bene nel *DHB*, mettiamo in luce la base ontologica della sua interpretazione analizzando la sua lettura degli assiomi del *DHB*.

### 2.2.1 L'assioma secondo<sup>572</sup>

Clarembaldo interpreta l'assioma II seguendo la linea interpretativa di Teodorico. I due termini centrali dell'assioma – *esse* e *id quod est* – sono rispettivamente concepiti come *forma essendi*, ovvero Dio, e come ente, cioè come *omne subsistens*<sup>573</sup>. Inoltre, in relazione alla sezione dell'assioma che recita “*diversum esse et id quod est*”, egli intende la diversità sulla base della partecipazione alla *forma essendi*.

Secondo Clarembaldo, l'*id quod est* partecipa per definizione alla *forma essendi*, grazie alla quale esiste. D'altra parte, la *forma essendi* in sé stessa non può partecipare alla *forma essendi*, così come la bianchezza non può partecipare alla bianchezza<sup>574</sup>. Dunque, l'*esse*, che è identificato con la *forma essendi*, non può partecipare a sé stesso, mentre l'*id quod est* partecipa alla *forma essendi*. È quindi l'impossibilità dell'auto-partecipazione che distingue questi due concetti

Quest'impossibilità dell'auto-partecipazione è data dal funzionamento della partecipazione. Infatti, ciò che è partecipato da qualcosa può o precederlo o seguirlo; ora, (1) Dio non può partecipare a qualcosa che lo precede, dal momento che egli precede ogni cosa; (2) inoltre, Dio non può neppure partecipare a ciò che gli sussegue, dal momento che, se così fosse, si negherebbe la semplicità divina<sup>575</sup>.

Per quanto riguarda invece la sezione “*Ipsum enim esse nondum est*”, Clarembaldo osserva: «animadvertendum est quod ait [*scil. Boetius*]: NONDUM EST». Così, d'altronde, egli cerca di spiegare perché Boezio impiega l'avverbio *nondum*:

In necessitate enim absoluta ab aeterno omnia in simplicitate quadam complicata constiterunt et in ea omnia erant quod ipsa, ut Iohannes summus theologorum testatur: *Quod factum est, in ipso vita erat*. Cumque in *ipso vita* esset descendencia per necessitatem complexionis ad *inmarmenen* iam se in possibilitate definita manifeste depromunt ac fato subsunt. Ut igitur hunc ab aeternitate

---

<sup>572</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, p. 187: «Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit».

<sup>573</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 200, 18: «Esse autem vocat primum bonum quod nimirum FORMA ESSENDI est. ID autem QUOD EST omne subsistens appellat quod primordiali entitate, hoc est ESSENDI FORMA participat».

<sup>574</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 200, 18: «Est itaque ESSE DIVERSUM ab eo QUOD EST quoniam in QUOD EST prima illa forma participat ac per eam est. Ipsa vero nec se nec ullo participat sicut nec albedo albedine. Unde albedo alba non est».

<sup>575</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 200, 18: «Participatio autem omnis aut in priori est aut in posteriori. Deum autem priori se participare est impossibile sicut nec aliquo quod sit illi coaequaevum quoniam ipse est primus omnium. Si autem aliquo posteriori se participaret, indigens aliqui videretur nec simplex esse».

philosophus notaret descensum, non ait: Non est, sed NONDUM EST<sup>576</sup>.

Per interpretare *nondum*, Clarembaldo utilizza lo schema ontologico teodoriciano e in particolare i quattro modi della *rerum universitas*. Secondo la terminologia di Clarembaldo, i quattro modi sono “necessitas absoluta”, “necessitas complexionis”, “possibilitas definita” e “possibilitas absoluta”. Ognuno di questi modi è menzionato nel passo citato. Come spiegheremo in seguito, il sistema ontologico di Clarembaldo presuppone un modello di discendenza delle creature dalla *necessitas absoluta* (Dio). Per ora, basti osservare che nella *necessitas absoluta* tutte le cose si trovano nella semplicità divina in modo involto e compatto (*in simplicitate quadam complicata*); successivamente, le creature fluiscono in una “possibilitas definita”. Quindi, con *nondum est*, s’intende uno stato di contrazione in Dio: dato che, prima di defluire da Dio, le cose si trovano ancora in una forma di avviluppo, in questa fase, che precede quella della possibilità definita, le cose ancora non sono (→ *nondum est*).

### 2.2.2 Assioma sesto

Il sesto assioma riguarda i due tipi di partecipazione: «Omne quod est, participat eo quod est esse ut sit. Alio vero participat ut sit aliquod»<sup>577</sup>. V’è un primo tipo di partecipazione che permette alle creature di *esse* un secondo per il quale le creature “sunt aliquid”.

Nel primo tipo di partecipazione, ciò di cui si partecipa è l’*esse*, che secondo Clarembaldo è la *forma essendi*, ossia Dio; in virtù di una sorta di denominazione, ciò che vi partecipa si chiama *ens*. La partecipazione all’*esse* fa sì che l’*ens* sia.

Nel secondo tipo di partecipazione ciò di cui si partecipa sono gli altri tipi di forma, cioè la forma sostanziale o la forma accidentale. Questa partecipazione rende la sostanza *ens* un *animal*, un *lapis*, *album*, rotondo, pesante etc. Ci sembra che l’atteggiamento ermeneutico di Clarembaldo presupponga una sorta di distinzione tra l’esistenza e l’essenza (intesa nel senso di quiddità). In base a tale distinzione, la prima partecipazione sembra riguardare l’esistenza, mentre la seconda pare concernere l’essenza.

Clarembaldo enfatizza inoltre l’ordine ontologico delle partecipazioni: con la prima partecipazione le creature vengono all’essere e con la seconda partecipazione le cose giungono ad essere qualcosa nello specifico<sup>578</sup>. Questa considerazione implica una sorta

---

<sup>576</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 201, 19.

<sup>577</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, p. 187, 41-42.

<sup>578</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 203, 22.

di precedenza ontologica dell'esistenza, che viene così spiegata da Clarembaldo:

Unde inter decem quaestiones naturales prior est illa in qua quaeritur an res sit. Cuius veritate cognita deinceps convenienter quaeri potest quid sit vel quanta vel qualis sicque deinceps quae in reliquis praedicamentis continentur.<sup>579</sup>

Quindi, rispetto alle cose, prima di tutto ci si deve chiedere se siano o meno; dopodiché, ci si può chiedere "quid sint vel quantae". In questo modo, Clarembaldo assegna una sorta di privilegio ontologico all'esistenza senza però svilupparlo ulteriormente. La sua interpretazione dell'assioma VI sembra anticipare quella tommasiana basata sulla distinzione tra esistenza e quiddità.

### 2.3 La bontà trascendentale

Abbiamo analizzato fin qui la base ontologica su cui Clarembaldo si poggia per interpretare la teoria del bene nel *DHB*. Iniziamo ora a prendere invece in esame questa sua interpretazione.

#### 2.3.1 L'interpretazione della soluzione boeziana

Sulla soluzione<sup>580</sup> boeziana alla QHB, Clarembaldo si esprime nel modo seguente:

Secundi vero boni tametsi bonitas eiusdem essentia non sit, tamen ipsius esse necesse est bonum quoniam ex ea bonitate quae supersubstantialis est nichil descendere potuit quod bonum non esset. Hoc igitur aequipollenter sic ponit: PRIMUM ENIM BONUM QUONIAM EST IN EO QUOD EST BONUM EST. SECUNDUM VERO BONUM QUONIAM EX EO FLUXIT CUIUS IPSUM ESSE BONUM EST IPSUM QUOQUE BONUM EST<sup>581</sup>.

Come è stato indicato da Coppola, anche in questo testo Clarembaldo sembra

---

<sup>579</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 203, 22.

<sup>580</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, p. 191, 108-118: «Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo».

<sup>581</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 215.

distinguere l'*esse* e l'*essentia*<sup>582</sup> («[...] bonitas eiusdem essentia non sit, tamen ipsius esse necesse est bonum»), anche se il senso della distinzione non è approfondito. Ciononostante, la distinzione è da ritenersi fondamentale per spiegare il bene come il trascendentale.

Secondo il passo sopra citato, sebbene l'essenza del secondo bene non sia la bontà, è buono il suo *esse*. Come abbiamo visto nella parte in cui Clarembaldo interpreta la QHB, soltanto l'essenza divina – e non quella delle creature – è buona, cioè coincide con il bene sostanziale. Tuttavia, le creature sono buone *in eo quod sunt*. Secondo Clarembaldo, tale formula significherebbe che se le creature esistono, allora sono buone, dal momento che la bontà dell'*esse* deve permettere la deduzione del bene dell'esistenza. Infatti, l'*esse* delle creature è buono, quindi le creature sono buone in virtù del loro *esse*.

Possiamo, però, chiederci: come l'*esse* delle creature può essere buono? Grazie al primo bene, cioè a Dio. Tuttavia, teoricamente come la derivazione da Dio rende l'essere buono? Ci sembra che Clarembaldo assuma il seguente principio: “ex ea bonitate quae supersubstantialis est nichil descendere potuit quod bonum non esset”, cioè tutte le cose che derivano dalla bontà sostanziale sono buone<sup>583</sup>. Dunque, le creature sono necessariamente buone nella misura in cui derivano dalla bontà supersostanziale.

Quindi, questo è il ragionamento di Clarembaldo:

- (1) L'*esse* delle creature deriva dal primo bene.
- (2) Ciò che deriva dal bene è buono.
- (3) L'*esse* delle creature è buono.
- (4) Dunque, le creature sono buone, se esistono (= *in eo quod sunt*).

### 2.3.2 Quale esse è buono?

Sorge allora una domanda: in questo contesto cosa vuole dire l'*esse* delle creature? Potremmo pensare che l'*esse* sia l'esistenza e che quest'ultima sia distinta dall'essenza, un'opzione interpretativa che troverà diffusione nel corso del XIII secolo. Noi non seguiamo però questo tipo di stampo tomistico. Per quanto riguarda l'*esse*, infatti, Clarembaldo fornisce due tipi di interpretazione:

---

<sup>582</sup> Coppola (2009-2010), p. 301.

<sup>583</sup> Clarembaldo utilizza lo stesso principio anche in Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 210, 34: «Quorum primi essentia nichil est nisi bonitas. Et ipsa bonitas nichil est nisi eiusdem essentia. Ex qua impossibile est aliquid profluere nisi bonum. Secundi vero boni essentia quoniam a primo defluxit bona quidem est, non bonitas. Nec tamen est accidentaliter bona nec substantialiter sed ab operante principio a quo impossibile est aliquid provenire nisi bonum».

ID AUTEM QUOD SUNT HABENT EX EO QUOD EST ESSE. Versiculus iste theologicæ potest exponi. Potest et secundum logicam facultatem huic loco insertus videri. Res enim ID QUOD SUNT HABENT EX EO QUO EST ESSE i.e. ex forma essendi a qua profluxerunt iuxta sexti per se noti partem: OMNE QUOD EST PARTICIPAT EO QUOD EST ESSE UT SIT. Potest item secundum logicam facultatem hoc loco ESSE exponi eo modo quo inferiora a superioribus esse substantiale trahere dicuntur. Sic enim homo id quod est esse habet ex humanitate, quæ ipsius ESSE est, quam nimirum genus proximum cum differentiis constituit<sup>584</sup>.

Ci sembra che vi siano due interpretazioni del termine *esse*: una dal punto di vista della teologia, l'altra da quello della logica. L'*esse* teologico è la *forma essendi*, cioè Dio; l'*esse* logico è ciò che costituisce il “genus proximum cum differentiis”, cioè quella specie che potremmo identificare con la forma sostanziale o con la *subsistentia* di Gilberto di Poitiers. Rileggiamo il testo in questione alla luce di queste due possibilità interpretative, per determinare se si tratti dell'*esse* teologico oppure dell'*esse* logico:

Secundi vero boni tametsi bonitas eiusdem essentia non sit, tamen ipsius esse necesse est bonum quoniam ex ea bonitate quæ supersubstantialis est nichil descendere potuit quod bonum non esset.

*Ipsius* si riferisce alle cose *quæ non sunt simplicia*, cioè le cose complesse; ma cosa sarebbe l'*esse* posseduto dalle creature? Secondo l'interpretazione teologica, si tratta della *forma essendi*, che è Dio, il quale però non è posseduto dalle creature; quindi, a meno che non si consideri un'opzione quale il panteismo estremo, non è possibile sostenere l'interpretazione teologica. Rimane dunque l'interpretazione logica, secondo la quale *esse* indica la forma sostanziale, ossia ciò che potremmo definire come *subsistentia* utilizzando la terminologia di Gilberto di Poitiers. In effetti, Clarembaldo scrive esplicitamente: «esse suum, quod ex genere et differentiis confit»<sup>585</sup>.

### 2.3.3 La bontà e l'accidente

Secondo questa interpretazione di *esse*, è possibile spiegare più compiutamente perché, senza il primo bene, la bontà seconda diventerebbe una sorta di accidente. Clarembaldo afferma che la bontà seconda diviene accidente se decade la sua relazione causale con il primo bene.

---

<sup>584</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 208, 32.

<sup>585</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 216, 42.

Ergo simile illi non est quo est quoniam illud Bonum est absolute IN EO QUOD EST quippe non est nisi bonum. Istud autem si non esset ab illo, per ypotesim saltem posset concedi accidentaliter bonum esse. Minime tamen in eo quod est, bonum esse posset concedi quoniam tunc adiectiva participaret bonitate. Sed cum esse suum a primo Bono non haberet, ipsum esse suum bonum habere non posset sicut lapis albus accidentaliter esse suum, quod ex genere et differentiis confit, album non habet ipse tamen albus existens<sup>586</sup>.

Secondo il testo citato se, per assurdo, non vi fosse relazione tra il primo bene e le creature, esse non sarebbero buone che *accidentaliter*, dato che si negherebbe una sorta di identità tra l'*esse* e il bene. Soltanto in virtù della sua derivazione dal primo bene l'*esse* può dirsi buono. Ciò che non appartiene all'*esse* è l'accidente. Quindi, la bontà delle creature sarebbe accidentale.

Essere X *accidentaliter* vuole dire non essere X *in eo quod est*. A tal proposito, Clarembaldo scrive:

Quod si a primo Bono non fluxissent, sed essent accidentaliter bona, NON ESSENT IDEM QUOD BONA sicut Rutenus non est idem quod album. Neque enim quamvis omnis Rutenus albus sit sequitur: Si Rutenus est, albus est. Aliquo enim tempore verum esse potest antecedens quod non necessario verum erit consequens. Contingenter enim Rutenus albus est.<sup>587</sup>

Secondo questo passo, la relazione tra le creature e la bontà accidentale è uguale a quella tra Rutenus<sup>588</sup> e l'essere bianco. Anche se tutti i Rutenus fossero bianchi, non seguirebbe giustamente "Se Rutenus esiste, Rutenus è bianco." Abbiamo visto che la formula "se X esiste, X è Y" vuole dire che X è Y *in eo quod est*. Quindi, se X fosse Y *accidentaliter*, allora X non potrebbe essere Y *in eo quod est*.

Ora potremmo porci un'ulteriore domanda: perché, se Y fosse accidentale per X, non varrebbe la formula "se X esiste, X è Y"? A nostro parere, la spiegazione riguarda il fondamento ontologico, e può essere trovata nel particolare sistema di Clarembaldo per cui l'esistere deriva dalla forma<sup>589</sup>. Secondo questo sistema, se Socrate possiede l'umanità

---

<sup>586</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 216, 42.

<sup>587</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 214, 39.

<sup>588</sup> Non sappiamo esattamente che cosa sia *Rutenus*, ma potremmo ipotizzare che venga da *Rutheni*, il cui significato è generalmente "russi".

<sup>589</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 212, 37: «Per consensum igitur primo Bono non existente, ex bonitate accidentali ea quae sunt, bona sunt et ex suis substantialibus habent existere». Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Genesis*, p. 234, 19: «Cum enim informitas nichil aliud sit quam possibile esse sive possibilitas, per privationem formae tantum

(l'*esse*), Socrate esiste. Quindi, l'umanità non soltanto determina che Socrate è umano, ma anche che Socrate esiste. Inoltre, se Socrate esiste, dal momento che l'elemento ontologico che ne determina l'esistenza è anche causa formale, egli è necessariamente un essere umano. In altri termini, nella costituzione delle cose composte, il principio di esistenza coincide con quello di determinazione della quiddità. Perciò, poiché i soggetti esistono, si può dedurre che qualsiasi soggetto ha una determinazione essenziale corrispondente. Pertanto, la deduzione "se Socrate esiste, allora è un essere umano" è valida. D'altra parte, l'accidente non è l'*esse*, dunque la deduzione non è possibile. In questo caso, dal fatto che Socrate esiste, non si può dedurre che Socrate è bianco.

Sulla base della relazione tra *esse* e accidente spiegato sopra, possiamo spiegare l'ipotesi secondo cui, senza la relazione con Dio, la bontà delle creature è accidentale. Difatti, è la relazione con Dio che rende l'*esse* buono in virtù del principio per cui ciò che deriva dalla bontà supernaturale deve essere buono. Come abbiamo visto, se non derivasse da Dio, l'*esse* di Socrate non sarebbe buono, quindi, non potrebbe essere legittima la formula per cui se Socrate esiste, allora è buono. Se l'accidente fosse staccato dall'*esse*, l'essere buono diverrebbe una sorta di accidente e Socrate non potrebbe essere buono *in eo quod est*. Inoltre, la ragione per la quale le creature non possono trarre una bontà accidentale dal primo bene («[...] accidentem sibi bonitatem a primaeva bonitate non traxit»<sup>590</sup>) è chiara: dal primo bene deriva l'*esse* e l'*esse* è necessariamente buono. Come abbiamo già visto, l'accidente non appartiene all'*esse*, dunque il bene che deriva dal primo bene non può essere accidentale.

### 2.3 4 La bontà teologica

È ora legittimo chiedersi quale tipo di bontà sia quella che deriva dal primo bene. Clarembaldo prova a precisare anche questo aspetto:

In veritate autem existentiae rerum quamvis bonitas non sit eis substantialis, ab opifice TAMEN forma ESSE SUUM BONUM habent. Nec quemquam movere debet quod bonitas nec substantialis creaturae est nec accidentalis quoniam hoc theologicae rationis iudicium est quae omnis logicae excedit regulas. In ea enim intellectibiliter, ut alibi memoratur versari oportebit<sup>591</sup>.

---

potest intelligi. Ablatis tamque formis quoquo modo a rebus formatis, nichil nisi possibile esse remanet: scilicet possibilitas suscipiendi formas. Formis etenim ablati, deperit actus existentium rerum. Omne namque esse ex forma provenit».

<sup>590</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 215, 41.

<sup>591</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 213, 38. Cf. Boezio, *De trinitate*, ed. Moreschini, p. 169, 79-80.

Le creature sono buone grazie alla derivazione dalla forma divina. Questo tipo di bontà non è né sostanziale né accidentale, dato che il bene non è la specie o il genere. Come abbiamo già visto, non potendo essere un accidente, la forma sostanziale si trova nell'ambito teologico e supera tutte le regole logiche.

Secundi vero boni essentia quoniam a primo defluxit bona quidem est, non bonitas. Nec tamen est accidentaliter bona nec substantialiter sed ab operante principio a quo impossibile est aliquid provenire nisi bonum<sup>592</sup>.

Come si vede in queste due citazioni, Clarembaldo oppone “ab operante principio” a “accidentaliter” e “substantialiter”. Quindi, il fatto che l’*esse* sia buono per via della sua derivazione da Dio appartiene all’ambito della teologia. La bontà dell’essere viene spiegata anche nel mondo seguente:

Atque uti rationale est quod per rationalitatem est sic quod per primaevam bonitatem est, bonum esse necesse est. Quippe sicut qualitates in rebus naturalibus suis subiectis accidentalem dant denominationem sic bonitas supersubstantialis bonitatem, quam theologica ratio quasi mediam inter substantialem iudicat et accidentalem, creaturis suis impressit<sup>593</sup>.

Secondo questa citazione, in generale ciò che esiste e/o è in un certo modo in virtù di una forma qualsiasi si contraddistingue per una proprietà corrispondente alla forma. Quindi ciò che esiste e/o è per via della razionalità è razionale. Allo stesso modo, ciò che esiste per via della bontà è buono. Il fatto che le cose sono buone grazie alla derivazione dal primo bene viene spiegato tramite l’analogia con la causa formale e generale. Inoltre, la bontà seconda è definita come impressa nelle creature e caratterizzata da una posizione intermedia tra il sostanziale e l’accidentale.

Inoltre, Clarembaldo afferma che le creature si dicono buone per denominazione.

Ex quo quoniam SECUNDUM defluxit quod quadam denominatione “BONUM” dicitur nec ab illo esse potuit nisi bonum, SECUNDUM esse non potuit nisi bonum. Unde et BONUM IN EO QUOD EST esse concluditur quamvis tamen non eo modo quo PRIMUM quemadmodum id quod ab homine iusto iuste fit ex eo quod a iusto iuste fit, usitato more et vere “iustum” dicitur<sup>594</sup>.

---

<sup>592</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 210, 34.

<sup>593</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 214, 40.

<sup>594</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 215, 42. Per quanto riguarda la denominazione, Clarembaldo si esprime così in relazione all’*esse* e all’*ens*: «A quo quidem

Secondo questo passo, il secondo bene è chiamato “bonum” per denominazione così come avviene con “iustus”. Ci pare che la denominazione utilizzata in questo contesto segua semplicemente la relazione tra la causa e l’effetto, secondo la quale il nome della causa si trasferisce a quello degli effetti, venendo poi utilizzato per indicare gli effetti.

In aggiunta, nel commento al *De Trinitate*, Clarembaldo afferma che l’*esse* viene utilizzato in modo diverso in relazione a Dio o alle creature.

Hoc loco attendendum quod non eodem modo “esse” de Deo et de creatura dicitur. Quippe cum de Deo dicitur, substantive accipitur et essentiam qua omnia quae sunt participant significat. Ipsa vero nullo participat. Estque hoc verbum quasi proprium nomen divinitatis sicut ipsa divinitas de se dicit: Ego sum qui sum. [...] Cum igitur dicimus: “Deus est”, verbum ipsum essendi formam significat ipsamque entitatem simplicem et nullo participantem. Cum vero quis dicit: “Homo est”, verbum ipsum participative de homine predicatur quia homo sicut et omnia creature participatione summae illius entitatis aliquid est<sup>595</sup>.

I significati di “esse” sono diversi per Dio e per l’essere umano. Di conseguenza, nella proposizione “Deus est” e in quella “Homo est”, il verbo *esse* significa cose diverse: l’*esse* di Dio significa la semplice *forma essendi* che non partecipa di nulla; invece, rispetto alle creature, esso si predica nella misura in cui queste partecipano all’entità somma.

Basandosi sull’equivocità del verbo *esse*, si può ipotizzare che lo stesso tipo di relazione intercorra anche tra la bontà di Dio e quella delle creature. Il bene che viene predicato di Dio presenta un’essenza semplice, mentre quello che viene predicato delle creature si riferisce alla bontà partecipativa dell’*esse* delle creature. Le due “bontà” hanno significati diversi, ma il loro nome comune è dovuto alla teoria della denominazione.

### 2.3.5 Il significato della bontà

Clarembaldo chiarisce in maniera esplicita il significato di bene. Risulta qui evidente la somiglianza con l’interpretazione di Teodorico di Chartres:

---

ESSE ens, hoc est ipsum subsistens, quasi denomintivam suo modo trahit appellationem» (Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 203, 22).

<sup>595</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Boetii De Trinitate*, p. 115-116, 22.

Cum igitur multis modis bonum dicatur unumque bonum sit quod omnino et absolute bonum est aliudque quod ab illo suam sortitur bonitatem, praetermissis variis bonis acceptionibus, “bonum” hoc loco appellamus “ordinatum”: illud nimirum quod fluxit a primo. Illud vero, a quo secundum defluxit, cuncta ordinans recte intelligitur. Sicut enim dicit Moyses: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona*. Valde, inquit, bona quia optime ordinata ut nichil in regno divinae Providentiae licere possit casuum temeritati. Unde et divinitas creare malum i. e. ordinare legitur<sup>596</sup>.

Dopo aver premesso alla parola “bonitas” una serie di significati, Clarembaldo precisa che in questo testo il bene è impiegato nel senso di essere “ordinato” (*ordinatum*). Questa identificazione mostra una certa somiglianza con la concezione di Teodorico, dato che, come abbiamo visto prima, anche a suo parere essere buono equivale a essere ordinato. Inoltre, dato che per Clarembaldo le creature sono buone in quanto derivano dal primo bene, esse vengono ordinate da Dio come un agente-ordinatore. Nella frase di Mosè le creature sono dette “valde bona” perché sono ordinate nel migliore dei modi. Clarembaldo si riferisce inoltre alle autorità di Platone e di Boezio:

Cui veritati Plato consentiens: “Nichil, inquit, fit cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat”. Boethius quoque in libro *De Consolatione Philosophiae* divinam Providentiam tam sapienter cuncta gubernare non mentitur ut etiam mala quae gerimus ad bonum convertat. Quippe sicut ex falso verum sic ex malo proportionaliter divina ratione ordinante sequitur bonum. Bona igitur i.e. ordinata cuncta sunt quae ab ordinante principio profluxerunt. Neque enim cuncta ordinans recte diceretur principium si non a principio descendencia vere dici possent ordinata<sup>597</sup>.

Abbiamo già analizzato l’interpretazione della QHB da parte di Clarembaldo, secondo il quale qualsiasi soggetto è buono *in eo quod est* se effettivamente esiste. In questo testo, invece, si tratta della deduzione dell’esistenza di un soggetto dalla bontà del principio (che lo ordina).

Il ragionamento di Clarembaldo è il seguente: l’*esse*, ossia la forma sostanziale delle creature, è buono; tutto quello che deriva dal primo bene è buono; quindi, nella misura in cui l’*esse* deriva da Dio, l’*esse* è buono. La deduzione dell’esistenza del bene nelle cose si spiega in virtù del carattere ontologico della forma sostanziale, cioè la forma delle creature è buona per via della sua esistenza. A tal proposito, Clarembaldo chiarisce che la forma non soltanto fornisce l’attributo corrispondente, ma anche l’esistenza. Difatti, come le creature esistono e sono razionali in virtù della razionalità, così le creature sono buone

---

<sup>596</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 221, 47.

<sup>597</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 221, 47.

perché la loro forma è buona (anche se la bontà non può essere la forma sostanziale). Inoltre, secondo Clarembaldo essere buono equivale a essere ordinato, pertanto l'esse in quanto forma sostanziale è ordinato perché deriva da Dio e le creature sono buone, cioè ordinate, in virtù dell'ordine che Dio ha dato alla forma sostanziale.

## 2.4 Il sistema ontologico di Clarembaldo e la bontà

### 2.4.1 La complicazione delle forme nella forma divina

Per capire la relazione tra Dio e le creature in Clarembaldo di Arras, è necessario prestare attenzione alla relazione tra la *forma essendi* e la forma sostanziale delle creature. Questo aspetto può essere illustrato tramite i commenti di Clarembaldo al *De Trinitate* di Boezio. Innanzitutto, si presti attenzione a come Clarembaldo commenta “quae vera forma neque imago est et quae esse ipsum et ex qua est<sup>598</sup>” (dove si dice che l'esse deriva dalla forma divina):

Non enim Deus FORMA EST aliunde traducta ut aliae formae ab ipsa quia est essendi forma quod aliae formae non sunt ac per hoc VERE FORMA<sup>599</sup>.

