ILIESI digitale
Testi e tradizioni

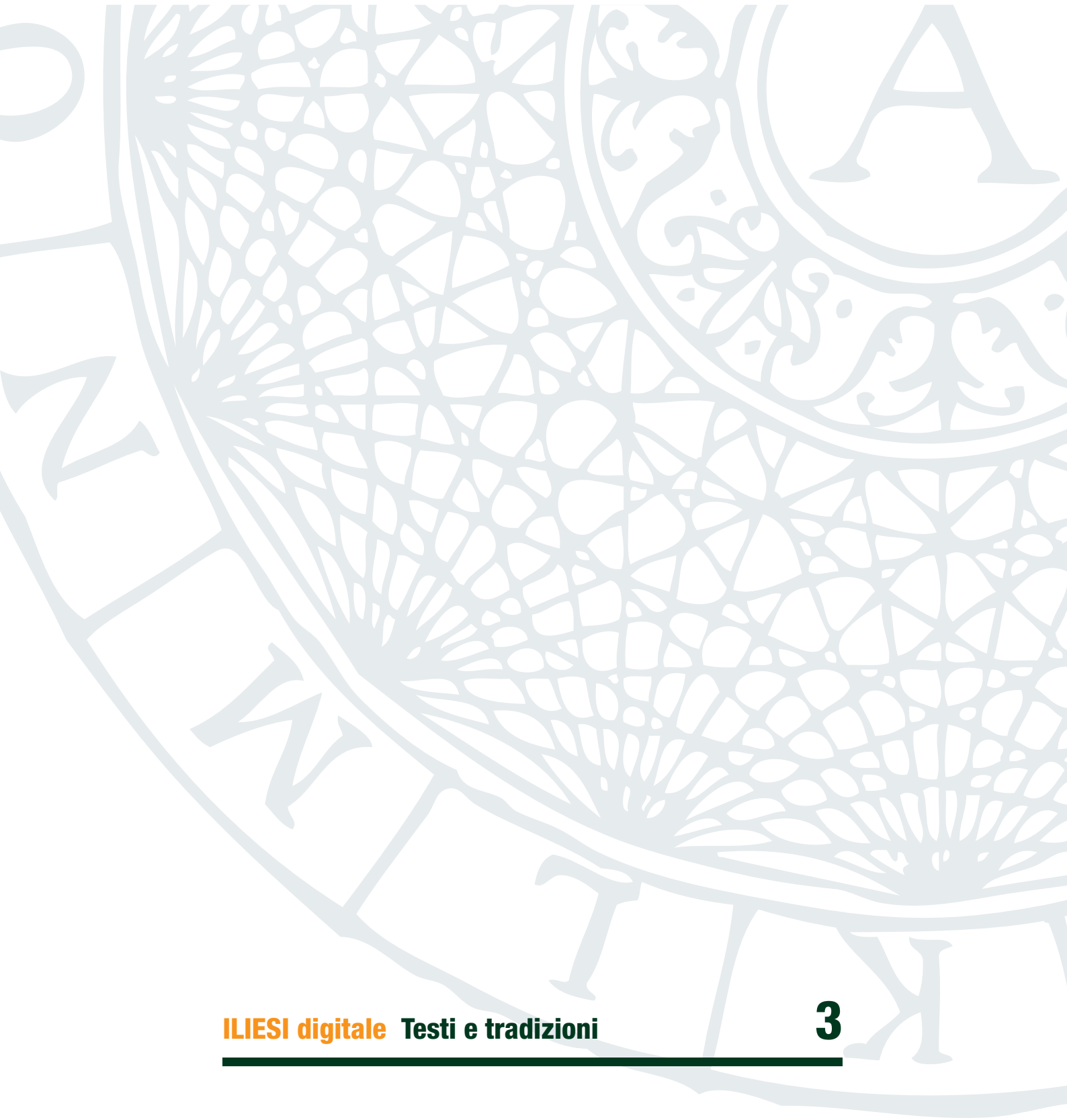
Luisa Valente

CONCRETI E DIVIDUI

Il lessico filosofico di Gilberto di Poitiers

con una traduzione in italiano e il testo latino dei commenti di Gilberto agli opuscoli di Boezio dedicati alla trinità e dell'anonimo *Invisibilia Dei*

ILIESI
CNR
2022
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee



ILIESI digitale **Testi e tradizioni** **3**

Assistente editoriale
Maria Cristina Dalfino
Progetto grafico
Silvestro Caligiuri

ISSN
2532-795X
ISBN
978-88-97828-16-7

ILIESI digitale
Testi e tradizioni

Luisa Valente

CONCRETI E DIVIDUI

Il lessico filosofico di Gilberto di Poitiers

con una traduzione in italiano e il testo latino dei commenti di Gilberto agli opuscoli di Boezio dedicati alla trinità e dell'anonimo *Invisibilia Dei*

ILIESI
CNR
2022
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

INDICE

5 **Preface**
di John Marenbon

7 **Introduzione**

13 **PARTE I. I COMMENTI DI GILBERTO DI POITIERS AL *DE TRINITATE* E AL *DE PRAEDICATIONE TRIUM PERSONARUM* DI BOEZIO**

15 **I.I Un percorso di lettura. La terminologia filosofica di Gilberto**
Filosofia e teologia. La struttura dei due commenti, p. 15. Differenza ontologica, significazione e predicazione, p. 17. La terminologia filosofica nel commento al *De trinitate*. Misteri e interpreti: il Primo prologo, p. 21; Principi propri e comuni, sussistenze e sussistenti: il Secondo prologo, p. 29; La questione e il triangolo semantico nel commento al Prologo di Boezio, p. 37; Singolarità, somiglianza sostanziale, composizione: il Cap. I, p. 44; Il sistema delle scienze e la denominazione estrinseca nel Cap. II, p. 51; Enumerazione e ripetizione: il Cap. III, p. 71; Predicamenti, predicazione e struttura del sussistente: il Cap. IV, p. 82; Relazione, dividuo e persona nel Cap. V, p. 107; Somiglianza, identità e critica dell'uso dell'immaginazione in teologia nel Cap. VI, p. 121; Argomento e articolazione del commento al *De praedicatione trium personarum*, p. 124; La terminologia filosofica nel commento al *De praedicatione trium personarum*, p. 127.

145 **I.II Traduzione**
Nota alla traduzione, p. 145; Esposizione di Gilberto, vescovo di Poitiers, al libro di Boezio *Sulla trinità*: Primo prologo di Gilberto, p. 147; Secondo prologo di Gilberto, p. 152; Prologo di Boezio, p. 157; Cap. I, p. 168; Cap. II, p. 178; Cap. III, p. 206; Cap. IV, p. 220; Cap. V, p. 247; Cap. VI, p. 261; Esposizione di Gilberto vescovo di Poitiers sul libro di Boezio *Sulla predicazione delle tre persone*: Prologo, p. 268; [Esposizione della lettera], I, p. 269; II, p. 282.

287 **I.III Testo latino**
Gisleberti Pictauensis Episcopi Expositio in Boecii librum De trinitate: *Gisleberti Prologus primus*, p. 287; *Gisleberti Prologus secundus*, p. 289; *Boecii Prologus*, p. 292; Cap. I, p. 298; Cap. II, p. 303; Cap. III, p. 319; Cap. IIII, p. 328; Cap. V, p. 344; Cap. VI, p. 354. *Gisleberti Pictauensis Episcopi Expositio in Boecii librum De praedicatione trium personarum*: *Prologus*, p. 359; [*Expositio litterae*], I, p. 360; II, p. 368.

373 **PARTE II. IL TRATTATO PORRETANO *INVISIBILIA DEI***

375 **II.I La filosofia di Gilberto in altre parole**
Il trattato *Invisibilia Dei*: la duplice impronta di Gilberto di Poitiers e Ugo di San Vittore, p. 375; Partizione del testo, p. 379.

383 **II.II Traduzione**
Nota alla traduzione, p. 383; <Le perfezioni invisibili di Dio>: <I. Conoscere il creatore attraverso le creature (parr. 1-33)>, p. 385; <II. Semplicità di Dio e

discorso teologico (parr. 34-45)>, p. 397; <III. Il mondo creato e le sue forme (parr. 46-101)>, p. 401; <IV. L'immutabilità della forma prima (parr. 102-131)>, p. 419.

429 II.III Testo latino
Tractatus "Invisibilia Dei"

455 PARTE III. BIBLIOGRAFIA

457 III.I Testi di autori antichi e medievali

461 III.II Studi citati e altri studi sul pensiero di Gilberto di Poitiers

471 ELENCO DEI TERMINI TECNICI

PREFACE

After Peter Abelard, his near contemporary (after 1085 – 1154) Gilbert of Poitiers – most specialists would agree – was the outstanding philosopher of the twelfth-century Latin world. His career and work have striking similarities to, and dissimilarities from, Abelard's. Both men were highly trained in logic, where the curriculum was limited to Porphyry's *Isagoge,* Aristotle's *Categories* and *On Interpretation* along with Boethius's logical textbooks and commentaries; and both went on to teach theology in a way deeply influenced by their study of logic – a study which, in their time, embraced many areas that would now be regarded as metaphysics, semantics and philosophy of mind. Both had loyal followers, who constituted influential schools (the *nominales* for Abelard, the *Porretani* for Gilbert) in the second half of the twelfth century. Both caused controversy and were tried for heresy, with Bernard of Clairvaux as their accuser. Whereas, however, Abelard's career amounted, by his own account, and despite his enormous popularity as a teacher, to a succession of disasters – often brought about by his egoism, rashness and sense of intellectual superiority to the rest of the world, Gilbert's was solidly successful. After teaching (probably) at Chartres and Paris, he became Bishop of his native Poitiers, and his trial in 1148 ended with his almost total vindication. There is a different sort of contrast between the range of surviving work by the two writers. From Abelard there are logical commentaries and a logical treatise, commentaries on the Bible, works on systematic theology, writings on ethics, and letters. From Gilbert, there are just two Biblical commentaries, on the Psalms and on Paul's Epistle to the Romans, and a commentary on Boethius's short theological treatises (*Opuscula sacra*). Despite some interesting passages in the Romans commentary, it is in the Boethius commentaries alone that Gilbert's distinctive philosophical and theological views are to be found.

At the beginning of *De trinitate*, the first of his *Opuscula sacra*, Boethius says that he will write in a deliberately obscure way, in order to protect what he is saying from those unworthy to understand it. In fact, Boethius does not go on to write in an obscure way, but Gilbert took this idea to heart in his commentary. He writes in an idiosyncratic style, in complex sentences, using a highly individual tech-

nical vocabulary. It is hardly surprising that, although Gilbert's views on a whole series of metaphysical topics (such as individuation, universals, mereology, relations and modality) are the most sophisticated and daring of the time, he has usually been neglected. Although there have been studies of Gilbert's thought (the finest full-length ones by Bruno Maioli in 1979 and Lauge Nielsen in 1982), there has been nothing like the intense philosophical examination to which Abelard's thought has been subjected by both Anglophone and French scholars over the last half century. His tortured prose, and the complex, self-contained and self-referential character of his thinking, provide an even more effective barrier than Gilbert might have wished.

This is why Luisa Valente's *Concreti e dividui* is such an important piece of work. Valente is (along with Nielsen, who is now mainly working on other areas) today's leading Gilbert specialist. Although, as in her 2008 monograph, she has been especially concerned with Gilbert's followers, she has also written extensively on Gilbert himself – those new to this thinker can turn with great profit to her compact but comprehensive exposition of his central ideas (Valente 2014, which exists in a much shorter English version in the *Encyclopedia of Medieval Philosophy*). *Concreti e dividui* is sub-titled as if it were a study of Gilbert's 'philosophical lexicon', with a translation of the commentaries of two of the five Boethian texts added as an appendix. But it is really something even more valuable: a detailed guided-tour, at the reader's own pace, in the care of a scholar who knows the area better than any other, of the difficult, unusual and unexpected landscape of a large and philosophically central part of Gilbert's work. After a short introduction to some key concepts, the first section is arranged to follow the order of the text, and so it provides a commentary on Gilbert's text, and that text is itself so difficult that any translation is also, even more than usual, a type of commentary and interpretation. The translations (usefully keyed on-line section by section to the Latin text) therefore continue the work of elucidating Gilbert's thinking and they ought to be used, not just by Latin-less Italian readers, but by every sort of reader, however good their Latin, including the most experienced scholars, in order to see how a leading specialist makes sense of this fascinating but never easy train of thought.

John Marenbon, Trinity College, Cambridge
March 2022

INTRODUZIONE

Gilberto di Poitiers o Porreta (in latino Gilbertus Pictavensis, Porreta, Porretanus) è un filosofo, logico e teologo latino vissuto a cavallo fra XI e XII secolo.[1] Morto nel 1154, fu una delle menti più fini di tutto il medioevo. Maestro rinomato di arti liberali e teologia, terminò la carriera come vescovo della sua città natale, Poitiers. L'episodio probabilmente più significativo della sua vita di intellettuale e di uomo di chiesa fu il processo al quale venne sottoposto negli anni 1147 e 1148, che lo vide messo sotto accusa dal potentissimo abate cistercense Bernardo di Clairvaux, persecutore anche di Pietro Abelardo, con Gilberto l'altra grande mente del secolo XII latino: tuttavia, mentre Abelardo fu condannato e due volte per eresia, Gilberto riuscì ad evitare un simile esito.[2]

Lo scritto principale di Gilberto di Poitiers sono i suoi commenti agli *Opuscoli teologici* di Severino Boezio, il famoso filosofo e teologo cristiano romano fatto giustiziare dal re ostrogoto Teodorico intorno al 525: commenti che ci sono conservati in almeno quattro decine di manoscritti,[3] a testimonianza di una notevole diffusione dell'opera. Boezio era stato autore, oltre che degli "opuscoli" commentati da Gilberto, di lavori dedicati alle arti liberali, tra cui fondamentali traduzioni, commenti ed epitomi all'*Organon* aristotelico, e del prosimetro *Consolazione della Filosofia*: opere tutte che hanno segnato in modo indelebile il pensiero latino medievale e, tramite questo, la filosofia occidentale fino ai nostri giorni. In esse, e soprattutto negli *Opuscoli teologici*, Boezio ha messo a punto buona parte della terminologia filosofica ancora oggi in uso nella tradizione occidentale, cercando di trasporre in latino i termini tecnici della filosofia greca, soprattutto di matrice neoplatonica e aristotelica. Proprio sul lessico filosofico boeziano ha esercitato il suo acume speculativo Gilberto di Poitiers, rivisitandolo alla luce delle proprie, personali intuizioni nonché della raffinatissima conoscenza che

---

[1] Sulla vita di Gilberto v. Valente 2014, pp. 91-94 e, per maggiori dettagli, van Elswijk 1966; Maioli 1979, pp. XIII-XXI; Nielsen 1982, pp. 25-39; Gross-Diaz 1996, pp. 1-24, tutti con indicazioni sugli studi precedenti. Cfr. anche i più recenti Jeauneau 2009, pp. 57-64 e Lesieur - Pon - Soria 2010.

[2] Sul processo cfr. in particolare van Elswik 1966, pp. 77-124; Nielsen 1982, pp. 30-39; Valente 2014, pp. 96-100 (con ulteriore bibliografia)

[3] L'edizione dei commenti di Gilberto approntata da N. M. Häring nel 1966 considera 44 manoscritti che riportano, non sempre nello stesso ordine e in modo completo, i quattro commenti.

aveva delle arti del linguaggio: grammatica, dialettica e, sembra in modo particolare, retorica.[4]

Dei cinque opuscoli teologici di Boezio due comprendono "questioni" riguardanti in prima battuta la trinità: il primo porta tradizionalmente il titolo *Sulla trinità* (*De trinitate*)[5] e il secondo, molto più breve, i titoli *Se il Padre, il Figlio e lo Spirito santo si predichino della divinità sostanzialmente* (*Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*), o anche, più semplicemente, *Sulla predicazione delle tre persone* (*De praedicatione trium personarum*). Un altro opuscolo, denominato usualmente *Sulle ebdomadi* (*De hebdomadibus*), intende rispondere alla domanda "In che modo le sostanze sono buone in ciò che sono pur non essendo beni sostanziali" (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*), mentre un quarto è una sorta di compendio delle posizioni principali della fede cattolica (*De fide catholica*). L'ultimo, dedicato a temi cristologici, porta il titolo *Contro Eutiche e Nestorio* (*Contra Eutichen et Nestorium*).[6]

Gilberto di Poitiers sembra dunque aver commentato tutti gli *Opuscoli teologici* di Boezio, eccetto quello *Sulla fede cattolica*, e la data di composizione di questi commenti è stata indicata tra la seconda metà degli anni '30 e gli anni del processo, ossia 1147-1148.[7] Il presente libro è dedicato a illustrare la terminologia filosofica elaborata dal maestro Gilberto in special modo nei commenti ai primi due opuscoli, strettamente connessi tra loro: il *De trinitate* e il *De praedicatione trium personarum*.[8]

---

[4] Sull'apporto della tradizione retorica alla speculazione di Gilberto la letteratura specialistica relativa a questo maestro ha spesso sorvolato. Ma cfr. Jolivet 1987a, Boschung 2004, pp. 248-255, Ward 2019, pp. 225-226, 274-279, 292.

[5] *De sancta trinitate* nell'edizione Moreschini.

[6] La letteratura su questi opuscoli è sconfinata e non è possibile nemmeno riassumerla qui. Basterà rimandare alla rassegna presente in de Filippis 2016.

[7] Häring, nell'introduzione alla prima edizione da lui approntata del commento gilbertino al *De trinitate* di Boezio (Gilbertus Pictavensis 1955, p. 27), indica una data a ridosso del processo, mentre van Elswijk 1966, p. 63 ipotizza una data tra il 1135 e il 1142, prima dell'episcopato.

[8] Segnalo che nell'ultima edizione dei commenti di Gilberto curata da Häring (Gilberto di Poitiers 1966) sono utilizzate le intitolazioni *De trinitate I* per il *De trinitate* e *De trinitate II* per il *De praedicatione trium personarum*: l'editore infatti segue l'uso di alcuni manoscritti che considerano i due opuscoli come due libri della stessa opera. Per due motivi però non mi pare che sia il caso di adottare queste intitolazioni. Innanzitutto, in quanto danno l'idea che anche Gilberto considerasse il secondo opuscolo come la seconda parte o il secondo libro di un'unica opera avente il primo opuscolo come prima parte o primo libro: ma non risulta che questa fosse effettivamente l'o-pinione di Gilberto leggendo i suoi commenti. In secondo luogo, le denominazioni *De trinitate I* e *De trinitate II* sono fonte di confusione dato che i numeri romani sono usati, in gran parte delle edizioni degli *Opuscoli* boeziani e nella stessa edizione Häring del commento di

Nel XII secolo, i commenti di Gilberto di Poitiers agli *Opuscoli teologici* di Boezio hanno avuto una risonanza importante e per un gruppo di seguaci, più o meno stretti, si parla di "scuola porretana". Le opere della scuola porretana intesa nel senso più ampio sono di carattere sia teologico sia logico e grammaticale e risalgono, per quanto se ne sa, alla seconda metà del secolo.[9] Esse sono di grande aiuto per comprendere il pensiero di Gilberto, che per molti aspetti semplificano e sistematizzano. Per questo, nel presente volume, accosto ai due commenti di Gilberto un testo di autore incerto ma chiaramente di indirizzo porretano, denominato *Invisibilia Dei* dall'*incipit* che riprende il famoso versetto di Paolo, Romani 1, 20 "Le <perfezioni> invisibili di Dio possono essere contemplate quando sono comprese con l'intelletto a partire dalle cose che sono state create" (*Invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur*).[10] Si tratta di un breve testo che contiene molte tesi chiaramente in linea con quelle dei commenti gilbertini a Boezio, espresse però in modo più sistematico – anche grazie al fatto di essere un trattato e non un commento – e meno complesso. La lettura di *Invisibilia Dei* perciò ha, nel presente contesto, il valore di ausilio alla comprensione del pensiero del maestro che lo ha maggiormente ispirato.

Esiste dell'ottima letteratura di carattere storico-filosofico sia sul pensiero di Gilberto di Poitiers nel suo insieme sia su aspetti specifici di esso: in particolare in italiano il bel libro di Bruno Maioli *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*,[11] nonché in altre lingue i lavori di L.M. De Rijk, Jean Jolivet, Lauge Olaf Nielsen, John Marenbon, Klaus Jacobi e altri.[12] Senza di essi questo volume non avrebbe visto la luce.

Rispetto ai lavori specialistici esistenti su Gilberto, l'obiettivo del presente libro è a un tempo più modesto e più ambizioso. Più modesto intanto perché si concentra fondamentalmente sui commenti ai due *Opuscoli* boeziani dedicati alla trinità, in secondo luogo perché non pretende

---

Gilberto, per indicare diversi capitoli all'interno di ogni opuscolo. Così *De trinitate I* e *De trinitate II* indicano, nella maggior parte della letteratura, rispettivamente il primo e il secondo capitolo del primo opuscolo di Boezio, e non il primo e il secondo opuscolo.

[9] Per le ricerche sulla scuola porretana sono stati fondamentali gli studi e le edizioni di N. M. Häring (bibliografia in Principe 1982, pp. x-xvi). Per la distinzione tra scuola porretana in senso stretto (detta anche "Piccola scuola porretana") e in senso largo cfr. Dondaine 1962, e per i numerosi studi successivi sui Porretani cfr. Sturlese 1990, Catalani 2009 e Valente 2014, pp. 98-90, n. 4.

[10] Ed. Häring 1973, p. 116.

[11] Maioli 1979.

[12] Cfr. la bibliografia in calce a questo libro: parte III.

di ricostruire un ordine sistematico del pensiero gilbertino bensì descrivere il suo lessico filosofico seguendo l'ordine con cui esso si incontra nei due commenti stessi.[13]

Più ambizioso, rispetto alla letteratura specialistica esistente, il presente libro invece lo è innanzitutto perché contiene una traduzione in italiano dei due commenti cui è consacrato,[14] insieme con quella del trattato *Invisibilia Dei*. Infine, questo libro è ambizioso in quanto intende rivolgersi non solo a storici della filosofia medievale o ad altri medievisti ma a qualsiasi persona si interessi di filosofia in senso lato. In effetti, alcune pubblicazioni recenti hanno messo in luce una certa "attualità" del pensiero di Gilberto di Poitiers, ad esempio relativamente alla nozione di *dividuo*,[15] o il suo poter essere considerato un sostenitore della "trope theory" *ante litteram*:[16] il libro è dunque stato pensato anche in funzione di queste e altre possibili fruibilità "contemporanee".

Questo lavoro consta di tre parti. Nella prima ho innanzitutto esaminato la terminologia filosofica elaborata nei due commenti di Gilberto al *De trinitate* e al *De praedicatione trium personarum* (I.I), e quindi presentato la traduzione in italiano di questi due commenti (I.II) seguita dal testo latino (I.III). L'esame della terminologia (I.I) può fungere da accompagnamento alla lettura della testo di Gilberto (I.II) dal momento che esso segue l'ordine degli argomenti così come si presentano nel commento stesso gilbertino: per questo ho riportato nella traduzione (I.II) tra parentesi uncinate (<…>) i titoli delle suddivisioni usate in I.I e l'indicazione dei paragrafi dell'edizione Häring (I.III) ai quali esse si riferiscono, in modo da spostarsi agilmente tra accompagnamento alla lettura (I.I), testo tradotto (I.II) e testo latino (I.III). Inoltre, Il passaggio dalle traduzioni ai testi latini di Gilberto è assicurato da link che per ogni singolo paragrafo permettono di passare al testo latino corrispondente. La seconda parte del libro è dedicata

[13] Come è stato notato (Marenbon 2013) la letteratura specialistica su Gilberto di Poitiers tende a ricostruire, estrapolando passaggi dai suoi diversi commenti a Boezio, il pensiero del maestro di Poitiers cercandovi una sistematicità e un ordine certo utili e desiderabili, ma che rischiano di essere soggettivi e unilaterali.

[14] A mia conoscenza finora esistono solo due traduzioni in lingue moderne dei commenti di Gilberto: una traduzione in tedesco del commento al *De trinitate* (Gilbert von Poitiers 2017: contenente però molti errori), e una traduzione in castigliano del *De praedicatione trium personarum* (Gilberto Porretano 2016). Inoltre, abbiamo alcuni estratti dei commenti di Gilberto tradotti in italiano da S. Vanni Rovighi (in Vanni Rovighi 1973) e da B. Maioli (in Maioli 1974), in francese da D. Poirel (il prologo al commento al *De hebdomadibus* in Boulnois ed. 2009), in inglese da J. Marenbon (in Marenbon 2013).

[15] Pabst 2012; Raunig 2016; Remotti 2019.

[16] Ad es. Marenbon 2013, p. 63; Erismann 2014.

al trattato porretano *Invisibilia dei* e anche qui troviamo una introduzione (II.I), il testo tradotto (II.II) e il testo latino (II.III). Infine, la terza parte comprende la bibliografia, distinta in una bibliografia dei testi antichi e medievali citati (III.I) e in una dedicata agli studi menzionati e in generale agli studi sul pensiero filosofico di Gilberto di Poitiers (III.II).

In quanto "libro digitale", questa pubblicazione presenta anche altre caratteristiche – come la ricercabilità lessicale – che la rendono uno strumento particolarmente agile, nonostante la lunghezza, per la ricerca e il confronto con altri testi, medievali o eventualmente di altre epoche.

Ringrazio l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee per aver accolto e accompagnato la pubblicazione del libro nella collana "ILIESI digitale", in particolare nelle persone dei due direttori Eugenio Canone e Enrico Pasini, di Maria Cristina Dalfino e Ada Russo.

A Irene Caiazzo, Margareta Fredborg, Riccardo Fredriga, Massimiliano Lenzi, Dominique Poirel, Irène Rosier-Catach, Caterina Tarlazzi, Gabriella Zuccolin e il revisore anonimo un grazie di cuore per le loro letture e i loro preziosi commenti e suggerimenti. La mia più sentita gratitudine anche a Elisabetta Tamburini e al personale tutto della Biblioteca di Filosofia della Sapienza Università di Roma: preziosissime nel rendermi disponibile, in circostanze eccezionali, il materiale bibliografico necessario.

Mi preme, in chiusura di questa introduzione, informare i lettori che ho potuto portare a termine questo libro grazie a un anno sabatico concessomi dalla mia Università nell'anno accademico 2020-2021 nonché al lungo "restare a casa" dovuto all'emergenza covid nella primavera e nell'estate del 2020. Altrimenti, con i "normali" ritmi dell'insegnamento, dei convegni, delle riunioni e della burocrazia accademica, non avrei mai potuto completarlo.

A Frosty il mio grazie incommensurabile: per le tantissime cose buone che cucina, e per tutto il tanto resto.

PARTE I

I COMMENTI DI GILBERTO DI POITIERS AL *DE TRINITATE* E AL *DE PRAEDICATIONE TRIUM PERSONARUM* DI BOEZIO

I.I UN PERCORSO DI LETTURA
LA TERMINOLOGIA FILOSOFICA DI GILBERTO

FILOSOFIA E TEOLOGIA. LA STRUTTURA DEI DUE COMMENTI

I titoli *Sulla trinità* e *Sulla predicazione delle tre persone* (*De trinitate* e *De praedicatione trium personarum*: d'ora in poi *De trin.* e *De praed. tr. person.*) – come anche i diversi titoli tramandati per gli altri opuscoli teologici boeziani – non dovrebbero allontanare dalla lettura quanti, pur interessati alla filosofia, ritengono di non esserlo alla teologia e alla sua storia. Boezio in questi scritti redatti all'inizio del VI secolo, e Gilberto di Poitiers con i suoi commenti redatti nel XII, si pongono delle "questioni" che percepiscono come pienamente e autenticamente filosofiche e tentano di rispondere ad esse mettendo a frutto, con opportuni adattamenti, il capitale filosofico antico e tardoantico: anzi, per meglio dire, ognuno dei due cogliendo l'occasione per creare un proprio "nuovo" e potente vocabolario filosofico.

Come Boezio, Gilberto è perciò inscindibilmente filosofo e teologo: filosofo perché teologo e teologo perché filosofo. Lo stesso, per altro, vale per Pietro Abelardo e, per quanto forse in minor misura, anche per tutti gli altri maestri latini di "pagina sacra" o "divinità" (*sacra pagina*, *divinitas*) contemporanei di Gilberto di Poitiers: ossia attivi prima che, nel secolo successivo e in ambito universitario (in particolare con Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e gli aristotelici cosiddetti "radicali"), si affermasse il principio della "divisione degli ambiti" filosofico e teologico. Per Gilberto di Poitiers e i suoi contemporanei vale invece la prospettiva secondo la quale la teologia è una parte a pieno titolo, e la più alta, della filosofia teoretica: la parte cioè – per Gilberto – che studia "le cose semplici", le quali sono anche "i principi" (Dio, le idee, la materia primordiale). La convinzione che tutte le discipline filosofiche, compresa la teologia, siano solidali e interconnesse si esprime tra l'altro nella presenza massiccia, nel vocabolario di Gillberto teologo, di termini provenienti da discipline quali la retorica, la logica, la grammatica, l'aritmetica, la geometria, la fisica (ossia soprattutto il *Timeo* platonico e la sua tradizione).

Il *De trinitate* di Boezio si apre con un prologo ed è stato diviso dagli editori Peiper (1871) e Rand (1918) in sei capitoli di diversa lunghezza,

indicati in genere nelle edizioni con numeri romani. Questa divisione è ancora oggi in uso, ad esempio nell'edizione Moreschini degli opuscoli. Il commento di Gilberto è a sua volta preceduto, nei manoscritti in cui si presenta nella sua forma più completa, da due prologhi di Gilberto stesso e si avvia col commento al prologo di Boezio. Nell'edizione Häring del 1966, il corpo del commento segue la stessa partizione in capitoli delle edizioni Peiper e Rand del testo boeziano (indicati, come abbiamo detto, da numeri romani). Inoltre, Häring suddivide il commento di Gilberto in tanti brevi paragrafi (indicati nella sua edizione con numeri arabi). Schematicamente, dunque, il commento di Gilberto al *De trinitate* è articolato, nell'edizione Häring del 1966, come segue:

- Primo prologo di Gilberto (parr. 1-16)
- Secondo prologo di Gilberto (parr. 1-20)
- Commento al prologo di Boezio (parr. 1-31)
- Commento al Cap. I (parr. 1-34)
- Commento al Cap. II (parr. 1-101)
- Commento al Cap. III (parr. 1-59)
- Commento al Cap. IV (parr. 1-114)
- Commento al Cap. V (parr. 1-57)
- Commento al Cap. VI (parr. 1-29)

Il commento al *De praed. tr. person.*, molto più breve del *De trinitate*, è anch'esso preceduto da un prologo di Gilberto. Nell'edizione di Häring, che qui seguiamo per praticità, il corpo del commento è diviso in due parti che corrispondono a una cesura tematica la quale però non viene particolarmente evidenziata né nel testo di Boezio né in quello di Gilberto. La struttura di questo commento nell'edizione si presenta dunque nel seguente modo:

- Prologo di Gilberto (parr. 1-6)
- Commento parte I (parr. 1-58)
- Commento parte II (parr. 59-80)

Sia nella sezione I.I di questo libro, dedicata al lessico filosofico elaborato da Gilberto, come evidentemente nella traduzione dei due commenti che si troverà nella sezione I.II, seguirò queste partizioni in capitoli (indicati dai numeri romani) e paragrafi (indicati dai numeri arabi),

ormai usuali nella letteratura. Va ricordato però che si tratta di partizioni dovute per lo più agli editori moderni e non a Boezio e Gilberto. Indicherò invece al momento opportuno i pochi punti nei quali Gilberto stesso rileva, nel testo di Boezio, una cesura e una partizione che non è riconosciuta dagli editori moderni e contemporanei.

Il commento gilbertino – ma lo stesso avviene anche per altri commenti del XII secolo agli *Opuscoli teologici* di Boezio, come quelli di Teodorico di Chartres o di Clarembaldo di Arras – si costruisce come un'incastonatura di parole del commentatore all'interno del testo boeziano, o di parole estratte dal testo di Boezio all'interno degli sviluppi personali del commentatore. Opportunamente, perciò, l'editore N. M. Häring ha fatto stampare in maiuscoletto le parole che appartengono al testo di Boezio in modo che sia evidente come Gilberto, nel suo commento, vi lavori intorno e attraverso. Ho ovviamente mantenuto questo uso del maiuscoletto nelle traduzioni del commento gilbertino, tanto più che già molti dei manoscritti che lo tramandano sottolineavano le parole di Boezio per distinguerle graficamente da quelle di Gilberto.[1]

DIFFERENZA ONTOLOGICA, SIGNIFICAZIONE E PREDICAZIONE

Il modo migliore di affrontare il pensiero di Gilberto di Poitiers, come quello di qualsiasi altro filosofo, è leggerne i testi. Ma per farlo proficuamente, che sia in traduzione o nell'originale latino, può essere utile dotarsi di un minimo di strumenti che cercherò di fornire preliminarmente.

Tre tesi sono fondamentali nel pensiero gilbertino:

- la tesi della differenza tra "ciò che è" (*id quod est*) e "ciò grazie a cui <ciò che è> è" (*id quo est*); al plurale, tra "le cose che sono" (*ea quae sunt*) e "le <realtà/forme/cause> grazie alle quali <le cose che sono> sono" (*ea quibus sunt*);
- la tesi della doppia significazione del nome;
- la tesi della predicazione come inerenza.

[1] Cfr. Häring nell'introduzione all'edizione del 1966 dei commenti di Gilberto a Boezio, p. 47. Nel seguito, se non diversamente indicato, con "ed. Häring" per i commenti di Gilberto a Boezio ci riferiamo a quella del 1966.

Come Gilberto illustra soprattutto nel commento al *De hebdomadibus*, riprendendo un uso già boeziano, c'è una differenza tra "ciò che è" e "ciò grazie a cui <ciò che è> è", nella terminologia propria di Gilberto detti anche rispettivamente il primo il "sussistente" e il secondo la "sussistenza" o "essere". Schematicamente, le equivalenze terminologiche sono dunque le seguenti:

- "ciò che è" (*id quod est*) = "sussistente" (*subsistens*);
- "ciò grazie a cui <ciò che è> è" (*id quo <id quod est> est*, oppure semplicemente *quo est*) = "sussistenza" (*subsistentia*) = "essere" (*esse*) = "forma" (*forma*).[2]

Il "sussistente" o "ciò che è" è ogni ente determinato, il quale, nella visione di Gilberto, è costituito da un affastellarsi di singoli principi formali o forme, inerenti insieme in esso. Si chiama invece "sussistenza", o "essere", "ciò grazie a cui <ciò che è> è", ossia proprio ogni singolo principio formale, vale a dire ogni forma inerente che, insieme ad altre forme inerenti, costituisce il sussistente. Tale forma inerente può essere sostanziale o accidentale, semplice o composta: sostanziali per l'essere umano sono ad esempio, tra altre, le forme corporeità e umanità, accidentali la bianchezza e la conoscenza della grammatica.

[2] Gilberto si basa sulla distinzione formulata da Boezio nel secondo assioma del *De hebdomadibus*: "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" (trad. Obertello, pp. 381 s.); "Diuersum est esse et id quod est. Ipsum enim esse nondum est. At uero quod est, accepta essendi forma, est atque subsistit" (ed. Moreschini, p. 187). Sulla distinzione boeziana fra l'essere e "ciò che è" cfr. almeno Maioli 1978, pp. 13-31, con discussione della letteratura precedente; De Rijk 1981, De Rijk 1988a. L'interpretazione gilbertina della distinzione tra *esse* e *id quod est* tiene conto del differente punto di vista dei teologi e degli "altri filosofi" ed è esposta in particolare proprio nel commento al secondo assioma del *De hebdomadibus*, Cap. I, parr. 27-37. Cfr. parr. 32-33: "Dunque quando si dice: L'ESSERE E DIVERSO DA CIÒ CHE È, secondo i teologici si intende per 'essere' quello che è il principio, mentre per 'ciò che è' quello che deriva dal principio. Invece secondo gli altri filosofi per 'essere' dei sussistenti si intendono solo le sussistenze che si predicano di quelli; e con 'le cose che sono' soltanto le cose che sussistono portando in sé quelle <sussistenze>"; "Ergo cum dicitur: DIUERSUM EST ESSE ET ID QUOD EST, secundum theologicos quidem intelligitur 'esse' id quod est principium: 'id quod est' uero illud quod est ex principio. Sed secundum alios philosophos 'esse' subsistentium sole illorum, que predicantur, subsistentie: 'que uero sunt' ea tantum que illas in se habendo subsistunt" (ed. Häring, p. 194). Si noti che in questo come in altri passi di Gilberto l'aggettivo "teologici" (*theologici*) presuppone il sostantivo sottintesto "filosofi": i filosofi cioè si dividerebbero in "filosofi naturali" e "filosofi teologici", che sarebbero appunto i teologi.

Umanità è forma composta (da animalità e razionalità), bianchezza semplice.

Secondo Gilberto, poi, i nomi si relazionano in vario modo con ambedue le classi di realtà che abbiamo visto, ossia i sussistenti e le sussistenze o forme. Nel linguaggio ordinario – che è anche quello della filosofia della natura – un nome concreto[3] infatti significa:

- sia un sussistente o *quod est*, ossia una determinata realtà concreta, corporea o incorporea;
- sia una sussistenza o *quo est*, ossia una forma – separata solo mentalmente – che, insieme ad altre, costituisce il sussistente.

I nomi, anzi, significano determinati sussistenti proprio in quanto significano ognuno anche una delle forme che in quei sussistenti sono inerenti. Così, il nome "essere umano" (*homo*) significa un singolo e concreto essere umano, mettiamo Socrate, in quanto ne esprime la forma sostanziale "umanità", a partire dalla quale è stato imposto; il nome "bianco" significa un singolo oggetto bianco a partire dalla sua forma "bianchezza". Sarà di volta in volta il contesto proposizionale, la conoscenza della realtà e quella delle regole logiche e grammaticali a far intendere al lettore (o uditore) quale dei diversi significati possibili di un nome debba essere preso in considerazione in un dato discorso.[4] Così,

---

[3] Ad es. "essere umano" e "bianco" (*homo* e *albus*), per i quali i corrispondenti nomi astratti sono "umanità" e "bianchezza" (*humanitas* e *albedo*).

[4] Cfr. Gilb. Pictav., *Expositio C. Eutychen*, IV, parr. 43-47: "L'attenzione vigile del lettore deve osservare, una volta colti i significati delle parole, a quali dei significati convenga il contesto (*ratio propositi*) e a proposito di quali di essi vada inteso che l'interprete sta spiegando ciò che è stato detto. Ad es., se qualcuno dice 'l'essere umano è capace di ridere' e 'essere umano è forma di individui', il nome 'essere umano' tutto ciò che significa in una affermazione lo significa anche nell'altra, ossia sia ciò che si intende come essere umano sia ciò in virtù di cui quello deve essere un essere umano. Il primo di questi significati è chiamato dai grammatici "sostanza", il secondo viene chiamato […] in ogni facoltà 'qualità'. Ma nella prima affermazione si propone che sia capace di ridere non ciò in virtù di cui <l'essere umano> è essere umano […] bensì quello che è un essere umano. Nella seconda invece si dice 'forma di individui' non colui che è un essere umano bensì ciò grazie a cui quello è un essere umano […]. In modo simile avviene se qualcuno dice 'l'animale è capace di ridere' e 'animale è genere per gli uomini', oppure 'sensibile è un corpo' e 'sensibile è una differenza', oppure 'uno capace di ridere è un essere umano' o 'risibile è proprio dell'essere umano', oppure 'un bianco è un corpo', 'bianco è un accidente': per quanto con questi nomi [*cioè 'essere umano'*, *'animale'*, *'sensibile'*, *'capace di ridere'*, *'bianco'*] in tutte queste enunciazioni si faccia supposizione per [*ossia: i soggetti stiano per*, *rappresentino*] delle cose, tuttavia i primi <di ogni coppia> vanno intesi in riferimento alle sostanze del nome, i secondi invece alle qualità degli stessi nomi. E sono infiniti i discorsi di questi tipo nei

rispettivamente, posso anche chiamare la stessa cosa con nomi diversi tratti da sue diverse proprietà o forme. Nell'esempio, posso chiamare Socrate sia "essere umano" con il nome imposto a partire dalla forma sostanziale "umanità", sia "capace di ridere" a partire da quella sua forma o proprietà che è la capacità di ridere, "bianco" con il nome imposto a partire dalla sua qualità "bianchezza".

Il nome significa dunque sempre sia un sussistente o *quod est* sia una sussistenza o *quo est*, e questa doppia capacità significativa ha anche un'importante conseguenza a livello di predicazione. Nel tipo base di proposizione, infatti, ossia nella proposizione che si usa nel linguaggio ordinario e nella filosofia della natura e che è sempre costituita da nomi concreti, secondo Gilberto

- il nome in posizione di soggetto va inteso rappresentare il "ciò che è" o "sussistente";
- il nome predicato significa invece una delle forme o sussistenze del sussistente, ossia quella a partire dalla quale è stato imposto;
- la copula "è" esprime infine l'inerenza della forma predicata dal nome predicato nel sussistente rappresentato dal nome soggetto.

Così, dire "Socrate è bianco" equivale a dire che la bianchezza – da cui è tratto il nome "bianco" – è inerente in Socrate, e che Socrate è il *suppositum* o la "sostanza soggetta", insomma il sussistente significato

---

quali tramite gli stessi nomi […] si deve intendere che ci si riferisce a cose di volta in volta diverse: e <a quali ci si debba riferire> lo insegnano all'interprete prudente le proprietà stesse delle cose nonché le regole del discorrere" (traduzione mia: qui come in seguito, le traduzioni in italiano, se non diversamente segnalato, sono mie); "Illud enim lectoris uigilantia debet attendere, acceptis dictionum significationibus, quibus significatorum propositio conveniat ratio et de quibus interpres id, quod dictum est, intelligendum explanet. Uerbi gratia si quis dicat 'homo est risibilis' item 'homo est indiuiduorum forma', 'hominis' nomen quicquid in una id in altera affirmatione significat i.e. et id, quod intelligitur homo, et id quo esse debet homo. Quorum significatorum illud quod primum exposuimus gramatici uocant 'substantiam'. Illud uero quod secundum exposuimus […] in omni facultate 'qualitatem' appellant. Sed in prima affirmatione non id quo est homo […] sed is qui ea est homo […] risibilis esse proponitur. In secunda uero affirmatione non is qui est homo sed id quo est homo […] indiuiduorum forma dicitur. Similiter si quis dicat 'animal est risibile', 'animal est genus hominum' item 'sensibile est corpus', 'sensibile est differentia' item 'risibile est homo', 'risibile est proprium hominis' item 'album est corporeum', 'album est accidens' quamuis eisdem nominibus rerum suppositio in propositis enuntiationibus fiat, priores tamen de substantiis nominum, secunde uero de qualitatibus eorundem intelligende sunt. Et huiusmodi infinite sunt orationes que sub eisdem nominibus [...] de aliis atque aliis debere intelligi, ipsa rerum proprietas et orandi regula prudentem docet interpretem" (ed. Häring, pp. 296-297).

dal nome "Socrate".[5] Gilberto sa bene che ci sono molte altre forme di predicazione, caratteristiche delle diverse branche del sapere o facoltà, ma tutte possono essere descritte per confronto con questo modello base. La trattazione delle diverse forme di predicazione è proprio uno dei temi centrali, se non il tema principale, dei commenti di Gilberto al *De trinitate* e al *De praedicatione trium personarum* di Boezio.

Dunque, leggendo questi commenti vanno sempre tenuti presenti questi tre punti fermi: differenza fra "ciò che X è" e "ciò grazie a cui X è", ossia tra il sussistente e la forma; la doppia significazione del nome, per l'uno e per l'altra; la teoria del tipo base di predicazione come espressione dell'inerenza della forma nel sussistente.

Dopo queste premesse, quella che segue è una sintetica esposizione del modo in cui, nei suoi commenti ai due opuscoli di Boezio dedicati alla trinità, Gilberto mette a punto buona parte del lessico filosofico che gli è peculiare.

LA TERMINOLOGIA FILOSOFICA NEL COMMENTO AL *DE TRINITATE.* MISTERI E INTERPRETI: IL PRIMO PROLOGO

"Misteri" e "parole segrete" (*Expos. De trin.*, Primo prologo di Gilberto, parr. 1-7)

Il commento al *De trinitate* boeziano si apre con un primo prologo di Gilberto[6] che si comprende meglio se letto in parallelo con i prologhi ai commenti degli altri opuscoli, e in particolare con quello al commento del *De hebdomadibus*.[7] Tale prologo ci fornisce informazioni illuminanti circa il modo in cui il maestro di Poitiers intende il proprio lavoro di commentatore. Inoltre, esso ci informa circa la sua visione intorno alla possibilità o meno, da parte degli esseri umani, di rispondere alle domande fondamentali sulla natura, le sue ragioni, i suoi principi. Infine,

[5] Cfr. *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 71. Circa la teoria gilbertina del nome e della predicazione v. Häring 1957, Nielsen 1976, Maioli 1979, pp. 93-101, Colish 1987, Gauvin 1987, De Rijk 1987, 1988b e 1989, Rosier 1988, 1992b, 1994, Rosier-Catach 1998, Jacobi 1995a e 1995b, Kneepkens 2000, Spruyt 2000, Valente 2011c, 2014, 2015-2016.

[6] Il commento di Gilberto al *De trinitate* di Boezio è provvisto di due prologhi, mentre uno solo, e breve, apre il commento al *De praedicatione trium personarum*. Il primo dei due prologhi al commento al *De trinitate*, di carattere più generale, venne aggiunto in seguito al processo subito da Gilberto nel 1148 e si trova solo in alcuni manoscritti, peraltro non sempre nella sua interezza.

[7] Trad. da D. Poirel in Poirel 2009a, pp. 173-175.

già in questo prologo vengono introdotti e spiegati diversi termini tecnici propri del pensiero gilbertino.

Nei primi paragrafi emerge chiaramente innanzitutto come Gilberto collochi il proprio lavoro di commentatore degli *Opuscoli* di Boezio nel quadro di una sequenza di gruppi e di singoli che chiama *videntes*: termine difficilmente traducibile col quale Gilberto sembra intendere un insieme composito di sapienti ispirati da Dio e/o guidati dalla ragione i quali, nel corso della storia, avrebbero colto e ritrasmesso alcune verità nascoste – misteri appunto: *archana*[8] – intorno a Dio: Dio che di per sé è imperscrutabile e inesplicabile, come sottolinea il maestro nel par. 1, delineando fin dalle prime righe di questo prologo la cornice di teologia apofatica o negativa che sempre farà da sfondo alle sue parole.[9] Tale sequenza di personaggi si suddividerebbe innanzitutto nei due seguenti gruppi:

- i "vedenti" antichi (*antiqui videntes*), i quali per primi, su ispirazione di Dio stesso, avrebbero colto delle verità misteriose che lo concernono e le avrebbero trasmesse agli "uomini semplici" tramite le Scritture con discorsi figurati (par. 2);
- i successori di questi "vedenti" antichi, i quali avrebbero svelato le loro figurazioni tramite il ricorso all'autorità e alla ragione con i suoi principi (par. 3).

I due gruppi evidentemente corrispondono a due fasi della storia: con i primi Gilberto intende, mi pare, gli autori delle Sacre Scritture, appunto intessute di enigmi e discorsi figurati, mentre con i secondi si riferisce ai Padri della Chiesa e ai filosofi che le hanno interpretate, approfondite e in parte chiarite.[10] La seconda fase sembra estendersi per Gilberto con una certa continuità fino ai suoi stessi giorni e oltre. Nel paragrafo 4 emerge peraltro che anche Boezio stesso, modello di filosofo e di cristiano per gran parte del pensiero latino del XII secolo,[11] fa parte

[8] L'insistere da parte di Gilberto sul carattere arcano e misterioso delle Scritture potrebbe essere segno di una influenza su di lui da parte di Giovanni Scoto Eriugena, che usa frequentemente questa terminologia sia nel *Periphyseon* sia nelle sue traduzioni del *Corpus Dionysianum* e nel commento al *De coelesti hierarchia*.
[9] Su questo aspetto 'apofatico' del pensiero di Gilberto è fondamenteale Marenbon 2013. Cfr. anche Bezner 2005, pp. 212-226.
[10] Secondo Galonnier 2007, pp. 144-145 e 295, già con *antiqui videntes* Gilberto si riferirebbe ai Padri della Chiesa.
[11] Chenu 1957 parla di questo secolo come della *aetas boethiana*.

secondo Gilberto del gruppo dei "vedenti successori dei vedenti antichi". Il nostro commentatore delinea dunque fin dall'inizio la tradizione filosofica come non "alternativa" bensì "in continuità" rispetto a quella degli antichi scrittori ispirati direttamente da Dio. Boezio è per Gilberto l'esempio per eccellenza di un filosofo che tramite la ragione illumina, per quanto è possibile farlo, gli antichi misteri tramandati attraverso le scritture autentiche. Ma Boezio non è solo in quest'impresa: si vedrà più avanti infatti – al paragrafo 31 del commento al Prologo di Boezio – come Gilberto sottolinei che Boezio a sua volta si è giovato, in questo lavoro di "interpretazione" dei misteri trasmessi degli antichi "vedenti", del lavoro, almeno, di Agostino d'Ippona.

Il carattere misterioso dell'oggetto delle rivelazioni ricevute e interpretate, ossia Dio, per Gilberto si riversa anche sullo stile usato da Boezio: uno stile volutamente sintetico, reso oscuro da neologismi, trasposizioni nell'ordine dei termini e improprietà varie.[12] Lo scopo di tale stile oscuro sarebbe triplice:

- impedire agli incapaci di avvicinarsi ai misteri;
- sollecitare l'attenzione dei più capaci;
- aprirsi solo a quanti hanno un animo effettivamente disposto ad andare in fondo alle questioni e a non fermarsi alla superficie di esse (parr. 4 e 5).

Osserviamo *en passant* come già nei primi cinque paragrafi di questo prologo venga fatta menzione di vari concetti di origine retorica, come le "figure di parola" – *verborum figurationes* – con le quali i primi "vedenti" trasmisero velatamente – *insinuaverunt* – gli antichi misteri, lo stile contratto – *brevis* – e senza ampliazione – *amplificatio* – di Boezio, e altri ancora.[13]

Boezio, dunque, per Gilberto mira sì ad illustrare i "misteri" teologici tramite principi razionali (*rationes*), ma lo farebbe utilizzando a sua volta "parole segrete e dal significato nascosto" (par. 6): si ergerebbe insomma a paladino di un forte elitarismo filosofico che Gilberto mostra di sposare in pieno. Tale posizione si può per altro vedere espressa fin nel

[12] Cfr. il commento al Prologo di Boezio, par. 19.
[13] Una sintesi circa le nostre conoscenze sugli studi di retorica alla fine dell'XI e nella prima metà del XII secolo si trova in Fredborg - Ward 2011.

dettaglio nella gerarchia di tipi umani che maestro Gilberto stesso elabora nel prologo al commento al *De hebdomadibus*.[14]

Inoltre, Gilberto colloca anche sé stesso in questa sequela di "vedenti" più e meno antichi, descrivendo il proprio rapporto con la scrittura di Boezio come simile a quello che Boezio avrebbe intrattenuto con gli antichi misteri parzialmente rivelati dai predecessori. Come i testi sacri e quelli di Agostino, anche gli stessi opuscoli di Boezio, secondo Gilberto, vanno "interpretati", ossia – in una certa misura – "tradotti" e spiegati: e questo è il compito che lui si attribuisce. Incontriamo qui per la prima volta il concetto di interpretazione – *interpretatio* –, centrale nell'auto-comprensione di Gilberto relativamente al proprio ruolo ma anche, più in generale, nella sua ampia visione del processo della conoscenza come un processo fondamentalmente ermeneutico.[15]

Come le Scritture, ad ogni modo, anche gli opuscoli di Boezio non possono e non devono essere completamente svelati, bensì vanno illustrati solo parzialmente, in modo da impedirne ai più la comprensione per riservarla ai pochi che sono più capaci, istruiti e degni. Come Boezio rispetto ai misteri ricevuti con le Scritture e già interpretati dai Padri, perciò, anche Gilberto intende spiegare il testo di Boezio non completamente, bensì solo in parte. Non pretende di esplicitarne ogni singola frase o parola, e tuttavia aspira ad andare al di là del significato più superficiale dei termini per cogliere "il senso che intendeva con essi l'autore" (*sensus auctoris*[16]) nonché i "principi razionali" ovvero le "ragioni che stanno alla radice delle cose dette" (*dictorum rationes*: par. 7).

Ci sembra, infine, di capire – ma non è detto esplicitamente – che Gilberto inserisca anche i lettori del proprio commento a Boezio in questo susseguirsi ermeneutico di interpretazioni, approfondimenti e chiarificazioni successive, sempre parziali, mai esaurienti né esauribili. Più di una volta, in effetti, nel corso del commento il maestro di Poitiers ritorna sulla necessità di ricercare la "causa del dire" (*dicendi causa*) e l'"intenzione dell'autore" (*auctoris intentio*) che stanno dietro il testo esaminato, e nel far questo egli sembra invitare anche i suoi lettori ad esercitare sul proprio commento la stessa cura interpretativa che lui ha

[14] Il passo è commentato e tradotto in Poirel 2009, pp. 165-166 e 172-174. Cfr. anche Valente 2019, pp. 139-142.
[15] Cfr. *infra*, Primo prologo di Gilberto, parr. 8-16; Commento al Prologo di Boezio, parr. 21-31.
[16] Cfr. Commento al Prologo di Boezio, par. 20.

esercitato sul testo di Boezio e che Boezio aveva esercitato da parte sua sui testi dei predecessori e sui misteri rivelati nelle Scritture.

L'interpretazione e i vari tipi di "vedenti": "autori" e "lettori", "recitatori" e "interpreti" (*Expos. De trin.*, Primo prologo di Gilberto, parr. 8-16)

Sembrerebbe perciò – ma anche questo non viene esplicitato, forse volutamente – che Gilberto ritenga anche se stesso una sorta di "vedente", sulla scia di quelli antichi per quanto in veste moderna: ossia, una specie di sapiente illuminato (profeta?) attrezzato, oltre che delle autorità del mistero rivelato, anche degli strumenti della ragione (*rationes* vuol dire tra le tante cose sia "ragionamenti" sia "principi delle argomentazioni"). Al paragrafo 8 del Primo prologo, infatti, il vescovo di Poitiers[17] presenta una classificazione dei "generi di vedenti" nella quale pone anche se stesso. La classificazione è così articolata:

- autori (*auctores*), che presentano (*ferunt*) una propria tesi (*sententia*);
- lettori (*lectores*), che riferiscono (*referunt*) una tesi altrui; a loro volta divisi in:
    - <lettori> recitatori (*recitatores*), i quali pronunciano le stesse parole degli autori e sono mossi dalle medesime motivazioni di quelli (*ex ipsorum causis*);
    - <lettori> interpreti (*interpretes*), i quali rendono manifeste (*declarant*) con parole più note (*nocioribus verbis*) quello che gli autori hanno detto in modo oscuro.

Gilberto, dunque, descrive se stesso come avente la funzione, tra i "vedenti", di "lettore-interprete" (*nos in genere lectorum non recitatorum sed interpretum officio facientes…*) e ritiene, o vuole far credere, che nel suo commento egli non faccia altro se non mettere parzialmente a nudo, "esplicitare" in parte, quello che sarebbe il vero senso delle parole "segrete", "oscure" e "nuove" di Boezio.