Il passo allude alla metafisica della forma: Dio è la forma vera, mentre le forme delle creature non sono tali. La distinzione dipende dal fatto che la forma divina non deriva da nessun'altra forma. In effetti, le forme delle creature derivano dalla *forma essendi*.

Il passo seguente si concentra invece sulla relazione tra le forme:

Formae autem corporum earum formarum, quae in Deo sunt complicate, tantum sunt imagines. Omnisque corporum forma ab illa Forma, quae summa est aequalitas et iusticia, profluit et eam quantum potest imitatur quia forma cuiusque rei perfectio rei est et aequalitas supra quam res ipsa non est ipsa, infra quam res ipsa non est ipsa<sup>600</sup>.

Qui, Clarembaldo afferma che le forme dei corpi sono incluse in Dio, cioè nella *forma essendi*. In questo senso, le forme sostanziali derivano dalla *forma essendi* e preesistono potenzialmente nella forma divina. Dunque, la *forma essendi* non soltanto dà

---

<sup>598</sup> Boezio, *De Trinitate*, ed. Moreschini, p. 170, 100-101.

<sup>599</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Boetii De Trinitate*, P. 114, 20.

<sup>600</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Boetii De Trinitate*, p. 115, 21.

l'esistenza alle creature, ma fornisce indirettamente anche la determinazione tramite le forme sostanziali. È possibile inoltre osservare che la relazione con la *forma essendi* implica l'esistere, tuttavia, dal momento che tale relazione provvede anche alla determinazione delle creature, essa determina anche la quiddità del soggetto.

#### 2.4.2 I quattro modi della *rerum universitas*

Anche Clarembaldo elabora una teoria sulla *rerum universitas*, così come Teodorico di Chartres<sup>601</sup>. Secondo Albertson, «the four modes (*rerum universitatis*) are transformed from a metadisciplinary theory of science into an arbitrary ontological system»<sup>602</sup>. Dal punto di vista ontologico, nel mondo vi sono quattro modi d'essere: *necessitas absoluta*, *necessitas complexionis sive concatenationis*, *possibilitas absoluta*, *possibilitas definita*. La *necessitas absoluta* è la divina provvidenza in cui tutte le cose sono incluse dall'eternità. Ciò che è incluso sono le creature in uno stato precedente al loro dispiegamento nel mondo. L'aggettivo "assoluta" indica che tale *necessitas* non dipende da altre cose<sup>603</sup>. Il secondo modo, ovvero la *necessitas complexionis sive concatenationis*, corrisponde alla relazione tra le creature e la loro necessaria concatenazione causale. Infatti, nel momento in cui le creature discendono dalla necessità assoluta, esse fluiscono insieme a una relazione causale e reciproca. La *possibilitas absoluta*<sup>604</sup> si riferisce invece alla materia prima. In base a quanto spiega Clarembaldo, tale *possibilitas* è ciò in cui tutte le cose sono incluse prima d'essere in atto. Essa è detta "assoluta" perché è separata dalla forma. Secondo l'esempio di Clarembaldo, la possibilità di un uovo non è determinata, nella misura in cui ha ancora la possibilità di diventare gallina. Con il quarto modo, la *possibilitas definita*<sup>605</sup>, s'intende la possibilità determinata o realizzata per via della quale

---

<sup>601</sup> Per un confronto tra la teoria della *rerum universitas* di Teodorico di Chartres e quella di Clarembaldo, vedi Albertson (2014), pp. 151-156.

<sup>602</sup> Albertson (2014), p. 151.

<sup>603</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Boetii De Trinitate*, p. 124, 43: «Sunt enim quattuor modi universitatis i.e. Necessitas absoluta quae est divina providentia in qua omnia complicantur. Et dicitur absoluta quia nulli debet hoc quod est. Ipsa enim est ipsa divinitas cui alia omnia debent hoc quod sunt». *Tractatus Super librum Genesis*, p. 236: «Ab hac autem Necessitate absoluta descendit necessitas complexionis sive concatenationis cum ea, quae in absoluta Necessitate complicata sunt, ab aeterno ad fati seriem descendentia quasi gradibus concatenatis et sese complectentibus amministrantur».

<sup>604</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Boetii De Trinitate*, p. 125, 46: «Tercius modus universitatis est possibilitas absoluta in qua omnia praeter divina possibiliter sunt complicata nichil vero actu explicatum. Sicut enim in ovo omnia avis membra per complicationem continentur et in uno grano frumenti culmi et paleae cum infinitis granis ab ipso exerendis complicantur ita in possibilitate absoluta i.e. materia informi omnia, exceptis divinis, priusquam natura ea producat ad acutum, complicata obtenebrantur. Haec itaque possibilitas convenienter "absoluta" nuncupatur quia nulli formae aliquid debet sed ab omni lege actus libera potius intelligitur».

<sup>605</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatus Super Librum Boetii De Trinitate*, p. 125-126, 47: «Quartus modus universitatis est possibilitas definita, hoc est eadem materia sed aliter intellecta. In ea enim omnia

la materia riceve la forma che la determina e permette di comprenderla.

### 2.4.3 La collocazione della bontà nei quattro modi

Nel sistema ontologico che risulta da questi quattro modi, come si potrebbe spiegare la bontà? Come abbiamo visto sopra, essere buono è anche essere ordinato. Ci si può dunque chiedere da dove venga l'ordine delle creature. Per rispondere a questa domanda, ci pare che sia importante il primo modo, cioè la necessità assoluta. Come spiega Clarembaldo, in questo primo modo le forme complicate devono essere ordinate:

Ab hac autem Necessitate absoluta necessitas descendit complexionis sive concatenationis cum ea, quae in absoluta Necessitate complicate sunt ab aeterno, in temporum continuatione quasi concatenatis et sese complectentibus causis amministrantur. Sic enim publica in re Dei causae rerum connexae sunt ut si ad divinam praenotionem referantur in temporum continuatione quam Graeci dicunt hymarmene una necessario inferat aliam quamvis haec necessitas ab hominibus ignoretur<sup>606</sup>.

Le cose che sono complicate *ab aeterno* e la necessità della loro complicazione (con la quale s'intende la vicendevole relazione causale) discendono dalla necessità assoluta. Nel mondo le creature e gli eventi accadono in base a un ordine divino che consiste in una concatenazione predeterminata. Tale ordine è la *necessitas complexionis*.

Indicato anche con il termine di fatalità, esso viene esercitato nel mondo e costituirebbe la bontà che viene descritta nel commento di Clarembaldo al *DHB*. Il suo fondamento ontologico è il secondo modo, ossia la *necessitas complexionis*.

Potremmo dunque concludere che rispetto ai quattro modi della *rerum universitas* la bontà si colloca nel secondo modo, o meglio, l'ordine delle creature realizzato dal secondo modo consiste nella bontà delle creature.

## 2.5 Conclusione e confronto con Gilberto di Poitiers e Teodorico di Chartres.

Abbiamo qui analizzato la teoria del bene di Clarembaldo, la cui elaborazione ha principalmente luogo nel commento al *DHB*. Prendiamo ora in considerazione le analogie, l'influenza e le discrepanze con gli altri pensatori del dodicesimo secolo che abbiamo

---

praeter divina actu subsistentia nec sensui nec imaginationi neque rationi occultantur. Unde et “definita” dicitur quia quid unaquaeque res in ea sit ex sua forma definite intelligi potest. Sed quoniam iam claruit quod DIVINA SUBSTANTIA SINE MATERIA FORMA EST ideoque absoluta Necessitas secure affirmare potest».

<sup>606</sup> Clarembaldo di Arras, *Tractatulus Super Librum Genesis*, p. 236, 23.

trattato. Un tale confronto consente infatti di evidenziare l'originalità di Clarembaldo e della sua teoria del bene.

Riguardo alla teoria del bene, Gilberto e Clarembaldo sembrano convenire su due punti. Il primo punto concerne l'elemento ontologico relativo alla struttura delle creature per cui queste ultime possono dirsi buone in virtù della loro derivazione da Dio. Come abbiamo visto, anche nel commento di Gilberto il fattore ontologico che rende la creatura buona è l'*esse* inteso come forma sostanziale (*subsistentia*). Allo stesso modo per Clarembaldo, secondo la nostra interpretazione dei suoi commenti, l'*esse* è buono perché è buona la forma sostanziale in virtù della sua derivazione da Dio.

In secondo luogo, Clarembaldo utilizza il concetto di denominazione per spiegare la condivisione del *bonum* tra Dio e le creature («Ex quo quoniam SECUNDUM defluxit quod quadam denominatione “BONUM” dicitur nec ab illo esse potuit nisi bonum»<sup>607</sup>). Come abbiamo visto nel secondo capitolo, anche Gilberto impiega la denominazione estrinseca nel suo commento al *DHB*<sup>608</sup>. Tuttavia, bisogna specificare che, l'accuratezza teoretica con cui Gilberto adoperava questo concetto nei suoi commenti è superiore rispetto a quella di Clarembaldo. In effetti, l'impiego della denominazione da parte di Gilberto è più rigoroso: egli ne definisce la condizione di utilizzo; ciò non avviene invece in Clarembaldo, dandoci l'impressione di una debolezza teoretica.

Per quanto riguarda il confronto con Teodorico di Chartres, potremmo innanzitutto indicare un punto comune: il *bonum* è considerato come essere ordinato. È qui evidente l'influenza di Teodorico. In relazione a questo aspetto, il fulcro del ragionamento consiste nello spiegare perché le creature sono buone per via della loro derivazione da Dio. Ora, la risposta di Teodorico e Clarembaldo è sostanzialmente simile. Il loro sistema ontologico è la teoria della *rerum universionitas*.

Come abbiamo visto, secondo la versione teodoriana della teoria, la derivazione dalla *forma essendi* conferisce l'essere e anche, necessariamente, la determinazione della quiddità nonché l'ordine. Pertanto, nella misura in cui l'esistenza delle creature deriva da Dio, la determinatezza si accompagna all'esistenza. Quindi, le creature esistenti devono essere determinate e ordinate.

Sulla base di questi due confronti, ci pare che la teoria della bontà di Clarembaldo sia un ibrido tra quella di Teodorico e quella di Gilberto. Più precisamente, la teoria di

---

<sup>607</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 215, 42.

<sup>608</sup> Ad esempio, Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomade*, p. 220, 150, 58-64: «Et ICCIRCO uidelicet QUONIAM quodlibet EORUM ESSE i.e. non modo id quod est et aliquid est itemque id quo est uel quo aliquid est uerum etiam illud et esse et aliquid esse A BONI UOLUNTATE DEFLUXIT, denominatiue BONA ESSE DICUNTUR sicut opus quod ereum est suo genere quo est, et triangulum sua qualitate qua aliquid est, est etiam denominatiue humanum ab esse illius quo secundum aliquam rationem auctore et ereum et triangulum est».

Teodorico viene regolarizzata con i concetti gilbertiani di denominazione ed *esse*. Tuttavia, non per questo Clarembaldo si limita a comporre insieme il pensiero di Teodorico e di Gilberto. Egli presenta degli elementi originali senza però svilupparli e sistematizzarli teoricamente. In particolare, ci riferiamo alla sua attenzione per il concetto di *esse*. Richiamiamo qui un importante passo del *De hebdomadibus* di Boezio, ossia il già citato assioma VI:

Omne quod participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit; est vero, ut participet alio quolibet<sup>609</sup>.

Clarembaldo menziona due tipi di partecipazione. Nel primo tipo, ciò che è partecipato è l'*esse* e nel secondo invece è qualcos'altro. Tali forme di partecipazione conducono a due esiti: (1) *ut sit*, (2) *ut aliquid sit*. Secondo Teodorico di Chartres<sup>610</sup>, (1) comporta essere *ens*, mentre (2) implica essere *accidens*. Per quanto riguarda l'*esse*, l'interpretazione di Teodorico e Clarembaldo è la stessa: con *esse* intendono la *forma essendi*. Tuttavia, Clarembaldo interpreta (1) secondo un senso esistenziale. Nello specifico, *ut sit* viene interpretato non nel senso di "essere qualcosa" (come, ad esempio, "essere animale" o "essere rotondo"), bensì secondo un concetto di esistenza, distinto da quello di quiddità, che risponde alla domanda *an res sit*<sup>611</sup>. In effetti, nel commento di Clarembaldo emerge una forte attenzione nei confronti di un'idea di *esse* in quanto distinto dalla quiddità. Il seguente passo permette di valutare la particolarità di Clarembaldo nel contesto dei commenti al *DHB*:

Secundi vero boni tametsi bonitas eiusdem essentia non sit, tamen ipsius esse necesse est esse bonum quoniam ex ea bonitate quae supersubstantialis est nichil descendere potuit quod bonum non esset<sup>612</sup>.

Secondo questo passo, l'*essentia* delle creature non è la bontà, ma è buono il loro *esse*. Non è molto chiaro cosa vogliano dire qui *essentia* ed *esse*, eppure Clarembaldo distingue i due termini nettamente, considerando fondamentale tale distinzione per la bontà delle creature. A prescindere dai loro significati, sulla base della distinzione tra *esse* ed *essentia* si afferma che non è l'*essentia* delle creature ad essere buono, ma l'*esse*. Se

---

<sup>609</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*p. 188, 37-40.

<sup>610</sup> Teodorico di Chartres, *Commentum Super Ebdomadas Boetii*, p. 415, 56-57: «Ens quippe est quod ACCEPTA FORMA ESSENDI subsistit UT SIT ens. (...) ALIO UERO et cetera scilicet ab esse PARTICIPAT UT SIT ALIQUID i. e. accidens scilicet ut habeat aliquid accidentale quod scilicet non sit».

<sup>611</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 203, 22: «Unde inter decem quaestiones naturales prior est illa in qua quaeritur an res sit».

<sup>612</sup> Clarembaldo di Arras, *Expositio Super Librum Boetii De Hebdomadibus*, p. 210, 34.

si considera la storia delle interpretazioni del *DHB*, tale aspetto appare di notevole interesse, dal momento che questo tipo di interpretazione sarà poi sostenuta da Tommaso d'Aquino:

Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nichil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem proprie essencie quia essentia eius non est ipsa bonitas, set uel humanitas uel aliquid aliud huiusmodi, set esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est eius causa, ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectiuo artis medicine<sup>613</sup>.

Tommaso afferma che non sono le *essentiae* delle creature ad essere buone, bensì l'*esse*. È, infatti, sulla base della distinzione tra *esse* ed *essentia* che l'Aquinate interpreta la soluzione boeziana alla *QHB*. Certamente, Clarembaldo non pare intendere l'*esse* come *actus essendi*, tuttavia egli tenta evidentemente di enfatizzare in qualche modo il senso esistenziale dell'*esse*, benché finisca poi con l'impiegarlo in senso gilbertiano, ossia nel senso di *subsistentia*.

In conclusione, non possiamo negare che Clarembaldo anticipi un'interpretazione che troverà diffusione nel corso del XIII secolo. Dunque, da questo punto di vista, la teoria del bene e l'interpretazione del *DHB* formulate da Clarembaldo apportano una novità che collega le interpretazioni del dodicesimo secolo con quelle del tredicesimo. Nel contesto della storia delle interpretazioni del *DHB*, Clarembaldo ha preparato una sorta di passaggio dalle interpretazioni del dodicesimo secolo a quelle del tredicesimo secolo.

---

<sup>613</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, lectio, IV.

## CAPITOLO QUARTO

### IL BENE NEL TREDICESIMO SECOLO FINO A TOMMASO D'AQUINO

#### *1 Guglielmo d'Auxerre e il problema del bene*

##### *1.1 Guglielmo e i due tipi di bene*

Proviamo, ora, ad analizzare le opere di Guglielmo di Auxerre dal punto di vista del concetto del bene. Guglielmo tratta del bene soprattutto in *Summa aurea*, lib. III, tract. 10, c. 4. Come presupposto del problema, Guglielmo distingue due tipi di bontà<sup>614</sup>: la bontà per essenza, che è la bontà divina, e la bontà per partecipazione, che è quella che hanno le creature e che consiste nell'imitare e nel rappresentare la bontà prima. Basandosi su questa distinzione, Guglielmo pone così il problema:

De natura boni dicit Augustinus: «Omnia, in quantum sunt, bona sunt». Queritur ergo utrum omnes creature dicantur bone a prima bonitate increata an a bonitate creata. Quod a prima bonitate, probatur multipliciter<sup>615</sup>.

Il problema è dunque se «Omnia, in quantum sunt, bona sunt» e se l'essere buono si predichi delle creature in virtù della bontà prima oppure di quella delle creature stesse. In altri termini, il problema riguarda la causa della predicazione dell'essere buono delle creature. In particolare, Guglielmo si chiede se la causa è la bontà creata o quella increata. Nel corso dell'argomentazione si trova il ragionamento seguente:

---

<sup>614</sup> Guglielmo d'Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Quaracchi, lib. 3, tract. 10, cap. 4, q.1, pp. 143-144, 3-11: «Notandum igitur quod sancti dividunt bonum sic. Bonum aliud bonum in essentia, aliud per participationem. Bonum essentia est cuius essentia est sua bonitas, id est quod se ipso est bonum: et secundum hoc solus Deus est bonus, sicut dicit ipse in Evangelio: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Bonum per participationem est quelibet creatura, que respectu bonitatis divine quamdam habet particularem bonitatem, quodam modo et valde a longe imitantem et representantem bonitatem divinam; et secundum hoc multipliciter dicitur bonum: scilicet bonum natura, bonum in genere, bonum gratie». Per quanto riguarda la citazione di Agostino, Cf. Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, a. XXI, ed. Mutzenbecher, p. 26, 19-20.

<sup>615</sup> Guglielmo d'Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Quaracchi, lib. 3, tract. 10, cap. 4, q.1, p. 144. Anche Guglielmo d'Auvergne, seguendo il *De Hebdomadibus*, compie la stessa distinzione. Guglielmo d'Auvergne, *De Trinitate*, p. 17, 47-50: «Sic et bonum essentialiter dicitur eo, quod eius essentia ipsa bonitas est, qua dicitur bonum, aliud vero participatione in habendo scilicet vel participando bonitatem, quae ipsa essentia participantis non est». Per quanto riguarda «quicquid est, in quantum est, bonum est», Cf. Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, a. XXI, ed. Mutzenbecher, p. 26, 19-20 e Boezio, *Quomodo Substantiae...*, pp. 186, 3-4.

Primo sic. Cum dicitur: 'hec creatura est bona', hec dictio 'bona' predicat aliquam bonitatem; illa bonitas est bona, quoniam «quicquid est, in quantum est, bonum est». Sed illa bonitas est; ergo est bona; ergo est bona se bonitate vel alia bonitate. Si se bonitate, ergo est bona se ipsa; ergo est bona per essentiam; ergo est prima bonitas; et ita habeo propositum. Si alia bonitate, queritur de ista bonitate secunda utrum sit bona se ipsa vel alia bonitate. Si se ipsa, est igitur prima et pura bonitas. Altera enim non est pura bonitas, sed est quid bonum prima bonitate. Cum ergo dicitur; 'hec creatura est bona', significatur bonitas, que non est pure bonitas, sed quid bonum prima bonitate. Ergo in hoc quod dico: 'hec creatura est bona', sic ponitur bonitas, id est quid bonum, ut hec dictio 'bonum' significet primam bonitatem<sup>616</sup>.

- 1) Nella proposizione "hec creatura est bona.", "bona" significa un qualche tipo di bontà.
- 2) La bontà (chiamiamola bontà A) in sé stessa deve essere buona secondo la regola "quicquid est, in quantum est, bonum est".
- 3) se 2) è valido, allora per via di cosa la bontà è buona? Le alternative sono: (4) per la bontà in sé stessa (= la bontà A) oppure (5) per l'altra bontà.
- 4) Se la bontà è buona per la bontà in sé stessa, allora la bontà è buona di per sé stessa. La bontà sarebbe qui il primo bene. In questo caso, le creature sono buone in virtù del primo bene.
- 5) Se la bontà è buona in virtù della bontà di altre cose, allora in virtù di cosa quest'ultima bontà è buona? Se è buona per via della bontà di altre cose ancora, allora le creature sono buone in virtù di una seconda bontà. Tuttavia, così si incorrerebbe in un regresso *in infinitum*, dato che ci si potrebbe chiedere cosa rende buona la seconda bontà e così via.
- 6) in conclusione tutte le altre cose sono buone in virtù del primo bene.

Il ragionamento appena esposto afferma che, se la causa della bontà delle creature fosse la bontà creata, emergerebbe allora un regresso all'infinito; dunque, la causa della

---

<sup>616</sup> Guglielmo d'Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Quaracchi, lib. 3, tract. 10, cap. 4, q.1, p. 144, 16-27.

bontà deve essere il primo bene. Guglielmo risponde così a questo argomento:

Cum dicitur: 'Socrates est', sic ponitur duplex esse, scilicet esse creatum quod est in Socrate et esse increatum. Esse creatum predicatur de Socrate ut in quo, sed esse increatum predicatur ut «a quo». Oportet autem ita esse propter similem obiectionem que facta est de bono, quoniam oportet concedi quod, cum dicitur: 'Socrates est', sequitur quod esse Socratis est a se ipso vel ab alio; et sic in infinitum; vel occurreret tale esse quod se ipso est. Sed quia non est processus in infinitum, ideo dicendum quod esse Socratis est ab illo esse quod se ipso est. Unde cum dicitur: 'esse Socratis est', sic ponitur esse Dei non ut a quo, scilicet esse Socratis est esse Socratis. Cum autem esse uniuscuiusque rei intelligatur in illa re, patet quod in quolibet esse creato intelligitur esse divinum; et ideo cum dicitur: 'quelibet creatura est', sic ponitur duplex esse, scilicet esse creatum quod est in creatura, et esse divinum ut a quo est illud esse<sup>617</sup>.

Secondo Guglielmo, nella proposizione "Socrate est" vi sono due tipi di *esse*: l'*esse* creato e l'*esse* increato. Il primo *esse* è ciò in cui Socrate è e si caratterizza come *esse* "in quo". L'*esse* increato è invece ciò da cui Socrate deriva e, quindi, è "a quo". Guglielmo indica due tipi di *esse* perché, se l'essere di Socrate dovesse derivare da un altro *esse*, si potrebbe incorrere in un regresso all'infinito, e dunque, per evitare ciò, è individuato un *esse* che non deriva da altro. In ogni *esse* creato che si trova in una creatura deve quindi trovarsi anche l'*esse* divino, da cui deriva lo stesso *esse* creato:

Eodem modo cum dicitur: 'quicquid est, bonum est', secundum quod intelligitur de substantiis, sic ponitur duplex bonitas, scilicet bonitas creata et bonitas increata: bonitas creata ut que inest ipsi substantie, bonitas autem increata ut ad quam est omnis bonitas creata, quoniam bonitas naturalis cuiuslibet substantie nichil aliud est quam substantialis differentia, que dicitur bonitas secundum comparisonem quam habet ad primam bonitatem, et secundum quod est inductiva vel utilis ad primam bonitatem. Ex hoc patet quod circumscripta prima bonitate et re et intellectu, nichil est bonum vel intelligitur esse bonum, sed aliquid est album, aliquid rotundum, ut dicit Boethius<sup>618</sup>.

Allo stesso modo, nelle creature si trovano anche due tipi di bontà: la bontà creata e quella increata. Quella creata "inest" alle sostanze, mentre quella increata è "ad quam est omnis bonitas creata" e si caratterizza come differenza sostanziale (*substantialis differentia*). La bontà seconda imita la prima e conduce a essa. Le creature sono dunque buone, in virtù di questi due tipi di bontà.

---

<sup>617</sup> Guglielmo d'Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Quaracchi, lib. 3, tract. 10, cap. 6, q. 1, p. 147, 99-112.

<sup>618</sup> Guglielmo d'Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Quaracchi, lib. 3, tract. 10, cap. 6, q. 1, p. 147, 112-124.

Rispetto a questa posizione di Guglielmo, possiamo sollevare due questioni. La prima riguarda la necessità di porre, secondo Guglielmo, un tipo di bontà immanente per spiegare la bontà delle creature. Tuttavia, il suo ragionamento, che si basa su un'analogia con il caso dell'*esse*, non pare spiegare con sufficiente chiarezza la ragione per la quale è necessario l'*esse creatum*. Per evitare un regresso *in infinitum*, occorre chiaramente affermare che le creature esistono per un *esse increatum*. Ma perché è considerato come necessario anche un *esse immanente*? Lo stesso dubbio si può applicare anche alla bontà: perché è necessaria una bontà immanente per spiegare la bontà delle creature? Guglielmo non sembra rispondere a una tale domanda, ponendo piuttosto la bontà immanente come il presupposto della sua trattazione.

La seconda questione concerne la concezione della bontà seconda come differenza sostanziale. Tale definizione di bontà è particolare; ci pare infatti che essa comporti l'appartenenza della bontà alla sfera della quiddità. Tuttavia, la bontà delle creature non si comporta, ad esempio, come l'umanità, la quale effettivamente appartiene alla quiddità. In virtù di questa differenza, la bontà non sembra condividere lo stesso ambito dell'umanità.

## 1.2 La relazione tra l'*esse* e l'*esse bonum*

Nell'articolo seguente, Guglielmo si esprime sulla relazione tra l'*esse* e l'essere buono:

Nec valet hec argumentatio: omnia, in quantum sunt, sunt bona; ergo esse rei est bonitas eius; et sic idem est esse et esse bonum, quoniam cum dicitur: «quicquid est, in quantum est, bonum est», sic non ostenditur quod entitas rei sive esse eius sit bonitas ipsius; sed ostenditur quod entitas rei sive esse rei sit bonum tanquam habens bonitatem sibi annexam, ideo scilicet quoniam quodlibet bonum ductivum est ad primam bonitatem vel imitativum primi boni aliquo modo; et hoc bene recipit magis et minus<sup>619</sup>.

In breve, quando si dice “quicquid est, in quantum est, bonum est”, non s'intende che l'essere della cosa è identico alla bontà della cosa; piuttosto, con questa espressione si afferma che, nella misura in cui l'essere della cosa possiede una bontà annessa, il suo essere è buono. Anche qui appare legittimo domandarsi la ragione della connessione tra *esse* ed *esse bonum*. Nello specifico, possiamo chiederci da che cosa derivi la necessità di questa connessione. Anche in questo caso, Guglielmo non sembra rispondere.

---

<sup>619</sup> Guglielmo d'Auxerre, *Summa Aurea*, ed. Quaracchi, lib. 3, tract. 10, cap. 6, q. 2, p. 149, 19-26.

Esaminando la sua argomentazione, non possiamo fare a meno di notare una certa assenza di raffinatezza teorica nella sua posizione, a cui manca una giustificazione teorica.