Il passo ricorda da vicino una riflessione di Cicerone nel *De inventione*, una delle pochissime opere altrui citate esplicitamente da Gilberto nel suo commento (cfr. *Expos. De trin.* I, parr. 15 e 36; *Expos.*

[17] Gilberto era divenuto vescovo nel 1142, e almeno il primo dei due prologhi è successivo al 1148, data del concilio di Reims e della seconda e ultima fase del processo.

De praed. tr. person., par. 36). In questo passo (*De inv.* II, 139, cfr. *infra*, I.II, nota 15) Cicerone scrive che per argomentare a favore dell'interpretazione non letterale di un testo una delle ragioni che si possono addurre è che il legislatore – *scriptor* – ha scelto i giudici del suo testo tra le persone più anziane e dotate perché non si limitino a ripeterlo passivamente ma lo comprendano e ne rivelino la volontà nascosta sotto una scrittura volutamente concisa: insomma, non ne siano semplicemente "recitatori" (*recitatores*) bensì più profondamente "interpreti" (*interpretes*).

È illuminante l'elenco degli interventi che Gilberto in questo paragrafo 8 del suo prologo dichiara di effettuare nel commentare il testo di Boezio. Egli infatti afferma innanzitutto che, di fronte alle parole oscure del maestro romano, ne riconduce:

- all'ordine le trasposizioni,
- alla consequenzialità gli schemi,
- alla regola le innovazioni.

Fin qui si tratta evidentemente di interventi che intendono chiarificare il testo commentato sul piano più superficiale dell'espressione verbale, la *littera*. Ma Gilberto passa poi ai livelli più profondi dell'interpretazione del testo quando dichiara di voler anche aggiungere "per ogni singola cosa <detta> le sue cause" (*singulorum causae*): dove *singulorum* può riferirsi indistintamente sia in generale alle parole (*verba*) e alle cose dette dagli autori (*dicta*), sia anche alle trasposizioni, agli schemi e alle innovazioni da quelli introdotte e da lui ricondotte all'ordine, alla consequenzialità, alla regola. Leggendo con attenzione il resto del commento si vedrà che appartengono effettivamente a queste categorie di interventi molte delle osservazioni con le quali Gilberto accompagna, e sovente piega, il testo boeziano.

In generale, sembra perciò che il movimento messo in atto da Gilberto nel suo commento rispetto al testo degli *Opuscoli* vada dalla retorica alla logica, sia cioè volto a rendere il discorso dell'antico filosofo romano più esplicito, più ordinato, più logicamente rigoroso, più coerente: insomma, più "scientifico".

Di fatto, tuttavia, in questa operazione di chiarificazione, sistematizzazione e "logicizzazione" del testo boeziano, Gilberto fa dire a Boezio molto che invece è farina del proprio sacco. Fino a che punto

Gilberto fosse cosciente di essere in realtà in molti casi ben più "autore" che "interprete", come è stato osservato,[18] è difficile a dirsi.

Altrettanto illuminante è anche il paragrafo 9 di questo Primo prologo. Qui Gilberto elenca una serie di strumenti che metterà all'opera nel commento e che è bene tener presente preliminarmente. Egli dichiara infatti che chiarirà (*explanamus*) molte delle cose scritte da Boezio facendo ricorso a:

- divisioni (*divisiones*), in tutte le loro parti o solo in alcune di esse,
- definizioni (*diffinitiones*), in tutte le loro parti o solo in alcune di esse,
- paragoni (*comparationes*) con esempi presi al di fuori <del testo commentato?>,
- i <diversi> casi delle parole (*dictionum casus*) usate dall'autore,
- diversi termini aventi identiche significazioni (*plura multivoca*),
- induzioni <effettuate tramite> principi razionali (*rationum inductiones*).

Anche in questo caso, leggendo il commento si potrà vedere come le argomentazioni di Gilberto nascano proprio applicando questi strumenti, tutti peraltro presenti nella letteratura retorica e in quella logica, in particolare tra le suddivisioni dei "luoghi" (*loci*):

- la divisione, come ad esempio quella che abbiamo riportato dei diversi tipi di "vedenti", ma anche quelle che incontreremo più avanti delle diverse scienze, dei diversi tipi di "enumerazione", dei diversi tipi di "alterità", "identità", "unione" ecc.;
- la definizione, nell'esame della quale i termini sono analizzati anche relativamente al diverso valore logico che ricoprono, ad esempio se fungono da genere o differenza;
- i paragoni con esempi di realtà non teologiche, come quello in cui "Platone, Aristotele e Cicerone" e l'essenza dell'essere umano da una parte sono posti a confronto con le tre persone trinitarie "Padre, Figlio e Spirito santo" e l'essenza divina dall'altra.[19]

Il tutto, precisa Gilberto, cercando con molta cura di non allontanarsi in alcun modo "dagli autori veridici delle sante divinazioni" (*ab autenticis*

[18] Cfr. Marenbon 2013.
[19] Cfr. ad es. Boethius, *De diff. top.*, che elenca tra i vari luoghi anche quelli dalla divisione, dalla definizione, dalla *comparatio*.

sanctarum divinationum scriptoribus). L'espressione "sante divinazioni" rimanda al Boezio del *Contra Eutichen et Nestorium* (V, ed. Moreschini, p. 226, l. 443), dove sono chiamate *sanctae divinationes* le profezie contenute nelle scritture relativamente alla discendenza di Abramo e Davide. Inoltre, con l'espressione "sante divinazioni" Gilberto potrebbe riecheggiare un certo vocabolario di tipo pseudodionisiano ed eriugeniano.[20] In ogni caso, quello che con questa frase Gilberto sembra voler dire è, in sostanza, che egli non intende allontanarsi dagli autori dei testi sacri autentici, né dai testi dei Padri, considerati anch'essi espressione indiretta del messaggio divino.[21]

Non è da escludere, peraltro, che dietro quest'ultima dichiarazione ci sia anche un intento cautelativo da parte di Gilberto: il Primo prologo fu infatti redatto in un secondo tempo rispetto al resto del commento, per ottemperare a una sentenza con la quale, al processo per eresia cui fu sottoposto nel 1148, il maestro e vescovo di Poitiers non fu condannato ma certamente avvertito: uno dei motivi della polemica contro di lui, come nel caso di Abelardo, da parte di Bernardo di Clairvaux e dei suoi colleghi era l'innovatività del suo metodo e la mancanza di rispetto per l'autorità del testo sacro e degli antichi Padri.

Ad ogni modo: è chiaro da questo prologo come in Gilberto di Poitiers la passione per il metodo filosofico e in generale per la ragione e l'abito "scientifico" nel senso più ampio di questo termine si coniughino con posizioni che sono da un lato in linea con quelle della teologia negativa, in particolare nella tradizione dionisiano-eriugeniana, dall'altro assolutamente caute e concordiste per quanto riguarda il tema del rapporto tra indagine razionale e autorità, sia del testo sacro sia dei Padri.[22] Anche l'uso del concetto di ermeneutica (*interpretatio*) per definire il proprio modo di procedere può dunque aver avuto, sotto la penna di Gilberto, un intento cautelativo: egli non starebbe esponendo nuovi contenuti e

[20] Sulla presenza di alcune attestazioni in positivo della divinazione o "mantica" nelle *Annotationes in Marcianum* di Eriugena si veda Rossini 2008, pp. 102-104.
[21] La centralità del tema della profezia per Gilberto è attestata dal fatto che, nella *Media Glosatura* (la glossa di accompagnamento alla lettura della Bibbia redatta a Laon per mano di Gilberto stesso), a proposito dell'esegesi del passo profetico di Paolo Corinzi 14, 1 è ripreso uno schema, ereditato da Agostino, che vede la profezia come una forma di conoscenza superiore, associata alla *mens*, mentre quella inferiore è associata allo *spiritus* e si appoggia sulle *imagines*. Cfr. Ingegno 2014, p. 50.
[22] Su questo Primo prologo e in generale sui temi della fede e della conoscenza teologica cfr. van Elswijk 1966, pp. 207-240.

strumenti argomentativi di propria invenzione ma solo svelando quelli intesi sotto la *littera* dagli autori e interpreti che lo hanno preceduto.

PRINCIPI PROPRI E COMUNI, SUSSISTENZE E SUSSISTENTI: IL SECONDO PROLOGO

"Principi razionali propri" e "principi razionali comuni" (*Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 1)

Il Secondo prologo di Gilberto – primo in realtà in ordine cronologico – è fondamentale in quanto vi sono esposte due delle tesi più caratteristiche per questo maestro e che tornano in continuazione in tutti i suoi commenti agli *Opuscoli* di Boezio:

- la tesi secondo cui esistono "principi razionali propri" a un singolo ambito del sapere e "principi razionali comuni" invece a più ambiti;
- la tesi secondo cui, nelle realtà naturali, ogni forma sostanziale di ogni ente determinato è altrettanto singolare quanto è singolare ogni ente determinato stesso, per cui si può dire che "tutto è singolare".

In altre parole, Gilberto mette in chiaro preliminarmente, prima ancora di iniziare a commentare Boezio, questi due assunti di base del proprio pensiero, il primo a livello epistemologico, il secondo a livello ontologico. Da notare, per quanto riguarda la tesi secondo cui sia tutti gli enti sussistenti sia tutte le loro forme sono singolari,[23] che con essa Gilberto va contro una posizione condivisa dalla stragrande maggioranza dei pensatori medievali e in particolare dei suoi colleghi del XII secolo: quella cioè secondo la quale esistono forme *comuni* a più enti determinati, in quanto, ad esempio, tutti gli individui di una certa specie condividono la stessa forma sostanziale di specie.[24] È a motivo invece della sua opposta tesi – secondo la quale ogni forma, e in generale ogni ente, è singolare – che, come ho accennato, Gilberto può essere

[23] Cfr. *infra*, n. 31.
[24] Per questa posizione di massima, articolata in modi molto diversi al suo interno, già i medievali stessi usavano la denominazione di "realista" (*realis*). Sul realismo altomedievale cfr. Erismann 2011 e Tarlazzi 2018. Sulla teoria degli universali in Gilberto cfr. in particolare Maioli 1974, pp. 302-348; Jolivet 1992b, Valente 2008b, Erismann 2014. La tesi di Gilberto, come abbiamo detto profondamente diversa da quelle dei suoi contemporanei su questo punto, è specifico oggetto di polemica da parte di Teodorico di Chartres e del seguace di quest'ultimo Clarembaldo di Arras. Cfr. Gracia 1988.

considerato una sorta di "trope theorist" *ante litteram* (insieme a Pietro Abelardo).[25]

Il primo paragrafo del Secondo prologo di Gilberto si apre con un genitivo plurale: "Di tutte le ragioni" (*Omnium … rationum*), e prosegue con un "alcune … altre" (*aliae … aliae*). Gilberto dunque ci offre qui un primo esempio del metodo della divisione. Ciò che egli divide in questo caso sono "tutte le ragioni" (*rationes*). Ma di cosa si tratta nello specifico?

Ratio è parola evidentemente dai molti significati, e questo vale in special modo in Gilberto di Poitiers: per cui il senso di questo termine nei suoi commenti a Boezio può essere sciolto solo di volta in volta nei diversi contesti. In alcuni casi, con *ratio* Gilberto si riferisce alla "ragione" in quando è una delle "facoltà" dell'anima accanto al senso, all'immaginazione e all'intelletto, e in particolare la facoltà che è coinvolta nella "conoscenza delle realtà naturali".[26] In altri casi, invece, il termine può indicare più in generale "causa", oppure "definizione", "rapporto", "rispetto", "tipo". Qui però mi pare che Gilberto stia indicando con *rationes* i "principi primi degli argomenti", ossia dei ragionamenti. Vale a dire, quelle assunzioni di carattere assolutamente generale, quelle proposizioni che sono "prime" nel senso che non dipendono da altre, sono in qualche modo autoevidenti, e sono tali da fornire il punto di partenza per dedurre altre proposizioni. Questi principi razionali primi o appunto *rationes* hanno, nell'ambito della logica del ragionamento necessario, la stessa funzione che i *loci* hanno nella logica del ragionamento dialettico e nella retorica per il discorso persuasivo: sono lo strumento utile a reperire le premesse delle singole argomentazioni, il "luogo" dove "trovarle", "rinvenirle" (infatti in retorica sono parte costitutiva dell'*inventio*).[27]

La divisione tra *rationes propriae* e *rationes communes* che qui Gilberto presenta è dunque una divisione tra principi dell'argomentare conseguente (*rationes* appunto) che sono validi solo relativamente a un certo insieme di realtà, e dunque "propri" rispetto a quell'insieme di

---

[25] V. bibliografia indicata *supra*, Introduzione, n. 16.

[26] Gilberto non poteva conoscere il *De anima* di Aristotele ma aveva ben presente la divisione delle facoltà dell'anima esposta da Boezio nella *Consolazione della filosofia*, libro V, prosa iv. Sul legame tra la facoltà della ragione e la scienza della natura o fisica vedi Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 26.

[27] Cfr. Cic., *de Orat.* 2, 146; 3, 106; Quint., *Inst.* 5, 10, 20: "Chiamo luoghi […] le sedi in cui le argomentazioni si celano e da cui vanno tratte" (trad. Corsi); "Locos appello […] sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda" (ed. Cousin). Cfr. anche *infra*, parte I.II, n. 45.

realtà (e alla branca del sapere che se ne occupa), e altri principi dell'argomentare conseguente che invece valgono per più insiemi di realtà (dunque più ambiti del sapere), i quali perciò sono "comuni". Gli esempi che qui Gilberto adduce (par. 1) sono:

- per i principi comuni, "Tutto ciò che è in qualcosa, è necessario che sia diverso da ciò stesso <in cui è>";
- per i principi propri, "La specie non si predica mai del suo genere".

Il primo di questi due principi (*ratio*) è universalmente valido (*communis*), afferma Gilberto, mentre il secondo vale nell'ambito delle "definizioni" ma non in quello delle "divisioni", ed è dunque un principio proprio (*ratio propria*).

Gilberto, corrispondentemente alla sua scelta di non esporre in modo esaustivo le proprie idee ma di lasciare che il lettore esperto colga cosa abbia voluto dire al di là delle parole che ha usato, non fornisce ulteriori elementi per far capire il senso di questa divisione fra *rationes* "proprie" e *rationes* "comuni" e circa il significato dei due esempi. Il primo dei due principi usati come esempi sembra essere in realtà basato sulla semplice definizione, o meglio sulla regola d'uso, della particella "in", e/o su delle osservazioni di carattere fisico (un corpo non può "essere in" se stesso). Il secondo esempio è meno chiaro. Per cercare di capire cosa Gilberto volesse dire possiamo ricorrere a nostra volta all'esempio della divisione, e della definizione, relativamente al rapporto tra la specie "essere umano", il genere "animale" e la differenza "razionale".[28]

Se prendiamo la definizione "L'essere umano è un animale razionale", è evidente che qui si predica un genere ("animale") di una specie ("essere umano"). Diversamente, se prendiamo la divisione "Degli animali, alcuni sono razionali, come gli esseri umani, altri no, come gli asini", al contrario che nella definizione appena vista, si predica la

[28] Gilberto ragiona sempre sullo sfondo della classificazione delle realtà secondo la griglia logica costituita da individui, specie, generi subordinati e generi generalissimi: griglia esposta da Porfirio nel capitolo sulla specie del suo *Isagoge*, che, tradotto e commentato due volte da Boezio, costituiva insieme alle *Categoriae* e al *De interpretatione* il nucleo centrale del gruppo di libri di testo usati per l'apprendimento della logica nell'alto medioevo fino alla seconda metà del XII secolo: la cosiddetta *logica vetus*.

specie ("essere umano") del genere ("animale").[29] Ogni altra definizione e corrispondente divisione funzionando allo stesso modo, è chiaro che il principio secondo cui "La specie non si predica mai del genere" non vale nell'ambito delle divisioni, mentre vale in quello delle definizioni. È questo, mi sembra, che Gilberto vuole dire alla fine del par. 1 quando scrive "come nella dimostrazione fondata sulla definizione la specie viene data a conoscere a partire dal genere, così in quella fondata sulla divisione è il genere che viene dato a conoscere a partire dalle specie".

Il "ricercatore di principi" (*Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 2)

Nel paragrafo 2 del suo Secondo prologo Gilberto introduce una rappresentazione accattivante del processo che dovrebbe portare a distinguere i principi razionali, e soprattutto tra essi quali siano "propri", e in caso di quale genere di cose, e quali "comuni". Può arrivare a conoscere l'ambito di validità dei principi razionali, scrive Gilberto, chi è capace di:

- ricercare con "diligenza" (*diligens inquisitor*),
- osservare le cose esercitando con costanza lo "sguardo acuto della mente" (*mentis acie fixa notare*),
- comprenderle sulla base di una valutazione argomentata (*iudicio comprehendere*),
- fissare nella memoria quanto ha conosciuto, e
- comunicarlo ad altri:
  - con un intento esercitatorio e ludico e senza ambizione di trasmettere verità (*in scenis sophistarum … ludens*) oppure
  - con un più serio abito scientifico (*seriis philosophiae officiis … agens*).

La domanda e la ricerca (*quaestio*, *inquisitio*, *investigatio*), l'attenzione scrupolosa (*diligentia*), lo sguardo acuto della mente (*mentis acies*, formula di probabile ascendenza agostiniana): sono nozioni importanti nel sistema di Gilberto. Egli infatti, per quanto sottili e coerenti siano le sue

[29] Nel *De definitionibus* di Mario Vittorino, peraltro all'epoca attribuito spesso a Boezio (edito in PL 64, 891D-906D come opera di Boezio; cfr. ed. Stangl), sono illustrati quindici tipi di definizioni, a partire da quella "sostanziale" per genere e differenza specifica, costituite da elenchi o divisioni di parti, accidenti ecc. Cfr. anche Boethius, *De divisione*, PL 64, 877 C e D; ed. Magee, pp. 6-8.

analisi, ha ben presente che i principi dei ragionamenti (*rationes*), proprio in quanto principi, non possono essere né dedotti né dimostrati ma sono oggetto di intuizione, per quanto questa possa essere confermata e consolidata tramite l'attenzione e la pratica. Pratica filosofica che si può svolgere, osserva ripetutamente Gilberto, o a livello di pura esercitazione e quasi di gioco "sofistico" (aggettivo comunque questo, mi pare, che Gilberto usa qui senza alcuna intenzione di discredito) o ad un livello più serio, profondo e "condiviso" con i compagni di indagine (*inter eius conscios*).

Con l'occasione possiamo osservare che Gilberto di Poitiers è, nonostante l'"elitarismo" di cui abbiamo detto, anche un filosofo della condivisione: nel senso che si rappresenta il sapere come un lento e graduale "processo collettivo", un continuo divenire che si realizza all'intersecarsi di due comunità: quella degli studiosi (i vari tipi di "vedenti", compresi i filosofi!) che si sono susseguiti nel corso della storia (diacronia), ognuno dei quali approfondisce, interpretandole e chiarificandole, le tesi dei predecessori; e quella degli studiosi attivi nello stesso presente (sincronia), che solo confrontandosi tra loro, oltre che con i predecessori, possono avanzare nell'intelligenza dei testi, del mondo, e di Dio (le tre indagini sono per Gilberto strettamente interrelate). Tale intelligenza ad ogni modo sarà sempre solo parziale e l'errore ininterrottamente in agguato.

"Sussistenze", "sussistenti", "proprietà", "accidenti". La generazione e la singolarità di tutte le forme (*Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, parr. 6-20)

Proprio l'errore nell'intelligenza dei testi, del mondo e di Dio è per Gilberto all'origine delle eresie, contro le quali hanno combattuto già i predecessori, tra i primi successori dei "vedenti" antichi – come ad esempio, abbiamo visto, Boezio stesso. Nei paragrafi 6 e seguenti Gilberto illustra come la causa delle principali eresie, elencate con meticolosità, sia proprio l'estensione alle realtà teologiche di principi validi solo nell'ambito delle realtà naturali, e dunque "propri" della scienza delle realtà naturali. Un simile elenco si trova anche nel commento di Gilberto al *De praedicatione trium personarum*, ai parr. 22-28. In ambedue i casi, il testo di riferimento per l'elenco delle eresie menzionate sembra essere il *De haeresibus* di Agostino.

L'occasione è utile a Gilberto anche per introdurre i termini tecnici – che gli sono, appunto, propri – "sussistenza" e "sussistente" (*subsistentia* e *subsistens*) e l'idea cui abbiamo fatto cenno, assolutamente fondamentale per comprendere il suo pensiero, della "singolarità di tutte le forme". Tale idea viene qui (par. 6) espressa nelle seguenti due proposizioni, che Gilberto introduce come esempi di principi razionali "propri delle realtà naturali" che però gli Ariani, i Sabelliani e "molti altri" avrebbero esteso indebitamente anche alle realtà teologiche:

- "Come le proprietà di cose numericamente diverse sono diverse, così anche le <loro> sussistenze sono numericamente diverse",
- "Una singola sussistenza produce solo un sussistente numericamente uno".

Con "proprietà" (*proprietas*) mi pare che Gilberto intenda qui genericamente una caratteristica, un aspetto, di un determinato sussistente, che si può cogliere per lo più all'esterno con i sensi, di cui si può conservare memoria nell'immaginazione, e che a seguito di ciò si può concepire come elemento della costituzione ontologica di quel sussistente, e dunque della sua definizione. Una proprietà dell'essere umano Luisa Valente sarebbe dunque l'essere un essere umano – proprietà sostanziale – oppure l'essere "bianca": quest'ultima una proprietà accidentale, nel senso che potrebbe anche venir meno, e tuttavia in qualche modo costitutiva, appartenente alla sua strutturazione ontologica e non puramente esteriore, avventizia e relazionale come il suo essere in un luogo. Ma vedremo che anche *proprietas* è termine polisemico in Gilberto e in determinati contesti vorrà dire qualcosa di diverso.

Il senso del termine "sussistenza" (*subsistentia*, al plurale *subsistentiae*) lo abbiamo già indicato, ma vediamolo più da presso. Va detto innanzitutto che il termine ha un uso limitato e vario in Boezio[30] il quale non lo usa nel *De trinitate* mentre vi ricorre in altre opere, in genere con il significato di "essere esistente", "che permane nell'essere". Per quanto il termine abbia un certo riscontro nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena e nelle sue traduzioni del *Corpus Dionysiacum*, Gilberto mi pare sia stato il primo e forse l'unico a farne un uso

[30] Cfr. Moreschini 2014.

massiccio e altamente tecnico. In effetti, questa parola assume un significato particolare nel suo sistema speculativo.

Gilberto intende con "sussistenza" proprio la forma che, presente in un oggetto, ne causa una determinata proprietà, e in genere usa questo termine per indicare una forma che causa una proprietà sostanziale. Viceversa, con il termine "sussistente" (*subsistens*, al plurale *subsistentia*), come abbiamo anticipato, Gilberto intende l'oggetto portatore delle diverse proprietà, il quale si costituisce grazie all'affastellarsi (*concretio*) – secondo un certo ordine – di tante sussistenze, ossia di tante forme sostanziali, e delle relative forme accidentali: le forme sostanziali per Gilberto non stanno mai da sole ma sono sempre accompagnate da rispettive forme accidentali (ad es. la corporeità da qualche forma colore). Con una diversa ma analoga terminologia, più fedele al testo di Boezio, Gilberto, come abbiamo visto, chiama la sussistenza anche "essere" (*esse*) del sussistente o "ciò grazie a cui <il sussistente> è" (*quo est*): al plurale "le cose grazie a cui <il sussistente> è/ <i sussistenti> sono" (*ea quibus est/sunt*).

Un'altra espressione tecnica introdotta in queste due proposizioni è "numericamente diverso" (*numero diversus*). Vedremo più avanti come Gilberto distingua molteplici sensi dei termini "identico" (*idem*) e "diverso" (*diversus*). Per il momento è sufficiente dire che nel lessico gilbertino "numericamente diverso" equivale a "singolo" o "singolare", ed è una proprietà che hanno assolutamente tutte le cose, che siano forme o sussistenti (le uniche due classi di cose che esistono): essere numericamente uno è per Gilberto coestensivo all'essere.[31]

Dunque, sciolti in questo modo i nuovi termini tecnici introdotti, possiamo anche esprimere altrimenti il senso delle due proposizioni addotte da Gilberto come esempi di principi propri delle realtà naturali. Essi vengono a dire:

- "come i singoli oggetti determinati hanno singole proprietà, così essi possiedono anche singole forme che causano tali loro proprietà";
- "ogni singola forma produrrà il suo effetto, ossia la proprietà corrispondente, solo nel singolo oggetto determinato nel quale si trova".

[31] Cfr. *infra*: Gilb. Pictav., *Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 11-12 e Cap. V, par. 23, e anche Id., *Expos. C. Eut.* 4, par. 66. In modo altrettanto se non più esplicito la tesi della "singolarità universale" è espressa da testi di scuola porretana. Ad es. *Invisibilia Dei*, parr. 59-62 (v. *infra*, parte II).

Gilberto articola ulteriormente il senso di questi due principi nel seguito del paragrafo, specificando che sono singolari, nei sussistenti naturali, non solo le forme accidentali (ad es. la bianchezza di un singolo essere umano bianco) bensì anche le forme sostanziali: ad esempio negli esseri umani le forme che sono all'origine del loro essere corpi e appunto esseri umani (le diverse corporeità, le diverse umanità).

Nei paragrafi successivi Gilberto continua a cogliere l'occasione della panoramica che va facendo delle diverse eresie e delle loro cause per anticipare velocemente "principi razionali" (*rationes*) sui quali tornerà in seguito per argomentarli più in dettaglio, come ad esempio:

- il principio comune secondo il quale "Diversi propri di diverse persone non possono convenire in un uno", o
- il principio proprio delle realtà naturali secondo cui "A diverse sussistenze di un unico sussistente si aggiungono <forme> diverse, come alla corporeità di un certo essere umano il colore, alla sua sensibilità una certa passione, alla sua razionalità un certo discernimento".

Infine, ai parr. 19 e 20 Gilberto chiude il Secondo prologo – coerentemente con il suo intento di mettere ordine nel testo di Boezio o meglio di svelarne, almeno parzialmente, l'ordine nascosto – con l'indicazione di una sorta di divisione in due parti del *De trinitate* stesso. Al fine di combattere le eresie e di rispondere alle domande che venivano poste da quanti erano resi perplessi da quelle, scrive Gilberto, Boezio con il suo scritto avrebbe mostrato (*ostendit*):

- in una prima parte del suo opuscolo, tramite principi teologici, la singolarità e la semplicità dell'essenza divina;
- in una seconda parte, tramite principi naturali, la diversità numerabile delle persone della trinità, ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.

Questa indicazione di partizione corrisponde ad altre due indicazioni analoghe fornite da Gilberto nel suo commento: al paragrafo 34 del Cap. III, infatti, egli spiega che Boezio "fin qui ha mostrato (*ostendit*) con principi teologici l'essenza divina", mentre "ora vuole dimostrare

(*demonstrare*) con principi <propri> delle realtà naturali" la diversità delle persone (dove forse la differenza dei due verbi *ostendo* e *demonstro* non è casuale né puramente esornativa). Al termine del commento al *De trinitate* poi, al paragrafo 25 del Cap. VI, riassumendo il senso principale del lavoro di Boezio, Gilberto dichiarerà che ambedue tali questioni, che in esso erano state poste, hanno trovato soluzione.[32]

È l'occasione per far presente la centralità del tema della "questione" (*quaestio*) nel testo di Boezio. Boezio in effetti ha presentato più volte i propri opuscoli teologici come delle *quaestiones*,[33] e Gilberto da parte sua ha sia sottolineato questo essere gli opuscoli boeziani delle "indagini" intorno a determinate "domande", sia teorizzato intorno alla nozione stessa di "questione" al fine di darne una definizione precisa. L'occasione per questa teorizzazione è fornita proprio dal commento sul Prologo di Boezio al *De trinitate*.

LA QUESTIONE E IL TRIANGOLO SEMANTICO NEL COMMENTO AL PROLOGO DI BOEZIO

La "questione" (*Expos. De trin.*, Comm. al Prologo di Boezio, parr. 1-13)

Innanzitutto, in una sorta di importante digressione spesso citata nella letteratura critica e che inizia al par. 3, Gilberto fornisce una propria descrizione di cosa sia una questione: essa "consta", dice per iniziare, di un'affermazione e della sua contraddittoria. E Gilberto scrive proprio *constat*, con un verbo che in genere usa per indicare l'essere qualcosa costituito "come un intero è costituito da parti". Gilberto rivela poi la sua fine preparazione di logico: infatti precisa che la questione è costituita da una "contraddizione" e non semplicemente da un'affermazione e

[32] Nell'ambito degli studi su Boezio uno dei temi più discussi è proprio quello del rapporto, nel suo pensiero, tra sapere teologico e filosofia in quanto procedente secondo mezzi solo naturali: tema strettamente connesso a quelli dell'autenticità o meno dell'opuscolo dal titolo *De fide catholica*, della più o meno convinta adesione al cristianesimo da parte di Boezio, dell'impronta soprattutto neoplatonica oppure piuttosto artistotelica della sua filosofia, dell'influenza da parte di Agostino nel suo pensiero. Sull'amplissima questione cfr. d'Onofrio 1997 e l'utile rassegna in de Filippis 2016.
[33] Espliciti in proposito i prologhi o comunque le prime parole di Boethius, *De trin*, *De praedic. tr. person.*, *De hebd.* e *C. Eut.*

una sua negazione: è necessario, cioè, che la negazione sia "contraddittoria" rispetto all'affermazione di partenza.[34]

Ma questa descrizione non è sufficiente a tratteggiare le caratteristiche proprie della questione, in quanto ci sono molte contraddizioni, ossia coppie di affermazioni e rispettive negazioni contraddittorie, che non danno adito a questioni. Alla descrizione appena data Gilberto aggiunge dunque una "divisione" dei tipi di contraddizioni che non producono una questione, e sono le seguenti:

- quando una parte della contraddizione sembra essere vera, mentre l'altra non sembra avere alcun argomento a favore della sua verità; ad esempio: "Ogni essere umano è corporeo, non ogni essere umano è corporeo";
- quando nessuna delle due parti può avere argomenti a favore della sua verità o falsità; ad esempio "Gli astri sono di numero pari, gli astri non sono di numero pari".

Non resta dunque che una possibilità perché una contraddizione produca una questione:

- quando nella contraddizione ambedue le parti sembrano avere argomenti in favore della propria verità.

Essendo per definizione impossibile che in una contraddizione siano vere ambedue le parti, si tratta ora di capire di volta in volta quale causa produca l'apparente verità di quella delle due parti della contraddizione che è in realtà falsa. Gilberto dunque, al par. 4, elenca tre possibili cause:

- una molteplicità sofistica (*sophistica multiplicitas*) dovuta a termini omonimi o sinonimi (*univoca*, *aequivoca*) oppure ad ambiguità circa modi, parti, tempi o relazioni;
- la qualità del discorso (*orandi qualitas*);
- il genere delle premesse (*rationum genus*) a partire dal quale si costruisce il discorso.

[34] Negazioni non contraddittorie sono ad es. le subcontrarie, come "qualche greco è rosso" e "qualche greco non è rosso", che possono essere ambedue vere. Cfr. Arist., *Int.* VI-VIII.

Nel seguito del testo, Gilberto dice qualcosa di più su ognuno di questi tre modi che producono un'apparente contraddizione e dunque una questione.

- La "molteplicità sofistica" è nota in quanto indagata negli studi di logica, scrive Gilberto (par. 5), e il riferimento è non agli *Elenchi sofistici* di Aristotele, al tempo ancora poco diffusi presso i Latini, ma alle sei forme dell'equivocità elencate da Boezio nel suo commento al *De interpretatione* di Aristotele.[35]
- Quanto alla seconda causa di apparente contraddizione, la "qualità del discorso", Gilberto dice che essa consiste nel fatto che una proposizione può essere intesa in senso proprio o traslato – nel primo caso c'è consequenzialità tra discorso e realtà (*rerum atque dictionum consequencia*) e nel secondo no – ed essere dunque in uno dei due sensi vera e nell'altro no.
- Nel terzo caso poi (par. 6), a cui già aveva accennato in precedenza, l'errore deriva dal non riconoscere che determinati principi che fungono da premesse di argomenti (*rationes ex quibus sermo fit*) sono "propri", ossia sono veri solo relativamente ad un ambito di realtà e falsi rispetto agli altri, o "comuni", ossia universalmente validi.

È questo terzo caso, ossia questa terza causa di una contraddizione origine di questione, quella su cui Gilberto si sofferma. Sono infatti contraddizioni apparenti dovute a questo motivo, secondo lui, quelle che danno adito alle diverse eresie.

I principi razionali (*rationes*) – che, come abbiamo detto, sono già stati esemplificati con proposizioni massimamente generali che fungono da prime premesse nelle argomentazioni – sono ora meglio descritti come quelle proposizioni dalle quali si deducono tutte le altre e che per questo hanno anche il nome di "luoghi" (*loci*) in quanto in essi "si trovano" le premesse dei ragionamenti (*argumenta*). Gilberto illustra dunque come sia proprio la molteplicità – ossia l'ambiguità – nascosta, per i vari motivi detti, nei principi a scendere attraverso le catene di proposizioni da essi dedotte fino a dare origine alla precisa contraddizione che solleva la questione che ci interessa. Di conseguenza, per sciogliere le contraddizioni e risolvere le questioni, bisognerà rivelare

[35] Boethius, *In Arist. Perihermeneias* II, cap. VI, ed. Meiser, pp. 132, 21-134, 7. Su questo passo sono classiche le pagine di De Rijk 1962, *passim* e in part. pp. 24-28.

l'ambiguità nascosta nei principi razionali da cui quelle derivano. Bisognerà dunque "dividere" i diversi sensi possibili dei termini contenuti in tali principi (par. 7). Bisognerà in altre parole (così almeno mi pare sia da comprendere il testo di Gilberto) capire da quale termine deriva l'ambiguità che origina una certa questione, e in quale "termine universale" del principio questo termine ambiguo è a sua volta contenuto, in modo che, dividendo quello, ne derivi anche la divisione e dunque la chiarificazione di questo (par. 8). Secondo Gilberto, è proprio ciò che Boezio ha fatto con la questione di cui si sta occupando nel *De trinitate* (par. 9).

Sempre secondo Gilberto, il lavoro di chiarificazione dell'origine dell'oscurità che da una contraddizione produce una questione irrisolta è molto più arduo nel caso della molteplicità causata dalla confusione intorno al genere dei principi (comuni o propri) che nel caso delle altre forme di molteplicità ("molteplicità sofistica" e "qualità del discorso"): e la "questione" discussa da Boezio nel *De trinitate*, ossia quella intorno all'essenza delle tre persone, è causata proprio da questo tipo di molteplicità, ossia da una molteplicità dovuta alla confusione intorno ai principi (par. 10).

Chiariti, a ogni modo, i diversi sensi possibili dei primi principi razionali e di conseguenza anche i diversi sensi possibili delle proposizioni che, discendendo da essi, formano la contraddizione, si può rispondere alla domanda in quale senso ognuna delle due parti della contraddizione sia vera e in quale falsa: si raggiunge così la "forma della verità" e la contraddizione sarà sciolta (par. 11). Tale soluzione verrà poi consolidata se le "divisioni" che la risolvono saranno accompagnate con "argomenti" logicamente stringenti (*argumenta*; par. 12). La questione qui discussa tuttavia, sottolinea Gilberto seguendo il testo del prologo boeziano, non è stata risolta nella sua totalità ma solo in una certa misura, che è data da quanto la luce della grazia divina si è degnata di mostrare all'ingegno naturale (par. 13).

Triangolo semantico e circolo ermeneutico. I limiti della possibilità di conoscere (*Expos. De trin.*, Comm. al Prologo di Boezio, parr. 21-31)

Un altro tema importante nel commento di Gilberto al prologo di Boezio al *De trinitate* è quello del cosiddetto "triangolo semantico". Si tratta di una rilettura da parte di Gilberto della triade "parola, concetto, cosa"

(*vox*, *intellectus*, *res*), che Boezio aveva ampiamente discusso nel proprio commento al primo capitolo del *De interpretatione* aristotelico.[36] Gilberto riprende il tema del modo in cui si relazionano linguaggio, pensiero e realtà modificando la tesi che nel medioevo veniva normalmente desunta dal *De interpretatione*, ossia quella della loro corrispondenza o "isomorfismo", tendenzialmente completi.[37] Il triangolo semantico rivisitato o "ridotto" da Gilberto diviene la base per l'originale visione di quest'ultimo della relazione ermeneutica, ossia per la sua concezione del processo dell'interpretazione: e ricordiamo che tecnicamente Gilberto si vuole "interprete" del testo di Boezio, ossia qualcuno che dice le stesse cose intese dall'autore ma con parole proprie e più chiare, qualcuno che svela il senso nascosto del testo che commenta (v. *supra*, Primo prologo di Gilberto, par. 7).

L'idea di fondo di questa rivisitazione gilbertina del triangolo semantico è che, per quanto fra i tre piani della realtà, del pensiero e del linguaggio vi sia effettivamente corrispondenza nel senso che in linea di massima con le parole si esprimono concetti che rappresentano cose, questa corrispondenza tuttavia non sempre si rinviene se la si ricerca nella direzione opposta, ossia partendo dalla realtà per cercarne il corrispettivo nel pensiero e nel linguaggio: c'è infatti un importante campo di realtà che sfugge alla concettualizzazione tramite il pensiero, e anche di quanto è colto col pensiero non tutto può essere espresso verbalmente. Nelle parole di Gilberto (parr. 21 e 22):

> La cosa è concepita tramite l'intellezione e significata tramite il discorso. Ma né la significazione da parte del discorso è in grado di mostrare tutto ciò che la cosa è, né l'atto dell'intelligenza è in grado di trovare tutte <le proprietà>, qualsiasi siano, della cosa stessa e il concetto di contenerle. Ancora al di qua del concetto, poi, rimane il discorso: infatti la voce non procede, significando la cosa, tanto in là quanto l'intelligenza concepisce, e la significazione da parte della scrittura si rapporta in modo simile al concetto del suo autore.[38]

[36] Cfr. in particolare ed. Meiser, pp. 25-43.
[37] Anche su questo si veda Marenbon 2013. Sul "triangolo semantico" nella tradizione filosofica latina e in particolare nel XII secolo cfr. Valente 2008a, pp. 36-62. Sulla ricezione delle prime righe del *De interp.* aristotelico, principale testo da cui la discussione sul triangolo semantico ha preso avvio, cfr. l'ancora utilissimo Magee 1989.
[38] Cfr. Bezner 2005, pp. 217 ss. Quest'idea della "riduzione" del triangolo semantico sarà ripresa da diversi autori porretani. Cfr. in particolare Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. Glorieux, pp. 140 s., e, per passaggi paralleli in altri scritti della scuola porretana, Valente 2000, *passim*.

È su questo scarto fra i tre piani del discorso, del pensiero e della realtà che si innesta il lavoro infinito, in qualche modo sempre perfettibile, dell'interpretazione. Gilberto infatti prosegue osservando che chi ascolta o legge valuta il pensiero di colui che parla o scrive (*auctor*, *orator*, *scriptor*) sulla base delle sue parole (*superficies verborum*, o *sensus quem faciunt verba*), e della cosa discerne solo ciò che può coglierne a partire da quanto ha compreso del pensiero che sta alla base di tali parole (il *sensus auctoris* o l'*intellectus ex quo verba fiunt*).[39] D'altra parte, dato che (par. 24) "l'intellezione non è in grado di attingere fino alla pienezza della cosa", bisogna anche misurare quanto è stato scritto o detto a partire da un esame delle cose stesse.

In altre parole, ogni tentativo di comprensione di cose grazie alla lettura di un testo o all'ascolto di un discorso passa attraverso la ricostruzione, mai definitiva e mai completa, sia di ciò che l'autore del testo – del discorso – ha effettivamente voluto dire attraverso le parole che ha usato, sia di come le cose potrebbero effettivamente stare, al di là di quello che l'autore del testo in questione ne ha potuto comprendere e dire (par. 24). In ogni caso, una convinzione a Gilberto non viene mai meno: c'è inevitabilmente un limite a ciò che si può conoscere e dire, anche se questo limite può continuamente venire spostato.

In questo rimando dal piano del testo o del discorso a quello del pensiero che li fonda, per cercare di raggiungere la realtà delle cose, nulla è attingibile pienamente ma ogni cosa lo è solo parzialmente e attraverso continue approssimazioni e appunto "interpretazioni". Non si richieda perciò più di ciò che è effettivamente possibile (par. 26).

Quanto appena esposto vale evidentemente in teologia, ma secondo Gilberto vale anche in tutte le altre discipline, comprese quelle pratiche come la medicina (par. 28). In ogni arte, egli scrive, bisogna distinguere lo scopo che ci si prefigge idealmente dalla realizzabilità nei fatti di tale scopo. Lo scopo della medicina è la salute del paziente. Ma se il medico avrà applicato tutti i rimedi nel modo corretto, la medicina avrà realizzato il suo obiettivo anche se non sarà riuscita a guarire il malato. Così, non si richieda alla trattazione di Boezio – né evidentemente a quella di Gilberto stesso – di dare una risposta completa e assoluta alle questioni proposte (ossia quella circa l'unità dell'essenza divina e l'altra sulla distinzione delle persone trinitarie). Piuttosto, ci si

[39] Cfr. Jolivet 1998, Valente 2004 e Valente 2008a, *passim*. Su questa distinzione in Simone di Tournai cfr. Siri 2010, pp. 48-52.

accontenti che esse ottengano delle risposte *secundum quid*: vale a dire relativamente agli strumenti effettivamente utilizzabili, come le divisioni (par. 29) e il ricorso all'autorità. E l'autorità alla quale Boezio si appella esplicitamente, e che Gilberto stesso non disdegna, è quella di Agostino.

Gilberto chiude il commento al prologo di Boezio, al par. 31, con una inserzione interessante all'interno del passo del filosofo romano che sta commentando. Boezio aveva scritto che avrebbe lasciato al giudizio del lettore la valutazione se "I SEMI DEI RAGIONAMENTI" (*SEMINA RATIONUM*) giunti fino a lui da Agostino avessero portato qualche frutto. Gilberto inserisce dopo la parola "SEMI" usata da Boezio le parole "ossia i principi" (*id est principia*) e ottiene il sintagma "SEMINA id est principia RATIONUM" (in maiuscoletto, ricordo, sono le parole di Boezio, in minuscolo quelle di Gilberto). Abbiamo già visto da numerosi esempi che Gilberto usa sia la sola parola "ragioni" (*rationes*) sia la formula "principi dei ragionamenti" (*rationum principia*) per intendere le prime proposizioni delle catene dimostrative, quelle più generali e autoevidenti, a partire dalle quali si deducono le premesse delle dimostrazioni successive. La frase, dunque,

> VOI DOVRETE infatti INDAGARE e notare con grande attenzione ANCHE QUESTO: SE I SEMI, ossia i principi, DEI RAGIONAMENTI CHE SONO GIUNTI A NOI DAGLI SCRITTI DEL BEATO AGOSTINO ABBIANO PORTATO QUALCHE FRUTTO,

mi pare rivelativa della concezione profondamente e tecnicamente teologica della filosofia, e filosofica della teologia, che Gilberto assume da Boezio e questi, a sua volta, da Agostino: sembrerebbe infatti che Gilberto approvi l'idea di Boezio secondo la quale le prime premesse dei ragionamenti teologici, e forse anche i massimi principi logici che governano ogni ragionamento, siano tutt'uno con i "semi" che la lettura di Agostino ha depositato nel suo testo: dopo Boezio e come Boezio, anche Gilberto intende mettere a frutto tali semi e invita i suoi lettori a fare lo stesso.[40]

[40] Nonostante le notevoli differenze nelle rispettive concezioni metafisiche e logico-linguistiche, la posizione di Gilberto quanto al rapporto tra filosofia e teologia non sembrerebbe poi tanto distante da quella di Boezio – qualora si interpreti anche quest'ultima come sostanzialmente in linea con l'impostazione agostiniana secondo la quale la filosofia viene superata dalla, o culmina nella, sapienza rivelata. Indicazioni bibliografiche sul tema *supra*, n. 32.

SINGOLARITÀ, SOMIGLIANZA SOSTANZIALE, COMPOSIZIONE: IL CAP. I

"Religione" e "fede". Dio "unico essere di tutte le cose" (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 1-10)

Il commento vero e proprio al testo del *De trinitate*, che inizia dopo quello al relativo prologo di Boezio, si apre con una riflessione intorno alla religione e alla fede che colloca ambedue in un ampio contesto civile e antropologico: nel diritto naturale la prima, e tra diverse forme possibili di rapporto con la verità la seconda. La terminologia usata e le idee esposte nel primo paragrafo ricordano molto da vicino un passo del *De inventione* di Cicerone nel quale sono elencate le sei componenti del diritto naturale, la prima delle quali è appunto la religione: da intendersi non come una precisa religione storica, bensì più in generale come, diremmo, l'esperienza del religioso. Gilberto di Poitiers, in altre parole, sembra rifarsi a Cicerone per presentare la religione e la fede cristiane come casi particolari, ed eminenti, della religione e della fede considerate più universalmente quali fenomeni antropologici e valori civili. È qui evidente quanto il tema della fede sia centrale per Gilberto al fine di delineare una visione d'insieme della realtà storica e naturale dell'essere umano, e tanto più ciò è evidente se si pensa che il tema torna, in termini simili, anche nel commento al *De praed. tr. person.* (v. *infra*).

Ancora una volta, Gilberto segue il metodo della divisione. Nello specifico, in questo caso egli divide (par. 1) le diverse componenti del diritto naturale, ossia dell'esercizio delle virtù naturali che costituisce il diritto naturale. Abbiamo qui esattamente le suddivisioni delle specie del diritto naturale che si leggono nel *De inventione* di Cicerone, II libro, parr. 66 e 161, con le formule lievemente riadattate: in sostanza, il mutamento più importante è la sostituzione delle parole ciceroniane "dei" (II, 66) o "natura superiore che dicono divina" (II, 161) con "Dio".[41] Le virtù del diritto naturale elencate da Gilberto sono dunque da intendersi come diverse specie del genere giustizia e sono le seguenti:

- la religione (*religio*), per la quale si offre a Dio ciò che gli compete;
- l'osservanza dei valori (*pietas*), la gratitudine (*gratia*), la punizione delle colpe (*vindicatio*), il rispetto (*observantia*) e l'asserire la verità

[41] Passo riportato alla nota 64 nella parte I.II.

(*veritas*): in tutte queste si rende agli esseri umani ciò che è dovuto alla loro diversità.

È la stessa giustizia secondo il diritto naturale, peraltro, secondo Gilberto (par. 2), a riconoscere che la causa della religione è Dio, fine di tutti i doveri che rende virtù qualsiasi parte del diritto.

Più nello specifico, al par. 3 Gilberto definisce la fede (*fides*) come "percezione di una qualsiasi verità con assenso",[42] per quanto l'uso, rileva, riservi questo nome alla "percezione veritiera e con assenso da parte di una mente razionale delle verità invisibili che riguardano Dio in quanto origine di tutte le cose, il suo culto, e i premi relativi". La fede cattolica è insomma sì una forma di rapporto con la verità accanto ad altre, ma sembra anche di capire che per Gilberto essa sia tra tutte la forma più eccellente e veritiera (par. 5). Fede "cattolica", osserva inoltre Gilberto sulla scia di Boezio, vuol dire fede "universale" sia perché le sue regole o precetti si rivolgono a "ogni popolo, ogni sesso, ogni età e ogni condizione" (par. 6), sia perché essa si è diffusa ovunque (par. 7).

Con il paragrafo 8 si apre la vera e propria trattazione del tema trinitario, che Gilberto introduce rilevando come Boezio innanzitutto esponga la tesi (*sententia*) dei cristiani dell'unità della trinità – ossia della "singolarità secondo l'essenza" del Padre, del Figlio e dello Spirito santo; quindi, "dimostri" questa tesi con "principi propri della teologia" (*theologicis rationibus probat*).

Importante mi pare la chiosa con cui, al par. 10, Gilberto commenta le parole di Boezio quando scrive che è tesi dei cristiani che "IL PADRE, IL FIGLIO e LO SPIRITO SANTO sono UN DIO <E> NON TRE DÈI". Gilberto infatti commenta: "ossia sono l'unico essere di tutte le cose, non tre". Anche qui mi pare che si mostri chiaramente la concezione di Gilberto intimamente filosofica della teologia e della religione: per lui, infatti, affermare che "Padre Figlio e Spirito santo sono un Dio e non tre dèi" sembra equivalere ad affermare che essi sono l'unico primo principio causativo di tutte le cose. Gilberto dice infatti "unico essere di tutte le

[42] Questa definizione di fede si trova anche in Abelardo, nel commento di Gilberto stesso ai Salmi (cfr. Nielsen 1982, pp. 116-182, in part. p. 117: passo riportato *infra*, I.II n. 65), ed ebbe una grande diffusione nella scuola porretana (cfr. Chiurco 2005, pp. 147-151). Su questa definizione, che probabilmente si basa su uno spunto di Agostino, cfr. anche van Elswijk 1966, p. 221 s.

cose" (*unum omnium esse*) e noi sappiamo che *esse* per lui equivale a *quo est*, cioè "ciò grazie a cui".

Singolarità numerica dell'essenza presso le realtà naturali, non-differenza presso quelle teologiche (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 11-17)

Sulla scia dell'ultima osservazione, Gilberto apre una trattazione, che prosegue per alcuni paragrafi, la quale sembra prescindere dal testo boeziano e piuttosto esporre e commentare la tesi – già preannunciata nel commento al Secondo prologo di Boezio (v. *supra*) – della singolarità di ogni forma sostanziale, oltre che di ogni forma accidentale. Ora, Gilberto precisa che tale tesi è valida solo nel mondo delle realtà naturali: in teologia infatti, diversamente, abbiamo un'unica essenza o natura per le tre persone.

Gilberto inizia proprio col rilevare che la tesi secondo la quale l'essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito santo è unica non rispetta le norme valide nel mondo della natura. Infatti, tra le cose naturali vige la legge, non valida in teologia, che dice che "di cose diverse per numero sono diverse per numero anche le nature". Dove "essenza" e "natura", nel significato in cui "natura" è preso qui, sono la stessa cosa: vale a dire il principio ontologico, il "ciò grazie a cui", il *quo est*, dunque la forma sostanziale.[43] Diversamente, in teologia vige la norma della "non-differenza" dell'essenza delle tre persone. Gli Ariani, non rispettando questa diversità tra teologia e scienza della natura ma applicando anche in teologia la norma, in realtà appunto valida solo *in naturalibus*, della singolarità dell'essenza di ogni cosa, diversificano la trinità in tre nature (par. 15-17). Il momento è adatto, e il testo di Boezio muove in questa direzione, per un esame delle nozioni di alterità e diversità, nel mondo delle realtà naturali e in Dio.

"Pluralità", "alterità", "dualità", "identico" e "diverso", "somiglianza sostanziale" (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 18-21)

Ancora una volta Gilberto osserva come Boezio proceda attraverso una divisione, che lui, Gilberto, si premura di rendere esplicita e di portare in superficie. Se Boezio aveva indicato nell'alterità il principio della

[43] Cfr. Valente 2011a.

pluralità, Gilberto risale ancora più indietro nella ricerca dei principi e indica nella dualità l'origine dell'alterità e dunque della stessa pluralità (par. 18): "ogni pluralità o è per intero una dualità o è costituita a partire dalla dualità." Quindi Gilberto esamina come Boezio prima di tutto divida i vari tipi di alterità (par. 19) e poi dimostri questa divisione, per opposizione, considerando i diversi modi di dire "identico" (par. 20). I vari tipi di alterità sono:

- del genere,
- della specie,
- del numero.

A proposito dell'identità di genere e di specie (per cui ad es. più animali sono lo stesso animale, e più esseri umani lo stesso essere umano), l'inserzione delle parole di Gilberto tra quelle di Boezio mostra una presa di distanza abbastanza netta, seppure non esplicita, da parte di Gilberto rispetto a quanto sostenuto dal predecessore romano che sta commentando. Infatti, laddove Boezio per l'identità di genere e di specie parla di identità tout court – per cui appunto esseri umani e cavalli sarebbero un identico animale, e Catone e Cicerone un identico essere umano –, Gilberto invece ritiene che tali identità siano solo identità per "conformità" e "somiglianza", per quanto sostanziali e non come quella che c'è tra un originale e una imitazione: "sussistenze diverse delle quali alcune fanno sì che siano animali gli esseri umani mentre altre fanno sì che lo siano i cavalli, rendono conformi – per una somiglianza non di imitazione o d'immagine ma sostanziale – quegli stessi che grazie ad esse sussistono". E ancora (par. 21), "le diverse sussistenze che sono una specie, delle quali una fa sì che sia un essere umano Catone mentre un'altra fa sì che lo sia Cicerone, rendono quegli stessi simili in modo sostanziale".

Piena identità, a giudizio di Gilberto, si dà solo con l'identità numerica, ad esempio quella di Tullio e Cicerone: si tratta in effetti dello stesso identico essere umano (par. 22), per quanto chiamato con due nomi diversi. Fra individui diversi di una stessa specie, o di specie diverse di uno stesso genere, sussiste invece non un'identità vera bensì una "somiglianza sostanziale" che fa sì che quelli possano essere

raccolti, pur essendo diversi, sotto lo stesso nome, rispettivamente di specie e di genere.[44]

Il sussistente composto di sussistenti (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 24-26)

La riflessione intorno al concetto di identità numerica nelle realtà naturali fornisce a Gilberto l'occasione per inserire una prima trattazione di un tema fondamentale nel suo pensiero, che sarà centrale soprattutto nel commento al *Contra Eutichen et Nestorium* e dunque nell'esame delle questioni cristologiche: quello del tutto e delle parti (mereologia). Gli esempi sono sempre importanti nell'opera di Gilberto, e qui egli apre la sua disamina del tema mereologico (par. 24) con due esempi di identità numerica presso sussistenti naturali dovuta a singolarità di essenza (ormai sappiamo che i sussistenti sono gli enti determinati, i *quod est* – o *quae sunt* – resi ciò che sono dall'inerenza delle sussistenze o *quo est*). I due esempi sono i seguenti:

- "Cicerone <è> un essere umano ed è identico a Tullio, anzi, è quello stesso che è Tullio";
- "Platone è un razionale ed è identico al suo <spirito>; anzi, è quello stesso <razionale> che è il suo spirito".

In ambedue i casi abbiamo singolarità di essenza, ossia unità numerica (l'essere un essere umano di Tullio e quello di Cicerone, essendo "Tullio" e "Cicerone" due nomi diversi dello stesso essere umano, è lo stesso; l'essere razionale di Platone e quello del suo spirito è lo stesso, essendo lo spirito di Platone una parte del tutto costituito insieme dal corpo di Platone e dal suo spirito). Perciò (par. 25) non possiamo raccogliere ed enumerare come se fossero più di uno l'essere un essere umano di Tullio e quello di Cicerone, né l'essere razionale di Platone e quello del suo spirito (e qui Gilberto anticipa, come usa fare, senza spiegarla la nozione di "enumerazione per raccolta" di cui tratterà più diffusamente più avanti, nel Cap. III).

Rispetto all'esempio di totale identità di Tullio e Cicerone però, nel caso di Platone e del suo spirito, pur essendoci singolarità numerica (sono numericamente lo stesso essere razionale), abbiamo tuttavia

[44] Su questa nozione di somiglianza sostanziale cfr. Erismann 2014.

anche diversità. Infatti, se Platone, che è l'intero, gode di tutte le proprietà del suo spirito, che è una sua parte, non è vero il contrario: non si può dire dello spirito di Platone tutto ciò che si può dire di Platone (ad es., lo spirito di Platone non è corpo e non è bianco). Dunque, Platone e il suo spirito sono sì numericamente uno, ma sono anche diversi. In altre parole, l'unità numerica non è garanzia di identità, e la diversità non implica necessariamente pluralità nel numero.