### 1.3 Guglielmo e Prepositino

La particolarità della teoria del bene di Guglielmo può consistere nel fatto che per la proposizione “le creature sono buone” sono richiesti due tipi di bontà. Pertanto, se Socrate è buono, ciò significa che in lui si trovano sia la bontà creata sia quella increata. Come vedremo, tendenzialmente nei pensatori del tredicesimo secolo si enfatizza la necessità della bontà immanente. Guglielmo sembra già prendere questa strada. L’influenza di Prepositino da Cremona potrebbe spiegare questo aspetto.

Nella questione “*utrum nomina essentialia in eadem significatione convenient Deo et creature*” contenuta nella *Summa* di Prepositino, egli afferma che i termini che vengono detti di Dio e delle creature significano sì la stessa cosa, ma *aliter ad aliter*:

Nobis autem videtur quod vocabula que dicuntur de deo secundum essentiam dicta de creaturis eandem essentiam significant; sed aliter et [*ed. ad*] aliter.

Ut cum dico: deus est iustus; hic predicatur divina iustitia, ita quod deus est illa iustitia. Et cum dico: homo est iustus; ibi predicatur divina iustitia, sed homo non est illa, sed particeps illius. Nihilominus quedam iustitia dicitur huic inesse, cuius causa est divina iustitia. Unde concedimus quod petrus est iustus iustitia creata et increata. Et ita duabus: increata tamquam efficienti causa, creata tamquam causa formali. Ut: iste albedine est similis, et similitudine est similis: albedine ut efficienti causa, similitudine ut formali. Similiter cum dico: deus est substantia, et homo est substantia. Utrobique divina substantia predicatur, licet dissimiliter. Nam divina substantia ostenditur esse causa existentie illius, quia facit eum existere. Et ita de similibus<sup>620</sup>.

Quando si afferma “Deus est iustus” e “homo est iustus”, in entrambi i casi viene predicata la giustizia divina. Nella prima proposizione è però espressa l’identità tra la giustizia e Dio, mentre nella seconda la partecipazione dell’uomo alla giustizia divina. Inoltre, nel caso delle creature, si sostiene anche che la giustizia creata “è in” esse (*inesse*). La giustizia increata funziona quindi come causa efficiente e quella creata è invece causa formale. Di conseguenza, Pietro è giusto grazie alla giustizia creata e a quella increata. La giustizia increata è causa della giustizia creata, che a sua volta è causa formale.

Anche se in questo esempio si tratta della giustizia e non della bontà, la struttura

---

<sup>620</sup> Prepositino da Cremona, *Summa «qui producit ventos»*, ed. Angelini, p. 248, 1-15.

dell'argomento è identica a quella proposta da Guglielmo d'Auxerre in relazione al bene. Come vedremo in seguito, altri pensatori del XIII secolo adoperano le nozioni di bontà creata e bontà trascendentale increata per spiegare il modo in cui le creature sono buone. Su questa tendenza, Prepositino potrebbe aver esercitato un qualche influsso.

## 2 Filippo il Cancelliere e il problema del DHB

Vediamo ora come Filippo il Cancelliere<sup>621</sup> tratta il problema del *DHB*.

### 2.1 La relazione tra la giustizia e il bene

Nella *Summa de Bono* Filippo pone il seguente problema:

Sequitur de fluxu aliorum bonorum a Primo secundum rationem boni. Queritur ergo propter quid magis processerunt omnia a Primo secundum rationem boni quam secundum rationem sapientis vel potentis et ita de aliis. Item Boethius querit in libro *De hebdomadibus*: «Omnia in eo quod sunt, bona sunt; propter quid in eo quod sunt non sunt iusta?»<sup>622</sup>

Filippo si domanda come mai le creature in virtù della derivazione dal primo siano buone ma non sapienti, potenti ecc.; e rimanda a Boezio che, nel *De Hebdomadibus*, si era chiesto come mai le cose 'in ciò che sono' sono buone ma non giuste<sup>623</sup>. Su questo argomento Filippo prova ad approfondire:

Si autem dicatur quod Deus cum sit bonus et super bonus voluit communicare esse ut sic ostenderetur magnitudine sue potentie in multitudine et substantia rei et decor sue sapientie in ordinatione et bonitas eius in finitate et ita secundum quod bonus creavit et processerunt secundum rationem boni ei ideo dicuntur bona, pari ratione cum voluntas sit ultima causa et proxima dicerentur volentia. Quod quia non est actu, relinquitur quod propter hoc non dicantur bona. Praeterea dicit Boethius in reddendo rationem quia «bonum est generale, iustum speciale, bonum ad substantiam,

---

<sup>621</sup> Sui trascendentali in Filippo il Cancelliere, vedi Poulion (1939) e Aertsen (2012), pp. 109-133.

<sup>622</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 26, 1-6.

<sup>623</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae.*, ed. Morescini, pp. 193-194, 153-164; Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse iusta, quoniam ipse iustus est qui ea esse voluit? Ne hoc quidem. Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit. Idem autem est in eo esse quod agere; idem igitur bonum esse quod iustum. Nobis vero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus. Non est igitur nobis idem bonis esse quod iustis, sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sumus, non etiam iusta. Amplius bonum quidem generale est, iustum vero speciale nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem iusta, alia aliud, omnia bona.

iustum ad actum refertur». Quomodo hec est causa precedentis ?<sup>624</sup>

La spiegazione di Filippo non pare molto chiara. È comunque possibile interpretarla così: Dio è buono e la causa delle creature è buona, quindi le creature sono buone. In questo senso, Se la causa è X allora l'effetto è X. Ora, è possibile applicare questo tipo di ragionamento anche alla volontà? Ad esempio, si potrebbe affermare che la causa è un ente dotato di volontà e per questo le creature hanno una volontà?

In realtà, non tutte le creature hanno una volontà; quindi, la risposta boeziana sostiene che la bontà riguarda la sostanza, mentre la giustizia concerne l'atto. Nella citazione precedente tratta da Filippo il Cancelliere, quest'ultimo, quando scrive «quomodo hec est causa precedentis», esprime una qual certa insoddisfazione nei confronti della risposta di Boezio.

Egli propone quindi una sua risposta al problema del *DHB*:

Ad hoc dicendum est quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas et bonitas. Unitas autem est prima illarum, secunda veritas, tertia bonitas; in idem enim possunt coincidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non. Unde unaqueque essentia habens has tres rationes causarum tres habet conditiones que concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente, ut a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum, ab ipso secundum quod est causa formalis exemplaris verum, secundum quod est finalis bonum. Et potest patere de vero et bono sufficienter ex iam dictis<sup>625</sup>.

Rispetto alla soluzione boeziana, Filippo vuole precisare la ragione per la quale, a differenza della giustizia, la bontà riguarda la sostanza, ovvero l'*esse*. Egli individua tre 'condizioni' che accompagnano l'*esse*: l'unità, la verità e la bontà. L'identificazione di queste tre condizioni deriva dal fatto che in Dio ci sono tre tipi di causalità: la causa efficiente, la causa formale e la causa finale. Dunque, le tre condizioni discendono da queste tre cause. Ora, esistere vuol dire avere una relazione con la causa prima, la quale possiede tre forme di causalità; pertanto, ognuna delle tre condizioni accompagna l'ente. Quindi, per quanto riguarda il concetto di bene, nella misura in cui l'ente deriva da Dio in quanto sua causa finale, l'essere buono si accompagna allo stesso ente.

La precisazione di Filippo distingue l'essere buono dagli altri attributi e quindi, rispetto al contesto che stiamo esaminando, dalla giustizia. L'essere giusto o il possesso di una volontà figura tra gli attributi di Dio; tuttavia, a differenza di quanto si può

---

<sup>624</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 26, 11-14.

<sup>625</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, pp. 26-27, 15-23.

sostenere a proposito del bene, non tutte le creature sono giuste e hanno una volontà. D'altra parte, tutte le creature sono buone poiché ciascuna ha una relazione con Dio in quanto causa finale da cui deriva la loro bontà.

## 2.2 I due tipi di bontà

Filippo affronta il problema del bene così come concepito nel *DHB* anche nella questione VIII della sua *Summa*, nella quale si può leggere la sua interpretazione del testo boeziano. Così, egli formula il problema principale del *DHB*:

Praeterea querit Augustinus in libro De Trinitate, cum unumquodque sit bonum, aut est bonum participatione aut secundum id quod est<sup>626</sup>.

Filippo riconfigura il problema del *DHB* in modo originale. Nel testo boeziano viene scritto: «Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia»<sup>627</sup>. Nel testo di Filippo, invece, il termine *substantia* è sostituito con *id quod est*. Filippo continua poi descrivendo i paradossi che derivano dalle due modalità della bontà:

Si esset bonum participatione, nullo modo esset bonum secundum id quod est. Verbi gratia si aliquis est bonus habendo iustitiam amota iustitia iam non erit bonus. Et si non est bonum in eo quod est, non tendit ad bonum in eo quod est<sup>628</sup>.

Se le creature sono buone per partecipazione, esse non sono buone “secundum id quod est”. Inoltre, se non sono buone “secundum id quod est” (“in eo quod est”), non tendono al ciò che è bene *in eo quod est*. Eppure, le creature si indirizzano al bene in ciò che è; dunque, non è possibile che le creature siano buone per partecipazione. Ciò vuol dire che le creature sono buone *in eo quod est*? In realtà, Filippo solleva un problema teorico relativo a questa possibilità:

Sed tendit in eo quod est. Ergo in eo quod est bonum est. Sed si in eo quod est est bonum, substantialiter est bonum. Sed nichil est in quo sit idem esse et esse bonum nisi Primum. Ergo omnia

---

<sup>626</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 28, 22-23. In questo passo, Filippo menziona *Augustinus* e *De Trinitate* ma la questione trattata è evidentemente quella del *DHB* di Boezio.

<sup>627</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, p. 189, 53-54.

<sup>628</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 28, 23-26.

essent Primum, scilicet Deus<sup>629</sup>.

Secondo Filippo, se X fosse buono *in eo quod est*, sarebbe buono *substantialiter* e per questo motivo si identificherebbe con Dio. Ciò è tuttavia assurdo. Come è possibile risolvere il problema?

Propter hoc dividit Augustinus quod eorum que non sunt de esse alicuius sive de substantia quedam separantur actu, sicut album, rotundum, quedam vero intellectu; et vult dicere quod bonum est de hiis que separantur intellectu, non actu. Verbi gratia intelligimus primum vel summum bonum non esse; nichilominus intelligere est [*sic ed.*; intelligitur?] alia esse et sic intelligitur esse in eis et non intelligitur bonum; bonum enim non intelligitur, sicut dicit, nisi respectu ad causam boni<sup>630</sup>.

Secondo Filippo, la soluzione di Boezio distingue due tipi di attributi: il primo può essere separato in atto (*actu*) dal soggetto e consiste negli accidenti (come la bianchezza o la rotondità); il secondo può essere separato dal soggetto soltanto con l'intelletto ma non in atto, come accade ad esempio nel caso della bontà. Tale distinzione è spiegata tramite l'esempio seguente: se, per assurdo, non esistesse il primo bene, si potrebbe comprendere l'esistenza delle cose o la loro bianchezza o rotondità, ma non si capirebbe che le creature sono buone. Di conseguenza, la bontà si può separare dalle cose soltanto intellettualmente perché deriva dalla relazione con il primo bene, quindi, se non esistesse il primo bene, non esisterebbe neppure il concetto di secondo bene. D'altra parte, l'essere "sostanzialmente (*substantialiter*)" buono non può essere separato dal primo bene né attualmente né intellettualmente.

Dopo aver illustrato questa distinzione, Filippo commenta dunque così la soluzione di Boezio:

Et sic vult dicere quod bonum est in eo quod est et dimittit aliud membrum quod est bonum participatione. Et sic in omni bono intelligitur summum bonum secundum hanc comparisonem, non tamen erit substantialiter bonum, ut de Primo dicitur a quo est inseparabile actu et intellectu. Et nota quod hec est duplex: bonum est in eo quod est, quia li 'in eo quod' potest notare indifferentiam bonitatis et eius quod est, ut in Primo, et sic falsa, vel potest notare consequentiam naturalem eius quod est ad bonum et inseparabilitatem et sic est vera<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 28, 26-29.

<sup>630</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 28, 29-35. Anche in questo passo Filippo confonde Boezio con Agostino. Ad ogni modo Cf. Agostino, *De Trinitate* VIII, che Filippo cita correttamente più avanti (p. 29).

<sup>631</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 28-29, 35-41.

Secondo Filippo, Boezio ha percorso la seconda alternativa: le creature sono buone *in eo quod est* e non per partecipazione. In questo passo Filippo precisa, inoltre, cosa voglia dire essere buono “in eo quod est”, che indica, a suo parere, il legame consequenziale (*consequentia*) e l’inseparabilità, nelle creature, dell’essere e del bene.

Esaminiamo ora più nel dettaglio il commento di Filippo al *DHB*. Quest’ultimo propone un’interpretazione particolare dell’opera boeziana dovuta all’idea secondo cui per Filippo la soluzione della QHB risiede nella separabilità intellettuale. Il bene sostanziale non si può quindi separare dal soggetto né attualmente né intellettualmente, mentre il bene *in eo quod est* si può separare dal soggetto soltanto intellettualmente dato che il soggetto in quanto secondo bene è tale in virtù della relazione con il primo bene. Dunque, se si astrae intellettualmente il primo bene dalle creature, viene meno la loro bontà.

### 2.3 La bontà delle creature in virtù della loro relazione con Dio.

Come abbiamo visto, secondo Filippo le tre condizioni dell’ente conseguono dall’*esse* e sono l’unità, la verità e la bontà. Le creature derivano dal primo bene e, nella misura in cui l’*esse* delle creature deriva dal primo bene e il primo bene è la causa finale, le creature possono dirsi buone. Quindi, tramite la derivazione dal primo bene, le creature sono necessariamente buone. Perciò, in atto, la bontà è inseparabile dalle creature.

Possiamo interrogarci, allora, sulla relazione tra la bontà delle creature e le creature stesse. Scrive Filippo:

Dicetur autem secundum intentionem Augustini bonum in eo quod est et tamen non ingredietur rei quidditatem, sed dicet dispositionem in relationem ad causam finalem, que eadem est cum efficienti. Et non est simile de esse hominem et esse bonum, nam esse hominem dicit ipsam rei essentiam, bonum vero in respectu ad unam causarum et ideo potest intelligi sine illo. Similiter esse potest intelligi sine bono, sicut in motibus qui fiunt frustra<sup>632</sup>.

In questo brano, la bontà “in eo quod est” non riguarda la quiddità delle creature e indica la relazione con la causa finale. Secondo l’esempio, l’essere buono non è come l’essere un uomo, dal momento che l’essere un uomo riguarda l’essenza della cosa, mentre l’essere buono riguarda la relazione con una delle cause delle creature, ovvero la

---

<sup>632</sup> Filippo il Cancelliere, *Summa De Bono*, ed. Wicki, p. 29, 51-56.

causa finale. Dunque, dato che le creature possono essere comprese senza prendere in considerazione le cause, a sua volta l'esse delle creature può essere compreso senza far riferimento al bene.

#### 2. 4 Tre aspetti-chiave nella concezione del bene di Filippo il Cancelliere

La trattazione del bene da parte di Filippo, che abbiamo qui esposto, è importante al fine di valutare come la concezione del bene si sviluppi nel corso del tredicesimo secolo. In particolare, intendiamo porre in risalto tre punti relativi all'idea di bene elaborata da Filippo. In primo luogo, richiamiamo la ragione per la quale l'*unum*, il *verum* e il *bonum* conseguono all'ente secondo Filippo. Le creature derivano da Dio e i tre trascendentali corrispondono a tre forme di causalità divina: la causa efficiente, quella formale e quella finale. Dunque, tramite la derivazione da Dio, le creature sono ognuna *unum*, *verum*, *bonum*. Filippo dimostra così i tre trascendentali dell'ente tramite le causalità divine<sup>633</sup>.

Il secondo punto è che, secondo Filippo, la bontà non corrisponde all'essenza delle cose, ma alla relazione con la causa finale. Emerge qui una differenza rispetto a Guglielmo d'Auxerre, il quale definiva la bontà come differenza sostanziale.

Il terzo punto è l'interpretazione della distinzione tra i due tipi di bontà nel *DHB*. Secondo Filippo, l'essere buono *in eo quod est* è una bontà che si può separare dal soggetto solo intellettualmente. Invece, l'essere buono sostanzialmente esprime una bontà che non si può separare né in atto né intellettualmente. Rispetto a questo aspetto, la peculiarità dell'interpretazione di Filippo consiste nel fatto che la distinzione tra le bontà si basa sulla inseparabilità dal soggetto.

#### 3. Alessandro di Hales e il problema del bene

Passiamo a esaminare ora la trattazione del bene in Alessandro di Hales. Egli conobbe bene l'interpretazione di Gilberto di Poitiers<sup>634</sup> e cercò consapevolmente di superare le soluzioni precedenti con la sua teoria sul bene delle creature.

##### 3. 1 Il concetto del bene come trascendentale

---

<sup>633</sup> Per quanto riguarda i trascendentali nel XIII secolo, vedi, Aertsen (1991a) (1996)(2012), Gracia (1992), Pouillon (1939), Ventimiglia (1995) (1998), Varisco (2007).

<sup>634</sup> A tal proposito, merita attenzione il modo in cui Alessandro tenta di rispondere al problema "an eadem sit bonitas in omnibus bonis", dato che la sua risposta viene costruita a partire dalle citazioni di Gilberto e di Guglielmo d'Auxerre. Cf. Alessandro di Hales, *Summa Theologiae*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, c. 2, p. 165.

In generale, Alessandro concepisce così i trascendentali:

Dicendum quod cum sit 'ens' primum intelligibile, eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum, sicut patebit; non poterunt ergo habere aliqua priora specialiter ad sui notificationem. Si ergo notificatio fiat eorum, hoc non erit nisi per posteriora, ut per abnegationem vel effectum consequentem<sup>635</sup>.

Secondo il passo riportato, l'ente è il primo intelligibile e, in quanto tale, è l'oggetto dell'intelletto che precede gli altri attributi. Inoltre, le prime determinazioni sono "unum", "verum", "bonum". La costituzione dei concetti non richiede una determinazione anteriore: essi vengono determinati tramite gli effetti conseguenti. Ad esempio, il concetto di uno<sup>636</sup> viene definito dalla negazione della divisione o della molteplicità. In questo caso si tratta dell'*ens indivisum*. Inoltre, con *per effectum consequentem* Alessandro intende esprimere la distinzione dalle altre cose ("divisum ab aliis").

Secondo Alessandro, i tre concetti trascendentali determinano l'ente in tre modi:

Secundum autem quod esse rerum consideratur in proprio genere, triplicatur entis determinatio. Aut enim consideratur absolutum aut comparatum; et comparatum: aut secundum differentiam aut secundum convenientiam.

Secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per 'unum'.

Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per 'verum': 'verum' enim est quo res habet discerni.

Secundum vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinatur per 'bonum': 'bonum' enim est ex quo res habet ordinari<sup>637</sup>.

Se l'*esse* viene considerato nel proprio genere, si trovano tre tipi di determinazione

---

<sup>635</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, pars. I, inq. 1, tract. III, q. I, m. 1, c.1, co, pp. 113: Rispetto alle terminologie del passo, Vedi, Aersten (2012), pp.141-145. Ad'esempio "primae impressiones" deriva da Avicenna.

<sup>636</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, pars. I, inq. 1, tract. III, q. I, m. 1, c. 2, co, p. 115: «Hinc est quod in notificatione 'unius' est una notio per abnegationem, alia vero per effectum consequentem: per abnegationem oppositate intentionis, quae est divisio vel multitudo, cum dicitur 'ens indivisum'; per effectum consequentem, qui est distinguere ab aliis; unitas enim distinguit 'unum' ab alio et ideo dicitur 'divisum ab aliis'».

<sup>637</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, pars. I, inq. 1, tract. III, q. I, m. 1, c. 2, co, pp. 114-115.

dell'ente: "absolutum", "comparatum", "secundum convenientiam". In quanto ente in senso assoluto, in quanto diviso dagli altri enti e in quanto essere indiviso in sé, l'ente si determina come uno. Se, invece, viene considerato come essere comparato con altri enti secondo la distinzione si determina come vero. Infine, se viene comparato con altri enti "secundum convenientiam", si determina come buono. In altri termini, quando l'ente viene considerato dal punto di vista dell'ordine, uno degli aspetti dell'ente è l'essere buono.

I tre trascendentali, inoltre, sono anche concepiti in base alla considerazione della causa divina:

Item, secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo triplicatur determinatio.

Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit communis toti Trinitati, appropriatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spiritui Sancto. Secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam.

Impressio ergo dispositionis in esse creaturae, secundum quam fit in conformitate ad efficientem causam, est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum.

Item, impressio dispositionis, secundum quam fit in conformitate ad causam formalem exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod sibi possibile est, fit in imitatione artis: et hoc est habere veritatem.

Praeterea, impressio secundum quam fit in conformitate ad causam finalem est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem: et haec est creaturae bonitas. Unitas esse creaturae monstrat unitatem efficientis, veritas veritatem exemplaris, bonitas bonitatem finis<sup>638</sup>.

Anche nel caso in cui l'*esse* venga considerato in relazione alla causa divina, di esso si trovano tre tipi di determinazioni. La causalità divina è triplice: efficiente, formale e finale. Nella misura in cui l'*esse* deriva dalla causa, esso riceve da Dio tre tipi di "impressio". L'unità è assunta come conformità alla causa efficiente, la verità come conformità alla causa formale esemplare e infine la bontà come conformità alla causa finale.

L'*esse* può relazionarsi con l'animo e in tal modo emergono i trascendentali. Anche

---

<sup>638</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, pars. I, inq. 1, tract. III, q. I, m, 1, c, 1, co, p. 115.

i modi in cui l'esse si relaziona con l'animo sono tre. Alessandro li spiega come segue:

Item, per comparisonem ad animam triplicatur eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiuntur intelligentia, diligentur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinentur in memoria et serventur: memoria enim ea quae ritenet secundum aliquam coordinationem relationis ad 'unum' et discretionem componit. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligitur vel approbetur voluntate<sup>639</sup>.

Le cose si ordinano nella memoria, si percepiscono nell'intelligenza e si amano con la volontà. Così, i tre trascendentali emergono secondo queste tre relazioni con l'animo.

### 3.2 Alessandro e il DHB

Nel art. 1, caput II, tract. 3, pars. 1, della *Summa*, Alessandro si chiede "si unumquodque in quantum est, bonum est"; in questo contesto viene trattata la questione del bene posta da Boezio. Alessandro elabora la questione in un modo interessante. Incominciamo a esaminarla a partire dall'*argumentum*.

Si «unumquodque, in quantum est, bonum est»: sed quidquid est, in quantum est, est per suam essentiam; ergo si unumquodque, in quantum est, bonum est, erit bonum per essentiam; ergo essentialiter bonum; ergo bonum sicut Deus.<sup>640</sup>

Il ragionamento è strutturato come segue:

- 1) Se qualcosa è *X in quantum est*, è *X per suam essentiam*.
- 2) Se qualcosa è buono *in quantum est*, è buono *per suam essentiam*.
- 3) Dio è buono *per essentiam*.
- 4) Dunque, le creature sono buone nello stesso modo in cui è buono Dio.
- 5) 4) è assurdo, quindi si nega che le creature sono buone *in eo quod sunt*.

Contro tale argomentazione viene sollevata un'obiezione basata sull'interpretazione di Gilberto di Poitiers:

---

<sup>639</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, p. I, inq. 1, tract. 3, q. I, m. 1, c. 2, co, p. 114-115.

<sup>640</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, ed. Quaracchi, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1, p. 182.

Si respondeatur iuxta Boethium, in libro *De Hebdomadibus*, quod «bonum dicitur duobus modis: primum est, quod est vere bonum, quoniam est bonum in eo quod est, suae essentiae veritate; secundum, quod est bonum non essentiae suae veritate, sed denominatione» suae causae, quid fluit a bono vel est ad bonum— quemadmodum «humanum dicitur duobus modis, ut dicit Porretanus: generis proprietate, ut anima humanum, homine demonstrato; denominatione suae causae, quia ex eo fluxit cuius humanus est esse, et hoc modo dicitur opus vel artificium humanum»; et utrumque, sive hoc animal, demonstrato homine, sive hoc opus quod est ab homine, dicitur humanum in eo quod est, sed differenter, quia hoc animal humanum in eo quod est, quia eius esse est humanum esse, hoc vero opus, non quia eius esse est humanum esse, sed quia fluxit ab homine, cuius esse est humanum, similiter cum dicitur Deus bonus in eo quod est, hoc est quia eius esse est bonitas, cum dicitur creatura bona in eo quod est, quia scilicet a bono est, hoc est ab eo cuius esse est bonitas et ad illud est; unde Augustinus in *Enchiridion*: «Natura omnes, quoniam Conditor earum est summe bonus sunt»<sup>641</sup>.

Il fulcro dell'obiezione è chiaro ed è il seguente: l'essere buono *in eo quod est* non necessariamente significa l'essere buono *per essentiam* (= la negazione di 2); l'essere buono *in eo quod est* può voler dire essere buono *essentiae suae veritate* (= *per essentiam*) oppure *denominatione*.

Come lascia intendere l'espressione "ut dicit Porretanus", Alessandro si riferisce a Gilberto di Poitiers e alla sua interpretazione della bontà seconda.

Nel passo citato, il presupposto (1) appare come non legittimo; da ciò consegue che l'essere buono *in eo quod est* si predica delle creature *denominatione*. Dopodiché, anche questa obiezione viene criticata:

Contra obicitur: Nam [cum] humanum, cum dicitur de opere post factum esse, non ponat aliquid in opere: ergo bonum non ponet aliquid in facto esse creaturae; quod est falsum. Cum ergo bonum ponat in ipsa creatura, relinquuntur quod non dicitur bonum sicut humanum<sup>642</sup>.

La critica è interessante e si sviluppa nel modo seguente:

- 1) La predicazione dell'essere umano per un manufatto, che si basa sulla denominazione estrinseca, non pone qualcosa di reale nell'opera.

---

<sup>641</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1, n. 116, contra. p. 182. Cf. Agostino, *Enchiridion*, c. 12, p. 54, 47-48.

<sup>642</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1, n. 116, contra. p. 182.

- 2) Se l'essere buono si predicasse delle creature come l'essere umano del manufatto, la predicazione dell'essere buono, che avverrebbe tramite denominazione estrinseca, non porrebbe qualcosa di reale nelle creature.
- 3) Ma l'essere buono pone qualcosa di reale nelle creature (presupposto 1).
- 4) Dunque, "essere buono" non si predica come "essere umano" di un manufatto.

Alessandro commenta così questa critica:

Concedo ergo quod non sic dicitur omnino creatura bona sicut opus dicitur humanum, quamvis utrumque dicatur per denominationem sumptam a causa: quia causa divina magis essentialiter se habet ad suum effectum, quod est creatura, quam causa humana ad suum opus<sup>643</sup>.