Gilberto incassa questa precisazione, che gli tornerà utile più avanti, e procede. All'identico per singolarità di essenza si oppone (per una "analogia <di rapporto>" o *rationis proportio*: concetto su cui torneremo) sia ciò che è diverso solo per singolarità di essenza, come un essere umano rispetto a un altro essere umano, sia ciò che è diverso anche per dissomiglianza, come questo essere umano rispetto a questa pietra (par. 26).

L'unione e la *collectio* alla base dei termini universali (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 27-29)

Al paragrafo 27 Gilberto passa al secondo elemento della divisione dei modi di dire "identico". Dopo aver esaminato l'unità numerica, ossia la singolarità, di ciò che gode di una identica singolare essenza, ora esamina il caso di più sussistenti che vengono

> detti "uno" e "identico" non per la singolarità di una natura bensì per un'unione di molte nature effettuata a motivo della <loro> somiglianza. Per questa <unione>, infatti, di più esseri umani si dice <che sono> "un <solo>" o "identico essere umano", e di più animali <che sono> "un <solo>" o "identico animale".

È il caso, evidentemente, dei termini universali. Più esseri umani (specie) o più animali (genere) sono rispettivamente un identico essere umano e un identico animale non per unità di essenza (come sono Tullio e Cicerone, o Platone e il suo spirito) ma per l'"unione" di diverse essenze dovuta alla loro somiglianza. Le loro essenze di esseri umani, o le loro essenze di animali, sono cioè sì singolarmente diverse, ma simili tra loro, e per questa loro somiglianza possono essere raccolte (*collectio*) sotto un nome universale.

L'opposto di questo tipo di identità per "unione di essenze diverse ma simili" è la diversità di ciò che è diverso non solo per la singolarità della sua essenza ma anche per dissomiglianza: ad esempio un

cavallo e un essere umano rispetto alla specie, e un animale e una pietra rispetto al genere (par. 28).

I sussistenti sono dunque tra loro tutti sia diversi sia somiglianti e conformi, ma da diversi punti di vista e sotto diversi rispetti. La conformità dei sussistenti, come la loro diversità, deriva dalle loro forme: i sussistenti di un certo genere o di una certa specie saranno somiglianti e conformi rispetto agli altri sussistenti dello stesso genere o della stessa specie in virtù della somiglianza e della conformità delle loro essenze o forme di genere o di specie. Ma dato che la somiglianza e la conformità delle forme presuppone la diversità numerica o singolarità di quelle stesse (solo realtà che sono diverse numericamente, dunque singolari, possono essere tra loro somiglianti e conformi), la base tanto della diversità numerica dei sussistenti quanto della loro somiglianza è la diversità numerica, ossia la singolarità, delle loro essenze o forme sostanziali (par. 29).

Diversità numerica e accidenti (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 30-34)

Nel paragrafo 30 Gilberto aggiunge un ulteriore elemento, anche questo fondamentale per capire come egli si rappresenti la costituzione ontologica dell'universo dei sussistenti: quello delle forme accidentali. Nella visione di Gilberto – su questo punto diversi dei suoi seguaci, compreso l'autore del trattato *Invisibilia Dei* (v. *infra*, II.I, par. 52) non lo seguiranno completamente – le forme accidentali "sono-nel" sussistente (*insunt*) in quanto "si appoggiano sulle" sue forme sostanziali (*adsunt*): la forma "bianchezza" inerisce sì (*inest*) nel sussistente Socrate ma non direttamente bensì in quanto si appoggia (*adest*) alla sua sussistenza "corporeità".

Ma, ed è ciò che più conta qui, per Gilberto le forme accidentali non "causano" la diversità numerica (o singolarità) dei sussistenti, come sosteneva Boezio proprio nel testo che Gilberto sta commentando (e come sostengono la stragrande maggioranza dei suoi colleghi del XII secolo):[45] la diversità numerica, infatti, secondo il nostro commentatore-interprete è causata già dalle forme sostanziali (lo abbiamo visto: per Gilberto ogni causa o forma produce un solo sussistente). Di conseguenza, secondo lui le forme accidentali "rendono evidente",

[45] Cfr. Gracia 1988.

"mostrano", la diversità numerica del sussistente che è già causata dalle sue forme sostanziali. Con un esempio: secondo Boezio Socrate e Platone sono lo stesso essere umano in quanto condividono la stessa forma di specie umanità e si differenziano solo per i loro accidenti: colore della pelle e dei capelli, particolari conoscenze di questa o quella disciplina ecc. Diversamente, per Gilberto essi sono due esseri umani diversi già per le loro diverse – per quanto simili e conformi – forme sostanziali umanità, e i loro accidenti diversi – colore della pelle e dei capelli ecc. – non fanno che "mostrare" tale loro diversità sostanziale: infatti, accidenti singolarmente diversi all'interno di una stessa specie o di uno stesso genere (ad es. diversi colori) possono manifestarsi soltanto se, soggiacenti, ci sono forme sostanziali singolarmente diverse (parr. 31-34) alle quale essi si appoggiano (*adsunt*).

Boezio, afferma Gilberto, ha detto sì che la dissomiglianza degli accidenti "produce" la diversità numerica degli enti naturali; ma è stato impreciso: avrebbe dovuto dire "dimostra", "prova", e non "produce" (par. 30). Come in altri casi, Gilberto qui prende le distanze da Boezio e ne forza il testo pretendendo di interpretarlo.

IL SISTEMA DELLE SCIENZE E LA DENOMINAZIONE ESTRINSECA NEL CAP. II

Il sistema delle scienze (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 2-10)[46]

Tema centrale del secondo capitolo del *De trinitate* di Boezio è la divisione delle scienze speculative. Al par. 6 Gilberto espone un principio in un certo senso simile a quello, che abbiamo già visto, secondo cui ogni sapere va valutato non in assoluto bensì rispetto all'effettiva possibilità di realizzare i suoi obiettivi ideali. Lo spunto è dato stavolta da una citazione inserita nel testo di Boezio senza indicare l'autore, ma che Gilberto attribuisce a Cicerone ("SICUT OPTIME DICTUM UIDETUR a Cicerone"), secondo la quale "È DOVERE DELL'UOMO DI SCIENZA CERCARE DI RAGGIUNGERE UNA QUALCHE CERTEZZA/OPINIONE (*FIDES*) SU QUALSIASI COSA COSÌ COME ESSA STESSA È". Per questa citazione anonima di Boezio si è rimandato a un passo dell'*Ethica Nicomachea* di Aristotele nel quale si dice qualcosa di simile nel quadro della

[46] Sulla classificazione delle scienze in Gilberto cfr. Nielsen 1982, pp. 87-98; Haas 1987, Jolivet 1990, Jacobi 1995b, Jacobi 2002, Marenbon 2002.

discussione dei limiti della capacità di conoscere delle diverse discipline, e in particolare della politica, in relazione ai loro diversi oggetti.[47] Ad ogni modo, come abbiamo visto Gilberto di Poitiers attribuisce invece queste parole a Cicerone. In effetti, in un passo delle *Tusculanae* (V, 7, 19), l'oratore e filosofo romano scrive che "ogni cosa deve essere trattata attraverso argomentazioni e osservazioni sue proprie" ("Propris enim et suis argumentis et admonitionibus tractanda quaeque res est"): un'osservazione esattamente in linea con il principio centrale nel pensiero di Gilberto (v. *supra*) secondo il quale, accanto a principi comuni con le altre, ogni disciplina si distingue per suoi principi propri e peculiari. È esattamente ciò su cui qui Gilberto vuole insistere, e infatti egli così commenta la citazione riportata da Boezio:

> vale a dire, <è dovere dell'uomo di scienza> considerare quell'oggetto così come esige la proprietà della cosa e secondo quella speculazione alla quale ciò stesso che ci si propone di considerare si addice con certezza in base a una differenza posta dalla ragione (*differentia rationis*). In effetti le cose, di qualsiasi tipo siano, non sono indifferentemente di pertinenza di qualsiasi speculazione.

Insomma, mi pare che qui Gilberto miri a dire che si cade in errore, come sarebbe avvenuto ai vari eretici nel corso della storia, se si pretende di considerare degli oggetti di conoscenza in modo assoluto e non in rapporto ai principi che sono loro pertinenti e al piano logico sul quale si collocano, così come si cade in errore anche se li si considera secondo principi propri di un altro tipo di enti.

Perciò, è fondamentale ancora una volta *dividere*, e stavolta dividere i diversi "generi della scienza" (par. 7) e distinguere i principi propri di ognuno di essi da quelli comuni a tutti, nonché il livello epistemologico e logico sul quale ognuno di essi si colloca (la *differentia rationis*). In sintesi, la divisione presentata da Gilberto, sulla scorta di quella fornita da Boezio,[48] ai paragrafi 7 e successivi, è la seguente.

Una prima partizione si ha tra scienze speculative e scienze pratiche:

- le speculative sono quelle nelle quali "intuiamo" (per Gilberto non c'è una contrapposizione netta tra intuizione e conoscenza

[47] Cfr. Arist., *EN* 1094b23-25; Chenu 1957, pp. 172 s.
[48] Boezio parla della divisione del sapere in particolare nel primo e nel secondo commento all'*Isagoge* di Porfirio e nel *De trinitate*, appunto; cfr. d'Onofrio 2001. Sulle diverse forme che ha preso nel medioevo latino la classificazione delle forme di sapere si veda Maierù 2001.

scientifica), delle cose create, "se siano, cosa siano, che qualità abbiano, perché siano" (elenco che ne riecheggia di analoghi, ad es. le cosidette *circumstantiae* nella letteratura retorica);
- le scienze pratiche sono invece quelle nelle quali, effettuata l'indagine, si è in grado di operare: come fanno i medici, i "maghi" e altri del genere.

Gilberto non si sofferma sulle scienze pratiche per dilungarsi invece sulle speculative. Le scienze speculative in senso largo, scrive (parr. 8 e 9), prendono i rispettivi nomi innanzitutto dai loro oggetti e sono dunque suddivise primariamente nel seguente modo:

- Fisiche ossia naturali (in senso largo), altrimenti dette "speculative" in senso stretto, che è il senso più diffuso del termine
- Etiche ossia morali
- Logiche ossia razionali

Osserviamo che Gilberto espande notevolmente la stringata descrizione delle scienze speculative data nel *De trinitate* di Boezio e nel suo commento unisce la divisione di origine tardoantica, usata da Agostino, che distingue la filosofia in logica, fisica ed etica (la stessa che troviamo ampiamente applicata dal suo contemporaneo Pietro Abelardo), con quella di origine aristotelica, che rinviene appunto in Boezio, che divide la filosofia in teoretica e pratica e poi ognuna di queste due in tre rami.

Ad ogni modo, ancora una volta tralasciando quelle che al momento lo interessano meno – qui le scienze etiche e logiche –, Gilberto si sofferma sulle scienze speculative nel senso stretto e più usuale del termine (che sono anche dette "naturali" in senso largo), che suddivide nel seguente modo:

- la scienza naturale in senso stretto,
- la <scienza> matematica e
- la <scienza> teologica.

Applicando anche lui lo schema aristotelico fatto proprio da Boezio, Gilberto "divide" poi queste tre in base alle due differenze dell'essere o non essere, i loro oggetti, separati dalla materia, e del loro essere o

meno in movimento (parr. 9 e 10[49]). Prima però di addentrarsi nella descrizione delle caratteristiche delle tre diverse scienze speculative in senso stretto, appena avviata al par. 10, il maestro prende lo spunto dal tema della non-separatezza delle forme esaminate dalla filosofia naturale per una lunga digressione sui diversi sensi in cui si usano i termini "materia" e "forma". Come abbiamo potuto vedere, spesso accade che il discorso di Gilberto intorno a un certo tema prenda come punto di partenza le varie accezioni, più o meno tecniche, di un termine, i suoi diversi "usi" e significati, tutti considerati legittimi e dei quali cerca se ci sia una *ratio* di fondo che li accomuni.

"Materie": il principio, gli elementi, i corpi materiali, le sussistenze (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 11-15)

La lunga digressione sui diversi sensi dei termini "materia" e "forma" che occupa questi paragrafi 11-24 è particolarmente ricca di informazioni circa il contenuto e il metodo del sistema filosofico – perché mi pare che di un sistema si possa parlare – di Gilberto di Poitiers. Nello scorrerla risulta evidente che Gilberto sta applicando il metodo della divisione come lo abbiamo visto fare diverse volte, ossia nel senso di "dividere" i diversi significati di un nome al fine di cercarne il nucleo razionale, dunque definitorio, più intimo.

Vediamo ora innanzitutto la disamina dei vari modi in cui secondo Gilberto di Poitiers si può usare il termine "materia". L'elenco, che prende lo spunto dal testo di Boezio ma va molto al di là di quanto questo di per sé implichi, prende l'avvio al paragrafo 11. Il primo tra i vari sensi di "materia" che Gilberto considera è quello della "materia primordiale", che chiama per lo più *prima materia*, *yle* o *silva*. La materia primordiale nel XII secolo era oggetto di particolare attenzione alla scuola cattedrale di Chartres, da Gilberto frequentata sia come studente sia come docente. Le fonti principali per la riflessione su questo tema erano il *Timeo* platonico e il relativo commento di Calcidio.[50] Per Gilberto la materia primordiale non è una materia corporea in quanto non ha ancora la forma della corporeità. Piuttosto, è un principio primo

[49] Cfr. anche *infra*, Cap. II, par. 26.
[50] Sulla materia come materia primordiale e sui diversi significati di forma e materia secondo Gilberto cfr. Jolivet 1992a. Sulla materia nei pensatori della prima metà del XII secolo Caiazzo 2007.

– come Dio e le idee –, assolutamente semplice e dunque inconoscibile, se non per via puramente negativa. Essa rappresenta la recettibilità assoluta, la disponibilità ad accogliere qualsiasi forma, e che per questo è del tutto priva di forma. Senza questa potenziale "passibilità", questa disponibilità pura e preliminare ad accogliere ogni impronta, nulla esisterebbe, perché una forma se non può imprimersi su un sostrato non può formare, e, dunque, costituire, nulla.

La materia primordiale intesa in questo senso è perciò non una materia in un senso fisico, bensì una condizione di possibilità dell'esistente, e di tutto l'esistente, sia corporeo sia spirituale:

> l'origine o l'inizio delle cose, che Platone chiama necessità, frode, ricettacolo, piccola nutrice, grembo, madre, seno e luogo di ogni generazione, e che i suoi seguaci a loro volta chiamano *yle* ossia *silva*, lo stesso Platone la chiama 'materia prima' per il fatto che in essa si formano tutte le cose che da essa vengono accolte, per quanto comunque essa non ne contragga alcuna forma.[51]

Il secondo senso di "materia" tra quelli elencati da Gilberto (par. 12) sono i quattro elementi.

Questo passo va letto in parallelo con quello di poche righe sotto, dove pure si parla ancora di elementi, per quanto di elementi di un diverso tipo. Infatti, Gilberto segue la distinzione introdotta da Calcidio nel suo commento al *Timeo* (cap. CCLXXII) tra "elementi sensibili" ed "elementi puri": detti nel XII secolo, nella filosofia della natura e nella letteratura medica, i primi *elementata*, i secondi *elementa*. Ciò di cui Gilberto parla qui sono gli elementi sensibili, mentre più sotto, parlando delle cose che possono essere chiamate "forma", parla degli elementi puri.[52]

Il terzo senso di "materia" rimanda invece a quelli che oggi chiameremmo "materiali", ossia le diverse specie nel genere dei corpi: "il rame, la cera, la pietra e le altre come queste". È il senso più usuale di "materia".

Quindi, come quarto senso di questo termine Gilberto indica – e sembra un paradosso – le forme sostanziali, ossia le sussistenze (par. 13). Queste sono "materia" in quanto su di esse si appoggiano, imprimono e aderiscono (*adsunt*) le forme accidentali. Infatti, "tutto ciò che per natura è qualcosa grazie a un essere di questo tipo", ossia grazie

---

[51] Gilberto usa in questo contesto il linguaggio del commento di Calcidio al *Timeo* di Platone, cfr. Caiazzo 2007, pp. 245-247. Su questo commento e la sua ricezione cfr. il recente Reydams-Schils 2020.

[52] Cfr. par. 17. Su questo tema cfr. Caiazzo 2005, Caiazzo 2015, e Caiazzo 2020, che riprende e discute gli importanti interventi sul tema da parte di Tullio Gregory.

alle sussistenze in quanto forme di genere e di specie, "da questo stesso contrae di essere in un rapporto di materia rispetto alle <forme logicamente> posteriori, e che accoglie attraverso di esso", ossia le forme accidentali. L'esempio del corpo e della corporeità (par. 14) chiarifica il senso di queste parole: la sussistenza corporeità è materia in quanto, nel sussistente corpo, "conferisce a quello di essere materia delle figure e delle altre <forme> di questo tipo". Quando si definisce qualcosa, perciò, si mettono in risalto prima le sue forme sostanziali, quindi le forme accidentali che su di esse si appoggiano proprio come forme che si imprimono su una materia. Ad esempio, se definisco una statua di Achille, dirò che si tratta di una massa di bronzo avente la forma, l'impronta, dell'eroe greco (par. 15).

Riassumendo, i significati di "materia" sono:

- materia primordiale, detta anche *yle* o *silva*;
- elementi sensibili;
- materiali e corpi;
- sussistenze.

Forme: "essere-in" (*inesse*) e "aderire" (*adesse*) (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 16-24)

Dall'esame dei diversi sensi del nome "materia" si passa automaticamente all'esame dei diversi sensi del nome "forma" (parr. 16 e seguenti). Questa disamina rende evidente come anche per Gilberto, come per Boezio, la nozione di forma sia inscindibilmente legata a quella di essere, secondo il principio boeziano per cui "Ogni essere deriva dalla forma".[53] Il primo senso (par. 16) è infatti quello in cui si dice "forma prima" l'essenza divina, il principio o la causa di tutte le cose, l'*Opifex* "per opera del quale è

- sia tutto ciò che è qualcosa", vale a dire i sussistenti,
- "sia tutto ciò che è l'essere grazie al quale quello è qualcosa", vale a dire le sussistenze,
- "sia tutto ciò che è in ciò che è qualcosa aderendo a ciò che ne è l'essere", vale a dire le forme accidentali.

[53] Boethius, *De trin.* II, ed. Moreschini, p. 169: "Omne namque esse ex forma est".

Di nuovo poi troviamo i quattro elementi fuoco aria acqua e terra, ma questa volta in quanto "sostanze pure" (par. 17), derivanti dalla *silva* e dalla "specie intellegibile": ossia dalla materia e dalle idee eterne, contrapposte in quanto intellegibili alle *species nativae* che ne sono copia, secondo il dettato calcidiano.[54]

Nel terzo senso è forma l'essere dei sussistenti: si tratta delle stesse sussistenze che sono sì forma dei sussistenti, ma anche materia, come abbiamo visto, rispetto alle forme accidentali (par. 18). Si dicono poi forme le figure e le altre forme fisiche che si rinvengono nei corpi (par. 19).

Riassumendo, abbiamo il seguente elenco di ciò che viene detto "forma":

- Dio o *Opyfex*, l'essere di tutte le cose;
- gli elementi puri;
- l'essere dei sussistenti, ossia, per ognuno, l'insieme delle sue sussistenze;
- le figure e le altre forme dei corpi.

Combinando le informazioni già elencate, e aggiungendo il fattore movimento, Gilberto giunge alla seguente sintesi, con la quale abbiamo una sorta di quadro tendenzialmente completo di "tutte le cose che sono", classificate in base al loro essere materia e/o forma in qualcuno dei sensi suddetti, nonché in movimento o meno (parr. 20-24):

- *yle*: viene detta solo "materia", è semplice e informe, priva di movimento;
- corpi: vengono detti solo "materia", sono formati e non semplici, in movimento;
- sussistenze: vengono dette "materia" rispetto alle forme accidentali e "forma" rispetto ai sussistenti: sono non separate e in movimento, ma vengono considerate come se fossero separate e senza movimento;
- Dio: è solo forma, semplice, separata, priva di movimento;
- idee: sono solo forma, semplici, separate, prive di movimento;

[54] Cfr. Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, CCCXLIV.

- figure e altre forme simili nei corpi: sono dette solo "forme" e non "materia".

Le scienze speculative. La fisica o filosofia naturale: ragione, "creazione" e "concrezione", movimento (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 25-29)

Riprendendo poi il discorso avviato prima della digressione sui diversi sensi di "materia" e "forma", Gilberto entra più nello specifico a proposito delle tre discipline speculative ed esamina per prima la fisica o filosofia naturale in senso stretto, quindi la matematica, e per ultima la teologia.

La filosofia naturale, scrive Gilberto (par. 26), è quella disciplina che si occupa dei *nativa*, ossia delle cose che nascono e muoiono, e le considera così come esse sono, vale a dire concrete e non separate. Dove "concrete" vuol dire costituite nella "concrezione" (*concretio*), ma solo più avanti, ai parr. 27 e 28, Gilberto ci spiegherà di cosa si tratta. Prima infatti ci informa che:

- la scienza naturale è costituita da quella facoltà dell'animo umano che si chiama "ragione" in quanto è in grado di "giudicare" (*reri*) gli enti sensibili grazie all'aiuto del senso e dell'immaginazione, e perciò si chiama "razionale";
- la scienza naturale si chiama però anche "naturale", "in movimento" e "non separata" (*inabstracta*) in quanto queste sono le caratteristiche dei suoi oggetti.

Concretio, termine che aveva introdotto un paio di volte senza spiegarlo, non si rinviene quasi in Boezio ma Gilberto potrebbe derivarlo da Calcidio.[55] La filosofia naturale è chiamata "non separata" (*inabstracta*), spiega Gilberto (par. 27), perché considera le forme dei corpi "nella" materia e "con" la materia, ossia in un modo corrispondente alla "concrezione" secondo la quale essi sono effettivamente costituiti.

La "concrezione" si comprende in relazione alla "creazione":

[55] Cfr. ad es. Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, CCLXXII.

- la creazione, infatti, fa sì che le sussistenze siano nel sussistente (*inesse*);
- la concrezione invece "accomoda", "aggiusta", "adatta" (*accommodare*, *adesse facere*) nel sussistente le une sulle altre le forme di estensione via via minore e di specificità via via maggiore, ossia quelle che logicamente "seguono" rispetto a quelle più generiche e di estensione maggiore, le quali invece logicamente "precedono" (anche qui il discorso di Gilberto si muove sulla base dell'*Isagoge* di Porfirio, e in particolare del cosidetto "albero" di Porfirio).

È grazie alla concrezione, dunque, ossia a questo ordinato accumularsi, aggregarsi, affastellarsi, incrostarsi, "concretizzarsi" di forme, che si costituisce ogni sussistente, mentre la creazione, logicamente anche se non temporalmente precedente, indica solo il venire all'essere, nel costituire lo stesso sussistente, delle sue forme immanenti (*nativae*).

La concrezione, stabilendo la regola secondo la quale in un sussistente alcune forme eventualmente iniziano ad aderire o finiscono di aderire a quelle logicamente precedenti, è anche l'origine del mutamento delle cose, che è una specie del movimento (par. 29): il mutamento è infatti quell'avvicendamento per il quale nel corso del tempo i sussistenti perdono alcune forme e ne acquisiscono altre (*vicissitudo decedentium succedentiumque*).

A proposito della *concretio* è bene ricordare che per tutti i pensatori medievali sono enti sussistenti, tanto quanto i corpi, anche esseri incorporei come gli angeli, i demoni o le anime, i quali secondo alcuni sono anche provvisti di una sorta di corpi "molto sottili". Gilberto, pur ritenendo che tali esseri siano del tutto privi di corpo, tuttavia li considera "concreti" in quanto costituiti anch'essi da un accumularsi ordinato di forme.

La matematica: separazione (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 30-31)

La seconda delle scienze speculative in senso stretto, come abbiamo visto, ha nome "matematica" in greco, "disciplinale" (*disciplinalis*) in latino. Essa (par. 30) considera le forme non separate delle cose che nascono e muoiono (*nativorum inabstractae formae*) diversamente da come sono, ossia come se fossero separate (*abstractim*): la matematica studia dunque le stesse realtà che studia la filosofia naturale, ma

lo fa secondo una diversa *ratio*, un diverso rapporto, un diverso punto di vista.

Nella concezione gilbertina delle scienze speculative la scienza naturale e la scienza matematica hanno bisogno l'una dell'altra.[56] La matematica, infatti, essendo la scienza delle forme concrete considerate come se fossero separate, è direttamente funzionale alla filosofia naturale in quanto questa (parr. 30 e 31) "non coglie perfettamente cos'è 'essere qualcosa' se la speculazione disciplinale", ossia la matematica

> non stabilisce fermamente cos'è "ciò grazie a cui quel <qualcosa> è". Ad esempio: la ragione non riesce a valutare cosa sia essere un corpo, essere colorato ed essere ampio se la disciplina non conosce cos'è la corporeità, cosa il colore e cosa l'ampiezza.

La matematica si dice dunque "disciplinale" proprio in quando "*di*vide" e "*sci*nde" col pensiero cose che in realtà non sono separabili (par. 31): e Gilberto pensa evidentemente a *discedo*, che vuol dire separare, tagliare. Inoltre, si dice "non separata" perché esamina le forme, che di per sé sono non separate. Infine, dato che le esamina come se fossero separate, le esamina anche "senza movimento", per cui porta anche questo nome – per quanto in realtà le forme siano, come i sussistenti nei quali ineriscono, in movimento.

La teologia: l'intelletto, i principi, la semplicità (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 34-37)

La terza scienza speculativa è la teologia, che Gilberto ci descrive ai parr. 34-37. Essa (par. 34) fissa il suo sguardo (*intuitum*) nei "principi" delle realtà native, ossia in Dio *Opifex*, nelle idee e nella *yle*. La teologia ottiene secondo Gilberto un tipo di conoscenza più salda rispetto alla scienza della natura in quanto i suoi oggetti sono stabili, a differenza di quelli dalla filosofia della natura (par. 35). Si chiama "scienza teologica" a partire dalla natura divina di tali oggetti (par. 36), "senza movimento" e "separata" a partire dalle loro proprietà, e per eccellenza "intellettuale" in quanto non si serve delle facoltà inferiori, ossia di senso, immaginazione e ragione, come la filosofia naturale, bensì solo della facoltà più alta che è appunto l'intelletto.

In sintesi, possiamo schematizzare la classificazione di Gilberto delle tre scienze speculative nel modo seguente:

---

[56] Come anche hanno bisogno, tutte e due, della teologia in quanto scienza dei principi. Cfr. Jolivet 1990.

- scienza naturale: "in movimento e non separata" in quanto considera le forme dei corpi con la materia, "razionale" in quanto usa la facoltà della ragione;
- scienza matematica: "non separata" in quanto considera le forme non separate, ma "senza movimento" e "disciplinale" in quanto le considera in modo separato;
- scienza teologica: "senza movimento e separata" in quanto considera i principi – *Opifex*, idee, *yle* – che sono senza movimento e separati; "intellettuale" perché usa l'intelletto.

I metodi delle tre scienze speculative (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 38-42)

I paragrafi 38-41 sono a tratti particolarmente ardui e per questo caratteristici del modo di procedere volutamente criptico di Gilberto. Qui il filosofo approfondisce in particolare cosa significhi, secondo il suo sistema, il fatto che

- la scienza naturale proceda in modo razionale (*rationaliter*: par. 38),
- la scienza matematica in modo disciplinale (*disciplinaliter*: par. 39),
- la scienza teologica in modo intellettuale (*intellectualiter*: par. 41).

Senza entrare nel dettaglio, ci basti dire che in ognuno di questi tre ambiti, insiste Gilberto, è necessario, coerentemente con gli oggetti che si studiano e con il piano epistemologico sul quale ci si pone, tenere ben distinti quali principi si applichino come comuni, quali si applichino come propri e dunque non vadano estesi ad altri ambiti, e quali ancora non si applichino perché sono propri solo di altri ambiti. È per questo, osserva l'autore, che Boezio ha detto che in teologia non bisogna abbassarsi o "deviare" (*diduci*) verso le immagini. L'uso delle immagini pertiene infatti a un diverso ambito disciplinare, quello della filosofia della natura. Questa osservazione di Boezio, qui condivisa da Gilberto, contro l'uso delle immagini in teologia verrà più volte citata nel XII secolo da parte di quanti si schierano contro il modo immaginifico e figurato di fare teologia: quello in uso, ad esempio, alla scuola di San Vittore, o quello di Gioacchino da Fiore.[57]

[57] Valente 2021b.

Nel paragrafo 42 Gilberto osserva che, dopo aver esposto la divisione delle scienze speculative, Boezio nella sua "questione" è finalmente tornato a parlare della trinità e si avvia a dimostrarne l'unità d'essenza con principi teologici: ossia, a rispondere alla prima di quelle due questioni che, come Gilberto ha esposto commentando il Secondo prologo di Boezio, parr. 19 e 20, sono i principali oggetti d'indagine dell'opera di Boezio che sta commentando.

L'esame di questa dimostrazione "con principi teologici dell'unità dell'essenza divina" si apre con una importante riflessione intorno all'essere, e al dire l'essere, a proposito delle cose create e di Dio.

L'essenza e la "denominazione estrinseca" dell'essere (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 44-46)

Nel paragrafo 44 Gilberto espone l'idea che sta alla base della sua concezione dell'essere del mondo (e che sta alla base anche del suo uso peculiare del concetto retorico e logico di "denominazione", che però sarà introdotto solo più avanti, al par. 61). Per Gilberto, è vero che Dio è in sé inconoscibile e inespriminile in modo proprio e adeguato: tuttavia, se si parte dai principi propri alla teologia, alcuni termini si dicono di lui primariamente e delle altre cose solo in modo derivato (per "denominazione" appunto, si dirà). Due di questi nomi sono quelli presi in considerazione in questi paragrafi, ossia "forma" ed "essere".

In teologia dunque, scrive Gilberto, bisogna concentrare l'attenzione, con una conoscenza di tipo intellettuale – ossia non discorsiva e non basata su immagini bensì puramente intuitiva – non sulle diverse forme dei sussistenti bensì su quella forma che è veramente forma e che è il principio di tutte le altre forme (par. 43). La forma divina perciò è, per il teologo, l'unica vera forma, mentre tutte le altre, in quanto derivate, traggono anche il nome "forma" da altro (*mutuata ab alio nuncupatione*: par. 44): ossia prendono questo nome ("forma") da ciò da cui derivano, la forma divina stessa.

Lo stesso vale per "essere". La prima forma è il principio dell'essere di tutte le cose e dunque anche ciò a cui il verbo "essere", o il nome "essenza", competono per eccellenza e *in primis*. Quando di essa – ossia di Dio -– si dice che è (par. 45), questo va inteso nel senso che l'essere è identico con essa e che è essa a comunicare alle altre cose non solo l'essere ma anche il fatto che possano venir dette "essere".

Insomma, il movimento della "derivazione del nome" (appunto, la *denominatio*) scorre nella stessa direzione del movimento che origina, dall'essere semplice e primo, l'essere derivato e secondo delle cose create (par. 46). La denominazione è originata dallo stesso rapporto di causa ed effetto che origina l'essere secondo dal primo: le cose create si può dire che sono perché derivano, sono causate, dall'unico essere che è nel senso pieno del termine. In altre parole, Gilberto, senza farne i nomi, usa già qui, all'interno di una riflessione di tipo metafisico, il meccanismo logico della derivazione del nome nonché quello retorico della metonimia (detta *denominatio* in latino: tra i vari tipi, in particolare è in gioco la trasposizione del nome dalla causa all'effetto).[58] Il termine *denominatio* – come abbiamo detto – non compare qui ma solo in seguito (Cap. II, parr. 58-61), eppure l'idea di questo processo è già ora in qualche modo implicita e implicata: si tratta di un processo parallelo di costituzione, a partire da un principio, sia dell'essere di ciò che deriva dal principio sia del nome di tale – secondo – essere.

Dunque, mentre di tutte le cose create si dice che sono per partecipazione all'essere divino (la forma divina), questo stesso si dice essere non per partecipazione ad altro bensì per la sua propria essenza.

L'essere e il nome derivano dalla forma (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 47-51)

Peraltro, anche nello stesso ambito delle realtà naturali considerate in se stesse, ossia indipendentemente dal loro rapporto col principio divino, accade qualcosa di simile (par. 47): le cose create infatti si dice che sono non per se stesse ma per partecipazione alle proprie forme.

Come spesso fa, Gilberto cerca di spiegare quanto asserisce con un esempio. L'esempio è quello – già anticipato in precedenza e usato anche dallo stesso Boezio – della statua (parr. 48-50). Di una statua diciamo che è una statua non in quanto è di bronzo, sua materia, ma in quanto tramite la sua forma essa rappresenta una certa figura. Anche lo stesso bronzo (par. 49) diciamo che è bronzo non per l'elemento terra che in qualche modo ne costituisce il materiale, bensì per la particolare forma che il bronzo possiede rispetto ad altri materiali. E similmente della terra diciamo che è terra, e la chiamiamo "terra", in virtù non della materia primordiale o *silva* ma a causa delle particolari

[58] Sulla metonimia-*denominatio* cfr. ad es. *Ad Herennium* IV, 32, 43; Quint., *Inst.* 8, 6, 27.

proprietà, dunque delle particolari forme, che essa possiede rispetto agli altri elementi: ossia la secchezza e la pesantezza.

In conseguenza di ciò, scrive Gilberto (par. 51) intersecando le sue parole a quelle di Boezio, ogni cosa si dice che è "soltanto SECONDO quella FORMA PROPRIA della cosa a partire dalla quale" – ossia dalla quale forma – "viene proposto il nome (*appellatio*) della cosa". In questo senso lo stesso sussistente è "statua" per la forma della figura che riproduce, "bronzo" per le caratteristiche formali del bronzo, "terra" per la secchezza e la pesantezza. Tutto questo risulta più comprensibile di quanto non sembri a una prima lettura se si tiene presente quanto abbiamo detto all'inizio, ossia che per Gilberto ogni nome significa il sussistente a partire da una certa sua forma e che, di conseguenza, ogni sussistente ha come minimo tanti nomi quante sono le sue forme (o almeno quelle conosciute e provviste di un nome: ad es. Socrate con i nomi "Socrate", "essere umano", "bianco", "razionale", "grammatico", "animale", "capace di ridere" ecc.).

Dal punto di vista del teologo, Dio è l'essenza semplice di tutte le cose (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 52-55)

Nel paragrafo 52 Gilberto distingue due modi di dire che qualcosa è, ossia due modi di esprimere l'essere delle cose: uno sul piano della filosofia naturale, che considera le cose nella loro concrezione di forme a prescindere dal loro rapporto con il principio assoluto dell'essere; l'altro, sul piano teologico, che considera invece questo rapporto con l'assoluto.

Dal punto di vista della filosofia naturale, l'essere delle cose sono appunto le loro forme sostanziali. Dal punto di vista della "speculazione teologica" – così chiama Gilberto quella che noi potremmo definire "teologia speculativa" – l'essere delle cose è l'essere divino. In ambedue i casi l'essere deriva dalla forma, ma nel primo caso dalle molteplici forme nella concrezione, nel secondo caso dalla forma unica e prima, quella divina.

Con un'altra terminologia, che esprime a un tempo l'analogia e la differenza fra i due piani epistemologici, Gilberto parla di "essere qualcosa" (*esse aliquid*) per l'essere prodotto dalle forme oggetto della filosofia della natura (e dalla matematica); di "essere semplicemente" (*simpliciter esse*) per l'essere assoluto, che è considerato dalla teologia. Questo "essere semplicemente" è assolutamente uno, mentre

l'"essere qualcosa" delle cose concrete è molteplice (parr. 53 e 54). Per questa assoluta unità e semplicità dell'essere divino si dice che Dio "è la sua stessa essenza" (par. 55).[59]

L'essere e la "forma completa" (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 56-57)

Le cose concrete e le loro forme, prosegue Gilberto (alla lettera "le cose che sussistono e quelle che", in quanto loro forme, "sono in esse") "non sono ciò che sono", mentre la sostanza divina "è ciò che è" (par. 56).

Nei densissimi paragrafi successivi (parr. 57-60), Gilberto esprime in modo molto efficace perché le cose concrete, a differenza di Dio, "non sono ciò che sono". Ciò è dovuto alla numerosità delle loro forme, ognuna delle quali produce solo una delle molteplici proprietà, sostanziali o accidentali, della cosa. Per cui, di qualsiasi cosa si dica che è qualcosa, sostanzialmente o accidentalmente (ad es. di Luisa che è un essere umano, o che è bianca o chiara di carnagione), non si esprimerà mai l'intero suo essere ma se ne dirà solo una caratteristica, eventualmente posseduta in somiglianza rispetto ad alcune cose (altri esseri umani, altre cose bianche) e in dissomiglianza rispetto ad altre (cavalli, cose blu). Questo discorso fornisce una buona occasione a Gilberto per introdurre la nozione di "forma completa" del sussistente (par. 57).

La "forma completa" (*forma tota*) nel lessico gilbertino è l'insieme completo di tutte le forme di un sussistente. Essa può riguardare o solo tutte le forme sostanziali di esso (*subsistentis tota forma substantiae*) o comprendere anche le forme accidentali (*illorum que adsunt multitudo*). In ogni caso si tratta di un insieme di numerosissime forme; addirittura infinite, secondo quanto afferma nell'esempio Gilberto:

> La forma completa della sostanza di un sussistente qualsiasi, infatti, non è semplice, e molto più numerosa è la molteplicità degli accidenti che aderiscono (*adsunt*) ad essa nel suo insieme o alle sue singole parti. Tutti questi, tuttavia, vengono detti del sussistente: come, di un certo essere umano, l'intera forma sostanziale grazie alla quale quello è un essere umano perfetto; ogni genere e ogni differenza dai quali è <composta> la stessa <forma sostanziale>, come la corporeità e l'essere animato e le altre <forme> di questo tipo; e infine tutto ciò che aderisce o a quella forma <completa> –

[59] A questo proposito è importante tenere presente che né Boezio né Gilberto usano il termine "essenza" (*essentia*) nel senso in cui lo usa Tommaso d'Aquino, sulla scia di Avicenna, ossia nel senso di *quidditas* o risposta alla domanda "Quid est?" e come distinta dall'esistenza o *esse*. Se Gilberto usa il termine *essentia*, è per indicare il semplice essere divino, o per indicare una forma sostanziale di un entre creato.

come la capacità di ridere, che aderisce all'umanità – o ad alcune delle sue parti – come il colore, che aderisce alla corporeità, o la scienza, che aderisce alla razionalità – e le infinite altre <forme> di questo tipo.

Vedremo in un altro passo che Gilberto considera facenti parte della *tota forma* di un sussistente anche le forme passate, presenti, future e persino quelle solo potenziali ma mai effettivamente possedute.[60]

La *tota forma* è evidentemente, nel sistema gilbertino, una sorta di ente postulato, di concetto limite: in ogni caso non è qualcosa che possa effettivamente essere conosciuto ed esaustivamente descritto.[61] È anche qualcosa di cui si comprende male in cosa differisca dal sussistente concreto, dato che questo è appunto il risultato dell'affastellarsi (ordinatamente le une sulle altre) di tutte le sue forme.[62]

Universali come collezioni di forme simili e "trasposizione denominativa" (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 58-61)

Ad ogni modo, anche le forme stesse, precisa Gilberto (parr. 58-60), nell'insieme e nelle loro singole parti, vengono dette "essere qualcosa" e vengono raccolte insieme ad altre forme simili sotto termini universali: ad esempio, della razionalità si può dire che è una qualità come genere accanto ad altre qualità, o della bianchezza che è un colore e ancora una qualità.

Per il fatto poi che le forme producono effetti nei sussistenti, a volte si scambiano i nomi delle forme con quelli dei sussistenti (*denominationis transumptio*) così da attribuire ad una forma una caratteristica che in realtà va attribuita al sussistente da quella formato, come quando si dice che "la linea è lunga" o "la bianchezza è chiara" (par. 61): non è la linea ad essere lunga, o la bianchezza ad essere chiara, bensì è lungo l'oggetto di forma lineare ed è bianco l'oggetto bianco.[63] Il concetto di *denominativa transumptio* deriva da una congiunzione delle figure retoriche della *translatio* – il termine è usato in generale per tropo ma più in particolare per metafora – o *transumptio* – che vale

[60] Cfr. *infra*, *Expos. De trin.* Cap. V, par. 25. Su questo aspetto "modale" dell'ontologia gilbertina si vedano Knuuttila 1987 e Knuuttila 1993, pp. 75-82, riprendendo Nielsen 1982, pp. 62-64, 180, 184.
[61] Cfr. Jacobi 1996, pp. 14-16.
[62] Cfr. Jacobi 1996, p. 17.
[63] Sulla *denominatio* e la *denominativa transumptio* in Gilberto cfr. De Rijk 1987, pp. 161 e 168; Nielsen 1982, p. 95; Jolivet 1987a, de Libera 1996b, Valente 2008a, pp. 143-149 e *passim*.

appunto per metafora ampliata, ossia un trasferimento di senso che riguarda un intero discorso e non una singola parola – con la *denominatio*: dove però *denominatio* non ha solo il senso della figura retorica della metonimia, qui evidentemente per causa, ma anche quello cui abbiamo fatto cenno della "derivazione del nome", un concetto elaborato, in ambito logico, da Boezio nel suo commento alle *Categorie*.[64] La nozione di *denominativa transumptio* va ricordata perché servirà nel commento al *De hebdomadibus* per spiegare in che senso sia vero dire che le cose create sono buone nella loro sostanza pur non essendo esse buone sostanzialmente nel senso in cui lo è Dio.[65]

L'essere, l'intero, le parti, la predicazione. Congiunzione e confusione (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 62-87)

Sempre commentando la sezione del *De trinitate* in cui Boezio espone la tesi secondo la quale l'essere deriva dalla forma, Gilberto inserisce una lunga trattazione intorno al tema della misura in cui è legittimo parlare di "tutto" o "intero" e di "parti" quando si ha a che vedere con il sussistente e il suo essere costituito da molteplici forme sostanziali.

Lo spunto è dato dalla frase di Boezio che dice "Ogni cosa deriva il suo essere da ciò grazie a cui è, ossia dalle sue parti'" ("Unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis"[66]). Gilberto, in questo densissimo gruppo di paragrafi, sente di dover da un lato dissentire da quanto Boezio sembra dire, ossia che le sussistenze sono "parti" del sussistente, dall'altro dare una interpretazione di questa affermazione boeziana che in qualche modo la salvi, anche a costo di attribuirle un senso diverso da quello che essa sembra avere *prima facie*. Per fare questo, Gilberto approfondisce da una parte il modo in cui le sussistenze si relazionano tra loro, rispetto alla forma completa e rispetto al sussistente. Dall'altro, come le parti di un intero si relazionano tra loro e con l'intero che tutte insieme costituiscono. L'esempio standard, nella riflessione gilbertina sull'intero e le parti, è quello dell'essere umano, composto come parti dai due sussistenti anima e corpo.

---

[64] Cfr. Boethius, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, col. 167D-168A.
[65] Cfr. Valente 2008a, pp. 131-143.
[66] Ed. Moreschini, p. 170, ll. 94-95.

Insomma, la questione qui è: posto che il sussistente è quello che è grazie a un essere (la forma sostanziale completa) il quale è costituito da più forme non complete, tali forme non complete possono essere dette "parti", e in caso positivo, di cosa: del sussistente, o della sua forma completa? Anticipiamo la risposta: le singole forme non complete del sussistente sono parti della sua forma completa, ma non parti del sussistente. Quando Boezio ha detto che il sussistente deriva il suo essere dalle forme "come da sue parti", ha usato il nome "parti" per intendere "le sussistenze delle parti" (parr. 71-72).

Per giungere a questa risposta, Gilberto prima entra nel dettaglio circa il rapporto fra intero e parti nei sussistenti composti (parr. 64-72), poi prosegue a proposito della predicazione delle diverse sussistenze delle parti e dell'intero (parr. 73-87).

Il punto di partenza della riflessione intorno a intero e parti di un sussistente composto è la seguente tesi: "Nulla è l'essere di qualcosa di cui è parte" (par. 64). Ossia, nessuna forma sostanziale (che sia una forma completa, una forma di genere o specie, o una forma di differenza) può essere parte di ciò cui conferisce l'essere, dunque del sussistente. Per argomentare tale tesi, Gilberto approfondisce il rapporto fra parti e intero. L'essere, in quanto forma, e il sussistente, in quanto concrezione di forme, non condividono alcun genere: ossia, sono realtà totalmente altre tra loro. Invece, la parte e l'intero di cui quella parte è parte condividono diversi generi, in quanto il tutto deriva le proprie forme, e perciò i generi ai quali appartiene, dalle proprie parti. Dunque, le forme delle parti saranno anche forme dell'intero.

Pensiamo a un essere umano, razionale per la razionalità di quell'anima che è una sua parte, e corporeo per la corporeità di quel corpo che è la sua altra parte (cfr. par. 70). D'altronde, la razionalità, forma di quella parte dell'essere umano che è l'anima, e la corporeità, forma di quella parte dell'essere umano che è il corpo, sono parti della forma totale dell'essere umano. Dunque, la relazione tra intero e parti può sussistere in due casi:

- o tra sussistente completo e sussistenti sue parti (come l'essere umano, intero composto di corpo e anima come parti),
- o tra forma completa e forme parziali di essa (come l'umanità di Socrate, forma specifica di Socrate composta, tra l'altro, dalla razionalità del suo spirito e dalla corporeità del suo corpo).

Ma sarebbe errato dire che le forme sono parti del sussistente. Per questo, quando Boezio sembra dire che le cose derivano il loro essere dalle forme "come dalle loro parti", quello che in realtà voleva dire, sostiene Gilberto, è che le cose composte di parti traggono il loro essere dalle proprie forme, che sono le forme *delle loro parti*. Per quanto a volte il linguaggio sia improprio, come quello di Boezio in questo caso, nella predicazione corretta a livello di scienza naturale quello che si fa è predicare del sussistente, rappresentato dal nome soggetto, una sussistenza o forma significata dal predicato (par. 71): è insomma la buona occasione per Gilberto per fissare un'altra idea forte della propria filosofia, quella per cui nella proposizione della filosofia della natura il soggetto rappresenta il sussistente e il predicato una sua forma.

Tra le altre cose, Gilberto sottolinea qui (par. 79) la differenza tra "congiunzione" di parti in un tutto e "confusione" o "mescolanza", differenza che tornerà di grande utilità nel commento al *Contra Eutichen*:

- nella congiunzione le parti sono unite ma restano distinte e mantengono proprietà diverse, come fanno appunto il corpo e l'anima nell'essere umano;
- invece nella mescolanza le componenti si fondono al punto da perdere le proprie caratteristiche distintive e acquisirne di nuove, diverse da quelle che avevano (o avrebbero avuto) indipendentemente dalla mescolanza (bianco e nero mescolati formano un terzo colore).

Per quanto le forme di ogni parte di un intero non possano, da sole, costituire l'essere dell'intero, tuttavia esse possono "essere dette" disgiuntamente dell'intero (par. 80). Così, l'essere anima e l'essere razionale dell'anima non bastano a costituire l'essere dell'essere umano, e tuttavia si può dire che quell'essere umano, mettiamo Socrate, è anima ed è razionale. In definitiva, tutto ciò che si può affermare di una parte, si può anche predicare dell'intero (parr. 86-87), ma non viceversa.

La molteplicità dell'essere di ogni cosa, a parte il principio (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 88-101)

A partire dal par. 87 Gilberto riprende a seguire il testo di Boezio, lasciando da parte – dopo la lunga trattazione precedente – il tema

dell'intero e delle parti. Tutti i sussistenti, sia quelli composti da più sussistenti, come l'essere umano composto da corpo e anima, sia quelli "semplici", come l'anima – afferma Gilberto approfondendo a suo modo il testo dell'opuscolo – "non sono ciò che sono": questo perché sono qualcosa grazie a molteplici realtà (par. 88). Lo stesso vale per ogni sussistenza e per ogni "affezione accidentale". Differentemente, "è ciò che è" solo ciò che non deriva da più realtà ("da questo e da quello") ma solo da una: risponde a questo requisito solo Dio, che è esclusivamente grazie alla divinità (par. 89), assolutamente semplice, bello e forte (par. 90).

L'essenza divina è dunque assolutamente semplice e una, priva di numero, non fornisce la base ad alcuna inerenza e di conseguenza, propriamente, non può nemmeno essere soggetto di alcuna predicazione: almeno per quello che la predicazione è nella scienza naturale, ossia l'espressione dell'inerenza di una forma (parr. 91-92). Similmente, nemmeno le sussistenze possono fungere da soggetti in una vera predicazione, in quanto esse non sono risultato dell'inerenza di alcuna forma, bensì solo, appunto, forme. Quando si dice che una forma è oggetto di inerenza, in realtà quello che si vuol dire è che il sussistente in cui essa inerisce è oggetto di inerenza delle forme "logicamente successive": ad esempio non è la corporeità ciò in cui inerisce il bianco, ma il corpo già informato dalla corporeità (parr. 93-95).

Analogamente in teologia, quando della forma, che in questa scienza non è mai inerente, si dice che "è in" – ad esempio quando si dice che la divinità è nel Padre – non si deve intendere questo nel senso che la divinità sia "in qualcosa". Lo stesso vale per le idee – ricordiamo che la teologia per Gilberto, occupandosi di ciò che è semplice, tratta non solo di Dio ma anche della materia e delle idee: quando si dice che le idee sono negli elementi, dunque, non si deve intendere che vi siano "come in una materia". Piuttosto, la divinità è nel Padre in quanto identica alla sua essenza, e le idee negli elementi come esemplari (par. 96).[67]

Per questo loro essere forme non in una materia ma semplici, sia la divinità sia le idee sono forme nel senso pieno del termine e "mai materie" (par. 97),[68] mentre le forme inerenti sono forme solo

[67] Sulla teoria degli elementi, puri o meno, Gilberto aveva scritto con qualche dettaglio in più, e comunque non molto diffusamente, nell'ambito della divisione dei vari sensi dei termini *materia* e *forma*. Cfr. Cap. II, parr. 11-19.
[68] Vedi Cap. II, parr. 11-15.

secondariamente e in un certo senso indebitamente: come "imitazioni" della vera forma (par. 98). La semplicità della forma pura – Dio, le idee – comporta dunque anche la loro unicità (par. 99) – per quanto Gilberto non spieghi in che senso le idee, che sembrerebbero essere molteplici, siano anch'esse una forma assolutamente priva di pluralità.

Da quanto detto negli ultimi paragrafi Gilberto prende lo spunto per introdurre il tema del numero, preparando così il terreno per il primo tema del capitolo seguente. Il numero, lo abbiamo visto, non si trova nella forma semplice divina, bensì sempre là dove c'è inerenza. Il numero deriva perciò da una diversità e questa si può trovare nei seguenti modi (par. 100):

- o nell'essere di sussistenti che siano diversi solo numericamente e non anche per dissomiglianza, ad esempio più esseri umani;
- o in accidenti che siano diversi solo numericamente e non anche per dissomiglianza, come le due diverse bianchezze di due sussistenti bianchi;
- o in accidenti che siano diversi tra loro non solo numericamente bensì anche per dissomiglianza, come la bianchezza e la nerezza di un sussistente bianco e di uno nero;
- o ancora (par. 101) nell'essere molteplice e negli accidenti molteplici di sussistenti che siano diversi tra loro non solo per il numero bensì anche per la dissomiglianza, come esseri umani e cavalli;
- infine, in uno stesso sussistente, sono diverse tra loro le componenti del suo essere molteplice e i suoi molteplici accidenti, e tutti questi differiscono gli uni dagli altri non solo per il numero all'interno di uno stesso genere, ma anche per una dissomiglianza che può riguardare solo alcuni o tutti i loro generi: ad esempio, il possedere l'anima, la razionalità, i diversi colori ecc.

ENUMERAZIONE E RIPETIZIONE: IL CAP. III

Enumerazione e ripetizione (*Expos. De trin.*, Cap. III, parr. 1-29)

Nessuno dei tipi di differenza, e dunque di numero, che abbiamo elencato, però, si trova in Dio (parr. 1-4). Che sia del Padre, sia del Figlio sia dello Spirito santo si dica che sono Dio non dipende, come nel caso

di tre esseri umani diversi di ognuno dei quali si dica che è un essere umano, da una diversità di forme in essi presenti (parr. 5 e 6). In un caso come nell'altro si ha "ripetizione" del nome – rispettivamente "Dio" e "essere umano" (*homo*). Ma nel caso di "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio" questa ripezione non comporta una pluralità di forme simili espresse dal predicato ripetuto, come invece avviene nel caso di "Aristotele è un essere umano, Platone è un essere umano, Cicerone è un essere umano". Nel caso di "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio", infatti, nel predicato si ripete insieme al nome anche la stessa essenza. Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, perciò, non sono veramente tre (par. 7), dal momento che è sempre una diversità di forme, anche eventualmente simili, a produrre il vero numero. Altrimenti, ed è quello che avviene qui, possiamo avere una "imitazione del numero" mentre in realtà non si ha se non una "ripetizione dello stesso" (par. 10).

Gilberto, per illustrare meglio questo punto, introduce un accurato esame dell'"(e)numerazione" (*numeratio*), e questo partendo dalla constatazione di Boezio secondo la quale c'è un duplice numero: quello "con cui numeriamo" e quello "che è nelle cose numerabili". Si tratta, precisa Gilberto, di due modi di dire il numero secondo l'uso corrente ("loquendi usu dupliciter dicitur"). Non che i due numeri siano necessariamente diversi, anzi: il numero con cui numeriamo e il numero che è nelle cose possono di fatto coincidere. Ma essi sono diversi nella loro *ratio*: per un motivo infatti usiamo il numero per (e)numerare, per un altro riteniamo di trovarlo nelle cose (par. 11).

Osserviamo ancora una volta come Gilberto, facendo guisa di seguire il testo di Boezio che commenta, in realtà se ne discosti, e inoltre come egli sembri attingere dal patrimonio concettuale messo a punto negli studi di retorica integrandolo con quello proveniente da altre discipline e adattandolo alle esigenze del proprio, personalissimo modo di fare teologia. Infatti, mentre il discorso sul numero fatto da Boezio (ossia, la riflessione intorno alla differenza tra il numero con il quale numeriamo e quello che è nelle cose stesse) rimanda a un contesto metafisico-aritmetico, Gilberto, mi pare, fa slittare le sue considerazioni in direzione metafisico-retorica. Questo spostamento di attenzione è evidente già nella terminologia messa in campo: laddove Boezio si concentrava sul "numero", e in particolare sul "numero con il quale numeriamo", Gilberto esamina con grande acribia le varie opzioni

possibili dell'azione logica e retorica, prima ancora che aritmetica, della "enumerazione" (*numeratio*), alla quale poi non a caso si aggiungono quelle della "distribuzione" (*distributio*) e della "ripetizione" (*repetitio*). Ora, dagli esempi che seguono mi pare che l'uso da parte di Gilberto dei termini *numeratio*, *distributio* e *repetitio* risenta soprattutto del significato che essi hanno come nomi di figure retoriche.[69] Queste figure, in effetti, permettono a Gilberto meglio di altri strumenti di maneggiare quella compresenza di unità e molteplicità, di identità e alterità, che è propria del "mistero" trinitario. Tramite l'evocazione di queste figure, in altre parole, Gilberto riesce a rendere meno implausibile il discorso trinitario (ricordiamolo: identità e unità di essenza, diversità e molteplicità di proprietà e persone): esse infatti gli permettono di mostrare che in una certa misura anche nel discorso intorno alle cose naturali operiamo continuamente una sintesi di identità e diversità, di unità e molteplicità. Sono non casualmente banali e quotidiani gli esempi che Gilberto, pur riprendendoli dalla tradizione, adduce di elencazioni nelle quali a volte chiamiamo con gli stessi nomi cose diverse ("essere umano" per più individui), altre con nomi diversi le stesse realtà ("Tullio" e "Cicerone" per lo stesso retore, "gladio", "arma da punta", "spada" per la stessa arma[70]). Ma andiamo con ordine.