Alessandro non afferma meramente che l'essere buono si predica del soggetto tramite la denominazione. Egli conviene infatti con l'obiezione precedente circa il fatto che l'essere buono non si predica delle creature così come l'essere umano si predica di un manufatto dell'uomo; ma ciò che viene negata non è la predicazione di "essere buono" per denominazione estrinseca, bensì l'analogia della relazione "causa-effetto" tra bene e creatura da un lato, e tra artigiano e opera dall'altro. Alessandro spiega il rifiuto di questa analogia in virtù di una relazione di tipo 'essenziale' tra la causa divina e le creature, che manca nel caso del manufatto. A tal proposito, Alessandro si esprime così:

Causa prima, sicut dicit Philosophus, magis est essentialis causato quam causae aliae; quod tamen intelligendum est sic: non quod causa prima sit de esse causatorum, sed quia causata nulla nisi ab ipsa sunt, nec nisi per ipsam sunt et servantur, nec, nisi ut ad ipsam sunt, habent esse. Sic bonum, quod dicit rationem causalem, sicut dicit B. Dionysius: «Bonum est, in quo omnia subsistunt et in quo omnia servantur et ad quod omnia convertuntur».

Hinc est quod unumquodque, in quantum est, a bono et in bono et ad bonum est, et haec est bonitas in creatura: esse a bono, in bono et ad bonum; et ideo bonitas creaturae non est bonitas per essentiam, et tamen est in eo quod est<sup>644</sup>.

Anche qui, Alessandro enfatizza il fatto che la relazione tra la causa divina e l'effetto è *essentialis*; la causa divina è infatti più essenziale (*magis est essentialis*) all'effetto rispetto ad altre cause. Secondo il passo citato, con "*essentialis*" s'intende non

---

<sup>643</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1, n. 116, co. p. 183.

<sup>644</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1, n. 116, contra. p. 183.

un'appartenenza della causa divina alla struttura delle creature, bensì la dipendenza ontologica di queste ultime dalla causa divina. Le creature dipendono da Dio per tre aspetti: "ab", "per" e "ad". Esse esistono da Dio, grazie a Dio e per Dio. Dio non è soltanto la causa efficiente delle creature, ma è anche causa della loro conservazione, nonché loro causa finale. Basandosi su questa relazione "essenziale", Alessandro afferma che l'essere *in quantum est* vuole dire "a bono et in bono et ad bonum esse". Dunque, la bontà delle creature indica la loro relazione con Dio inteso come causa efficiente, causa di conservazione e causa finale.

Nell'articolo successivo Alessandro si chiede se le creature siano buone per essenza oppure partecipazione. Va notato, innanzitutto, che la sua argomentazione segue il *DHB*. Tre sono i sensi che vengono attribuiti a "essere X per partecipazione":

- 1) Possedere qualche forma che non consegue interamente dall'estensione dell'*esse* del soggetto (ad esempio, avere la bianchezza, cioè possedere una forma accidentale e separabile).
- 2) Possedere una qualche forma concomitante a tutta l'estensione dell'*esse* del soggetto. Tale forma si moltiplica come la forma universale (ad esempio, l'umanità per Socrate e Platone).
- 3) Possedere una forma in maniera incompleta. Tale forma imperfetta deve dipendere da quella perfetta. Ad esempio, l'uomo possiede la forma della sapienza, ma rispetto a quella divina, la sua sapienza è imperfetta.

Dopo aver trattato delle varie tipologie di partecipazione, Alessandro prende in esame le diverse forme secondo le quali le creature possono dirsi buone per partecipazione:

Secundum hoc 'bonum participatione' dicitur tribus modis. Primo modo, dicitur homo bonus participatione bonitate gratiae, quia gratia est forma separabilis. Secundo modo, dicitur angelus bonus participatione bonitate gloriae, quia bonitas gloriae, cum sit inseparabilis, multiplicatur tamen in pluribus angelis beatis. Tertio modo, dicitur omnis natura bona participatione, quia bonitas non est eius esse, sed additum ipsi esse, et hoc per relationem ad bonum per essentiam, quae est Deus<sup>645</sup>.

A seconda dei modi di intendere la partecipazione, l'essere buono assume tre diversi sensi. In base al primo modo di partecipazione, l'uomo è buono nel senso che possiede la

---

<sup>645</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 2, n. 117, ad obiecta 1, pp.184-185.

forma della grazia, la quale è separabile dal soggetto. In base al secondo modo, l'angelo ha la bontà della gloria nel senso che la bontà della gloria è inseparabile e le forme si moltiplicano negli angeli. Secondo il terzo modo, tutte le nature sono buone per partecipazione, difatti, dato che la loro bontà è imperfetta e non appartiene al loro *esse*, quest'ultimo, che è loro *additum*, è buono in virtù della relazione con ciò che è buono per essenza, cioè con Dio.

Ai fini della nostra trattazione, quello che più interessa è il terzo modo con cui si descrive lo stato ontologico della bontà seconda, ossia come qualcosa che viene aggiunto all'essere delle creature e che deriva dalla relazione con il primo bene.

Il brano seguente tratta invece della bontà sostanziale:

Item, nota quod bonum substantialiter dicitur duobus modis. Uno modo dicitur substantialiter bonum, quando substantia est bonum, ita quod idem sit bonitas; et hoc dicitur secundum primum modum dicendi 'essentiale', secundum quod nos dicimus essenziale quod est de esse sive quod dicit esse rei: hoc modo solus Deus dicitur bonum substantialiter. Alio modo dicitur bonum substantialiter secundum secundum modum dicendi 'essentiale', scilicet secundum quod 'essentiale' dicitur proprietas immediate sequens essentiam et inseparabiliter: hoc modo creatura est bona essentialiter, quia bonitas immediate sequitur essentiam creaturae<sup>646</sup>.

L'essere buono sostanzialmente si intende in due modi. Secondo il primo modo, la sostanza del soggetto è identica alla bontà. In questo caso, applicata nell'espressione *bonum essenziale*, tale concezione può essere indicata anche da una prima accezione di "essentialis" secondo la quale "essere *X essenziale*" significa che *X* è essenziale perché appartiene all'*esse* del soggetto. Dunque, l'essere buono nel primo senso ha sostanzialmente lo stesso significato di *bonum essenziale* ed è in questo modo che *bonus* si predica di Dio. Con il secondo senso di essere buono sostanzialmente s'intende invece l'inseparabilità della bontà dal soggetto e corrisponde al secondo senso di "essentialis". La bontà sopravviene qui immediatamente all'essenza delle creature.

Dunque, secondo l'ottica di Alessandro, entrambe le formule, ovvero l'essere buono sostanzialmente e l'essere buono per partecipazione, sono legittime per parlare delle creature.

### 3.3 La conclusione del pensiero sul bene di Alessandro

---

<sup>646</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract, 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 2, n. 117, ad obiecta 1, pp. 185.

Dal punto di vista dell'interpretazione del *DHB* e di una concezione del bene nel solco di questo scritto boeziano, la posizione di Alessandro è particolare e interessante. Per quanto riguarda l'opposizione tra essere buono per sostanza e l'essere buono per partecipazione, pur adoperando la stessa terminologia di altri pensatori del tredicesimo secolo, egli tenta di rileggerla con significati nuovi. A suo parere, le creature sono buone sia sostanzialmente sia per partecipazione.

Per quanto riguarda il modo in cui le creature sono buone in relazione al primo bene, secondo la nostra interpretazione, Alessandro non attribuisce una bontà immanente alle creature. In base alla sua concezione di bene, l'essere buono indica una relazione con Dio. Come abbiamo visto, quando Alessandro scrive: «Hinc est quod unumquodque, in quantum est, a bono et in bono et ad bonum est, et haec est bonitas in creatura: esse a bono, in bono et ad bonum; et ideo bonitas creaturae non est bonitas per essentiam, et tamen est in eo quod est», la sua posizione è chiara. Inoltre, egli sostiene che le creature sono chiamate buone per denominazione rispetto al nome della loro causa<sup>647</sup>. Su questo punto, la posizione sembra essere simile a quella dei Porretani. Tuttavia, a differenza di questi pensatori, secondo Alessandro è la relazione tra Dio e le creature che permette la denominazione estrinseca. Basandosi sul testo di pseudo-Dionigi criticando i Porretani, egli ha così evidenziato la complessità della relazione tra Dio e le creature: Dio è causa efficiente, causa della conservazione e causa finale rispetto alle creature. Dunque, possiamo concludere che Alessandro ha ereditato la posizione dei Porretani e ha cercato di modificarla sulla base di testi neoplatonici.

#### *4. Il bene nel pensiero di Alberto Magno*

##### *4.1 Sul problema del punto di vista*

Per quanto riguarda il concetto del bene in Alberto Magno, ciò che ci interessa è innanzitutto come egli tratti il problema del punto di vista della teoria dei trascendentali. Come abbiamo visto, nel XII secolo, il bene, concepito dal punto di vista di tale teoria, è affrontato soprattutto da Gilberto di Poitiers.

Da parte sua, Alberto Magno scrive a tal proposito:

Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit,

---

<sup>647</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, p. 1, inq. 1, tract. 3, q. 3, m. 3, c. 2, a. 1, n. 116, ad. 1, p.183: «Concedo ergo quod non sic dicitur omnino creatura bona sicut opus dicitur humanum, quamvis utrumque dicatur per denominationem sumptam a causa: quia causa divina magis essentialiter se habet ad suum effectum, quod est creatura, quam causa humana ad suum opus».

quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens: nec divisio entis secundum quod est ens, est per verum et bonum. Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectus resolvens posterius in prius, et compositum in simplex, et secundum quod ipsum per prius et posterius colligit omnia: et ideo de vero et bono non determinat per hunc modum, sed de bono quod est finis ad quem est motus: et ideo dicit, quod nec una est demonstratio in mathematicis per rationem boni<sup>648</sup>.

Alberto considera *ens* o *unum* come concetti trascendentali, mentre, dal suo punto di vista, il vero e il bene non sono tali. Ciò dipende dalla metodologia con la quale egli prende in esame la nozione di ente. Secondo questa metodologia, ciò che segue viene ricondotto a ciò che precede e i composti sono ricondotti ai semplici. L'ente, tuttavia, non viene considerato come ciò che deriva dall'ente primo. Alberto non adotta il punto di vista della derivazione neoplatonica o creazionistica. D'altra parte, tale punto di vista è necessario per trovare il bene e il vero. Dunque, Alberto non poteva prendere in considerazione questo tipo di concetti trascendentali. Da quale punto di vista, però, si può riflettere sul bene e sul vero secondo questo pensatore?

Et ideo sic generaliter considerando ista, ut consideraverunt Sancti, dicemus quod inter ista, scilicet essentia et ens, est primum natura, circa quod ut substratum sibi ponuntur alia: sed unitas et unum consequuntur essentiam per indivisionem: et ideo non ponit unitas aliquam dispositionem realem circa ipsum, sed tantum privationis intellectum, scilicet indivisionis, et ideo proximum est essentiae. Verum autem dicit relationem ad formam ad minus exemplarem, per quam habet rationem manifestationis: et ideo dicit Hilarius, quod verum est declarativum entis: oportet enim in quolibet esse principium intelligendi aliquod, per quod ordinetur ad intellectum. Bonitas autem et bonum dicunt respectum ad finem extra, a quo res est, et ad quem est: quia enim bonus est, sumus: et in quantum sumus, boni sumus: et qualiter hoc sit, expositum est supra in prima distinctione<sup>649</sup>.

A differenza dei filosofi, i santi considerano il bene e il vero. Come abbiamo visto sopra, una condizione importante delle trattazioni sul bene e sul vero è la derivazione dell'ente dall'uno, buono e sapiente, ovvero dalla causa prima. Il motivo risiede nel fatto che il vero implica la relazione con le forme esemplari e il bene implica la relazione con il fine che si trova fuori dall'ambito delle creature.

---

<sup>648</sup> Alberto Magno, *In I Sententiarum*, ed. Borgnet, d. 46, a. 14, p. 450, co. Su questo passo, vedi Canavero (2012) e Gabbani (2003), pp. 126-127.

<sup>649</sup> Alberto Magno, *In I Sententiarum*, ed. Borgnet, d. 46, a. 14, p. 450, co.

#### 4.2 La relazione tra l'ente e il bene

Seguendo l'argomentazione del *De Bono*, analizziamo la spiegazione che riguarda la relazione tra l'ente e il bene. Alberto enfatizza il fatto che questa relazione cambia a seconda del punto di vista che viene assunto.

Dicendum, quod uno modo est posterius ente et secundo modo est ante ipsum et tertio modo convertitur cum ipso<sup>650</sup>.

Per Alberto, la relazione tra l'ente e il bene si può analizzare a partire da tre punti di vista. Questo è il primo punto di vista (1):

Si enim consideratur intentio entis, in uno quoque ens erit creatum primum et causa primaria, et bonum erit per informationem in ente et secundum. Intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundum rationem. Bonum autem resolvere est in ens relatum ad finem<sup>651</sup>.

Il passo analizza la struttura ontologica nel cui ambito l'ente è il causato primo e la causa primaria. Il bene, invece, "è per informazione e secondo"; dunque la costituzione di questo concetto è più complessa rispetto a quello di ente.

L'intenzione dell'ente è semplicissima: il suo concetto non si risolve in altri concetti (come, ad esempio, il concetto di essere umano si risolve nel concetto di animalità e in quello di razionalità) e non ne presuppone alcun altro. Il bene invece non è un concetto semplice: si basa sull'informazione dell'ente, presupponendone il concetto. Nel pensiero di Alberto, *per informationem* si oppone a *per creationem*<sup>652</sup>.

Quindi, "X è *per creationem*" vuole dire che per la costituzione di X non viene presupposto alcun concetto e che esso si costituisce *ex nihilo*. Invece, "X è *per informationem*" vuole dire che per la costituzione del concetto di X è richiesto qualche altro concetto.

---

<sup>650</sup> Alberto Magno, *De Bono*, tr. 1, q. 1, p. 11, co, 77-79.

<sup>651</sup> Alberto Magno, *De Bono*, tr. 1, q. 1, p. 11, co, 79-86.

<sup>652</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, ed. Simon, p. 314: «Solutio: Dicendum, quod esst simpliciter secundum naturam et rationem est prius omnibus aliis; est enim prima conceptio intellectus et in quo intellectus resolvens ultimo stat. Ipsum etiam solum per creationem produicitur non praesuppotio alio, omnia autem alia per informationem, scilicet supra ens praeexistens, ut dicit Commentator in LIBRO DE CAUSIS».

Il secondo punto di vista (2)<sup>653</sup> riguarda la relazione tra la bontà della causa prima e l'ente creato nella realtà. Infatti, secondo il ragionamento di Alberto, "Esistiamo perché Dio è buono", cioè proprio la bontà di Dio è causa del fatto che le creature sono enti. Emerge qui un ordine causa-effetto: poiché la bontà divina precede l'ente delle creature, la bontà precede l'ente. In questa ottica si giustifica la frase di Agostino "Quia deus bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus".

Il terzo e ultimo punto di vista (3) riguarda l'estensione dei due concetti e Alberto lo spiega nel modo seguente:

Si autem tertio modo considerentur bonum et ens, scilicet secundum supposita, ut scilicet consideretur id quod est ens, et id quod est bonum, tunc bonum et ens convertuntur, quia nihil est, quod non sit bonum vel perfecte vel imperfecte, ut supra ostensum est<sup>654</sup>.

Tutto ciò che esiste nel mondo è buono e non esistono cose che non lo siano. Dunque, il bene e l'ente non sono identici dal punto di vista dell'intenzione o del contenuto del concetto, ma lo sono dal punto di vista dell'estensione: è in questo senso che il bene si converte con l'ente. Di conseguenza, la proposizione "unumquodque in quantum est, bonum est" è interpretata nel modo seguente:

Ad id quod ulterius quaeritur, utrum hoc sit verum, quod unumquodque in quantum est, bonum est, dicendum, quod duplex est propositio illa, in eo quod haec dictio 'in quantum' syncategorematicè

---

<sup>653</sup> Alberto Magno, *De Bono*, tr. 1, q. 1, a. 6, p. 12, 5-35: «Si vero considerentur bonum et ens non in quocumque, sed bonum in causa prima et ens in creatis, sic ens erit posterius bono. Et in hoc sensu dicit Augustinus: 'Quia deus bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus'. Et Dionysius IV capitulo De divinis nominibus loquens de bono dicit sic: 'Sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse', hoc est per hoc, quod est, 'illuminat omnia participare lumine ipsius secundum propriam rationem valentia, ita quidem bonum super solem sicut super obscuram imaginem segregate archetypum', id est excellenter principale exemplum, 'per ipsam essentiam omnibus existentibus proportionaliter totius bonitatis immittit radios'. Et de hoc est bonum verbum infra in eodem capitulo, ubi sic dicit: 'Bonum est, ut eloquia dicunt, ex quo omnia consistunt et sunt, sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistunt, sicut in potenti plantatione custodita et contenta, et ad quod omnia convertuntur quemadmodum ad propriam singulam finem et ad quod desiderant omnia; intellectualia quidem et rationalis, cognitive, sensibilia autem sensibiliter, expertia vero sensu naturali motu vivifici desiderii, carentia autem vita et tantum existentia aptitudine ad solam substantiae participationem'. Et ex ista auctoritate tria accipiuntur de bono. Quorum primum est, quod bonum in causa prima est diffusivum et communicativum esse sicut sol luminis, et quod omnia fundata sunt in ipso sicut in conservante esse uniuscuiusque. Secundum est, quod bonum est finis, ad quem omnia convertuntur. Tertium est, quod bonum est ab omnibus optatum et desideratum aut cognitive aut sensibiliter sit vivifice aut de solius participatione esse. Unde dicit Maximus: Hoc nomen bonum non aliunde originem ducit nisi a verbo Graeco, quod est 'boo', id est clamor. Boo enim et calo, ideest clamor et voco, unum sensum possident; etenim qui vocat, saepissime in clamorem erumpit. Deus ergo non inconvenienter bonus dicitur et bonitas, quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore vocat».

<sup>654</sup> Alberto Magno, *De Bono*, tr. 1, q. 1, a. 6, p. 12, 45-49.

sumpta, potest notare condicionem entis: et sic propositio falsa est. Alia est enim condicio entis, et alia boni: sicut alia est intentio entis, et alia boni. Vel potest notare condicionem suppositi entis: et sic est vera: quia per idem quod est suppositum entis, est etiam bonum. Suppositum enim entis est per hoc quod primum ens participat secundum hoc quod est ex ipso et in ipso et ad ipsum, et secundum idem est bonum<sup>655</sup>.

“In quantum”, se preso in senso sincategorematico, indica l’intenzione dell’ente. Ovviamente, l’intenzione dell’ente è diversa da quella del bene, quindi la proposizione “unumquodque in quantum est, bonum est” sarebbe falsa. D’altra parte, se “in quantum est” si riferisse ai suppositi, allora la proposizione sarebbe vera, dato che indicherebbe l’insieme dei suppositi dei concetti di bene e di ente.

#### 4.3 Il problema dell’aggiunta del bene all’ente

Abbiamo appena esposto la posizione principale di Alberto sia sulla differenza tra l’intenzione dell’ente e quella del bene sia sul senso della conversione dei due concetti. Dal punto di vista dell’intenzione, l’ente è precedente al bene, dato che il concetto di ente non presuppone nient’altro e si basa solo sulla creazione; il concetto di bene presuppone invece quello di ente e si basa sull’“informatio”. Proviamo ora a esaminare la relazione tra i due concetti come descritta da Alberto:

Nos tamen dicimus, quod bonum non addit rem aliquam supra ens, unde bonitas rei est essentia sua, et huiusmodi sunt veritas et unitas, sed addunt tantum modum significandi, unde bonitas est essentia sub alia ratione significata<sup>656</sup>.

In questo passo Alberto ci dà due indicazioni sulla relazione tra l’ente e il bene:

- 1) Il bene non aggiunge nessuna cosa (*res*) all’ente.
- 2) Il bene aggiunge soltanto un *modus significandi*.

Il primo punto 1) si può spiegare facendo riferimento alla categoria di nomi che significano cose positive. Secondo l’esempio di Alberto, *albus* rientra in questa categoria. “Homo albus” aggiunge l’attributo positivo dell’essere bianco all’essere uomo, ovvero aggiunge una natura. Dunque, 1) significa che il bene non aggiunge nulla a differenza

---

<sup>655</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, l. 1, t. 6, q. 26, pp. 190-191, co.

<sup>656</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, ad. 3, p. 116, 7-11.

dell'aggettivo "bianco".

2) Aggiungere il *modus significandi* invece vuole dire che col termine 'bene' significhiamo una modalità che non è espressa dal termine 'ente', similmente a quanto avviene per 'uno' e 'vero'. Per quanto riguarda tali modalità aggiuntive Alberto ci dà innanzitutto la spiegazione seguente che riguarda il termine 'unum' o il concetto di unità:

Est autem duplex modus: unus qui fundatur super negationem, et hic non ponit aliquid in re, sed tantum in ratione; est enim negatio rationis et non naturae, et hunc modum addit unum supra ens. Est enim unum indivisum in se et divisum ab aliis. Hoc autem quod est indivisum esse, dicitur secundum provationem, et similiter divisum esse ab aliis, quia hoc idem est quod ipsum non esse alia<sup>657</sup>.

La spiegazione di Alberto si può schematizzare nel modo seguente. Un modo:

1) fundatur super negationem.

Ad esempio, *unus*, dunque, non aggiunge nulla alla realtà, ma solo sul piano dell'intenzione. Un altro modo:

2) fundatur super affirmationem.

Questo a sua volta si distingue a seconda che sia

2.1) super affirmationem absolutam oppure

2.2) super affirmationem relatam ad aliquid extra.

In 2.1 si tratta dell'aggiunta reale quale ad esempio, nel caso di "homo albus", quella della bianchezza all'essere umano da parte di *albus*. In 2.2 l'affermazione aggiunta ha invece a che fare con cose esteriori. Quest'ultimo caso si divide in due ulteriori tipologie<sup>658</sup>.

Riguardo al primo tipo di distinzione, Alberto scrive: «Quia vel illa relatio innascitur per mutationem illius rei, sicut paternitas et filiatio; et tales relationes sunt

---

<sup>657</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, ad. 3. p. 116, 11-18.

<sup>658</sup> Cf. Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, ad. 3, p. 116, 28-32.

reales, et modus fundatus super talium relationum affirmationem ponit aliquid in re». <sup>659</sup>  
In questo caso, la relazione dipende dalle mutazioni delle cose e il modo pone qualcosa di reale. L'altro tipo di relazione è quella di ragione:

Sunt autem quaedam relationes quae non innascuntur ex mutatione rei, sed potius ex mutatione alterius, sicut in columna immobili causatur dextrum ex motu hominis; et tales relationes sunt potius rationes quam res<sup>660</sup>.

Dunque,

2. 2. 1 *realatio realis*

2. 2. 2 *relatio rationis*

L'estensione di intenzione di 2. 2 si applica ai concetti di *bonum* e *verum* rispetto all'*ens*. Le relazioni sulle quali si basano il *bonum* e il *verum* vengono spiegate nel modo seguente:

Et modum fundatum super tales relationes addit verum et bonum supra ens. Dicitur enim verum respectum ad ideam, bonum vero secundum respectum ad efficientem motum sua bonitate tamquam fine. Est enim bonum semper secundum respectum ad finem secundum aliquem modum, vel prout est in efficiente; et sic dicitur bonum, quod convertitur cum ente, quia est a bono, vel secundum quod est acquisitum per motum physicum, et sic est bonum in rebus mobilibus<sup>661</sup>.

Secondo la spiegazione data precedentemente, il bene e il vero aggiungono qualche tipo di relazione all'ente: il vero aggiunge la relazione con l'idea e il bene aggiunge la relazione con il fine.

Ovviamente, le caratteristiche di *bonum* o *verum* sono diverse dall'entità: mentre quest'ultima si può dire sulla base della considerazione dell'ente per sé stesso, per il bene e il vero è necessaria la considerazione dell'ente assieme ad altre cose. Ricapitolando il ragionamento, Alberto dice:

Unitas vero est eadem essentia sive forma cum modo indivisibilitatis, et eadem est veritas subiecti relatione ad ideam primam, quam imitatur et bonitas subiecti relatione ad primum efficiens finale.

---

<sup>659</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, ad. 3, p. 116, 24-29.

<sup>660</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, ad. 3, p. 116, 28-32.

<sup>661</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, 35-44, p. 116;

Si enim essentia esset bona vel una per aliquam formam additam, tunc iterum illa esset per aliam, et sic in infinitum iretur, et prima res non tota esset bona vel una<sup>662</sup>.

Dunque, l'unità è l'essenza considerata secondo l'indivisibilità dell'ente. La verità, invece, è la forma in relazione all'idea e, allo stesso modo, la bontà è la forma in relazione alla causa finale<sup>663</sup>.

Anche nel testo seguente Alberto descrive il bene e il vero nello stesso modo:

Sed tamen bonum et verum addunt modum quendam, qui consistit in affirmationem, supra ens, scilicet respectum quendam; dicitur enim creatum tantum per respectum ad ens increatum sicut similitudine ipsius, verum autem addit respectum ad ideam, secundum quod est principium cognoscendi, bonum autem addit respectum ad finem, et ideo addunt naturam quondam supra ens, unde sunt posteriora ipso et non convertuntur cum eo secundum naturam<sup>664</sup>.

Nella parte conclusiva del testo, Alberto sostiene che il bene e il vero aggiungono una qualche natura all'ente. Non è molto chiaro, però, che cosa voglia dire "natura". È comunque certo che secondo Alberto il bene aggiunge la relazione con il fine.

#### *4.4 Come le creature possono dirsi buone*

Indaghiamo ora il problema del *DHB* nel pensiero di Alberto, cioè come le creature possono essere buone nella relazione con Dio. Questo problema è trattato nel settimo articolo della prima questione del *De Bono*.

##### *4. 4. 1 La soluzione di Boezio è insufficiente*

Nel passo che segue, vediamo come Alberto, parafrasando la soluzione di Boezio, risponde al problema del *DHB*:

Solutio Boethiii est ad hanc questionem per distinctionem. Dicit enim, quod multa sunt, quae actu separari non possunt, intellectu autem separantur ab invicem, ut triangulum, quod actu non separantur a materia sensibili, intellectu autem abstrahitur, sicut consideratur in mathematicis. Similiter bonum et esse inseparabilia sunt actu, sed intellectu separari possunt, et hoc in secundis

---

<sup>662</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 4, 57-64, p. 116.

<sup>663</sup> Per quanto riguarda il dibattito tra gli studiosi sul concetto del bene, vedi MacDonald (1991), pp. 41-42. E Aertsen (1996), p. 65.

<sup>664</sup> Alberto Magno, *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, c. 5, n. 20, p. 314.

bonis sive creatis. Intelligamus enim palulisper primum bonum non esse bonum et tamen ipsum esse causa entis creati, tunc ens creatum, etiamsi sit bonum, non tamen idem erit esse et bonum esse in ipso. Quod sic probatur: Esse enim erit ab ente primo, sed bonum esse non erit ab eodem, eo quod intelligitur non esse bonum. Unde in creatis sicut aliud est esse et aliud esse grave et coloratum, ita aliud est esse et aliud bonum esse, et non in eo quod sunt, ab illo, eo quod positum est ipsum non esse bonum. Mutetur igitur positio ut intelligatur primum bonum esse bonum, tunc ab ipso erit esse et bonum esse; et erit ens ab ipso, inquantum est, et bonum ab ipso, inquantum bonum est. Et esse uniuscuiusque erit bonum, quia est a bono, et omne creatum erit bonum, inquantum est, et substantialiter bonum. Non tamen erit bonum primum, quia illud non est ab alio. Istud autem fluxit ab alio. Haec est solutio Boethii, et patet, quod est imperfecta et obscura<sup>665</sup>.