In retorica si usa il termine *enumeratio* – o *numeratio* – per indicare l'uso di inserire, in un discorso o in un testo, una sorta di elenco di elementi diversi (proposizioni, o anche singole parole): ai fini dell'efficacia espressiva e dell'ornato, come introduzione (*partitio*) o ricapitolazione (*recapitulatio*), ad esempio degli argomenti da trattare o di quelli già trattati; oppure ancora al fine di argomentare per esclusione: come quando si elencano varie ipotesi di soluzione di un problema per escluderle tutte salvo una.[71] A prescindere dai vari contesti nei quali compare in retorica la nozione di *enumeratio*, quello che per noi conta è che in una vera *enumeratio* si elencano realtà "diverse".[72] La

[69] Passi esemplificativi nelle note alla traduzione.
[70] *Ensis*, *gladius*, *mucro* è usato come esempio dei nomi appellattivi sinonimi (*synonyma appellativa*) da Prisciano nelle *Institutiones grammaticae*, II 26, ed. Keil, p. 59.
[71] Su quest'ultimo uso cfr. ad es. Cic., *Inv.*, I, 45; Lausberg 1990, pp. 337-340.
[72] Nel commento di Gilberto sono trattate come enumerazioni, ad es., quelle liste che risultano dalla "divisione" dei diversi sensi o usi di un certo termine. Più in generale, l'enumerazione richiede che siano elencati elementi diversi a prescindere dal loro condividere un genere o essere parti di un intero. Cfr. Boethius, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, 180C. Nel trattato *Sulla definizione* pubblicato nella Patrologia Latina come di

distributio poi è, sempre in retorica, una forma particolare di *enumeratio*.[73] In particolare, viene chiamata *distributio* una enumerazione nella quale ogni elemento dell'elenco è coordinato con gli altri tramite l'interposizione di ulteriori termini, ad esempio congiunzioni o pronomi, mentre nella *enumeratio* i diversi termini elencati sono a contatto diretto tra loro.[74] Anche la *distributio*, in quanto una particolare forma di *enumeratio*, è perciò espressione di diversità e molteplicità. Diversamente, la *repetitio* comporta la ripresentazione di una stessa realtà.[75] Sarà perciò la *repetitio*, più che l'*enumeratio* e la *distributio*, a prestarsi particolarmente bene per illustrare il senso di quelle espressioni (serie di parole o serie di proposizioni) usate in teologia trinitaria per riferirsi alla stessa identica essenza divina.[76]

Riprendiamo ora a seguire il discorso di Gilberto nel suo commento a Boezio per vedere in pratica come egli si appropri, semplificandoli e modificandoli, di questi termini retorici per farne strumenti originali del proprio discorso metafisico, teologico, e non da ultimo filosofico-linguistico.

Approfondendo con uno sviluppo tutto suo, vale a dire che non si appoggia al testo di Boezio, nei parr. 12-20 il concetto di "numero col quale numeriamo", Gilberto propone la seguente suddivisione dei diversi modi di numerare (*numerationis modi*). Innanzitutto, viene introdotta la grande distinzione tra la numerazione per distribuzione (*distributione*) e la numerazione per raccolta (*collectione*).

La numerazione per distribuzione (par. 12) si ha quando chi numera "divide" una molteplicità di cose, e in questo modo il numero si definisce come "una moltitudine di unità" di cose qualsiasi diverse tra loro per le loro diverse proprietà: e qui Gilberto cita la prima parte della definizione del numero nel primo libro del *De arithmetica* di Boezio.[77] La numerazione per raccolta si ha invece quando chi numera "raccoglie" in un insieme una molteplicità di cose. In questo modo, il numero

---

Boezio, ma in realtà di Mario Vittorino, è esaminato anche il ruolo delle enumerazioni nei diversi tipi di definizioni, con espliciti riferimenti a Cicerone. Cfr. PL 64, 898C-901C.

[73] Ad es. in apertura di un discorso, e allora fa parte della *partitio*. Cfr. Cic., *Inv.* II, xxii, 32.

[74] Lausberg 1990, pp. 340-341.

[75] A livello di espressione letteraria, ad es., la *repetitio*, che corrisponde all'*anafora*, consiste nella ripetizione insistita di una stessa parola all'inizio di più enunciati successivi. *Ad Her.* 4, 19; Lausberg 1990, pp. 318-320.

[76] Sull'uso della forma della *repetitio* nella teologia trinitaria medievale cfr. Robb 1996.

[77] Ed. Oosthout-Schilling, pp. 15-16, cit. *infra*, parte II, n. 183.

si definisce come "mucchio di quantità e raccolta di unità", e con questa endiadi Gilberto riprende la seconda parte della definizione di Boezio.

La base di tutta questa teoria dei diversi tipi di numerazione è una tesi, che Gilberto esporrà poco più avanti, secondo la quale l'unità è una forma inerente nel sussistente in quanto "coaccidente" ad ogni altra forma, ed è ciò grazie a cui sia ogni forma sia ogni sussistente sono uno.[78] Così come tutto è singolare o perché è una forma, o perché riceve dalla forma la propria singolarità, così tutto è uno o perché è una forma o perché riceve dalla forma la propria unità. Forzando un poco, ma nemmeno troppo, le parole di Gilberto, sembra che egli intenda la numerazione nel senso di divisione o raccolta di unità, dunque in un senso che è propriamente pertinente all'aritmetica, come un caso particolare di un'attitudine mentale più ampia la quale comporta vari modi di osservare, classificare e descrivere la realtà e che rimanda alla nozione retorica di *enumeratio*.[79] Insomma, mi pare che qui Gilberto senza avvertire il lettore operi una rimodulazione del concetto aritmetico di numero assumendolo come un caso particolare della nozione retorica di enumerazione, ossia della costruzione, per scopi e in modi anche molto diversi, di elenchi o liste di parole. Ma per illustrare questo punto è bene tornare al testo del commento di Gilberto: avvertendo che, dato che in italiano "numerare" e "numerazione" rimandano principalmente, se non esclusivamente, all'uso di cifre, laddove Gilberto usa il verbo *numero*, *-as* e il sostantivo *numeratio* piuttosto nel senso di "elencare" ("elenco") li tradurrò "enumerare", "enumerazione" invece di "numerare" e "numerazione". Il passaggio dall'uno all'altro uso dei termini *numero* e *numeratio*, o meglio l'assunzione della numerazione (aritmetica) come di un caso particolare di enumerazione (retorica) avviene al paragrafo 13.

A loro volta, dunque, spiega Gilberto in questo paragrafo, i due modi principali di enumerare – "per distribuzione" e "per raccolta" – si suddividono in diversi – diciamo – sotto-modi alternativi, secondo il seguente schema:

[78] Cfr. *infra*, par. 21.
[79] Per una concezione di questo tipo dei rapporti tra aritmetica e retorica v. Durand 1970.

Enumeriamo per distribuzione (par. 13)

- <1> significando la stessa unità, ad esempio dicendo “uno, uno” o “unità, unità”, oppure
- <2> significando cose che grazie all’unità sono uno:
  - quando parliamo di cose assolutamente diverse prendendone ognuna una volta sola
  - e sono diverse sia le cose che sono sia ciò a partire da cui esse sono: ad esempio “essere umano, berillo” (par. 14);
- <3> oppure sono diverse non le cose che sono ma solo quelle a partire dalle quali esse sono: ad esempio “essere umano, bianco” (detti dello stesso uomo);
- <4> quando parliamo di cose che sono “la stessa cosa dal punto di vista del significare” (ossia sono diverse ma hanno identico nome) dicendole più di una volta (par. 15):
- tramite una vera distribuzione, ed enumerando le cose che sono e quelle grazie alle quali esse sono: “Platone è un essere umano, Cicerone è un essere umano”;
- <5> oppure con una distribuzione non vera ma come di imitazione (in realtà c’è iterazione o ripetizione dello stesso):
  - <5.1> quando è identico sia “ciò che è” sia “ciò grazie a cui <ciò che è> è”:
    “Marco è un essere umano e Tullio è un essere umano”, detto di Cicerone;
    “spada, gladio, arma da punta”, detto della stessa arma;
  - <5.2> oppure quando abbiamo diverse “cose che sono” ma è identico “ciò per cui sono”:
    “Il corpo è bianco e l’essere umano è bianco” (il bianco del corpo e quello dell’essere umano sono lo stesso bianco, anche se un essere umano non è identico al proprio corpo che ne è solo una parte);
    “lo spirito è razionale e l’essere umano è razionale”;

Enumeriamo invece raccogliendo più cose in un insieme (par. 16) quando diciamo con un solo nome allo stesso tempo e una volta sola:

- o più unità: “due”;
- oppure più cose ognuna delle quali è una: “esseri umani”.

La “enumerazione per raccolta” o “collezione” è costituita a partire dalle “parti di una distribuzione”: insomma, rappresenta un processo inverso alla numerazione per distribuzione, ossia rappresenta la riaggregazione di qualcosa che è stato diviso in unità separate. Nei parr. 17-20 si specifica poi quale tipo di distribuzione produca delle parti che poi possono entrare in una enumerazione per raccolta: l’unica distribuzione che produce parti le quali poi possono dare adito a una “vera” enumerazione per raccolta è quella – nello schema indicata col numero <4> – nella quale, dicendo più di una volta cose diverse con lo stesso nome – come ad esempio “essere umano, essere umano” – enumeriamo sia “le cose che sono” – i sussistenti – sia “le cose grazie a cui <quelle> sono” – ossia le sussistenze. In altre parole: perché si possa dire di un insieme di realtà che sono più di un solo qualcosa (ad es. due, tre, quattro ecc. “esseri umani”) occorre che queste realtà siano diverse tra loro, ma possano essere chiamate con uno stesso nome (siano, nelle parole di Gilberto di Poitiers, la stessa cosa – nel nostro esempio “esseri umani” – quanto alla significazione del nome).

Questa sezione dedicata all’enumerazione si conclude con una precisazione sulla differenza tra unità da una parte e dualità, trinità, quaternità e via dicendo dall’altra (parr. 21-24). Gilberto sembra ritenere effettivamente che l’unità sia una forma inerente nel sussistente in quanto aderente a un’altra forma, come la bianchezza alla corporeità: proprio alla stessa stregua delle forme accidentali. Diversamente, dualità, trinità, quaternità ecc. non sono per lui forme inerenti né “aderenti” bensì espressioni che derivano dalla molteplicità numerabile delle forme.

Concludendo (parr. 25-29), nel numero con cui enumeriamo, la ripetizione di una stessa realtà produce a volte una “pluralità per imitazione”. Nel numero che è nelle cose invece, ossia nelle cose veramente diverse in virtù delle loro diverse proprietà, la ripetizione di uno stesso non produce alcuna pluralità. Ad esempio, se dicessimo “un gladio, un’arma da punta, una spada”, oppure “sole, sole, sole”, parleremmo in ambedue i casi della stessa cosa, nel primo esempio con nomi diversi, nel secondo ripetendo tre volte lo stesso nome.

Ripetizione e trinità (*Expos. De trin.*, Cap. III, parr. 30-33)

Nel paragrafo 30 si capisce finalmente dove tutta questa (peraltro molto acuta) disamina dei diversi modi di enumerare vada a parare. Si tratta infatti di una disamina utile a capire come si debba intendere la serie di proposizioni "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio". Boezio, ci dice Gilberto, "inferisce" (*infert*) a partire da quegli esempi – ossia dagli esempi di ripetizione dell'identico "un gladio, un'arma da punta, una spada" oppure "sole, sole, sole" – che anche quando si predica "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio" si ripete tre volte la stessa predicazione e non qualcosa di diverso. Solo quanti ritengono che tra il Padre, il Figlio e lo Spirito santo ci sia una differenza di gradi intendono la serie di proposizioni "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio" come una serie di predicazioni di qualcosa ogni volta diverso (par. 31). I cattolici invece, osserva Gilberto, che non intendono alcuna diversità di gradi fra i tre, capiscono giustamente che con questa serie di proposizioni non si ha enumerazione di predicazioni diverse nella ripetizione della stessa parola "Dio" (come avverrebbe se il predicato fosse "essere umano"), bensì solo una ripetizione, nel predicato "Dio", dell'unica assolutamente semplice *ousia* divina: più o meno come con "un gladio, un'arma da punta, una spada" ci si riferisce alla stessa unica arma, e con "sole, sole, sole" allo stesso unico sole (parr. 32 e 33).

La seconda questione del *De trinitate* di Boezio. Diversità delle persone ed enumerazione (*Expos. De trin.*, Cap. III, parr. 34-57)

Si chiude così, nella partizione individuata da Gilberto, la sezione del *De trinitate* boeziano dedicata alla "questione" intorno all'unicità dell'essenza: si chiude cioè con una risposta che affonda le sue radici nella retorica e nella grammatica. Dopo di ciò (par. 34), prende il suo avvio la sezione dedicata alla seconda questione, quella intorno alla diversità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Una espressione mi pare degna di nota, ossia quell' "almeno in parte" (*aliquatenus*) con cui Gilberto qualifica (par. 35) l'ambizione di Boezio di spiegare la "diversità" delle tre persone: per quanto Gilberto abbia detto che il sapere teologico è più saldo di quello naturale in quanto sono più saldi i suoi oggetti (cfr. Cap. II, par. 35), è chiaro che per lui anche quello teologico

– forse *soprattutto* quello teologico – è un sapere parziale, limitato: come a maggior ragione sono gli altri saperi, parziali non fosse altro perché prendono in considerazione solo i sussistenti e le forme e non i loro principi (cfr. Cap. II, par. 36).

Al par. 37 Gilberto fornisce una sua personale prima, generica ma significativa risposta alla questione di come si possa avere diversità laddove, come si è appena mostrato, c'è identità d'essenza. Dicendo "Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito santo", scrive Boezio, si fa certo, come mostrato sopra, ripetizione di "ciò grazie a cui" (*eius quo*) il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono Dio; ma si fa anche una enumerazione, che presuppone la loro diversità, di "quelli che sono" (*eorum qui sunt*) Dio: ossia appunto il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.

Vediamo qui applicata al contesto teologico la stessa distinzione che Gilberto, lavorando sugli spunti boeziani, ha esplicitato come costitutiva della realtà naturale: ossia quella tra "ciò che è" – il sussistente – e il "ciò grazie a cui <il sussistente> è", ossia la sua forma, il suo essere. Un'applicazione in teologia che gli varrà l'accusa di distinguere, in Dio, la divinità da Dio stesso, come nell'essere umano si distingue la forma "umanità" dall'essere umano stesso.[80]

Ora, spiega Gilberto (parr. 38-40), nell'ambito delle cose naturali esistono da una parte "ciò che è" e dall'altra "ciò grazie a cui <ciò che è> è". E quando parliamo (*vocum dictione*) possiamo sia enumerare cose diverse, sia ripetere la stessa cosa. Combinando dunque i fattori "enumerazione" e "ripetizione" con i fattori "ciò che è" e "ciò grazie a cui <ciò che è> è" otterremo una "divisione" (una "combinazione" diremmo noi) di quattro possibilità, solo la prima delle quali è una vera enumerazione mentre le restanti tre comportano tutte, in vario modo, una ripetizione dell'identico e sono dunque enumerazioni non vere bensì di imitazione. Questa divisione in quattro riprende in parte lo schema esposto poco sopra, al fine di rispondere alla questione concernente l'essenza unica delle tre persone, a proposito della enumerazione per distribuzione (in particolare i punti 4 e 5). Infatti, parlando potremo, espone Gilberto:

- <a> enumerare diverse "cose che sono" e diverse "cose grazie alle quali <quelle> sono": con nomi diversi (ad es. "essere umano,

[80] Sarà una delle posizioni rimproverategli al Concilio di Reims, nel 1148.

pietra") o con lo stesso nome ("essere umano, essere umano" oppure "esseri umani" parlando di Platone e Cicerone) (cfr. *supra*, n. <4>);

- <b> ripetere le stesse "cose che sono" e le stesse "cose grazie alle quali <esse> sono": con diversi nomi propri (ad es. "Marco, Tullio, Cicerone"), con diversi nomi comuni ("gladio, arma da punta, spada"), oppure con lo stesso nome proprio ("Cicerone, Cicerone") (cfr. *supra*, n. <5.1>);
- <c> ripetere le stesse "cose che sono" ed enumerare diverse "cose grazie alle quali <esse> sono" (ad es.: "animale, razionale", di Platone);
- <d> enumerare diverse "cose che sono" e ripetere le stesse "cose grazie alle quali <esse> sono" (ad es. "razionale, razionale" detto di sussistenti diversi, come l'anima di un essere umano e quell'essere umano) (cfr. *supra*, n. <5.2>).

Nei paragrafi 41-44 Gilberto fornisce poi vari esempi di possibili "paragoni" (*comparatio*: altro termine fondamentale per intendere il composito metodo di Gilberto e che ha diversi usi tecnici nella tradizione retorica come correlato della similitudine e come forma di argomentazione[81]) fra enumerazioni e ripetizioni di questi diversi tipi. Il punto cui Gilberto vuole arrivare è che, perché un paragone sia corretto, non è necessario che i paragonati siano somiglianti sotto "tutti" gli aspetti, ma è sufficiente che ci sia una "somiglianza" (*similitudo*) tra essi "almeno in quegli aspetti per cui è stato effettuato il paragone" (*in his propter quae fit comparatio*). Così, per quanto una enumerazione in cui si enumerano sussistenti diversi ripetendo la stessa sussistenza (esempio n. <5.2>) sia diversa da una in cui si enumerano sussistenti diversi e sussistenze diverse (esempio n. <4>), tuttavia sarebbe corretto paragonarle, nella misura in cui in ambedue si ha enumerazione di cose che sono, al fine di mettere in risalto questo aspetto. Gilberto, in altre parole, sta preparando il terreno per giustificare la legittimità di porre a confronto, paragonare (*comparare*), la "ripetizione" trinitaria "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio" (assimilabile all'esempio [4]) e proposizioni naturali corrispondenti come "Aristotele è un essere

[81] Cfr. Lausberg 1990, pp. 222-223.

umano, Platone è un essere umano, Cicerone è un essere umano" (cfr. *supra*, a proposito del Cap. III, par. 5).

Date le premesse appena esposte, al par. 45 Gilberto deduce che si sbagliano quanti, davanti a un paragone, o lo rifiutano del tutto in quanto trovano qualcosa di dissimile tra i paragonati, oppure lo estendono indebitamente supponendo una somiglianza tra di essi anche per quegli aspetti per i quali il paragone non è stato indotto (*propter quae non fit illarum* [scil. *comparationum*] *inductio*). È proprio questo che avrebbero fatto i Sabelliani. Essi infatti (par. 46), davanti alle "similitudini" (altro concetto di pregnanza retorica) elaborate per cercare di cogliere il senso della trinità (e qui Gilberto menziona la famosa serie di similitudini per la trinità "mente, conoscenza e amore", o ancora "memoria, intelligenza e volontà", esplorate da Agostino nel suo *De trinitate*: IX, 4, 5 e XII, 7, 12), le hanno spinte troppo a fondo deducendone che, come è una l'anima che pensa, conosce, e ama oppure che ricorda, intende e vuole, così anche Dio sarebbe un solo sussistente.

L'errore dei Sabelliani, insiste Gilberto al par. 47, consiste nel fatto che essi non conoscono il diverso uso del termine "sostanza" nelle discipline naturali (ossia, il fatto che esso è usato per intendere sia i sussistenti sia le sussistenze[82]), oltre a non conoscere nemmeno la differenza fra "singolare", "individuale" e "personale" (che però sarà illustrata più avanti).

A differenza, dunque, di quanto hanno dedotto i Sabelliani (par. 48), nella predicazione "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio" con il predicato "Dio" si predica la stessa sussistenza, una e individua, di diversi sussistenti. Tuttavia (par. 50), non si tratta di una ripetizione dell'identico come sarebbe nel caso di un oggetto chiamato con molti nomi (*multivocum*), quale nell'esempio "gladio, arma da punta, spada". E un primo segno di una certa diversità fra i tre Padre, Figlio e Spirito santo, pur nell'unità della loro essenza significata dal comune predicato "Dio", sta nel fatto che, mentre nel caso del gladio, dell'arma da punta e della spada si dice che è sia "identico" (*idem*) sia "lo stesso" (*ipse*), nel caso della trinità si dice che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono sì "un identico", ma non "lo stesso" (parr. 52-53).

Che non sia lo stesso, spiega Gilberto, vuol dire che non c'è un'unica "ipostasi", ossia un unico "sussistente", in virtù di una unica e

[82] Cfr. Cap. IV, par. 6.

sola proprietà, che sia secondo un diverso rapporto Padre, Figlio e Spirito santo. Essi sono della stessa sostanza ed essenza, ma non sono lo stesso sussistente o "essente". O meglio (par. 54), sono un unico sussistente rispetto alla loro unica essenza od *ousia*, ma sono diversi sussistenti in quanto mai di uno di essi si predica la stessa proprietà personale che si predica di un altro di essi. Per questa diversità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, dovuta alle rispettive proprietà personali, il numero "si insinua" (*SUBINTRAT*) nella trinità pur nella non-differenza dell'essenza (par. 57). Ma prima di affrontare il modo in cui il numero "si insinua" nella trinità, Gilberto segue Boezio in una lunga discussione intorno alle diverse forme di predicazione, sia *in divinis* sia *in naturalibus*.

PREDICAMENTI, PREDICAZIONE E STRUTTURA DEL SUSSISTENTE: IL CAP. IV

Trasferimento analogico, analogia e predicamenti (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 1-5)

Il quarto capitolo del *De trinitate* è dedicato alla disamina delle diverse classi di predicazioni, ossia alle dieci categorie aristoteliche, chiamate in latino *praedicamenta*, e al modo in cui le predicazioni sussumibili in ognuna di queste classi si utilizzano nei diversi ambiti del sapere o diverse "facoltà". Gilberto innanzitutto, allontanandosi in parte dalla divisione del sapere che aveva esposto nel commento al capitolo II sulla base del testo di Boezio, enumera qui cinque facoltà (*facultates*), diverse in base ai diversi "generi di cose" delle quali in esse si tratta (*secundum genera rerum de quibus in ipsis agitur*): la naturale, la matematica, la teologica, la "civile" e la "razionale" (par. 1). Tuttavia, nel seguito, le facoltà che di fatto vengono messe a confronto sono principalmente la facoltà naturale e quella teologica, ossia la filosofia naturale e la teologia, e in seconda battuta la facoltà matematica, ossia la teoria delle forme astratte. L'impressione è che qui Gilberto usi il termine "facoltà" in modo generico, per intendere i diversi ambiti del sapere, e che l'elenco delle cinque facoltà non debba andare inteso come costituente un sistema alternativo rispetto a quello della divisione delle scienze speculative di cui aveva parlato sopra. Sembrerebbe piuttosto una sorta di integrazione basata sull'osservazione della realtà di fatto degli studi del

tempo, dato che alle tre discipline della filosofia speculativa vengono aggiunti l'eloquenza e il diritto (*civilis*) e la logica (*rationalis*).

Ad ogni modo, i primi paragrafi di questo commento al capitolo IV del *De trinitate* intendono esporre un punto importante del pensiero di Gilberto: ossia (par. 1) il fatto che, se anche troviamo in tutti gli ambiti del sapere espressioni che hanno forme simili a quelle catalogate come i dieci predicamenti (ossie appunto le dieci categorie aristoteliche), tuttavia è nella filosofia naturale che queste forme di predicazione si rinvengono nel senso proprio dei termini che le designano, mentre nelle altre scienze i predicamenti – e dunque i loro nomi – vanno incontro a una sorta di "trasferimento" o *transumptio*.[83] Questi trasferimenti di significato non sono arbitrari ma si effettuano sulla base di determinate analogie o "proporzioni" (*proportiones*) esistenti nella realtà che li giustificano e delimitano. La nozione gilbertina di "trasferimento analogico" (*proportionalis transumptio*) presuppone dunque quella di analogia (*proportio*, o *rationis proportio*), sulla quale è bene soffermarsi. Essa è centrale per comprendere la strategia argomentativa di Gilberto e l'originalità con la quale egli elabora autonomamente il patrimonio concettuale ricevuto dalla tradizione.

Cicerone nella sua traduzione del *Timeo* si vanta di essere stato il primo a introdurre il termine *proportio* (insieme a *comparatio*) come traduzione latina per il greco *analogìa*. Quello di *proportio* o *analogia* è un concetto pervasivo nella letteratura aritmetica, geometrica, architettonica, musicale, e in generale filosofica e letteraria antica, greca e latina, nonché medievale: lo si trova infatti in tutte le discipline, con significati strettamente connessi, anche se evidentemente non identici.

In ambito aritmetico-geometrico, architettonico e musicale, con *analogia* o *proportio* si intende una corrispondenza nei rapporti (*rationes*, *habitudines*) tra i due elementi di due o più coppie di realtà diverse ma paragonabili, come segmenti o numeri (a:b=c:d).[84] In questo senso si ha una proporzione, ad esempio, quando, stanti due coppie di grandezze diverse, il primo elemento della prima di esse sta al secondo come il primo elemento della seconda di esse sta al secondo di questa (ad es., c'è proporzione tra 1, 2, 4, e 8 in quanto 1:2 = 4:8).

[83] Altri autori preferiscono parlare, per il trasferimento di termini dal linguaggio ordinario o della filosofia naturale a quello tecnico della teologia, di *translatio*. Sull'uso di questi due termini nella riflessione intorno al linguaggio teologico nella scolastica latina del XII secolo cfr. Valente 2008a, pp. 70-77 e *passim*.
[84] Cfr. Euclides, *Stoicheia*, V, 3; Boezio, *De musica* II, 2.

In ambito grammaticale si usa il termine *analogia* per indicare il fenomeno per cui nei meccanismi di flessione della lingua tende a predominare il rispetto per la regolarità piuttosto che l'anomalia (Varrone e Prisciano continuano a usare il termine *analogia* in questo senso come calco dal greco senza tradurlo).

Per Quintiliano (*Institutio oratoria* I, 6, 1-4), l'analogia è una forma di argomentazione fondata sulla somiglianza, e

> La sua forza risiede in questo: riferire ciò che è dubbio a un precedente simile su cui non vi sia discussione e provare l'incerto attraverso il certo.
> (Eius haec uis est, ut id, quod dubium est, ad aliquid simile, de quo non quaeritur, referat, et incerta certis probet).[85]

Nel *De differentiis topicis* di Boezio troviamo un "luogo dalla proporzione" che chiarisce la differenza tra proporzione e similitudine:

> Allo stesso modo il luogo dalla proporzione: per esempio qualora ci si chieda "se nelle città i magistrati si debbano eleggere a sorte", diremo: "niente affatto, perché neanche nelle navi il timoniere è preposto a sorte", infatti c'è una proporzione, perché "come il timoniere sta alla nave, così il magistrato alla città".
> Ma questo luogo è diverso da quello che si ricava dal simile: là infatti una sola cosa è paragonata a una qualsiasi altra; nella proporzione invece non c'è somiglianza tra le cose, ma una certa comparazione della relazione.[86]

Anche nel secondo commento di Boezio al *De interpretatione* di Aristotele troviamo questa idea dell'analogia come di un metodo per argomentare dal noto all'ignoto. Qui, per illustrare come funziona una "argomentazione per analogia" (*argumentatio per proportionem*), Boezio ricorre a una descrizione della "proporzione" molto simile a quelle della tradizione aritmetico-geometrica:

> La proporzione è una somiglianza tra cose <secondo il rapporto che hanno> tra di loro reciprocamente. Dunque, se vengono poste quattro cose, due delle quali sono precedenti e le altre seguono, e se la prima è in rapporto alla seconda come la terza è in rapporto alla quarta, è necessario che la prima sia in rapporto con la terza come la seconda lo è con la quarta.