Nella parafrasi notiamo intanto un'interessante descrizione del bene secondo. Come già in Filippo, la bontà delle creature viene caratterizzata dalla separabilità, ovvero il bene e l'essere sono inseparabili in atto, ma separabili intellettualmente. Inoltre, Alberto non distingue qui l'essere buono *in eo quod est (inquantum est)* e l'essere buono sostanzialmente (« (...) esse uniuscuiusque erit bonum, quia est a bono, et omne creatum erit bonum, inquantum est, et substantialiter bonum »). Dopo la presentazione della soluzione di Boezio, Alberto la valuta come imperfetta e oscura, ponendo la seguente obiezione:

Omnibus his dictis remanet quaestio non soluta. Supponitur enim, quod idem sit creatis esse quod bonum esse, et hoc est contra hebdomadem illam quae dicit, quod 'omni composito aliud est esse et aliud, quod ipsum est'. Similiter contra illam quae dicit, quod 'esse nihil habet admixtum praeter se'. Similiter si nihil est idem quod habet, nisi primum solum, sequitur adhuc, quod omne bonum est primum bonum. Et si dicitur, quod distinguitur per hoc quod est esse ab alio et non ab alio, tunc ad minus sequitur, quod bonum secundum aequum simplex sit ut primum, quia idem est ei esse, quod bonum esse. Quod est contra Librum causarum, ubi dicitur, quod primum est in fine simplicitatis<sup>666</sup>.

Secondo Alberto, dalla soluzione boeziana risulta l'identità di *esse creatum* ed *esse bonum*, il che può essere contraddittorio rispetto ad alcune descrizioni del *DHB*.

- 1) Secondo Boezio, nelle creature l'essere creato è identico all'essere buono.
- 2) Nelle cose soggette a *complicatio*, l'essere e l'essere X sono diversi.
- 3) Solo in Dio, l'essere e l'essere X sono identici.

---

<sup>665</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 1, a. 7, pp. 13-14, 24-2.

<sup>666</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 1, a. 7, p. 14. 23-36.

- 4) Se nelle creature l'essere e l'essere buono fossero identici, allora le creature diventerebbero Dio.
- 5) 4) è assurdo, quindi si nega 1).

In questo modo Alberto nega la conclusione che implica l'identità tra l'*esse creatum* e l'*esse bonum*.

#### 4.4.2 Alberto Magno e l'interpretazione del *DHB*

A questo punto, Alberto elabora la sua interpretazione del *DHB*. Il punto di partenza è l'introduzione del carattere agente di Dio:

Propter hoc solutio Boethii sic est intelligenda: Supponatur nihil esse in effectu nisi a causa, eo quod effectus totum esse suum habet a causa. Causarum autem quedam est intrinseca et quaedam extrinseca. Forma enim et materia sive potentia et actus sive 'quod est' et 'quo est' sunt intrinseca, finis vero et efficiens extrinseca. Similiter, causae cum sint quattuor, tamen recipiunt combinationes duas, secundum quod res producitur in esse. Finis enim est in efficiens per intentionem, forma est in materia per potentiam. Item, causae cum omnes essent, tamen una est causarum causa, quae immobilis manens omnes alias conducit ad actum; et illa est finis. Finis enim movet efficientem ut desideratum desiderium, et efficiens motus movet materiam ad inductionem formae<sup>667</sup>.

Secondo Alberto, per migliorare la soluzione di Boezio è necessario introdurre il presupposto della relazione causale:

- 1) Tutte le cose che si trovano nell'effetto derivano dalla causa.
- 2) La classificazione e la teoria delle cause.

##### 2.1) La classificazione delle cause.

Ci sono due tipi di cause: intrinseche ed estrinseche. La forma e la materia sono cause intrinseche; la causa finale e la causa efficiente sono cause estrinseche.

##### 2.2) La combinazione delle cause.

Per la produzione delle cose, si combinano le cause. Il fine si trova nella causa efficiente per tramite dell'intenzione. La forma è nella materia attraverso la potenza.

---

<sup>667</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 1, a. 7, p. 14, 37-52.

### 2.3) La superiorità della causa finale.

Il fine muove la causa efficiente.

Basandosi su queste considerazioni, Alberto prosegue spiegando come la bontà delle creature sia data dal loro fluire dal primo bene.

His suppositis facile est solvere quaestionem. Omne enim bonum creatum fluxit a bono primo, inquantum ipsum est efficiens in se habens finem per intentionem<sup>668</sup>.

Innanzitutto, Alberto caratterizza il primo bene come l'agente che ha il fine tramite l'intenzione. Nel testo originale del *DHB*, il primo bene non viene definito come causa efficiente: è Alberto a introdurre la terminologia della causa efficiente e ad applicarla al primo bene. Come abbiamo visto in 2.3), la causa efficiente viene mossa dalla causa finale o, per meglio dire, al fine di attivare la causa efficiente, è richiesta una causa finale. Dunque, caratterizzare il primo bene come causa efficiente implica che il primo bene abbia un fine. Da questa caratteristica del primo bene risulta:

Et propter hoc esse creati numquam absolvitur a ratione boni, et tamen non est sibi idem esse quod bonum esse, quia esse est ab efficiente et bonum a fine movente efficientem<sup>669</sup>.

L'*esse* delle creature deriva dalla causa efficiente e il bene delle creature deriva dal fine che muove la causa efficiente. Dunque, l'*esse* delle creature implica già il loro bene, dato che l'*esse* delle creature viene prodotto dal primo bene, che ha un fine. In questo modo viene dimostrata l'inseparabilità tra l'*esse* e l'essere buono delle creature.

Tuttavia, come abbiamo visto, secondo Alberto la ragione per cui la soluzione di Boezio è insufficiente è che essa identifica l'*esse* e l'essere buono/bontà delle creature. Come può essere pensata tale relazione nell'ambito della rielaborazione di Alberto?

Et hoc est quod dicit Boethius, quod bonum est, quia est a bono, et bonum esse non est idem quod esse, sed necessarium consequens ad esse, quod non est separabile ab ipso nisi intellectu solum, eo modo intelligendi qui dictus est supra<sup>670</sup>.

---

<sup>668</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 1, a. 7, p. 14, 53-56.

<sup>669</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 1, a. 7, p. 14, 56-59.

<sup>670</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 1, a. 7, p. 14, 59-64.

Nelle creature l'essere buono è la conseguenza necessaria (CN) dell'essere. Secondo questo passo, la relazione di CN significa non l'identità tra i termini della relazione, bensì l'inseparabilità dei termini della relazione nella realtà e in quella intellettuale. È possibile qui rilevare l'influenza di Filippo il Cancelliere. Come abbiamo visto, Filippo ha basato la sua interpretazione della bontà prima e della bontà seconda sulla loro inseparabilità.

Alberto interpreta inoltre l'espressione *in quantum est* come segue:

Similiter cum dicitur: 'omne quod est, in quantum est, bonum est', haec est duplex ex eo quod li 'in quantum' potest denotare identitatem intentionis entis et boni, et sic falsa erit locutio, vel potest notare identitatem suppositi vel convenientiam, et vera erit<sup>671</sup>.

Dunque, per Alberto sono possibili due tipi di interpretazione dell'espressione *in quantum est*: se l'essere buono *in quantum est* indicasse l'identità dell'intenzione dei concetti di essere buono e di essere, la proposizione "omne quod est, in quantum est, bonum est" sarebbe falsa; se indicasse invece l'identità dei suppositi, l'affermazione sarebbe vera.

Come abbiamo ricordato prima, nell'interpretazione albertiana del *DHB* l'introduzione di una teoria della causalità svolge un ruolo importante. Alberto precisa infatti che il primo bene non è soltanto causa efficiente, ma è una causa efficiente che ha per fine l'intenzione del concetto. Nella *Summa Theologiae* di Alberto troviamo la stessa idea:

Adhuc, Boethius in libro de Hebdomadibus determinans bonum dicit, quod 'bonum est quod est a bono': et sic determinat bonum ex causa efficiente<sup>672</sup>.

Una volta esposta la posizione boeziana, Alberto obietta così:

Ad id quod obicitur de Boetio, dicendum quod bonum non est a bono per causam efficientem solum, sed per causam efficientem fine secundum intentionem dispositam: sic enim efficiens boat et clamat ad bonum et ad esse<sup>673</sup>.

Secondo l'interpretazione di Alberto, con la proposizione "bonum est quod est a

---

<sup>671</sup> Alberto Magno, *De Bono*, q. 1, a. 7, p. 14, 66-71.

<sup>672</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, tract. 6, q. 26, cap. 1, a. 2, p. 176, 15-17.

<sup>673</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, tract. 6, q. 26, cap. 1, a. 2, p. 177, 28-32.

bono” Boezio intende dire ciò che determina concettualmente la bontà delle creature è il primo bene inteso come causa efficiente. A suo parere, invece, le creature non soltanto derivano dal primo bene inteso come causa efficiente, ma anche in quanto causa efficiente orientata verso un fine. Solo mediante l’introduzione della causalità finale, per Alberto si spiega il vero significato di “bonum est quod est a bono”.

#### 4.4.3 Alberto sui Porretani e su Alessandro

Nel solco della problematica del *DHB*, Alberto commenta anche la posizione dei Porretani e di Alessandro di Hales. Nella sua *Summa Theologiae*, si tratta del problema “quaeritur de ista propositione quam ponit Boethius in libro DE HEBDOMADIBUS, quod unumquodque, in quantum est, utrum verum sit vel non.”

Nel corso dell’argomentazione Alberto presenta così l’opinione di Gilberto di Poitiers:

Si quis dicere velit, ut Porretanus in commento super Boetium, quod sicut humanum dicitur dupliciter: per essentialia, et per habitudinem causae ad effectum, vel e converso: sicut dicitur animal humanum rationali differentia formatum, eo quod hoc per essentialia hominis et esse formatum est: et sicut dicitur opus humanum domus vel palatium, eo quod hoc non indicat nisi opus hominis, per hoc quod artis opus est nullum autem animal particeps artis est nisi homo: in contrarium est, quod secundum hoc bonitas increata nullam formam poneret in creatura, sed tantum poneret aliquid quod indicium esset divinae bonitatis. Et si hoc esset verum, male assimilaret Dionysius bonum increatum lumini sive luci; lumen enim sive lux formam suam ponit in illuminato. Igitur taliter dici non potest<sup>674</sup>.

“Essere umano” si può predicare in due modi: il primo per essenza; il secondo per la relazione tra causa ed effetto. Ad esempio, quando “essere umano” si predica dell’animale razionale, dato che l’essenza dell’essere umano è l’umanità, la predicazione è basata sull’essenza del soggetto della predicazione. Nel caso in cui l’essere umano si predichi invece di un’opera umana (come, ad esempio, un palazzo o una casa), la predicazione è basata sulla relazione tra la causa e l’effetto. In altre parole, il palazzo o la casa sono l’effetto dell’essere umano e l’umanità non costituisce la loro essenza. In questo caso, la predicazione di “essere umano” indica che l’opera è stata realizzata da un essere umano. Dunque, secondo questo argomento, la predicazione di “essere buono” si basa

---

<sup>674</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, tract. 6, q. 26, cap. 1, a. 2, p. 189, 73-88.

sulla relazione tra causa ed effetto e non sull'essenza del soggetto della predicazione.

A confutazione della teoria di Gilberto, Alberto obietta che, secondo la modalità della relazione tra la causa e l'effetto, la predicazione della bontà non pone niente nella creatura, ma lascia soltanto un segno della bontà divina. Secondo lo pseudo-Dionigi Areopagita, invece, il bene increato lascia una qualche forma immanente nell'effetto, come la luce lascia qualcosa di positivo nelle cose illuminate. Dunque, secondo questa obiezione, la teoria della denominazione estrinseca è contraddittoria rispetto alla teoria dello pseudo-Dionigi.

Successivamente, Alberto presenta anche la posizione di Alessandro di Hales. Benché quest'ultimo non sia nominato esplicitamente, è chiaro il riferimento alla sua teoria:

Si forte adhuc aliquis dicat, quod causa prima increata magis essentialis est causato suo quam causa creata: et ideo sui aliquid relinquit in effectum, quod non facit causa creata; hoc penitus est contra rationem. Causa enim conjuncta magis est essentialis, quam causa separata, et causa univoca magis essentialis est quam aequivoca, et causa convertibilis magis quam non-convertibilis, causa vero increata et separata et aequivoca et non convertibilis est cum effectum, coniuncta vero et univoca et convertibilis: et ideo plus ponit coniuncta in effectum, quam separata. Et ideo dicit Aristoteles in I Metaphysicae, quod cum artifex facit domum, domus est ex domo, et dolatio ex dolatione et contignatio ex contignatione, et sic de aliis. Cum autem Deus facit aliquid, non possumus dicere, quod Deus sit ex Deo sicut homo ex homine, quamvis dicamus, quod Deus facit omne quod facit per naturalem et essentialem potentiam, non per accidentalem<sup>675</sup>.

È esposta qui la teoria della causa *essentialis* secondo la quale una causa è essenziale ai suoi effetti. Ci sembra che il ragionamento si articoli così:

- 1) Se qualsiasi causa fosse essenziale agli effetti, allora ogni causa lascerebbe qualcosa di positivo negli effetti (= principio di causa essenziale).
- 2) Dunque, se introducessimo il principio di causa essenziale nella relazione tra il primo bene e le creature, le creature avrebbero così una bontà positiva che deriva dal primo bene, coerentemente anche al pensiero dello pseudo-Dionigi.

Contro tale ragionamento Alberto avanza la seguente obiezione:

---

<sup>675</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, tract. 6, q. 26, cap. 1, a. 3, I, pp. 189-190, 73-88.

- 1) Se la causa fosse essenziale agli effetti,
  - essa non dovrebbe essere separata da essi,
  - dovrebbe essere univoca,
  - inoltre causa ed effetti dovrebbero essere convertibili.
  
- 2) Ma nella relazione tra Dio e le creature, anche se la causa divina non è separata, essa non è né univoca né convertibile, dato che né Dio crea Dio né Dio viene creato da Dio.

In questo modo viene rifiutata l'applicazione della teoria della causa essenziale a Dio. Nella sezione sugli argomenti e sulle obiezioni, Alberto lascia solo un breve commento: «Responsiones autem Porretani et aliorum meo iudicio non sunt convenientes, sicut probatum est»<sup>676</sup>. È dunque chiaro il disaccordo con la posizione di Gilberto e con quella di Alessandro. Secondo Alberto Magno, la bontà seconda è in relazione con il primo bene in quanto causa esemplare:

Dicendum, quod formaliter loquendo nullum bonum creatum est bonum bonitate prima. Si vero loquatur exemplariter et effective, tunc omne bonum est bonum bonitate prima. Omne enim bonum creatum est effectus primae bonitatis, in quo relucet prima bonitas, sicut exemplar in exemplo<sup>677</sup>.

Nel passo si legge che tutte le bontà seconde non possono essere buone formalmente grazie al primo bene, ovvero, il primo bene non costituisce la forma immanente in virtù della quale le cose sono buone. Piuttosto, le cose sono buone grazie al primo bene inteso come causa esemplare ed efficiente: il primo bene causa la bontà seconda costituendone la causa esemplare, lascia dunque qualche elemento immanente alle creature. Anche nel passo che segue è enfatizzato il ruolo di causa esemplare del primo bene:

Ideo aliter dicendum est, quod non una bonitate et prima formaliter et essentialiter omnia bona sunt bona, nisi ablativi 'una bonitate' construantur in habitudine causae formalis exemplaris; tunc enim verum est, quod omnia una bonitate bona sunt exemplariter, quia bonitas in omnibus exemplum est primae bonitatis et imago et ipsa prima bonitas forma et exemplar omnis bonitatis. Et sicut dicit PLATO, omnis bonitas cuiuslibet boni sicut ex quodam ethmagio sive sigillo procedit a bonitate prima, quae est forma exemplaris formans et exemplificans se in bonitatibus omnium bonorum,

---

<sup>676</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, tract. 6, q. 26, cap. 1, a. 3, I, p. 191, 13-14.

<sup>677</sup> Alberto Magno, *De Bono*, a. 2, p. 8, 4-9.

separata tamen per esse et essentiam ab omnibus eis, sicut sigillum per esse et essentiam separatur ab omnibus formis sigillatis. Et sicut omne sigillatum per rationem imitationis ducit in sigillum nec absolutum habet intellectum, sed ad sigillum relatum, ita omnis bonitas cuiuslibet boni ducit in bonitatem primam nec absolutum habet intellectum, sed ducentem in illam, sicut imago et exemplum ducit in exemplar sive in formam primam. Si autem ablative isti, cum dicitur: 'Una bonitate omnia sunt bona', construantur in habitudine causa formalis simpliciter, falsa est locutio, quia diversa numero, specie et genere sunt bona diversis bonitatibus numero, specie et genere<sup>678</sup>.

Nella formula “una bonitate omnia sunt bona”, “una bonitate” (ablativo) indica la causa esemplare. Dal momento che tutte le cause esemplari lasciano una sorta di segno o di immagine negli effetti, possiamo dedurre che Alberto abbia sostituito la teoria della causa *essentialis* di Alessandro e quella del modello dell’opera umana di Gilberto con il modello della causa esemplare.

#### 4.5 Alberto Magno e il bene come trascendentale: conclusioni

Abbiamo così esaminato la teoria di Alberto sulla questione del *DHB* e sulla reazione con Alessandro e Gilberto. Il suo tentativo è originale sotto due punti di vista. Il primo punto consiste nell’introduzione di una teoria sulla causalità per interpretare l’argomento del *DHB*. Secondo questa teoria, la causa efficiente deve avere un fine; inoltre, l’oggetto della causa finale non può che dirsi buono. Il primo bene, che è causa efficiente e causa finale, causa le creature, le quali, essendo gli oggetti della causa finale, sono buone.

In secondo luogo, Alberto introduce la causa esemplare nella relazione delle creature con il primo bene, in contrasto con la teoria di Alessandro e quella di Gilberto. In virtù della causa esemplare, le creature possiedono un’immagine del primo bene. L’immagine ha il ruolo di bontà immanente.

Tuttavia ci si potrebbe chiedere: se, secondo Alberto, il bene delle creature indicasse la relazione con il primo bene senza aggiungere alcuna cosa positiva alle creature, allora la bontà immanente, che è introdotta dalla teoria della causa esemplare, non risulterebbe contraddittoria rispetto alla sua spiegazione del concetto del bene? L’immagine e la similitudine col primo bene non costituiscono un elemento positivo che si trova nelle creature? Su questo punto c’è spazio per l’interpretazione. A nostro avviso, quando si tratta dell’aggiunta positiva, Alberto si riferisce soltanto alla sfera dell’essenza o

---

<sup>678</sup> Alberto Magno, *Summa Theologiae*, tract. 6, q. 26, q. 3, I, p. 182, 36-60.

dell'accidente. L'essere razionale aggiunge la razionalità e l'essere bianco aggiunge soltanto la bianchezza come accidente.

L'aggiunta positiva si contempla soltanto nell'ambito dell'essenza mentre il bene riguarda l'immagine e la somiglianza. Dato che il concetto di immagine non si può collocare ontologicamente nell'ambito della essenza, il bene non aggiunge nulla necessariamente. Tuttavia, se non si tratta soltanto della sfera dell'essenza: le creature hanno la bontà immanente fuori della propria quiddità e la loro bontà è separabile dall'*esse*.

### 5. Il concetto di bene e Tommaso d'Aquino

Rispetto al quadro concettuale del *DHB*, analizziamo infine il concetto di bene in Tommaso d'Aquino. In questo capitolo affronteremo le seguenti tematiche relative al pensiero di Tommaso: 1) la sua teoria dei trascendentali in senso generale, 2) come viene concepita l'idea secondo la quale le creature sono buone grazie a Dio, 3) l'interpretazione del *DHB* e la sua originalità.

Tuttavia, per poter prendere in esame il concetto tommasiano di bene e la sua interpretazione, non possiamo fare a meno di prestare attenzione al problema interpretativo che riguarda la relazione tra il commento di Tommaso al *DHB* e il suo pensiero. Gli studiosi contemporanei sottolineano una possibile differenza tra la teoria del bene esposta nella sua interpretazione del *DHB* e la teoria del bene riscontrabile in altre opere. Nella sua monografia sulla relazione tra il pensiero di Tommaso d'Aquino e quello di Boezio, Ralph McInerny scrive:

Thus it is that Thomas's account of divine and created goodness incorporates but is not exhausted by the account he found in the *De hebdomadibus* of Boethius<sup>679</sup>.

Secondo McInerny, Tommaso d'Aquino espone la sua concezione del bene nel commento che redige sul *DHB*, non esaurendola però in quel testo. Dunque, il suo concetto di bontà (che chiamiamo TB) sarebbe indipendente dalla concezione di Boezio interpretata da Tommaso (che chiamiamo TDHB). Per questo motivo, è necessario esaminare TB e TDHB singolarmente.

---

<sup>679</sup> McInerny (1990), p. 247. La differenza che egli indica tra il pensiero di Tommaso e quello di Boezio riguarda soprattutto la metodologia teologica. Noi non affronteremo il problema relativo alla metodologia di questi due autori.

### 5.1 La teoria generale dei trascendentali di Tommaso

Innanzitutto, analizziamo il tema dei trascendentali<sup>680</sup> seguendo la spiegazione generale dell'articolo primo della questione 21 nel *De Veritate*<sup>681</sup>. In questo articolo, Tommaso spiega come si aggiunge qualcosa a qualcos'altro (*aliquid super alterum*) distinguendone tre modi<sup>682</sup>:

1) L'aggiunta fuori dell'essenza.

Per esempio, quando si aggiunge la bianchezza al corpo, essa non è contenuta nell'essenza del corpo.

2) L'aggiunta contraente.

Per esempio, nel caso in cui il concetto della razionalità sia aggiunto a quello di animale, l'intenzione dell'animalità si determina in base a quello dell'umanità.

3) L'aggiunta concettuale.

Ne è un esempio il concetto della cecità. A differenza degli altri tipi di aggiunte, la cecità non aggiunge nulla al corpo sul piano della realtà.

Basandosi sulla modalità dell'aggiunta, Tommaso analizza il modo in cui il bene viene aggiunto all'ente. In generale, il bene non può aggiungersi all'ente secondo la

---

<sup>680</sup> I trascendentali nel pensiero di Tommaso d'Aquino sono esaminati in numerosi studi. Rimandiamo qui soprattutto ad Aertsens (1996) e (2012), pp. 209-271.

<sup>681</sup> Una spiegazione generale dei trascendentali è presente anche nel primo articolo della questione prima del *De Veritate*.

<sup>682</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 1, p. 592, 89-123: «Responsio. Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio».

modalità 1), dato che tutte le cose sono l'ente e nulla può essere fuori dal concetto di ente<sup>683</sup>. L'aggiunta secondo la modalità 2) implica la divisione delle categorie. Il bene non può essere aggiunto in questo modo, dato che anche il bene si suddivide nelle dieci categorie<sup>684</sup>.

Escluse 1) e 2), rimane solo la modalità 3)<sup>685</sup>, l'aggiunta concettuale, che può essere di due tipi: il primo consiste nell'aggiungere la relazione e il secondo nell'aggiungere la negazione. Ad esempio, il trascendentale "unum" esprime la negazione della divisione dell'ente.

---

<sup>683</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 1, pp. 592-593, 124-129: «Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis».

<sup>684</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 1, p. 593, 129-139: «Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa existentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethicorum».

<sup>685</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 1, pp. 593-594, 140-215: «Et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum. Si enim adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. 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. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. 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. 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 definientes 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; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem: prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans».

Il vero e il bene sono dei concetti positivi che aggiungono all'ente la relazione con la perfezione. Rispetto all'ente, ci sono due aspetti da perfezionare: la ragione della specie e quella dell'*esse*.

La ragione della specie si perfeziona con l'intelletto che percepisce la ragione dell'ente. Il *verum* significa la relazione tra ente e intelletto che percepisce l'ente, cosicché l'ente è *verum* nella misura in cui è disposto a essere conosciuto. D'altro canto, il bene concerne i due aspetti perfezionabili dell'ente, quello della specie e quello dell'*esse*. L'ente viene perfezionato dal fine, dunque il bene esprime la relazione dell'ente con il fine, nonché il perfezionamento che un ente può instaurare in un altro ente.

## 5.2 La bontà di Dio e delle creature

In secondo luogo, analizziamo la bontà di Dio e delle creature in qualità di presupposto allo studio della relazione tra le due bontà.

### 5.2.1 La bontà di Dio

Nell'articolo terzo della sesta questione della *Summa Theologiae*, Tommaso tratta della bontà di Dio. La sua conclusione è che «Solus Deus est bonus per suam essentiam<sup>686</sup>», cioè solo Dio è buono in virtù della sua essenza. Tale modalità d'essere buono non si applica alle creature. Tommaso lo dimostra nel modo seguente<sup>687</sup>.

Il presupposto è la corrispondenza tra bontà e perfezione, secondo la quale dire “X è buono” significa dire “X è perfetto.” Esistono, poi, tre tipi di “essere perfetto”: 1) nel primo la perfezione si trova nell'*esse* delle cose.; 2) il secondo è un tipo di perfezione che si guadagna mediante l'aggiunta di accidenti alle cose; 3) il terzo modo è la perfezione di ciò che raggiunge il proprio fine. Alcuni tipi di perfezione non appartengono alle creature

---

<sup>686</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, p. 1, q. 6, a. 3, p. 68.

<sup>687</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, p. 1, q. 6, a. 3, p. 68: «Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam».

per essenza, ma tutti i tipi di perfezione appartengono a Dio per essenza.

Il motivo è così spiegato da Tommaso: nel caso 1), l'*esse* di Dio è l'essenza divina, dunque, nella misura in cui il suo *esse* è buono e l'*esse* divino è identico all'essenza che è buona, risulta che l'essenza di Dio è buona e Dio è buono per essenza. Per quanto riguarda il caso 2), poiché in Dio non c'è accidente, ciò che appartiene all'accidente nelle creature, in Dio appartiene all'essenza. Infine, rispetto al caso 3), il fine di Dio è sempre compiuto. Dunque, in base ai tre tipi di "essere perfetto", Dio è buono per essenza.

Occorre notare che Tommaso usa il termine "essenza" con un significato rigoroso che distingue dal significato di *esse*. In questo contesto il termine "essenza" non è intercambiabile con l'espressione *per se*<sup>688</sup>.

### 5.2 2 la bontà delle creature.

Nello stesso articolo, Tommaso si esprime così sulla bontà delle creature:

Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum in quantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse, et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam<sup>689</sup>.

Le creature sono buone "in quantum habet esse". Tommaso le considera come buone perché hanno l'essere, ma la loro essenza non è identica al loro *esse*; dunque, le creature non sono buone per essenza. In Dio e nelle creature l'*esse* è buono, ma, mentre l'essenza divina è identica all'essere, quella delle creature non lo è. Questa differenza spiega la ragione per cui, a differenza delle creature, Dio è buono per essenza.

Sebbene l'*esse* di Dio e l'*esse* delle creature siano entrambi buoni, non lo sono nello stesso modo. L'*esse* delle creature è un *esse* partecipato e la sua bontà presuppone l'ordine dato dal primo bene<sup>690</sup>.

Inoltre, sostenendo che le creature sono buone *per participationem*, Tommaso pensa

---

<sup>688</sup> Te Velde ha invece un'idea diversa sul significato di *per essentiam*. Te Velde (1995), p. 27: «The expression 'per essentiam' does not always have a well-defined and precise meaning. Sometimes it means more or less the same as 'per se,' i.e. in virtue of the essence and not in virtue of something that has been added to it [...]». Secondo la nostra interpretazione e rispetto al nostro contesto, Tommaso usa il termine "essenza" intendendo un elemento ontologico distinto dell'*esse*. Per questo motivo non sarebbe intercambiabile con "per se".

<sup>689</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, p. 1, q. 6, a. 3, ad. 2, p. 68.

<sup>690</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 5, ad. 1, pp. 606-607, 175-184: «Ad primum dicendum quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona accidentali, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei sed esse participatum, et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens».

che a tal proposito Agostino, Boezio e l'autore del *De Causis* concordino, per quanto si basino su ragioni diverse.

Nel passo seguente del commento al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi emerge chiaramente il modello tommasiano sulle due modalità del bene: “Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per participationem”:

Et hoc, propter duo: primo, quidem, quia ipsa divina Essentia est ipsa bonitas, quod in aliis rebus non contingit: Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per participationem; unumquodque enim bonum est, secundum quod est actu; Deo autem proprium est quod sit suum esse, unde ipse sulus est sua bonitas.

Item res aliae, etsi in quantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse; sed Deus in ipso suo esse, habet complementum suae bonitatis. Item res aliae sunt bonae per ordinem ad aliquid aliud, quod est ultimus finis; Deus autem non ordinatur ad aliquem finem extra se. Sic igitur, primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod *extendit bonitatem ad omnia*, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod per essentiam dicitur<sup>691</sup>.

### 5.2.3 le creature sono buone in virtù del primo bene

A partire da quanto abbiamo visto, possiamo ad esaminare come secondo Tommaso le creature sono buone in virtù del primo bene. Nello stesso articolo della *Summa Theologiae*, egli scrive:

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates<sup>692</sup>.

Le creature sono buone secondo due modalità: la prima è dovuta alla bontà divina che è causa esemplare, efficiente e finale rispetto a tutte le bontà. L'altra modalità è dovuta alla bontà inerente che è simile alla bontà divina. I due modi non sono esclusivi; anzi, affinché le creature siano buone, sono necessari entrambi gli elementi, la bontà trascendentale e la bontà immanente.

---

<sup>691</sup> Tommaso d'Aquino, *Super Librum Dionysii De divinis nominibus*, ed. Marietti, c. 4, lectio. 1, pp. 85-85, 269.

<sup>692</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, pars. 1, q. 6, a.4, co, p. 70.

In maniera peculiare rispetto ai pensatori a lui contemporanei, Tommaso enfatizza il ruolo della bontà inerente. Inoltre, nel momento in cui viene trattata la bontà delle creature, Tommaso fa una sorta di ricostruzione storica delle varie posizioni sulla denominazione relativa alle entità trascendentali.

Ad esempio, nella *Summa Theologiae*, presenta dapprima la sua lettura del pensiero di Platone:

Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat *per se hominem* et *per se equum*, ita ponebat ideam mentis et ideam unius separatam, quam dicebat *per se ens* et *per se unum*, et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis<sup>693</sup>.

Platone aveva posto come separate le specie corrispondenti a tutte le cose, così come i nomi delle cose derivanti dalla partecipazione di queste ultime alle specie alle quali corrispondono. In questo modo, per Platone, la predicazione dell'essere uomo si basava sull'idea separata di uomo. Allo stesso modo, l'essere buono viene predicato di tutte le creature grazie alla prima bontà separata che è il sommo bene.

Tommaso critica poi il platonismo richiamandosi ad Aristotele:

Et quamvis haec opinio irrationabilis videtur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet<sup>694</sup>.

In linea con la critica che Aristotele mosse a Platone, Tommaso reputa assurdo che le specie siano separate. Tuttavia, per il Dottor Angelico è corretta la definizione platonica del primo bene come separato e buono per essenza. Tommaso si esprime a tal proposito anche nel *De Veritate*, nel quale affronta il problema *utrum sint bona bonitate prima*:

---

<sup>693</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, pars. 1, q. 6, a.4, co, p. 70.

<sup>694</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, ed. Leonina, pars. 1, q. 6, a.4, co, p. 70.

Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt. Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei<sup>695</sup>.

Tommaso fa qui riferimento a quei pensatori secondo i quali Dio sarebbe la sostanza di ogni cosa. Uno di loro, Davide di Dinant, avrebbe sostenuto che Dio è la materia prima. Altri, sostennero che Dio è la forma immanente delle creature. Dopo aver presentato la ragione dell'errore di questi pensatori, Tommaso spiega l'opinione dei platonici:

Et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata<sup>696</sup>.

I Platonici pensarono che tutte le cose fossero buone grazie alla bontà prima separata. Per Tommaso, Platone pose delle specie separate<sup>697</sup> poiché, secondo il filosofo ateniese, ciò che è separabile con l'intelletto lo è anche nella realtà. L'uomo è quindi comprensibile senza i singoli Socrate e Platone: esso è separato dagli individui e può esistere senza di essi. È in base a questo ragionamento che Platone pone il bene, che è comune a tutte le cose buone, come separato.

Secondo questa ottica risulta che:

Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem eis inhaerentem<sup>698</sup>.

Tutte le cose, dunque, si chiamano buone in virtù della bontà prima. Inoltre, in base al testo dell'Aquinate, possiamo pensare che anche i porretani abbiano seguito la

---

<sup>695</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, co, p. 601, 122-130.

<sup>696</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, co, p. 601, 146-149.

<sup>697</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, pp. 601-602, 150-167: «Ad cuius intellectum sciendum est quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum ponebat etiam secundum esse separata. Et ideo sicuti homo potes intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem et ideam hominis, cuius participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem invenibat hominem communem Socrati et Platoni et omnibus huiusmodi, ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum. Unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia; et hoc ponebat esse per se bonum sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur, ut patet per Philosophum in I Ethicorum».

<sup>698</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, co, p. 602, 174-179

posizione platonica<sup>699</sup>. Infatti, proprio contro la posizione platonica e quella dei porretani, Tommaso introduce la seguente critica aristotelica:

Sed haec opinio a philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII Metaph.; tum etiam suppositis ideis: quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit contra eum philosophus in I Ethicorum.

Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari<sup>700</sup>.

In generale, per quanto riguarda le specie separate, la critica si basa sulla teoria della forma immanente, secondo la quale le forme o le quiddità che sono la base dell'essenza delle cose sono immanenti alle cose particolari. Inoltre, sempre secondo Aristotele, il bene è un termine equivoco poiché il senso in cui viene predicato delle varie cose dipende dalla diversità delle cose stesse: per questo motivo non si può ammettere un bene separato.

Dopo aver introdotto la critica aristotelica, Tommaso espone la propria tesi, che compone la posizione aristotelica e quella platonica. Il presupposto è che *omne agens agit sibi simile*, ossia ogni agente, quando fa qualcosa, produce degli effetti che gli assomigliano. Il primo bene, che è l'agente, rende dunque i suoi effetti simile a sé. È per questa ragione che le creature non sono buone soltanto grazie alla prima bontà separata, ma anche grazie alla similitudine con essa. La similitudine al primo bene è la bontà creata e ha il ruolo di forma *inhaerens*. Il primo bene è invece la forma esemplare. In questo modo, la posizione di Platone (e anche dei Porretani, come abbiamo visto) è conciliata con quella di Aristotele all'interno della teoria del bene propria di Tommaso.

Infine, è interessante prendere in esame la necessità della bontà inerente alle

---

<sup>699</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, pp. 602, 180-192: «Et hanc opinionem aliquo modo Porretani secuti sunt. Dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur: homo est bonus; et bonum aliquo addito, ut cum dicimus: Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatae, sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem».)

<sup>700</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, co. p. 602, 192-217.

creature. Nel testo del *De Veritate* che abbiamo visto sopra, è applicato il principio *agens agit sibi simile*. Nel capitolo 40 della *Summa contra Gentiles* Tommaso scrive:

Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi in quantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum in quantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est. Igitur nihil dicitur bonum nisi in quantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni<sup>701</sup>.

Tommaso introduce il principio della predicazione della partecipazione secondo il quale tutto ciò di cui viene predicato X ha un rapporto di similitudine con ciò di cui X si predica per essenza, e, poiché Dio è buono per essenza, le altre cose sono buone per partecipazione. Allora, per essere buone per partecipazione, le creature devono avere la similitudine con il primo bene.

In questo senso, la ragione per la quale è richiesta la bontà immanente è una conseguenza della partecipazione.

### 5.3 Il DHB e l'interpretazione di Tommaso d'Aquino

Abbiamo visto, dunque, la teoria della relazione tra il primo bene e il bene delle creature. Ora passiamo all'interpretazione tommasiana del *DHB*. Possiamo sottolineare sin da ora l'originalità della sua interpretazione, la quale impiega la propria teoria della concezione del bene come mezzo di comprensione del testo di Boezio.

#### 5.3.1 Il concetto dell'essere nel commento al *DHB*

Come abbiamo visto, il termine *esse* nel *DHB* ha diverse possibilità interpretative. Secondo l'interpretazione di Tommaso, l'*esse* boeziano indica l'*actus essendi*. L'assioma II di Boezio recita: «Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim esse nondum est. At uero quod est accepta essendi forma est atque consistit<sup>702</sup>». A commento, Tommaso scrive: «set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in se ipso subsistit<sup>703</sup>». Con questa affermazione si attribuisce un ruolo causativo all'*esse*: le cose che sono ricevono l'*actus essendi* ed è grazie ad esso

---

<sup>701</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, I, 40, p. 116.

<sup>702</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae...*, ed. Moreschini, p. 187, 26-28.

<sup>703</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, Lectio II, p. 271, 61-63.

che sussistono nel mondo. Tommaso evidenzia la differenza tra forma ed *esse*:

Quia tamen quelibet forma est determinatiua ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, set est habens esse (...) <sup>704</sup>

Nelle creature le forme sono diverse dall'*esse* e determinano l'*esse*. Inoltre, hanno l'*esse* pur non essendone identiche. Dunque, nel commento di Tommaso al *DHB* l'*esse* è l'*actus essendi* ed è distinto dalla forma. Inoltre le creature sussistono nel mondo in virtù della ricezione dell'*esse*. In altre parole, l'*esse* causa l'esistenza delle creature.

### 5.3.2 Trattazione del bene

Chiarito il concetto di *esse* in Tommaso, analizziamo ora la bontà delle creature. Nella parte dedicata alla soluzione del problema del bene, Boezio aveva scritto:

Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset, idcirco, quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur<sup>705</sup>.

I punti principali sono: 1) ciò che non è semplice deriva da ciò che è semplice; 2) le cose sono buone per volontà del primo bene. Tommaso commenta così il passo boeziano:

Deinde cum dicit, *quae quoniam etc.*, ostendit quid sit iudicandum de bonitate rerum secundum veritatem, et dicit quod quia res create non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nichil aliud sit in eis quam essentia bonitatis, *nec etiam omnino esse possent in rerum natura nisi voluisset ea esse Deus*, qui est *id quod solum est*, in quantum scilicet est ipsa essentia bonitatis, sequitur quod quia *9 rerum creaturarum effluxit a voluntate illius qui est essentialiter bonum*, ideo res creatae *bone esse dicuntur*<sup>706</sup>.

Questo passo evidenzia la originalità dell'interpretazione tommasiana del primo bene. Secondo Tommaso, Dio è semplice e buono; la bontà divina viene determinata come "essentialiter bonum". È quindi enfatizzato il ruolo dell'essenza. A tal proposito, possiamo dire che l'interpretazione di Tommaso è forte. Nel *DHB*, infatti, per spiegare la

---

<sup>704</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, Lectio II, p. p. 273, 234-236.

<sup>705</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 191, 108-111.

<sup>706</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, Lectio III, pp. 279-280, 111-121.

bontà divina, non ci si focalizza sull'essenza divina e non viene affermato che Dio è buono *essentialiter*. Quando Boezio tratta della bontà divina, afferma che Dio è *substantialiter* buono; tuttavia, in questo passo Tommaso introduce, senza darne una spiegazione, la sua concezione della bontà dell'essere buono *essentialiter*:

Così prosegue l'assioma II di Boezio:

Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est<sup>707</sup>.

Ciò che viene qui discusso è perché la derivazione da Dio spieghi la bontà delle creature. Tommaso commenta il passo nel modo seguente:

*Primum enim bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum quod est creatum, est bonum secundum quod fluxit a primo bono, quod est per essenciam bonum. Cum igitur esse omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata, in quantum est, sit bona. Sed sic solum res creatae non essent bone in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono. Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essencia primi boni nichil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essenciae, quia essentia eius non est ipsa bonitas, set vel humanitas, vel aliquid aliud huiusmodi; sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum, bonum, quod est eius causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectiuo artis medicine. Est igitur considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas, una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum, et secundum hoc esse eorum et quidquid in eis est a primo bono est bonum alia uero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum in esse et in operari. Et hec quidem perfectio non competit bonis creatis secundum ipsum esse essenciae eorum sed secundum aliquid superadditum quod dicitur uirtus eorum, ut supra dictum est, et secundum hoc ipsum esse eorum non est bonum, sed primum bonum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse eius est secundum se et absolute bonum<sup>708</sup>.*

---

<sup>707</sup> Boezio, *Quomodo Substantiae*, ed. Moreschini, p. 191, 111-118.

<sup>708</sup> Tommaso d'Aquino, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, Lectio III, p. 280, 121-160.

Tommaso tenta qui di sintetizzare la soluzione di Boezio. L'interpretazione di Tommaso si basa sulla distinzione tra essere ed essenza. La bontà divina e la bontà delle creature sono così spiegate. Nel primo bene l'essenza divina è buona e, dato che in Dio l'essere e l'essenza sono identici, l'*esse* di Dio è buono. Nelle creature, invece, l'essenza non può essere buona e la bontà non può quindi costituirne l'essenza come può esserlo l'umanità. Quindi le creature non possono essere buone *essentialiter*, ma l'*esse* delle creature è buono poiché “sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est eius causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum, quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis; ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae.” Quindi, è mediante la relazione con il primo bene che l'*esse* delle creature è buono. L'*esse* delle creature si relaziona con il primo bene che funge da causa efficiente o causa finale. Per spiegare questa relazione, Tommaso offre l'esempio di “sanum” e “medicinale”: le cose possono essere sane nella misura in cui servono per stabilire la salute degli animali e le cose possono essere medicinali nella misura in cui derivano dall'arte della medicina<sup>709</sup>.

### 5.3.3 TDHB è un “relational account?”

Approfondiamo ora il TDHB (la concezione del bene di Boezio interpretata da Tommaso). Secondo Te Velde, nel TDHB la bontà delle creature è una proprietà relazionale.<sup>710</sup> Nel commento di Tommaso, la bontà immanente non sarebbe assunta teoricamente per spiegare come le creature sono buone in base alla relazione con il primo bene, ma sarebbe usata soltanto la relazione estrinseca con il primo bene.

Certamente nel commento al *DHB*, a differenza del *De Veritate* e della *Summa Theologiae*, Tommaso non si riferisce esplicitamente alla bontà immanente.

Tuttavia, a differenza di quanto afferma Te Velde, se consideriamo il concetto

---

<sup>709</sup> l'esempio viene molto usato nelle discussioni sull'analogia. Ad esempio Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 13, a. 5: Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce.

<sup>710</sup> Te Velde (1995), pp. 17-20 e pp. 44-45: “Thomas does not regard Boethius's answer to the question of the goodness of the substance as entirely satisfactory. In his opinion Boethius's relational account in *De Hebdomadibus* does insufficient justice to the “essentiale” character of the goodness of created beings». (pp. 44-45).

tommasiano di *esse*, possiamo affermare che anche qui è presente l'elemento della bontà immanente. Come abbiamo visto, la base teorica che Tommaso ha individuato nel *DHB* è la dimensione dell'*actus essendi* e dell'essenza. Nelle creature ci sono due componenti: l'*esse* e la quiddità. Con la ricezione dell'*esse*, le creature esistono e sussistono nel mondo; quindi l'*esse* ha un ruolo causativo dell'esistenza. Nel passo sopra citato, la frase "sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est eius causa (...)" vuol dire che l'*esse* è buono in virtù della relazione con il primo bene. Ciò non significa che le creature sono buone solo grazie a tale relazione. Semplificando, potremmo dire che tutte le creature esistono e l'*esse* è la parte ontologicamente costitutiva. La parte ontologica è buona in virtù della relazione con Dio e l'attributo della parte causa gli attributi del tutto. Come l'*esse* fa sì che le creature esistano nel mondo, la bontà dell'*esse* fa sì che le creature siano buone.

L'*esse* appartiene dunque alla struttura delle creature. Inoltre, l'*esse* è la bontà delle creature nella misura in cui esse derivano dal primo bene. La bontà fa sì che le creature siano buone. Secondo l'interpretazione di Porro<sup>711</sup>, "in eo quod est" della QHB è interpretata da Tommaso secondo il valore causativo dell'essere. In questo senso, Tommaso cerca di chiarire come le creature possano essere buone in virtù dell'essere. Secondo la soluzione di Tommaso, le creature sono buone in virtù dell'*esse* che è buono per la relazione con il primo bene.

Dunque, contro l'interpretazione di Te Velde, possiamo affermare che in TDHB la bontà delle creature non è una proprietà relazionale, poiché si spiega anche tramite l'elemento della bontà immanente alle creature.

#### 5.3.4 La differenza tra TA e TDHB

Ad ogni modo, si trovano nette differenze tra TDHB e TA (il concetto del bene di Tommaso), come ad esempio la focalizzazione sulla causa esemplare. Abbiamo già visto come nell'esposizione della sua teoria Tommaso sottolinei sempre l'importanza di Dio in quanto causa esemplare, mentre tale riferimento è assente nel commento al *DHB*.

#### 5.4 La denominazione e la bontà delle creature.

Fino a qui, abbiamo esaminato il modo in cui Tommaso d'Aquino spiega la bontà delle creature in base alla loro relazione con il primo bene. I due elementi importanti sono

---

<sup>711</sup> Cf. Porro, *Commenti a Boezio*, n. 1, p. 463.

la bontà increata e la bontà creata immanente. A tal proposito si trova ancora l'argomento della denominazione che risale a Gilberto di Poitiers. Anche nel tredicesimo secolo, Alessandro di Hales affermava che l'essere buono viene predicato delle creature basandosi sulla denominazione, pur considerando "essentialis" la relazione tra il primo bene e le creature. Alberto aveva criticato la teoria della causa essenziale tentando di sostituirla con quella della causa esemplare. Da questo punto di vista, gli sviluppi teorici di Tommaso d'Aquino consistono nella teorizzazione della necessità della bontà immanente, giustificata dal principio *agens agit sibi simile*, il che potrebbe essere uno sviluppo storico rispetto al tema della bontà.

Va anche notato che Tommaso non nega la denominazione approfondendone la relazione tra il primo bene e le creature che è ciò che rende possibile la denominazione dell'essere buone delle creature.

Nel quarto articolo della questione 21 del *De Veritate* si trova esposto il seguente argomento:

(A)

Quia secundum Boetium in libro de hebdomadibus: *si intelligamus per impossibile Deum esse, abstracta per intellectum bonitate; sequetur omnia alia esse entia, non autem esse bona. Intellecta autem in Deo bonitate, sequetur omnia esse bona, sicut et entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima*<sup>712</sup>.

Il ragionamento boeziano si costituisce come segue: se si ipotizzasse per assurdo, astraendo con l'intelletto, che Dio fosse ma fosse privo della bontà, risulterebbe che tutte le creature non sono buone. Intendendo invece in Dio anche la bontà, ne consegue che tutte le cose sono buone. Dunque, si conclude che tutte le cose sono buone per il primo bene. In altre parole, poiché con l'astrazione del primo bene non si trova la bontà delle creature, le creature sono buone per il primo bene.

All'ultimo argomento segue la seguente obiezione:

(B)

Sed dicebat, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona formaliter bonitate Dei<sup>713</sup>.

---

<sup>712</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, arg. 1, pp. 599-600, 3-9.

<sup>713</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, arg. 2, pp. 600, 10-14.

L'obiezione B contiene il seguente argomento: nell'argomento "Se la bontà divina non esiste → La bontà delle creature non esiste", ciò che viene negato è che le creature siano buone direttamente grazie al primo bene: la base della deduzione consiste nel fatto che la bontà divina dapprima crea la bontà delle creature e la bontà delle creature fa poi sì che le creature siano buone. Nell'obiezione (A) si afferma invece la bontà immanente.

A B segue la seguente obiezione contro l'immanenza della bontà:

(C)

Sed contra: quaecumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per id quod est extra ipsum, ad quod refertur; sicut urina quae dicitur esse sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non denominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente, sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluit, ut dicit Boetius in Lib. de Hebdom. Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina<sup>714</sup>.

In questa critica il ragionamento è così svolto:

- 1) Le creature sono buone per denominazione (la premessa).
- 2) La predicazione della denominazione si basa su un elemento estrinseco rispetto al soggetto della predicazione.
- 3) Dunque, nella misura in cui è premesso 1), è impossibile che la bontà inerente sia fondamento della predicazione.

Nel corso del ragionamento è premesso che l'essere buono si predichi delle creature per la denominazione. Per criticare l'obiezione B, Tommaso si basa sul fatto che la bontà immanente non soddisfa la condizione della denominazione estrinseca. La base della denominazione è un elemento esteriore rispetto al soggetto della predicazione, ma la bontà immanente non è un elemento esteriore. La bontà per denominazione non si può basare sulla bontà immanente ma deve basarsi sulla bontà divina. Tale critica si conclude dunque affermando che le creature sono buone per la bontà divina.

Tommaso commenta così A):

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi

---

<sup>714</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, arg. 2, pp. 600, 14-29.

bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturae exemplatur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari<sup>715</sup>.

Secondo Tommaso, per astrazione del primo bene le creature non possono essere buone perché la bontà delle creature è esemplificata dalla bontà divina. Dunque, rispetto alla bontà delle creature in virtù della bontà prima, quest'ultima è causa esemplare. Anche qui Tommaso, in riferimento alla relazione tra primo bene e beni secondi, sottolinea la relazione della causa esemplare.

Invece sugli argomenti successivi al primo Tommaso commenta:

Ad secundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, et sic urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis. Ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis. Et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur.

Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa sicut si aer dicatur lucens a sole: non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat. Et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum; unde ratio non sequitur<sup>716</sup>.

Qui Tommaso afferma che ci sono due tipi di relazione per rendere possibile la denominazione. Il primo tipo di relazione è la ragione della denominazione. Quando l'urina si dice sana in relazione alla salute degli animali, la salute che viene predicata dell'urina è soltanto un segno della salute degli animali. In base a questo tipo di denominazione, è impossibile ogni denominazione con la forma inerente.

Nel secondo tipo, invece, la relazione è di causa ed effetto. L'esempio offerto da Tommaso è quello del sole: la relazione dell'aria con il sole implica che l'aria riceve la luce dal sole ed è proprio in questo modo che le creature sono buone in virtù della relazione con Dio.

Come si è visto precedentemente, nel contesto del tredicesimo secolo, l'esempio della luce e del sole (che risale alla fonte dello pseudo-Dionigi) si usa per spiegare la relazione tra il primo bene e le creature.

Tommaso d'Aquino ha ereditato tale tradizione introducendo la relazione della luce con il sole come base teorica per la bontà delle creature.

---

<sup>715</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, ad. 1, pp. 602, 219-224.

<sup>716</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, ed. Leonina, q. 21, a. 4, ad. 1, pp. 602-603, 225-242.

Possiamo dedurre, in conclusione, che la teoria della denominazione è presente anche nel pensiero di Tommaso d'Aquino, ma suddivisa in due casi: il primo si basa sulla relazione non causale, il secondo su quella causale. Per denominare la bontà delle creature è necessaria la relazione causale.

## Conclusione

Con questo lavoro abbiamo cercato di ricostruire gli sviluppi principali del concetto di bene nella filosofia medievale. Innanzitutto, abbiamo presentato le varie possibilità interpretative del *De hebdomadibus* di Boezio; successivamente, abbiamo esaminato diverse concezioni del bene sino a Tommaso d'Aquino.

In conclusione, tenteremo qui di descrivere le relazioni e le reciproche influenze tra le varie concezioni che abbiamo analizzato. Da questo punto di vista, hanno particolare rilievo le concezioni di Gilberto e dei Porretani perché, come abbiamo osservato nell'ultimo capitolo, nel corso del XIII secolo esse costituiscono un costante bersaglio critico nelle varie trattazioni sul bene. Nello specifico, in riferimento alla connessione tra la bontà delle creature e la loro relazione con Dio, la teoria di Gilberto appare come la base da cui i pensatori del XIII secolo prendono spunto per sviluppare le loro teorie.

### 1. *L'immanentismo del bene nel XIII secolo*

In generale, nel XIII secolo la critica a Gilberto prende forma nel tentativo di spiegare la bontà delle creature e muove dalla considerazione di quest'ultima come inerente alla struttura delle creature stesse.

Questa posizione può essere definita come *immanentismo del bene*, secondo il quale le creature sono buone non soltanto in virtù della relazione esteriore con il primo bene, ma anche per via di una loro bontà intrinseca. D'altra parte, i Porretani sono spesso criticati dai pensatori del XIII secolo perché viene loro ascritta la teoria secondo la quale la bontà delle creature deriva unicamente da una relazione esteriore.

Concentriamoci sullo sviluppo di questa posizione immanentistica. L'immanentismo del bene non ha attestazioni nel XII secolo. Se ne trova tuttavia un primo accenno in Guglielmo di Auxerre. Secondo Guglielmo, affinché le creature siano buone, sono necessari due fattori: una bontà increata e una bontà creata, cioè la bontà inerente<sup>717</sup>. Tuttavia, l'argomento di Guglielmo non pare teoricamente raffinato. Le ragioni sono due. La prima riguarda l'analogia con l'*esse*, la quale costituisce il motivo per cui è introdotta la bontà inerente. Prendiamo, ad esempio, la constatazione secondo cui Socrate esiste; essa si basa su un *esse* increato e su un *esse* creato. Analogamente, Guglielmo afferma che nella proposizione "Socrate è buono" la bontà creata è implicata allo stesso modo in cui lo è l'*esse* senza però precisare, a nostro parere, perché sia necessario introdurre una

---

<sup>717</sup> Guglielmo di Auxerre, *Summa Aurea*, lib. 3, tract. 10, cap. 4, q. 1, solutio. p. 147, 99-124.

*bontà* creata.

Il secondo fattore riguarda l'identificazione della bontà creata con la differenza sostanziale (*substantialis differentia*). Da ciò conseguirebbe che la bontà appartiene alla sfera della quiddità delle creature. Tuttavia, la bontà è una proprietà trascendentale e non può quindi far parte dell'ambito categoriale, perciò non possiamo che concludere che l'immanentismo di Guglielmo non è teoricamente sofisticato, dato che la sua teoria non è ben giustificata. D'altra parte, a nostro avviso Tommaso d'Aquino sembra aver perfezionato l'immanentismo, soprattutto in relazione a due aspetti: 1) la posizione ontologica del secondo bene rispetto alla struttura delle creature, 2) la ragione per cui si esige una bontà immanente.

Per quanto riguarda il primo punto, Tommaso chiarisce che nelle creature la bontà si posiziona nell'ambito dell'*esse* (*actus essendi*) che è distinto da quello dell'essenza. A tal proposito, già Aertsen<sup>718</sup> sottolinea che la teoria di Tommaso d'Aquino rientra tra le teorie del bene secondo le quali la bontà si basa sulla struttura interna delle creature, invece di basarsi sulla relazione esterna con Dio. Nella *Summa Theologiae*, Tommaso identifica la posizione ontologica del bene nell'*actus essendi*<sup>719</sup>.

Secondo il sistema di Tommaso, dunque, le creature sono buone nella misura in cui il loro *esse* è *actus essendi*, collocato all'interno della loro struttura ontologica. Dunque, la bontà delle creature si basa sulla loro struttura intrinseca.

Per quanto riguarda il secondo punto, il necessario riferimento a una bontà immanente è introdotto da Tommaso in base al principio metafisico<sup>720</sup> "agens agit sibi simile"<sup>721</sup>:

---

<sup>718</sup> Aertsen (2011), pp. 294-295. Inoltre, è interessante la descrizione che Aertsen propone del concetto di bene dopo Tommaso d'Aquino. Aertsen (2011), p. 295: «Aquinas's account of the goodness of being is one of the most interesting philosophical arguments in the Scholastic tradition. But because it is bound to the understanding of «being» as «actuality», his argument lost its force with the rise of a new ontology since Henry of Ghent, in which «being» is synonymous with quidditative being. When «being» is understood as a real quiddity, there is none qualitative difference between «being» and perfection like «life» and «knowledge», but only a difference in extension, insofar as «being» is more universal».

<sup>719</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 5, a. 1, co: «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt*. 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. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens».

<sup>720</sup> Per quanto riguarda questo principio, vedi Pierson (2022) e Rosemann (1996).

<sup>721</sup> Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 4, co: «Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari».

poiché tutti gli agenti producono qualcosa di simile a sé stessi e il primo bene è un agente, se il primo bene, ossia Dio, produce le creature, allora le creature devono essere simili a Dio, cioè buone.

## 2. La critica ai Porretani è legittima?

Come abbiamo detto, i Porretani sono spesso criticati dai pensatori del XIII secolo. Per esempio, secondo la critica di Tommaso d'Aquino, i Porretani hanno provato a spiegare la bontà delle creature facendo riferimento soltanto al primo bene trascendente o alla relazione con la bontà increata<sup>722</sup>. Più in generale, secondo i filosofi del XIII secolo, i Porretani non considerano la bontà come immanente alle creature, per questo, la loro teoria non può essere accettata.

Possiamo ora domandarci se questa critica può essere considerata valida. Per rispondere, è opportuno esaminare la posizione dell'immanentismo dal punto di vista dei Porretani. Incominciamo con l'analizzare la formulazione di questa posizione:

La bontà delle creature o la loro possibilità d'essere dette buone deriva dalla bontà a loro inerente.

In modo più astratto, la formula ha la seguente struttura:

la predicazione *X* deriva dall'attributo inerente al soggetto della predicazione.

Nel sistema semantico dei Porretani, la struttura della regola della predicazione vale nell'ambito della filosofia naturale<sup>723</sup>, che riguarda le cose create, e non in quello della teologia. Nella proposizione "il corpo è bianco", il predicato 'bianco' esprime la bianchezza che è immanente e inerente al corpo. D'altra parte, la proposizione "le creature

---

<sup>722</sup> Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, a. 21, a.4, co.

<sup>723</sup> Valente (2014), p.128: «Nel discorso naturale non traslato attraverso il nome in posizione di soggetto l'autore pone (*supponit*) il sussistente o *id quod est* come ciò di cui si parla, e attraverso il nome predicato esprime l'inerenza della forma o *id quo est* che esso significa nel sussistente posto attraverso il termine soggetto: in "Socrates est homo", "est homo" esprime l'inerenza della forma *humanitas* nell'individuo rappresentato dal nome Socrates». *Invisibilia Dei*, 44, p. 125: «Dicendum est hic quid sit predicari. Predicari est aliquid alicui inesse demonstrari. Deo uero qui simplex est nichil inest uel adest. Nichil ergo inesse demonstrari potest». *Dialogus Ratii et Everardi*, p. 278: «Nam hoc nomine 'album' dicitur de re, quae alba est, quod ipsa sit corpus, quae mediante albedine, a qua nomen impositum est, locutioni subicitur. Sed eadem albedo eodem nomine praedicatur, cum dicitur 'corpus est album'. Ibi enim albedo praedicatur. Praedicari enim est aliquid suo subjecto inhaerere ostenti ut 'corpus est album'. Hic enim ostenditur albedo corpori inhaerere». *Summa Zwettlensis*, p. 30: «Item omnis dicendi causa rei inest cuius est dictum. Color namque corpori inest quod dicitur eo coloratum».

sono buone in ciò che sono”, appartiene alla sfera della teologia<sup>724</sup>. Già Gilberto enfatizza che la proposizione sulla bontà nel *DHB* va interpretata dal punto di vista teologico:

Unde manifestum est extra naturalium regulam eum supra diuisisse cum ait “Ea que sunt bona quero an participatione an substantia bona sint”. Quicquid enim naturaliter de subsistente dicitur, aut eius subsistentia aut eius accidens recte intelligitur. Preter hec tamen de ipso extra naturalium facultatem plurima dicuntur inter que illa etiam sunt que de eodem denominatiue predicantur.

Quo predicandi modo ethici omne creatum bonum esse eununtiant denominatione uidelicet que ideo fit QUONIAM id, quod ita dicitur bonum (...) <sup>725</sup>.

Nel pensiero dei Porretani, la scienza naturale e la teologia sono distinte in modo netto e non tutti i principi o tutte le regole della predicazione della scienza naturale si possono applicare nell’ambito della teologia<sup>726</sup>. Infatti, la regola semantica secondo cui la predicazione deriva dalla forma è valida anche in teologia, ma la derivazione dalla forma “inerente” non è valida. L’*esse* oppure il bene vengono predicati delle creature secondo la forma trascendente, ovvero Dio, ma non in virtù della forma “inerente”<sup>727</sup>. In ambito della teologia, dunque, da una parte si accetta la teoria semantica secondo la quale la predicazione si basa sulla forma, dall’altra si nega l’immanentismo semantico della predicazione. Da ciò risulta che l’immanentismo del bene non si può assumere nel sistema dei Porretani, dato che in generale la sua struttura semantica non è valida nella teologia. Dal punto di vista dei Porretani, dunque, l’immanentismo del bene nelle creature non può

---

<sup>724</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomade*, p. 227, 59-63: «Sicut ergo ab eo, qui vere est denominatiue de quolibet secundum ethicos aut theologicos per se predicatur “est”, ita quoque secundum eosdem de quolibet per se predicatur “bonum”».

<sup>725</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio in Boecii Librum De Bonorum Ebdomade*, p. 220, 73-78.

<sup>726</sup> Cf. Gilberto di Poitiers, *Expositio In Boecii Librum Contra Euticien et Nestorium*, p. 219, 88-96: «In theologiacis enim aliqua quidem similiter, aliqua uero aliter esse sequentia nos docebunt. Non enim omnia neque nulla, que in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologiacis accipienda sentimus: ideoque subtilissime atque exercitatissime philosophie esse communes utrisque et proprias singulorum rationes notare. Et hec quidem propter imperitos, qui diuersarum facultatum rationes aut communicant proprias aut appropriant communes, tetigimus». Per quanto riguarda la tripartizione delle scienze in fisica, matematica e teologia, cfr. Jolivet (1990), in particolare p. 78: «Dans le domaine de la théologie les choses se passent parfois comme dans les autres sciences, parfois de façon différente; donc les conceptions de la physique et de la mathématique ne doivent être, en théologie, ni toutes acceptées ni toutes refusées: il faut donc marquer quelles sont les raisons communes à toutes ces sciences, et celles qui sont propres à chacune».

<sup>727</sup> Gilberto di Poitiers, *Expositio In Boecii Librum De Trinitate*, 46-47, 70-79: «Non enim de quolibet sue essencie proprietate dicitur “est”. Sed ab eo, qui non aliena sed sua essencia proprie est, ad illud quod creata ab ipso forma aliquid est et ad ipsam creatam formam et denique ad omnia que de ipsis uere dicuntur — quoniam ex eo tanquam ex principio sunt — dictio ista transsumitur ut de unoquoque diuine forme participatione recte dicatur “est”. Quod non omnino a naturalium ratione diuersum est. Namque et in naturalibus OMNE subsistentium ESSE EX FORMA EST i.e. de quocumque subsistente dicitur “est”, forme quam in se habet, participatione dicitur (...)».

essere accettato in virtù di uno sconfinamento delle regole della predicazione relative alla scienza naturale nella teologia.

Dunque, la critica ai Porretani non sembra essere completamente legittima. L'efficacia della critica ai Porretani da parte degli autori del XIII secolo risiede nel fatto che essi non considerano il presupposto porretano relativo alla teoria delle scienze. In effetti, la teoria dei Porretani si basa su una teoria raffinata e accurata riguardante la divisione delle scienze. Superficialmente, la concezione del bene dei Porretani sostiene che il bene consiste nella relazione con Dio<sup>728</sup>, ma la loro riflessione è in realtà più complessa e si fonda sulla differenza tra metodo teologico e da quello della scienza naturale. Le critiche che vengono fatte nel XIII secolo non prendono però in considerazione l'attenzione dei Porretani nel delimitare l'ambito della teologia. In generale, dunque, in relazione alla teoria del bene tra XII e XIII secolo, non si può rintracciare uno sviluppo lineare né si può affermare che il pensiero del XII secolo sia meno evoluto rispetto quello del XIII.

### 3. *Sull'influenza e lo sviluppo della relazione tra Dio e le creature*

Per quanto riguarda la relazione tra il primo bene e le creature, d'altronde, si può rintracciare uno sviluppo teorico. Come abbiamo visto, nel pensiero dei Porretani la bontà seconda viene spiegata sostenendo che le creature sono defluite dal primo bene. Anche nel pensiero di Teodorico di Chartres<sup>729</sup>, la relazione tra Dio e le creature si fonda sull'ordine che Dio ha impresso nelle creature.

Possiamo chiederci ora come si sviluppa nel corso del XIII secolo questa relazione su cui si basa la bontà delle creature. A tal proposito, ha una certa rilevanza il pensiero di Alessandro di Hales<sup>730</sup>, secondo il quale la relazione causale con Dio è più essenziale rispetto a quella con altre cause. In questo senso, il primo bene non è soltanto una causa efficiente, ma è anche causa della conservazione e causa finale. Nel pensiero di Alessandro, quindi, la relazione tra il primo bene e le creature è teoricamente più complessa rispetto a come viene descritta nel XII secolo. Criticando la concezione

---

<sup>728</sup> Per esempio, Alano afferma: «Cum uero dicitur: Omnia, in quantum sunt, bona sunt, eadem diuina bonitas predicatur denominatiue, ut sit sensus: Omnia, in quantum sunt, habent esse a re cuius esse est summa bonitas. Et ut expressius dicam: Habitus essendi a bono principio predicatur in hac propositione». (Alano di Lilla, *Regulae Celestis Iuris*, p. 176, 6.) In questo passo, ci pare che il significato del bene è l'aver l'essere dal primo bene. In questo senso, il bene è la relazione con Dio.

<sup>729</sup> Teodorico di Chartres, *Abbreviatio Monacensis De Hebdomadibus*, p. 424, 8-10: «Dicimus itaque et uerum est quod omne quod est bonum est: scilicet ordinatum. Et deus bonus : scilicet ordinans omnia. Ipse enim primum bonum est et ordinans cuncta».

<sup>730</sup> Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, par. 2, inq. 1, tract. 3, q. 3, c. 2, a. 2.

porretana della relazione, Alessandro propone il modello della *causa essenziale*.

Dopo Alessandro, Alberto Magno critica la teoria della causa essenziale e la sostituisce con quella della causa esemplare. Secondo Alberto, la relazione che spiega la bontà delle creature deve essere quella con la causa esemplare.

Abbiamo indagato il concetto del bene dal XII secolo al XIII nel solco delle questioni sorte nel *DHB*. Come abbiamo visto per la teoria della relazione tra il primo bene e le creature, nel passaggio dal XII secolo al XIII, la teoria del bene viene ulteriormente elaborata. Tuttavia, per quanto riguarda l'immanentismo del bene, sullo sfondo di tale sviluppo vi è una considerazione soltanto parziale e superficiale, da parte dei maestri del XIII secolo, della teoria porretana, la quale si basa su un'accurata divisione delle scienze.

Nel XIII secolo, la teoria di Gilberto sul bene è certamente conosciuta, ma in maniera imperfetta, il che permette in ultima istanza lo sviluppo dell' 'immanentismo del bene'. In questo senso, possiamo affermare che la teoria del bene nel XII secolo non costituisce una fase preparatoria rispetto a quella del XIII secolo, ma, da un lato, ha un particolare valore in sé stessa nella storia della filosofia in relazione alla questione dei trascendentali; dall'altro, pur non compresa a fondo, offre ai pensatori del secolo successivo alcuni efficaci strumenti di riflessione sul tema del bene.

## BIBLIOGRAFIA

### Letteratura Primaria

#### **Abelardo Pietro,**

*Collationes*, ed. e trad. J. Marenbon e G. Orlandi, Oxford; Oxford University Press, 2001.

#### **Agostino d'Ippona,**

*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout: Brepols, 1975, pp. 11-100 (CCSL 44A).

*Enchiridion ad Lavrentium*, ed. E. Evans, Turnhout: Brepols, 1975, pp. 49-114 (CCSL 46).

#### **Alano di Lilla,**

*Regulae Caelstis Iuris*, ed. N. M. Häring, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen*, Vol. 48, 1981, pp. 97-226.

*Summa Quoniam homines*, ed. P. Glorieux, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen*, Vol. 20, 1953, pp. 113-368.

#### **Alberto Magno,**

*De Bono*, ed. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer e W. Kübel, in *Opera omnia*, Vol. XXVIII, Münster: Aschendorff Verlag, 1951.

*De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, in *Opera Omnia*, Vol. XVII/2, Münster: Aschendorff Verlag, 1993.

*Summa Theologiae*, ed. D. Siedler, in *Opera Omnia*, Vol. XXXV/1, Münster: Aschendorff Verlag, 1978.

*Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, in *Opera Omnia*, Vol. XXXVII/1, Münster: Aschendorff Verlag, 1972.

*Super Libros Sententiarum I- IV*, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, Vol. XXV-XXX, Paris: Aschendorff Verlag, 1893-1894.

#### **Alessandro di Hales,**

*Summa theologica*, ed. Collegii S. Bonaventura, I-IV, Roma: Quaracchi, 1924-1948.

**Anselmo d'Osta,**

*Monologion*, ed. F. S. Schmitt, In *Opera Omnia*, Vol. I, ed. F. S. Schmitt, Edinburg: Nelson, 1938.

**Aristoteles,**

*Categoriae*, trad. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, AL, Vol. I, 1-5, Bruges-Paris: Desclée de Brouwer, 1961.

*De interpretatione*, trad. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, AL, Vol. II, 1-2, Bruges-Paris: Desclée de Brouwer, 1965.

**Clarembaldo di Arras,**

*Expositio magistri Clarenbaldi super librum Boetii «De hebdomadibus»*, ed. N. M. Häring, in Id., *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 189-221.

*Tractatulus super librum Genesis* ed. N. M. Häring, ivi, pp. 226-249.

*Tractatus magistri Clarenbaldi super librum Boetii «De Trinitate»* ed. N. M. Häring, ivi, pp. 63-186.

*Compendium Logicae Porretanum*, ed. S. Ebessen, K. M. Fredborg e L. O. Nielsen, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, Vol. 46, 1983, pp. 1-113.

*Grammatica Porretana*, ed. K. M. Fredborg e C. H. Kneepkens, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, Vol. 57, 1988, pp. 11-67.

**Everardo di Ypres,**

*Dialogus Ratii et Everardi*, ed. N. M. Häring, "A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers", in *Mediaeval Studies*, Vol. 15, 1953, pp. 243-289.

**Filippo il Cancelliere,**

*Summa de bono*, ed. N. Wicki, 2 Voll., Bern: Francke, 1985.

**Gaio Mario Vittorino,**

*Marii Victorii Opera, Pars I: Opera theologica*, ed. P. Henry e P. Hadot, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

**Gilberto di Poitiers,**

*Expositio in Boetii librum Contra Euticen et Nestorium*, ed. N. M. Häring, in Id. ed., *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, pp. 231-126.

*Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 181-230.

*Expositio in Boetii librum primum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 51-157.

*Expositio in Boetii librum secundum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 159-180.

**Guglielmo di Alvernia,**

*De bono et malo*, ed. J. R. O'Donnell, in *Mediaeval Studies*, Vol. 8, 1946, pp. 245-299.

*De Trinitate*, ed. B. Switalski, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1976.

**Guglielmo d'Auxerre,**

*Summa Aurea*, ed. J. Ribailier, Roma e Gottaferata: Frati editori di Quaracchi, 1980-1985.

**Guglielmo di Conches,**

*Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Turnhout: Brepols, 1999.

*Tractatus Invisibilia Dei*, ed. N. M. Häring, "The Treatise 'Invisibilia Dei' in MS Arras, Bibl. Mun. 981 (399)", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Vol. 40, 1973, pp. 105-146.

*Liber Viginti Quattuor Philosophorum*, ed. F. Hudry, Turnhout: Brepols, 1997 (CCSL143A).

**Leibniz, Gottfried Wilhelm,**

*Discours de métaphysique*, in *Sämtliche Schriften und Briefe, VI 4B*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Akademie-Verlag, 1999, pp. 1529-1588.

**Moore, George Edward,**

*Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.

**Pietro di Vienna (?),**

*Summa Zwettelensis*, ed. N. M. Häring, Münster: Aschendorff Verlag, 1977.

**Pietro Lombardo,**

*Sententiae In IV Libris Distinctae, editio III*, ed. I. Brady, O. F. M., 2 vols., Spicilegium Bonaventurianum 4-5, Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981.

**Prepositino di Cremona,**

*Summa Qui producit uentos*, lib. 1, ed. G. Angelini, in Id., *L'ortodossia e la grammatica*, Roma: Pontifica Università Gregoriana, 1972, pp. 199-303.

**Remigio di Auxerre,**

*Commentarius in Opuscula sacra Boethii* in *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, ed. E. K. Rand, Vol. 1, Part 2, München: Beck, 1906.

**Severino Boezio,**

*De Consolatione Philosophiae et Opuscula Theologica*, C. Moreschini ed., München/Leipzig: Saur, 2005. (Traduzione italiana; L. Obertello, *La consolazione della filosofia e Gli opuscoli teologici*, Milano: Rusconi, 1979; traduzione inglese a cura di H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, *Boethius. Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1973; traduzione francese a cura di A. Tisserrand, *Traité théologique*, Paris: Flammarion, 2000).

*In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. G. Schepss e S. Brandt, Wien/Leipzig: F. Tempsky, 1906.

*Institutio Arithmetica*, ed. J. Y. Guillaumin, In Id., *Institution Arithmétique*, Paris: Belles Lettres, 2002.

**Simone di Tournai,**

*Disputationes*, ed. J. Warichez, in Id., *Les 'Disputationes' de Simon de Tournai*, Louvain: Université catholique de Louvain, 1932.

**Teodorico di Chartres,**

*Abbreviatio Monacensis. Commentum super Boetium De duabus naturis in Christo*, ed. N. M. Häring, in Id. ed., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 437-477.

*Abbreviatio Monacensis. Commentum super De Trinitate Boethii*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 313-402.

*Abbreviatio Monacensis. Commentum super hebdomas Boetii*, ed. N. M. Häring ivi, pp. 404-435.

*Commentum super Boethii librum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 55-116.

*Glosa super Boethii librum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 257-300.

*Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 123-229.

*Tractatus de sex dierum operibus*, ed. N. M. Häring, ivi, pp. 553-575.

*Commentum super Arithmetica Boethii*, ed. I. Caiazzo, in Id., *Thierry of Chartres: The Commentary on the De Arithmetica of Boethius*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.

### **Tommaso d'Aquino,**

*Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, ed. Commissio Leonina, in *Opera omnia*, Vol. L, Roma: Editori di San Tommaso, 1992, pp. 231-282. (Traduzione italiana, P. Porro, *Commenti a Boezio*, Firenze/Milano: Bompiani, 2007)

*Quaestiones disputatae de veritate*, ed. Commissio Leonina, in *Opera omnia*, Vol. XXII/1-3, Roma: Editori di San Tommaso, 1975-1976.

*Summa contra Gentiles, I-IV*, ed. Commissio Leonina, in *Opera omnia*, Vol. XIII-XV, Roma: Editori di San Tommaso, 1918-1930.

*Summa theologiae*, ed. Commissio Leonina, in *Opera omnia*, Vol. IV-XII, Roma: Editori di San Tommaso, 1888-1906.

### **Letteratura Secondaria**

#### **Adams, M. M.,**

(1990) "Saint Anselm's theory of truth", *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, Vol. 1, pp. 353-372.

#### **Aertsen, J. A.,**

(1991a) "The medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research", in *Bulletin de philosophie médiévale*, Vol. 33, pp. 130-147.

(1991b) "Good as Transcendental and the Transcendence of the Good", in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, Ithaca/ New York: Cornell University Press, pp. 56-73.

(1996) *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*,

Leiden/New York/Köln: Brill.

(2011) “The Goodness of being”, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, Vol. 78, pp. 281-295.

(2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden/New York/Köln: Brill.

**Agnieszka, K.,**

(2003) “Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres”, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, ed. A. Galonnier, Louvain: Peeters, 2003, pp. 625-647.

**Albertson, D.,**

(2014) *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford: Oxford University Press.

**Angelini, G.,**

(1972) *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Roma: Università Pontificia Gregoriana.

**Arosio, M.,**

(2016) “I trascendentali nei maestri secolari della prima metà del Duecento”, in *I trascendentali e il trascendentale. Percorsi teoretici e storici*, ed. A. Contat, C. Pandolfi e R. Pascual, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, pp. 49-58.

**Ashworth, J.,**

(2009) “The problem of Religious Language: What can we learn from Twelfth century discussions?”, in *Paradigmi*, Vol. 27, 2009, pp. 141-152.

(2018) *Les Theories de l'Analogie du XIIe au XVIe Siecle*, Paris: Vrin.

**Bardout, J. C.,**

(2014) *Penser l'existence: l'existence exposée, Époque médiévale*, Paris: Vrin.

**Belli, M.,**

(2008) “Polisemia di *essentia* in Severino Boezio ed in alcuni suoi commentatori medievali”, in *Archivium Latinatis Medii Aevi*, Vol. 66, pp. 213-236.

(2014) “Boethius, disciple of Aristotle and master of theological method”, in *Boethius*

*as a Paradigm of Late Ancient Thought*, ed. T. Böhm, T. Jürgasch e A. Kirchner, Berlin: De Gruyter, pp. 53-82.

**Bieniak, M.,**

(2019) “Individuals as Wholes. Gilbert of Poitiers’s Theory of Individuality”, in *Mereology in Medieval Logic and Metaphysics. Proceedings of the 21st European Symposium of Medieval Logic and Semantics*, ed. F. Amerini, I. Binini e M. Mugnai, Pisa: Scuola Normale Superiore, pp. 193-226.

**Boulnois, O.,**

(1988) *Duns Scot, sur la connaissance de Dieu et l’univocité de l’étant*, Paris: P.U.F.

(2013) *Métaphysiques rebelles: genèse et structures d’une science au Moyen Âge*, Paris: P.U.F.

**Bradshaw, B.,**

(1999) “Neoplatonic Origins of the Act of Being”, in *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, pp. 383-401.

**Brock, S. L.,**

(2007) “Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the *De hebdomadibus*”, in *Nova et Vetera*, Vol. 5, pp. 465-494.

**Brunner, F.,**

(1966) “Creatio numerorum, rerum et creatio“, in *Mélanges offerts à René Crozet*, Vol. 2, ed. P. Gallais e Y. J. Riou, Poitiers: Société d’Études Médiévales, pp. 719-725.

(1968) “Deus forma essendi”, in *Entretiens sur la Renaissance du XIIIe siècle*, ed. M. de Gandillac e É. Jeuneau, Paris-La Hayle: Mouton & C., pp. 85-115.

**Caiazzo, I.,**

(2005-2006) “Sur la distinction sénéchiennne idea/idos au xiiie siècle”, in *Chôra. Revue d’études anciennes et médiévales*, Vol. 3-4, pp. 91-116.

(2007) “La materia nei commenti al Timeo del secolo XII”, in *Quaestio*, Vol. 7, pp. 245-246.

(2011) “Il rinvenimento del commento di Teodorico di Chartres al De arithmetica di Boezio”, in *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del Colloquio Internazionale in*

onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007), ed. P. Arfé, I. Caiazzo, A. Sannino, Turnhout: Brepols, pp. 183-203.

**Caster, K. J.,**

(1996) "The distinction between being and essence according to Boethius, Avicenna, and William of Auvergne", in *The modern schoolman*, Vol. 73, pp. 309-332.

**Catalani, L.,**

(2009) *I Porretani. Una scuola di pensiero, tra alto e basso medioevo*, Turnhout: Brepols, 2009.

(2009-2010) "L'usage des catégories de l'être par Gilbert de Poitiers et les Porrétains", in *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Vol. 7-8, pp. 105-131.

**Casey, G.,**

(1987) "An Explication of the de Hebdomadibus of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary", in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Vol. 51, pp. 419-434.

**Chadwick, H.,**

(1982) *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

**Chenu, M. D.,**

(1966) *La théologie au douzième siècle*, ed. 2a, Paris: Vrin.

**Chiurco, C.**

(1979) *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Milano: Vita e Pensiero.

**Corrigan, K.,**

(1990) "A new source for the distinctions between id quod est and esse in Boethius's *De Hebdomadibus*", in *Studia Patristica*, Vol. 18, pp. 133-138.

**Colish, M.,**

(1987) "Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard: Semantics and Theology", in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. Jolivet e A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 229-250.

**Concetto, M.**

(1998) *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arraas*, «*Tractatus super librum genesis*», Catania: CUECM.

**Coppola, M.,**

(2009-2010) *La teologia boeziana nel secolo XII: I commentari agli opuscula sacra*, Tesi di dottorato inedita, Dipartimento di Latinità e Medioevo, Università degli Studi di Salerno, A.A. 2009-2010

**Côté, A.,**

(1944) “La question de l'«esse» chez Thomas d'Aquin et Boèce”, in *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 92, pp. 327-335.

**Contat, A., Pandolfi, C., e Pascual, R.,**

(2016) *I trascendentali e il trascendentale. Percorsi teoretici e storici*, *Atti del Convegno Internazionale della Facoltà di Filosofia e della Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, 15-16 marzo 2012*, Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2016.

**De Filippis, R.,**

(2016) “Gli *Opuscula sacra* di Boezio: questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, Vol. 108, pp. 565-596.

**De Libera, A.,**

(1987) “Logique et théologie dans la *Summa Quoniam homines* d'Alain de Lille”, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. Jolivet et A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 437-469.

(1993) *La philosophie médiévale*, Paris: P.U.F.

(1996) “Boèce et l'interprétation médiévale des *Catégories*, De la paronymie à la *denominatio*”, in *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, ed. A. Motte e J. Denooz, Liège: Université de Liège, pp. 255-264.

(1999) “Genèse et structure des métaphysique médiévales”, in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, sa enjeux*, ed. J. M. Narbonne e L. Langlois, Paris: Vrin, pp. 159-181.

(2005) *Métaphysique e noétique : Albert Le Grande*, Paris: Vrin.

**D’Onofrio, G.,**

(1981a) “Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio”, *Studi Medievali*, Vol. 22, pp. 587-693.

(1981b) “Agli inizi della diffusione della *Consolatio* e degli *Opuscula sacra* nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre”, in ed. L. Obertello, *Atti del Congresso Internazionale di Studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980), pp. 343-354.

(1986) “Dialectic and Theology: Boethius’ «*Opuscula sacra*» and Their Early Medieval Readers”, *Studi Medievali*, Vol. 27, pp. 45-67.

(1996) “L’«età boeziana» della teologia”, in *Storia della teologia nel Medioevo*, ed. G. D’Onofrio, Vol. 2, Casale Monferrato: Piemme, pp. 283-391, 1996.

(2003) “Boezio filosofo”, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, ed. A. Galonnier, Paris: Vrin, pp. 381-419.

(2005) “Alano di Lilla e la teologia”, in J. L. Solère, A. Vasiliu, e A. Galonnier, Alain de Lille, *le Docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au xiiiè siècle*, Turnhout: Brepols, 2005, 369-400.

**Donato, A.,**

(2021) *Boezio. Un pensatore tardoantico e il suo mondo*, Roma: Carocci.

**De Rijk, L.M.,**

(1981) “Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantique et sa métaphysique de l’être”, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, ed. L. Obertello, Roma: Herder, pp. 141-156.

(1987) “Gilbert de Poitiers, ses vues sémantiques et métaphysiques”, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains...*, ed. J. Jolivet et A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 147-171.

(1988a) “On Boethius’s Notion of Being”, in *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, Berlin: Springer, pp.1-29.

(1988b) e (1989) “Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism”, (1), in *Vivarium*, Vol. 26, 1988, pp. 71-113, (2), in *Vivarium*, Vol. 27, 1989, pp. 1-35.

(2003) “The Aristotelian Background of Medieval *transcendentia*: A Semantic Approach”, in *Die Logik des Transzendentalen*, ed. M. Picavé, Berlin: De Gruyter.

**Dronke, P.,**

(ed), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

(1988) “Thierry of Chartres.” In *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 358-385.

**Duhem, P.,**

(1913) *Le System du Monde*, Paris: Vrin, 1913.

**Ebbesen, S.,**

(2004) “Porretaneans on Propositions” in *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*, ed. A. Maierù e L. Valente, Firenze: Olschki, pp. 129-139.

**Elswijk, H. C. van,**

(1966) *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain: Université catholique de Louvain.

**Enders, M.,**

(1999) *Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen*, Leiden: Brill.

**Erismann, C.,**

(2010) *L’Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen-Âge*, Paris: Vrin.

(2014) “Explaining Exact Resemblance: Gilbert of Poitiers’s Conformitas Theory Reconsidered”, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, Vol. 2, pp. 1-24.

**Evans, G. R.,**

(1979) “Communis animi conceptio. The Self-evident Statement”, in *ALMA, Bulletin du Cange*, Vol. 41, 1979, pp. 123-126.

(1983a) “Thierry of Chartres and the Unity of Boethius’ Thought.” In *Studia Patristica*, Vol. 17, pp. 440–445.

(1983b) *Alan of Lille: the frontiers of theology in the later twelfth century*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Evans, J.,**

(2018) “Boethius and the Causal Direction Strategy”, in *Ancient Philosophy*, Vol. 38, pp. 167-185.

**Fortin, J. R.,**

(1995) *Clarembald of Arras as a Boethian commentator*, Philadelphia: Thomas Jefferson University Press.

**Fredborg, K. M,**

(2000) “Thierry of Chartre, innovator or traditionalist”, in *Ciceroniana: Rivista di studi ciceroniani*, Vol. 11, pp. 121-132.

**Gabbani, C.,**

(2003) “Le proprietà trascendentali dell'essere nel *Super Sententiarum* di Alberto Magno”, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, Vol. 28, pp. 97-138.

**Galonnier, A.,**

(2007) “Introduction, Traité III, *De hebdomadibus*”, in *Boèce Opuscula sacra*, Vol. I Capita dogmatica (traités II, III, IV), Texte latin de l'édition de C. Moreschini. Introduzione, Traduzione e Commento di A. Galonnier, Vol. I, Louvain-Paris: Peeters, pp. 287-348.

(ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs, Actes Du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac*, Louvain: Peeters, 2003.

**Gauvin, J.,**

(1987) “Les sens de ‘nichil’ chez Gilbert de la Porrée”, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. Jolivet et A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 173-181.

**Geach, P. T.,**

(1955) “Form and Existence”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 55, pp. 251-272.

**Gersh, S.,**

(1996) *Concord in Discourse. Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism*, Berlin: Walter de Gruyter.

**Geiger, L. B.,**

(1941) *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.

**Ghisalberti, A.,**

(1981) "L'ascesa boeziana a Dio nel libro III della *Consolatio*" in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, ed. L. Obertello, Roma: Herder, pp. 183-191.

**Gracia, J.E.,**

(1984) "Thierry of Chartres and the Theory of Individuation", in *The New Scholasticism*, Vol. 58, pp. 1-23.

(1988) *Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages*, 2<sup>nd</sup> ed., München/Wien: Philosophia Verlag.

(1992) "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction," in *Topoi*, Vol. 11, pp. 113–120.

**Gregory, T.,**

(1955) *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze: Sansoni.

(1988) "The Platonic Inheritance", in *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 54-80.

**Haas M.,**

(1987) "Die Wissenschaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers", in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. Jolivet et A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 279-295.

**Hadot, P.,**

(1963) "La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce", in *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. Wilpert, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 147-153.

(1970) "*Forma essendi*. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce", in *Les études classiques*, Vol. 38, pp. 143-156.

**Häring, N.M.,**

(1957) "Sprachlogik und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers", in *Scholastik*, Vol. 32, pp. 373-398.

**Hudry, F.,**

- (1997) “L’Hebdomade’ et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, Vol. 8, pp. 331-339.
- (2004) “Métaphysique et théologie dans les *Regulae theologiae* d’Alain de Lille (d. 1202).” In *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, ed. M. Lutz-Bachman, A. Fidora, e A. Niederberger, Turnhout: Brepols, pp. 201-215.

**Jacobi, K.,**

- (1995a) “Sprache und Wirklichkeit: Theorienbildung über Sprache im frühen 12. Jahrhundert”, in *Geschichte der Sprachtheorie 3 Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen: Narr, pp. 77-108.
- (1995b) “Natürliches Sprechen – Theoriesprache – Theologische Rede. Die Wissenschaftslehre des Gilbert von Poitiers”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol. 49, pp. 511-528.
- (1996) “Einzelnes - Individuum - Person. Gilbert von Poitiers’ Philosophie des Individuellen”, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J. Aertsen e A. Speer, Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 3-21.
- (2002) “Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers’ Interpretation der ‘Regeln’ des Boethius (*De hebdomadibus*)”, in “*Scientia*” und “*Disciplina*”. *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, ed. R. Berndt, M. Lutz-Bachmann, e R. M.W. Stammberger, Berlin: Akademie Verlag, pp. 71-78.
- (2003) “*Nomina transcendentia*. Untersuchungen von Logikern des 12. Jahrhunderts über transkategoriale Terme”, in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed. M. Picavé, Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 23-36

**Jeuneau, É,**

- (1963) “Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres”, in *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. Paul Wilpert, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 289-295.
- (1973) “Note sur l’École de Chartres,” in Id., *Lectio philosophorum: Recherches sur l’École de Chartres*, Amsterdam: A. M. Hakkert, pp. 5-36.
- (2009) *Rethinking the School of Chartres*, Toronto: University of Toronto Press.

**Jensen, S. J.**

(2007) “Boethius and Three Kinds of Good”, in *Carmina Philosophiae*, Vol. 16, pp. 51-70.

**Jolivet, J.**

(1966) “Quelques cas de « platonisme grammatical » du VIIe au XIIe siècle”, in *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers: Société d'études médiévales, pp. 93-99.

(1979) “Osservazioni sulle *Regulae theologicae* d'Alain de Lille”, in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée e il loro tempo. Atti del Colloquio di Lille, ottobre 1978*, ed. H. Roussel e F. Suard, Lille: Presses universitaires du Septentrion, pp. 83-99.

(1987) “Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers”, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains...*, J. Jolivet e A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 183-198.

(1990) “Le jeu des sciences théorétiques selon Gilbert de Poitiers”, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, ed. S. Knuuttila, R. Työrinoja, e S. Ebbesen, Helsinki: Yliopistopaino, pp. 71-88.

(1992a) “La question de la matière chez Gilbert de Poitiers”, in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, ed. H. J. Westra, Leiden/New York/Köln: Brill, pp. 247-257.

(1992b) “Trois versions médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée”, in *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 97, pp. 111-155.

**Jolivet, J. and de Libera, A.,**

(edd.) *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la Logica Modernorum, Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales*, Napoli: Bibliopolis, 1987.

**Kneepkens, C.H.,**

(2000) “Grammar and Semantics in the Twelfth Century: Petrus Helias and Gilbert de la Porrée on the Substantive Verb”, in *The winged chariot: collected essays on Plato and platonism in honour of L.M. de Rijk*, ed. M. Kardaun e Y. Spruyt, Leiden/Bostin/Köln: Brill.

**Kardaun, M. e Spruyt.,**

(edd.) *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. De Rijk*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

**Lachance, P. J.,**

(2011) “Transcendental Prediction In Boethius’ Signification Theory: *De Hebdomadibus* In The Context Of The Commentaries On *Peri Hermeneias*”, in *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, ed. J. E. Kent, R. L. Friedman e A. Speer, Leiden: Brill, pp. 249-273.

**Lemoine, M.,**

(2005) “Alain de Lille et l’école de Chartres”, in *Alain de Lille, Le Docteur Universel: Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, ed. J. L. Solère, A. Vasiliu, e A. Galonnier, Turnhout: Brepols, pp. 47-58.

**King, P.,**

(2017) “Boethius: The First of the Scholastics”, in *Carmina philosophiae*, vol. 16, pp. 23-50.

**Klubertanz, G. P.,**

(1960) *St. Thomas Aquinas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago: Loyola University Press.

**Knuuttila, S.,**

(1987) “Possibility and Necessity in Gilbert of Poitiers”, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. Jolivet e A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 199-218.

(1993) *Modalities in Medieval Philosophy*, London/New York: Routledge.

**Lewry, O.,**

(1987) “The *Liber sex principiorum*, a Supposedly Porretanean Work. A Study in Ascription” in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. Jolivet e A. De Libera, Napoli: Bibliopolis, pp. 251-278.

**Maccagnolo, E.,**

(1976) *Rerum universitas: Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze: Le Monnier.

(1981a) “Il Platonismo nel XII secolo: Teodorico di Chartres”, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Vol. 73, pp. 283–299.

(1981b) “Il secondo assioma del *De Hebdomadibus* di Boezio e la *rerum universitas*”,

in *Sandalion*, Vol. 4, pp. 191–199.

**MacDonald, S.,**

(1989) “Boethius’s Claim that all Substances are Good”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 70, pp. 245-279.

(1991a) “Introduction: The Relation between Being and Goodness”, in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, New York/London: Cornell University Press, pp. 1-30.

(1991b) “The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of Transcendentals”, in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, New York/London: Cornell University Press, pp. 31-54.

(1992) “The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea”, in *Topoi*, Vol. 11, pp. 173-186.

(1999) "Gilbert of Poitiers' Metaphysics of Goodness", in *Die Metaphysik und Gute: Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter: Jan A. Aertsen zu Ehren*, ed. W. Goris, Leuven: Peeters, pp. 57-77.

**Magnano, F.,**

(2007) “Essere ed esistenza nel pensiero di Severino Boezio”, in *Aquinas*, vol. 50, No. 1, pp. 83-105.

**Maioli, B.,**

(1978) *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M.S. Boezio*, Roma: Bulzoni.

(1979) *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma: Bulzoni.

**Marenbon, J.,**

(1988a) “Gilbert of Poitiers”, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 328-352.

(1988b) “A Note on the Porretani”, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-357.

(1988c) “The Twelfth Century”, in *Routledge History of Philosophy*, Vol. III, ed. J. Marenbon, London: Routledge, pp. 166-171.

(2002) “Gilbert of Poitiers and the Porretans on Mathematics in the Division of the Sciences”, in *Scientia Und Disciplina: Wissenstheorie Und Wissenschaftspraxis Im*

*Wandel Vom 12. Zum 13. Jahrhundert*, ed. R. Berndt, Berlin: Akademie Verlag, pp. 37-78.

(2003) *Boethius*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

(2013) “Gilbert of Poitiers’s Contextual Theory of Meaning and the Hermeneutics of Secrecy”, in *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, ed. J. L. Fink, H. Hansen e A. M. Mora-Marquez, Leiden-Boston: Brill, pp. 49-64.

**Martello, C.,**

(1998) *Fisica della Creazione: La Cosmologia di Clarembaldo di Arras*, Catania: Cuecm.

**Martin, C. ,**

(1999) “Non reductive argument from impossible hypotheses”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 17.

**McCabe, H.**

(1964) “Appendix 4, ANALOGY”, in *St Thomas Aquinas SUMMA THEOLOGIAE*, Vol. 3, London: Blackfriars, pp. 106–107.

**McInerny, R. M.,**

(1990) *Boethius and Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press.

(1991) “Saint Aquinas on *De Hebdomadibus*”, in *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. S. MacDonald, pp. 74-97.

**Micaelli, C.,**

(1988) *Studi sui trattati teologici di boezio*, Napoli: M. D’Auria.

(1995) *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli: M. D’Auria, 1995.

(2003) “Il *De Hebdomadibus* di Boezio nel panorama de pensiero tardo-antico.” In *Boèce ou la chaîne des savoirs*, ed. A. Galonnier, Louvain: Peeters, pp. 33-53.

**Miller, B.,**

(2002) *Fullness of Being. The: A New Paradigm for Existence*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

**Montagnes, B.,**

(1963) *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, Louvain: Publications Universitaires.

**Moreschini, C.,**

(1991) "Neoplatonismo e cristianesimo: 'partecipare a Dio' secondo Boezio e Agostino", in *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e Vili secolo. Atti del Convegno di studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, ed. S. Pricoco, F. Rizzo Nervo, T. Sardella e Soveria Mannelli, pp. 283-295.

(2014) *A Christian in Toga: Boethius: Interpreter of Antiquity and Christian Theologian*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

**Nash-Marshall, S.,**

(2000) *Participation and the Good: A Study in Boethian Metaphysics: Study of Boethian Metaphysics*, New-York: Herder & Herder.

(2004) "God, simplicity, and the *Consolatio philosophiae*", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 78, No. 2, pp. 225-246

(2008) "Boethius, Scholarship, and the Hebdomadibus's Axioms", in *Carmina Philosophiae, Journal of the international Boethius Society*, Vol. 17, pp. 1-34.

(2012) "Boethius's Influence on Theology and Metaphysics to the 1500 c.", in *Brill Companion to Boethius in the Middle Ages*, ed. N. H. Kaylor e P. E. Phillips, Leiden/Boston: Brill, pp. 163-192.

**Nielsen, L.O.,**

(1976) "On the Doctrine of Logic and Language of Gilbert Porreta and His Followers", in *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin*, Vol. 17, pp. 40-69.

(1982) *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Leiden: Brill.

**Obertello, L.,**

(1974) *Severino Boezio*, Genova: Accademia Ligure di Scienze e Lettere.

(1981) "L'universo boeziano", in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, ed. L. Obertello, Roma: Herder, pp. 157-168.

**Pastorino, N.,**

(2015-2016) *Il De hebdomadibus di Severino Boezio. Introduzione e commento*, Tesi di

dottorato inedita, dipartimento di scienze del patrimonio culturale, Università degli Studi di Salerno, A.A. 2015-2016.

(2020) “Partecipazione assoluta e inerenza relativa in Boezio, im *Archivio di Storia della Cultura*, Vol. 33, pp. 93-111.

**Pessin, S.,**

(2001) “Boethius and the Neoplatonic Good: Hebdomads and the Nature of God in the “Quomodo Substantiae””, in *Carmina Philosophiae*, Vol. 10, pp. 57-71.

**Pouillon, H.,**

(1939) “Le premier traité des propriété transcendentes, La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”, in *Revue Néoscholastique de Philosophie*, Vol. 42, pp. 40-77.

**Picavé, M.,**

(ed.) *Die Logik des Transzendentalen*, Berlin: Gruyter, 2003.

**Pierson, D. J.,**

(2022) “Thomas Aquinas on Assimilation to God through Efficient Causality”, in *American Catholic philosophical quarterly*, Vol. 96, pp. 525-544.

**Pinzani, R.,**

(2014) “Sull'ontologia di Gilberto Porretano”, in *Noctua*, Vol. 2, pp. 209-259.

(2018) “Elements of Boethian ontology”, in *Noctua*, Vol. 5, pp. 1-31.

**Ramos, A.,**

(2009) “Anselm on Truth”, in *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*, Vol. 83, pp. 183-197.

**Riccati, C.,**

(1983) “*Processio*” et “*explicatio*”: *La Doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Napoli: Bibliopolis.

**Rodrigues, V.,**

(1997) “La conception de la philosophie chez Thierry de Chartres.”, in *MEDIAEVALIA. Textos e Estudos* 11–12, pp. 119-137.

(2003) “Thierry de Chartres, lecteur du De trinitate de Boèce”, in *Boèce ou la chaîne*

*des savoirs*, ed. A. Galonnier, Louvain: Peeters, pp. 649-663.

(2011) “Pluralité et particularisme ontologique chez Thierry de Chartres”, in *Arts du Langage et Théologie aux Confins des XIe –XII e Siecles: Textes, Maîtres, Débats*, ed. I. Rosier-Catash, Turnhout: Brepols, pp. 509-536.

**Roland-Gosselin, M. D.,**

(1926) *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, Caen: Le Saulchoir.

**Rosemann, P. W.,**

(1996) *Omne Agens Agit Sibi Simile: A "Repetition" of Scholastic Metaphysics*, Leuven: Leuven University Press, 1996.

**Rosier-Catach, I.,**

(1995) “*Res significata et modus significandi*. Les enjeux linguistiques et théologiques d’une distinction médiévale”, in *Geschichte der Sprachtheorie 3. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, ed. S. Ebbesen, Tübingen: Narr, pp. 134-168.

**Roudaut, S.,**

(2021) “Forma Dat Esse: Tracking the Rise and Fall of Formal Causality”, in *History of Philosophy and Logical Analysis*, Vol. 23, No. 2, pp. 423-446.

**Schrimpf, G.,**

(1966) *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden: Brill.

**Solère, J.-L.,**

(1988) “Du commencement: Axiomatique et rhétorique dans l'Antiquité et au Moyen Age”, in *Entrer en matière*, ed. J. D. Dubois e B. Roussel, Paris: Cerf, pp. 307-336.

(2003a) “Bien, Cercles et Hebdomades: formes et raisonnement chez Boèce et Proclus”, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, ed. A. Galonnier, Paris: Vrin, pp. 55-110.

(2003b) “L'ordre axiomatique comme modèle d'écriture philosophique dans l'Antiquité et au Moyen Age” in *Revue d'histoire des sciences*, Vol. 52, No. 2, pp. 323-345.

**Solère, J.-L., A. Vasiliu e A. Galonnier,**

(edd.) *Alain de Lille, le Docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au xiiie*

*siècle*, Turnhout: Brepols, 2005.

**Southern, R.**

(1979) *Platonism, Scholastic Method, and the School of Chartres*, Reading: University of Reading.

**Speer, A.,**

(1997) “The Discovery of Nature: The Contribution of the Chartrians to Twelfth-Century Attempts to Found a *Scientia Naturalis*”, in *Traditio*, Vol. 52, pp. 135–151.

(1995) *Die entdeckte Natur: Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer scientia naturalis im 12. Jahrhundert*, Leiden/New York/Köln: Brill.

(2005) “The Hidden Heritage: Boethian Metaphysics and Its Medieval Tradition”, in *Quaestio*, Vol. 5, pp. 163-181.

**Spruyt, J.,**

(2000) “Gilbert of Poitiers on the Application of Language to the Transcendent and Sublunary Domains”, in *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, ed. M. Kardaun and J. Spruyt, Leiden: Brill, pp. 205-236.

**Schultz, J. L. e Synan, A. E,**

(2001) “Introduction” in *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, Washington: The Catholic University of America Press.

**Tarabochia, A. C,**

(1998) “I *sancti* e la dottorina del trascendentali nel *Commento alle Sentenze* di Alberto Magno”, in *Was ist Philosophie im Mittelalter*, ed. J. A. Aertsen e A. Speer, Berlin-New York: De Gruyter, pp. 515-521.

**Te Velde, R.,**

(1996) *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden: Brill.

**Tisserand, A.,**

(2003) “Metaphore et *Translatio in divinis*: la theorie de la predication et de la conversion des categories chez Boece”, in *Boèce ou la chaîne des savoirs*, ed. A Galonnier, Paris: Vrin, pp. 435- 463.

(2008) *Pars Theologica: Logique et Theologie chez Boèce*, Paris: Vrin.

**Trottmann, C,**

(2005) “Unitas, aequalitas, conexio: Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques”, in *Alain de Lille, Le Docteur Universel: Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, ed. J.-L. Solère, A. Vasiliu e A. Galonnier, Turnhout: Brepols, pp. 401-427.

**Trego, K.,**

(2013) “Inhérence ou relation? L’*ad aliquid* et la doctrine catégoriale de la substance chez Boèce”, in *Quaestio*, Vol. 13 pp. 125-148.

**Valente, L.,**

(2004) “*Virtus significationis, violentia usus*. Porretan views on Theological Hermeneutics”, in *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14<sup>th</sup> European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, ed. A. Maierù e L. Valente, Firenze: Olschki, pp. 163-184.

(2005a) “*Illa quae transcendunt generalissima: elementi per una storia dei termini trascendentali nella teologia latina del XII secolo*”, in *Quaestio*, Vol. 5, pp. 217-239.

(2005b) “Alain de Lille et Prévostin de Crémone”, in (ed) Solère, J.-L., A. Vasiliu e A. Galonnier, *Alain de Lille, le Docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au xiii siècle*, Turnhout: Brepols, 2005, pp. 369-400.

(2006) “*Ens, unum, bonum: elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo*”, in *Ad Ingenii Acuitionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, ed. S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile e L. Sturlese, Louvain-la-Neuve: Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, pp. 483-545.

(2007) “Names which can be said of everything: Porphyrian Tradition and ‘transcendental’ Terms in 12 th Century Logic”, in *Vivarium*, Vol. 45, pp. 298-310.

(2008a) *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris: Vrin.

(2008b) “Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, Vol. 19, pp. 191-246.

(2011a) “*Praedicaturi supponimus*. Is Gilbert of Poitiers' approach to the problem of linguistic reference a pragmatic one?”, in *Vivarium*, Vol. 49, 2011, pp. 54-74.

(2011b) “*Essentiae: forme sostanziali ed ‘esistenza’ nella filosofia porretana (XII secolo)*”, in *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, ed. I. Atucha, D. Calma, C. Konig-Pralong e I. Zavattero, Porto: Fédération internationale des Instituts d'études médiévales, pp. 255-266.

- (2013) "Supposition theory and Porretan Theology: Gilbert of Poitiers, *Summa Zwettlensis* and *Dialogus Ratii et Everardi*", in *Vivarium*, Vol. 51, pp. 119-144.
- (2014) "Forme, contesti e interpretazioni: la filosofia di Gilberto di Poitiers", in *Medioevo*, Vol. 36, 2014, pp. 89-134.
- (2016) "Adam et la nature humanine avant le péché originel dans le IIe livre des Sentences de Pierre Lombard", in *Adam, la nature humaine, avant et après, épistémologie de la chute*, ed. G. Briguglia e I. Rosier-Catash, Paris: Éditions de la Sorbonne, pp. 19-43.
- (2021a) "*Causae dicendi*. Forme singolari come cause dell'essere e del dire nella *Summa Zwettlensis*", in *Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach*, ed. L. Cesalli et al., Roma: Aracne, 2 voll., pp. 627-636
- (2021b) "«In divinis intellectualiter versari oportebit»: la critica dell'uso dell'immaginazione in teologia fra Severino Boezio e il XII secolo", in *Ordini e disordini in Gioacchino da Fiore*, ed. M. Rainini, Roma: Viella, pp. 111-151.
- (2022) *Concreti e Dividui, il lessico filosofico di Gilberto di Poitiers*, Roma: Istituto per il lessico intellettuale europeo e storia delle idee.

#### **Van Elswijk, H.C.,**

- (1966) *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven: Université catholique de Louvain.

#### **Vanni-Rovighi, S.,**

- (1978) "La filosofia di Gilberto Porretano", in *Studi di filosofia medioevale*, Vol. I, Milano: Vita e pensiero, pp. 176-247.

#### **Ventimiglia, G.,**

- (1995) "Il trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell'essere", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 87, pp. 51-82.
- (1997a) *Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano: Vita e Pensiero.
- (1997b) "Quali sarebbero le novità della dottrina tomista dei trascendentali?", in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 89, pp. 407-427.
- (1998) "Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten" in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der SIEPM Erfurt, 25-30 August 1997*, ed. J.

Aertsen e A. Speer, Berlin: De Gruyter, pp. 522-529

(2012) “To be o *esse*? La questione dell'essere nel tomismo analitico”, in *Rivista di Estetica*, Vol. 49, pp. 23-54.

(2014) “I trascendentali tommasiani *ens, unum, multiplicitas* nel cosiddetto “tomismo analitico””, in *Alpha Omega*, Vol. 17, pp. 289-321.

**Vicaire, M. H.,**

(1937) “Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215”, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 26, pp. 449-482.

**Wetherbee, W.,**

(2005) “The school of Chartres”, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, ed. J. E. Gracia e T. B. Noone, Oxford: Blackwell, pp. 36-44.

**Williams, M.E.,**

(1951) *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Roma: Pontificia Università Gregoriana.

**Wippel, J. F.,**

(2000) *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington: The Catholic University of America Press.

**Varisco, N.,**

(2007) *Le proprietà trascendentali dell'essere nel XIII secolo*, Padova: Il Poligrafo.