---

[85] Quint., *Inst.*, trad. Corsi con qualche modifica, vol. I., pp. 164 e 165.

[86] Tr. Magnano, pp. 167-169; "Item ex proportione: ut si quaeratur 'an sorte sint eligendi in civitatibus magistratus', dicamus: 'minime, quia ne in navibus quidem gubernator sorte praeficitur'. Est enim proportio: 'nam ut sese gubernator habet ad navim, ita magistratius ad civitatem'. Hac autem locus distat ab eo qui a similibus ducitur: ibi enim una res unicuilibet alii comparatur; in proportione vero non est similitudo rerum, sed quaedam habitudinis comparatio" (ed. Nikitas).

(Proportio autem est rerum inter se inuicem similitudo. Si igitur positae sint res quatuor, quarum duae sint praecedentes, reliquae sequentes, et sic se habeat prima ad secundam quemadmodum tertia ad quartam, necesse est ita sese habere primam ad tertiam quemadmodum fuerit secunda ad quartam).[87]

In logica si intende come "secondo analogia" (*secundum analogiam*) anche un tipo di equivocità non casuale bensì fondata su una effettiva somiglianza (o identità) di rapporti nelle cose. Particolarmente efficace in questo senso una descrizione, sempre di Boezio, che vale la pena di riportare perché, a differenza delle trattazioni dell'analogia nella *Metafisica* o nell'*Etica Nicomachea* o ancora nella *Retorica* e nella *Poetica* di Aristotele, si tratta di un testo che Gilberto di Poitiers aveva a disposizione. Scrive dunque Boezio, nel suo commento alle *Categorie* di Aristotele:

Dei termini equivoci alcuni lo sono casualmente, altri per deliberazione. Casualmente, come Alessandro il figlio di Priamo e Alessandro Magno. È stato il caso, infatti, ad aver fatto sì che ad ambedue venisse dato lo stesso nome. Per deliberazione, invece, sono <equivoci> tutti <quei nomi> che sono stati posti per la volontà degli uomini. Di questi alcuni sono secondo somiglianza, come un essere umano dipinto e un essere umano vero – l'esempio che usa qui Aristotele. Altri <invece> sono <equivoci> secondo una proporzione, come "principio", che nel numero è l'unità, nelle linee il punto. E questa si dice che è una "equivocità secondo la proporzione". Altri <equivoci> poi discendono da qualcosa di unico, come la cauterizzazione medica o il balsamo medico: infatti questa equivocità discende dall'unica medicina. Altri si riferiscono a qualcosa di unico, come se qualcuno dicesse che è salutare andare a cavallo e che è salutare il cibo: questi infatti sono equivoci in quanto rimandano ad un'unica parola, quella che indica la "salute".
(Aequiuocorum alia sunt casu, alia consilio. Casu, ut Alexander Priami filius et Alexander Magnus. Casus enim id egit, ut idem utrique nomen poneretur. Consilio uero, ea quaecumque hominum uoluntate sunt posita. Horum autem alia sunt secundum similitudinem, ut homo pictus et homo uerus quo nunc utitur Aristoteles exemplo: alia secundum proportionem, ut principium est in numero unitas, in lineis punctus. Et haec aequiuocatio secundum proportionem esse dicitur. Alia uero sunt quae ab uno descendunt, ut medicinale ferramentum; medicinale pigmentum, ab una enim medicina aequiuocatio ista descendit. Alia quae ad unum referuntur, ut si quis dicat salutaris uectatio est, salutaris esca est, haec scilicet idcirco sunt aequiuoca, quod ad salutis unum uocabulum referuntur. PL 64, 166C)

Sulla base dei vari spunti offerti dalle fonti che Gilberto poteva conoscere e della lettura del suo testo, direi che si potrebbe descrivere il senso secondo il quale egli usa nel suo commento il termine "analogia" (*proportio*) in questo modo. Si ha una "analogia" o "analogia fondata su un rapporto" (*<rationis> proportio*) tra più realtà appartenenti a due (o più) ambiti diversi quando quelle dell'uno sono confrontabili con quelle dell'altro (o degli altri) in quanto caratterizzate, nei diversi ambiti,

[87] Ed. Maiser, p. 490, ll. 17-22.

da rapporti tra loro identici o almeno simili. Questi rapporti identici o simili sono detti *rationes* e vengono resi espliciti dalle definizioni di tali realtà, definizioni anch'esse chiamate *rationes*. Così, l'esistenza di un'analogia (*proportio*) nei rapporti tra cose appartenenti ad ambiti diversi, oltre a renderle paragonabili, permette anche di spiegare e fondare il trasferimento di un nome (eventualmente proprio quello che esprime il determinato rapporto sul quale si basa la *proportio*) da un campo all'altro (*proportionalis transumptio*). La stessa analogia tra i diversi ambiti di realtà rispetto a un determinato rapporto permette anche di argomentare con una certa probabilità, conoscendo come stanno le cose in un ambito, a proposito di come potrebbero stare le cose in un altro ambito che si conosce meno.

Gilberto usa lo strumento dell'analogia, nel commento al *De trinitate*, quasi esclusivamente per mettere a confronto il mondo delle cose create (*in naturalibus*) con quello delle realtà divine (*in theologicis*, *in divinis*). L'analogia esistente tra i due ambiti permette di conoscere qualcosa del secondo a partire da ciò che si sa del primo e di usare per il secondo, per quanto in modo improprio, dei termini provenienti dal primo. Le analogie alle quali soprattutto egli dedica la sua attenzione sono quelle relative alle categorie aristoteliche (*De trinitate*, Cap. IV) e quella relativa al nome "persona" (*De trinitate*, Cap. V, parr. 17-21).

L'uso da parte di Gilberto del termine *proportio* ricorda da vicino, da una parte, quelli aritmetico e geometrico, dall'altra quelli della tradizione retorica e logica. Se il legame con la retorica viene in luce in particolare con la nozione di "trasferimento analogico" (*proportionalis transumptio*), quello con la logica emerge soprattutto per quanto riguarda il legame dell'analogia (*proportio*) con l'equivocità e l'argomentazione.

Sono stata tentata dal tradurre in italiano con "proporzione" il termine gilbertino *proportio*: tale traduzione infatti potrebbe risultare più aderente alla lettera del testo. Tuttavia, essa metterebbe in primo piano il rimando al senso aritmetico o geometrico del termine, che invece mi pare in Gilberto restare sullo sfondo. Viceversa, nell'italiano comune di oggi è piuttosto il termine "analogia" quello più vicino al significato, di derivazione soprattutto logica, che *proportio* ha per Gilberto, per cui l'ho preferito. Occorre tuttavia tenere presente che Gilberto non usa il termine greco *analogìa*, e non conosce ancora i testi aristotelici che lo introdurranno in modo stabile nel lessico filosofico e teologico latino. Di conseguenza, ogni confronto con le diverse forme di analogia

teorizzate in seguito alla ricezione dei testi etici e di filosofia naturale di Aristotele da parte, ad esempio, di Tommaso d'Aquino va effettuato con estrema cautela. Soprattutto va tenuto presente che, mentre con l'introduzione dell'analogia aristotelica nel XIII secolo si pensa a forme di condivisione del nome che non siano né completamente equivoche né univoche,[88] qui la *proportionalis tramsumptio* produce sempre un rapporto di equivocità. Per Gilberto sia i nomi delle categorie aristoteliche sia il nome *persona* hanno il loro significato primo *in naturalibus* e un significato improprio e traslato, dunque equivoco, *in divinis* (diversamente da quanto invece avviene per i termini chiave della metafisica boeziana: *essere*, *essentia*, *bonum*, che hanno il loro signifiicato primo *in divinis* e derivato per denominazione *in naturalibus*; Gilberto se ne occupa nel commento al *De hebdomadibus*).[89]

Ritorniamo dunque al testo di Gilberto e vediamo innanzitutto come egli introduce lo strumento della *proportio* a proposito delle diverse categorie. Come si capirà meglio addentrandosi nel quarto capitolo, l'idea è, se intendo bene, che al nome di ognuna delle categorie corrisponda una definizione (*ratio*), che è propria nell'ambito della filosofia naturale e che a sua volta corrisponde a un determinato rapporto (*ratio* di nuovo) esistente tra le diverse realtà naturali. Essendoci tra le realtà studiate dalle altre discipline (in particolare nella teologia) dei rapporti simili, anche se non identici, per l'analogia (*proportio*) che le lega a quelle naturali, i nomi delle diverse classi di predicazione (categorie, *praedicamenta*) potranno essere trasposti dalla filosofia naturale anche in queste altre discipline: ma la somiglianza tra le predicazioni indicate con lo stesso nome nelle diverse discipline sarà evidentemente solo parziale e i nomi delle categorie saranno usati, al di fuori della filosofia naturale, in modo improprio e dunque equivoco.

Nel paragrafo 5 del commento al Capitolo IV del *De trinitate* Gilberto avvia la trattazione del tema, precisando che i "predicamenti" di cui parla Boezio sono "generi" di ciò che si può predicare, che non ce ne sono altri oltre a quei dieci e che essi – o meglio i termini predicabili di cui essi sono generi – si predicano universalmente di tutte le cose e in ogni facoltà: solo che in alcuni casi si predicano propriamente, in altri casi in base a un trasferimento (*transumptio*).

---

[88] Cfr. Ashworth 2008, p. 26.
[89] Sul "trasferimento metonimico" (*denominativa transumptio*) v. sopra, all'altezza della nota 62.

I nomi dei predicamenti (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 6-12)

Nel paragrafo 6 inizia una prima breve trattazione della categoria della sostanza (e ricordiamo che sopra eravamo stati informati del fatto che i Sabelliani sarebbero incorsi nel loro errore per aver trascurato i diversi sensi del termine "sostanza"). Gilberto precisa che il nome "sostanza" indica originariamente un rapporto che è condiviso da tutte le sussistenze, ossia le forme sostanziali dei sussistenti. Di che rapporto si tratti, verrà spiegato poco sotto. E tuttavia, prosegue Gilberto, in assenza di un nome che indichi insieme tutti i sussistenti, sia corporei sia incorporei, in base a una sussistenza comune, Porfirio, e sulla sua scia Boezio, avrebbero usato con questa funzione il nome "sostanza".

Nel paragrafo 7, Gilberto ci informa che "qualità" e "quantità" sono nomi usati in matematica (ricordiamolo: la scienza che studia le forme concrete come se fossero astratte, ossia separate) per indicare i generi di tutte le (forme di) qualità e di tutte le (forme di) quantità. Queste sono – e sono dette essere – non, come i sussistenti (ossia le "sostanze" nel senso porfiriano e boeziano), a partire da qualcosa che sia in esse e le faccia essere, bensì in virtù dei loro effetti: infatti sono proprio le forme di qualità e di quantità che, "essendo-nei" sussistenti, li rendono "quali" e "quanti". Con le espressioni "quali" e "quanti", si dice poi al par. 8, si devono intendere gli stessi generi di predicazione che sono la qualità e la quantità, ma nominati dal punto di vista della "partecipazione naturale", ossia della concrezione, e non, come i nomi "qualità" e "quantità", dal punto di vista dell'astrazione matematica.

Quindi, Gilberto rileva che dal predicamento della relazione in poi Boezio nel suo opuscolo ha usato, per indicare i predicamenti, proprio i termini della partecipazione naturale (ad es. "relato" o più letteralmente "in rapporto a qualcosa" [*ad aliquid*] e non "relazione" [*relatio*]). Questi nomi "concreti" delle categorie (ossia "quale", "quanto", "relato" ecc.), per quanto siano nello stesso genere dei corrispondenti astratti ("qualità", "quantità", "relazione" ecc.), non possono essere scambiati con essi: un "quale" infatti è nella categoria della qualità ma non è una qualità, un "relato" è nella categoria della relazione ma non è una relazione, ecc.

Lo stesso, ossia che sono nomi della partecipazione naturale e non dell'astrazione matematica, vale per i nomi degli altri predicamenti elencati da Boezio, osserva Gilberto (par. 11): ossia "dove", "quando",

"avere", "essere situato", "fare", "patire" (*ubi*, *quando*, *habere*, *situm esse*, *facere*, *pati*). Questi, cioè, sono nomi che convengono "non a cose che si predicano" (si predicano le forme, o, come si vedrà, le "circostanze") bensì alle "cose di cui <quelle cose che si predicano> si predicano", ossia ai sussistenti: e perciò a partire dai "ciò che si predica dei generi <dei sussistenti>" e non dai "generi di ciò che si predica". In effetti per Gilberto, ricordiamolo, vale sempre il principio, di cui abbiamo detto in apertura, secondo cui il nome è dato per rappresentare qualcosa (il sussistente) a partire da qualcos'altro (per le prime tre categorie la forma o la qualità o la quantità che è il significato del nome, o *res nominis*[90]).

I predicamenti rispetto alla divisione sostanza vs accidenti (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 13-18)

Negli importantissimi paragrafi 13, 14 e 15 Gilberto ci spiega come, secondo lui, Boezio classifichi – rispetto alla divisione sostanza vs accidente e rispetto alla tavola categoriale – le diverse forme che, come abbiamo già imparato, costituiscono il sussistente: quelle di genere, quelle di specie, quelle differenziali, quelle accidentali. Bisogna distinguere, avverte Gilberto, il piano dell'astrazione logica da quello dell'astrazione matematica.[91] Le stesse forme – e dunque gli stessi predicati – possono infatti essere considerate in modo diverso nei due casi. L'astrazione logica considera le forme (i predicati) sulla base del loro determinare in modo sostanziale o accidentale il sussistente nel quale si trovano. L'astrazione matematica le considera invece separatamente dagli accidenti, nel loro contenuto intrinseco descritto sulla base della tavola categoriale. Così, uno stesso predicato, mettiamo "razionale", e la corrispondente forma astratta "razionalità", è considerato sostanziale rispetto all'essere umano dal punto di vista dell'astrazione logica, in quanto la forma razionalità fa parte, come forma differenziale, della sostanza dell'essere umano; ma dal punto di vista dell'astrazione matematica è una qualità, e in quanto tale è un accidente.

Più nel dettaglio: Gilberto rileva innanzitutto (par. 13) che Boezio ha distinto i predicamenti nei due "luoghi" logici delle realtà naturali che

[90] Cfr. Nielsen 1976, pp. 41-42; Rosier 1987; Maioli 1979, pp. 47-68; Valente 2008a, pp. 63-65.
[91] Cfr. Maioli 1979, pp. 86-89.

sono la sostanza e l'accidente. Nel "luogo" della sostanza ricadono tutte le sussistenze di specie, ad esempio "essere umano", quelle di genere dalle quali quelle di specie sono costituite, ad esempio "corpo" e "vivente" per l'essere umano, e quelle differenziali, ad esempio, sempre per l'essere umano, "razionale".

Ma come abbiamo detto il punto di vista del logico non è lo stesso del matematico (par. 14): se il logico considera le sussistenze generali, speciali e differenziali tutte indistintamente come sostanza, il matematico le distingue. Per lui, le sussistenze semplici ricadranno sotto uno dei nove generi di predicazioni che non sono la sostanza, mentre quelle composte invece ricadranno sotto tutti i generi sotto i quali ricadono le loro parti: ad esempio, se "essere umano" in quanto genere sarà per il logico nella categoria della sostanza, "umanità" sarà per il matematico sia sotto il genere dell'abito (in quanto l'essere umano è "provvisto di" anima) sia sotto il genere della qualità (a causa della razionalità). Ne risulta (par. 15) che alcune predicazioni che i logici chiamano della sostanza per i matematici sono tra gli accidenti: non si tratta di opinioni incompatibili bensì di un diverso punto di vista epistemologico.

"Sostanza", precisa poi Gilberto (par. 17), si dice sia delle sussistenze in quanto sono l'essere dei sussistenti, sia delle stesse sussistenze in quanto costituiscono una sorta di base sulla quale si appoggiano gli accidenti, che sappiamo non poter essere nel sussistente se non in quanto aderiscono a una sussistenza. Dunque la stessa sussistenza è sostanza del sussistente e dell'accidente, ma secondo un diverso punto di vista, un diverso rapporto. Gli accidenti poi (par. 18), sia quelli creati sia quelli aggiunti dall'esterno,[92] si dicono del sussistente (ad es. "Socrate è bianco", "Socrate è al foro") ma non sono accidenti "del sussistente" bensì "delle forme" o sussistenze sulle quali si appoggiano (*adsunt*, *accidunt*). Dunque, sia "sostanza" sia "accidente" significano qualcosa di diverso a seconda che li si consideri come predicati dei sussistenti, nella facoltà che si occupa delle realtà naturali, o delle sussistenze, nella facoltà delle matematiche, o ancora sempre delle sussistenze ma dal punto di vista dei rapporti puramente formali, nella facoltà della logica.

[92] Cioè sia quelli che sono delle vere e proprie forme inerenti nel sussistente, sia quelli dovuti a un semplice rapporto con altro, come quelli delle categorie dalla relazione in poi. V. *infra*, parr. 49-113.

Predicazione del sussistente, predicazione della complessione formale (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 19-21)

In conseguenza di queste considerazioni, Gilberto fornisce una particolare interpretazione del famoso principio boeziano secondo il quale "I predicamenti sono tali quali i soggetti avranno permesso loro di essere".[93] Secondo Gilberto, Boezio voleva dire che, sul piano del logico che distingue le predicazioni come sostanziali e accidentali, questi due "luoghi" della predicazione naturale che sono la sostanza e l'accidente esprimeranno qualcosa di diverso in funzione del soggetto della predicazione, ossia a seconda che i termini che fungono da soggetto in essa si riferiscano a sussistenti e/o a sussistenze e in che modo (par. 19). Cosa questo voglia dire viene spiegato ai parr. 20 e 21. Dal punto di vista della considerazione logica o razionale (*loco rationis*), ci dice Gilberto, i predicamenti si dividono dunque nei due "luoghi della ragione" che sono:

- la sostanza:
    - quando il termine soggetto rappresenta ("ha supposizione per") sussistenti, e il predicato ne rende manifesto l'essere, ovvero una forma sostanziale: ad esempio in "Platone è un corpo";
    - quando il termine soggetto si riferisce a sussistenti in virtù di una loro forma sostanziale e col predicato si rende manifesto cosa aderisca a questa forma nella sequenza di forme che costituisce il sussistente (*complexionis consequentia*): ad esempio in "Il corpo è colorato", proposizione con la quale si intende dire che un colore aderisce sempre alla forma sostanziale corporeità (in effetti, un corpo è sempre colorato e non può non esserlo, anche se gli è accidentale quale colore abbia);
- l'accidente:
    - quando si dice del sussistente qualcosa che si accompagna a una sua sussistenza: <"Socrate è bianco">.

Tutte le predicazioni nell'ambito delle realtà naturali, conclude Gilberto, sono in questo modo predicazioni o della sostanza o dell'accidente.

[93] Sulla storia della fortuna di questo principio nella teologia e nella logica medievali vedi Valente 2001d e sulla rielaborazione di esso da parte di Gilberto Valente 2011c.

Predicazione teologica, predicazione naturale e struttura del sussistente. Le categorie della sostanza, della qualità e della quantità in teologia (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 22-35)

Così stando le cose per la predicazione nell'ambito delle realtà naturali, Gilberto passa ora (dal par. 22) a esaminare invece la predicazione teologica. Tutto muta in effetti, scriveva Boezio, quando si "volge" ("si quis verterit") la predicazione per trattare delle realtà divine. E Gilberto "chiarisce": quando si chiama "sostanza", "qualità", "quantità", "relazioni" ecc. ciò che si predica di Dio, queste predicazioni non sono ciò che sembrano essere in virtù di tali nomi. Piuttosto, come abbiamo accennato sopra, i nomi della dieci categorie vengono usati a proposito della predicazione teologica non secondo la loro definizione piena, dunque secondo il loro significato proprio, bensì in base a una trasposizione di senso dovuta ad una analogia o "proporzione" rispetto a un determinato rapporto.

La spiegazione di come la categoria della sostanza "muti" quando è trasposta per essere usata a proposito delle predicazioni su Dio fornisce un'ottima occasione perché Gilberto torni a illustrare la struttura ontologica del sussistente creato (parr. 25 e 26). Un corpo colorato e di forma lineare o allungata (*lineatum*) sarà corpo per la corporeità, colorato per il colore, lineare per la forma lineare della sua figura. La corporeità è l'essere del corpo, colore e forma allungata ne sono accidenti in quanto sono accidenti della corporeità. Un corpo è quello che è – corpo, colorato, di forma allungata – in virtù di molte diverse forme che si trovano in esso, alcune delle quali si "appoggiano" su altre.

Diversamente (par. 27), "ciò per cui Dio è ciò che è" è semplice e in esso non c'è nulla su cui si possa appoggiare qualcosa, come invece in un corpo si trova la corporeità sulla quale si appoggia il colore. Dio perciò non è sostrato di accidenti né ha in sé qualcosa che lo sia, per cui non "sostiene" nulla in un rapporto di sostrato o soggetto (*subiectionis ratione*). Perciò, ciò per cui Dio è Dio "non viene affatto chiamato 'sostanza' secondo la 'proprietà della definizione' o del 'rapporto' espresso da questo termine (*rationis proprietate*)". E si noti che Gilberto sta molto attento a non dire "Dio non viene chiamato sostanza", come se con la parola "Dio" si indicasse un sussistente, ma dice "*ciò per cui Dio è Dio* non viene chiamato sostanza", intendendo con l'espressione "ciò per cui Dio è Dio" qualcosa di "analogo" a una

sussistenza nel mondo naturale. Stiamo infatti parlando della sostanza come categoria, dunque in quanto genere di possibili predicati, e sappiamo che, nella visione di Gilberto, in una proposizione propria i termini predicati esprimono sempre solo sussistenze, mentre sono i termini che fungono da soggetto a significare i sussistenti nei quali le sussistenze predicate sono inerenti. Ovviamente questo vale *in primis* per il discorso naturale, ma lo stesso modello di predicazione è seguito, con gli opportuni accorgimenti e aggiustamenti – che sono proprio ciò di cui stiamo parlando – anche in teologia.

Dunque, di ciò per cui Dio è Dio, abbiamo detto, non si predica la sostanza nel senso proprio del termine. Tuttavia (par. 28), essendo Dio propriamente, lo si chiamerà giustamente "essenza" (già Agostino nel suo *De trinitate* aveva osservato la maggiore appropriatezza di questo termine per Dio rispetto a "sostanza"[94]). "Sostanza" invece non lo si dirà propriamente, bensì, come già visto, in base ad un "trasferimento analogico" basato sul fatto che non si hanno nomi a sufficienza per parlare di tutte le cose in modo differenziato e che, per parlare della predicazione teologica, si usano di conseguenza gli stessi nomi che si usano per parlare della predicazione naturale. Dunque, si dovrà intendere che si dice anche di Dio "Dio, giusto, il più grande" in modo simile a come si dice di un corpo "corpo, bianco, grande": vale a dire rispettivamente secondo la sostanza, la qualità e la quantità, e tuttavia in teologia usiamo i nomi delle prime tre categorie in base a un "trasferimento analogico" dei termini dalla scienza della natura a quella teologica.

Nel paragrafo 29 è spiegato in cosa consista questo "trasferimento" nel caso della sostanza, ossia in cosa stia la differenza tra la predicazione della sostanza *in naturalibus* e la predicazione che si dice della sostanza *in theologicis*: nelle predicazioni di Dio, quando si parla di sostanza, non si intende qualcosa di contraddistinto dall'essere soggetto o sostrato di accidenti, come *in naturalibus*, bensì solo l'essere un'essenza del tutto distante da qualsiasi accidente e che già per Boezio è "al di là della sostanza".

Qualità e quantità, similmente (parr. 30-35), nella predicazione teologica sembrano significare, come *in naturalibus*, qualcosa di diverso dalla sostanza, ma in realtà significano la sostanza divina stessa: questo perché in Dio l'"essere" non è altro dall'"essere qualcosa", ad esempio

[94] Augustinus, *De trin.*, V, ii, 3.

l'"essere" dall'"essere giusto", o "grande". Insomma anche con nomi che sembrano cadere sotto la categoria della qualità e della quantità, se predicati di Dio, non si fa che ribadire l'unica, semplice essenza grazie alla quale Dio è ciò che è, e che è identica, in lui, con ciò che egli è (ricordiamo*: id quo est* e *id quod est* in Dio e solo in Dio coincidono[95]). Per questo anche le predicazioni che sembrano di qualità e quantità, in teologia esprimono in realtà la "sostanza" o "essenza".

La predicazione "secondo la vera definizione dell'essere" e "congiunta e copulata" delle categorie di sostanza, qualità e quantità in teologia. Il "senso a partire dal quale" (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 37-48)

Al par. 37 viene introdotto un importante principio: sia nella predicazione naturale, sia in quella teologica, le prime tre categorie – sostanza, qualità, quantità – si predicano in modo diverso dalle restanti. Sia dei sussistenti creati, sia di Dio, esse – o per meglio dire le predicazioni che ricadono sotto di esse – "sono nei" sussistenti e insieme "li fanno essere" ciò che si dice che essi sono. Ma nelle realtà che non sono Dio lo fanno "in modo diviso", scrive Boezio, e Gilberto chiosa: "ossia in modo tale che la predicazione ripartisca le molte realtà grazie alle quali ciò di cui parliamo è, cosicché, predicandone una, lasci fuori molte altre che di quello stesso possono essere predicate". In Dio invece (par. 38), le prime tre categorie si predicano "in modo congiunto e copulato", dice Boezio. E, ancora, Gilberto chiosa: ossia "in modo tale che ogni predicazione, sia che con essa diciamo predicata la sostanza, la qualità o la quantità, non tralasci di predicare nulla di ciò grazie a cui è quello del quale stiamo parlando."

Seguono, evidentemente, gli esempi atti a chiarire quanto detto. Quando diciamo (parr. 39 e 40) "Qualcosa è un essere umano" o "qualcosa è Dio", e dunque predichiamo nella categoria della sostanza, seguiamo un identico "modo del dire" (*dicendi modus*): ossia – potremmo a nostra volta interpretare le parole di Gilberto – pronunciamo due proposizioni che apparentemente seguono lo stesso schema logico e grammaticale. Tuttavia, il "senso a partire dal quale" (*sensus ex quo*

[95] Il tema è trattato in particolare nel *De hebdomadibus* e nel relativo commento di Gilberto. Cfr. *supra*, n. 2.

dicitur)[96] pronunciamo quelle proposizioni (*dicta*) è profondamente diverso nei due casi, e questo a motivo della profonda diversità nella, diciamo, struttura ontologica dei due enti, l'essere umano e Dio. L'essere umano, infatti, non è nella sua interezza ciò che si dice che è quando si dice che è un essere umano: questo perché, con questa affermazione, se ne lasciano fuori tutte le qualità e quantità. Per tal motivo (par. 41), quando predichiamo, di quello, qualcosa che si dice secondo la sostanza (*substantia* all'ablativo), non ne predichiamo in modo completo "ciò grazie a cui" esso è. Infatti, il suo essere gli viene da molte altre realtà, ossia da molte altre forme, che non sono comprese nella forma "essere umano".

Diversamente (par. 42), quando predichiamo di qualcosa che è Dio, non tralasciamo di dire nulla di ciò grazie a cui quello è ed è Dio. Grazie, infatti, unicamente alla sua essenza unica e semplice Dio è ed è Dio. Si può, di conseguenza (par. 43), anche di Dio dire che si predica la sostanza, ma non nel senso di esprimere ciò che sostiene accidenti bensì nel senso che con quelle predicazioni si esprime, di Dio, ciò che è.

A partire dal paragrafo 44 un analogo discorso viene svolto a proposito della categoria della qualità. Se diciamo "quell'uomo è giusto" e "Dio è giusto", in ambedue i casi con queste proposizioni "proponiamo" (Boezio sembra volerci ricordare che *propositio* viene dal verbo *propono*) che quell'uomo o Dio sono giusti intimamente, in sé, e non per una "partecipazione estrinseca".

Attenzione: Gilberto sta delineando qui una differenza – che non è la stessa differenza che c'è tra predicazione sostanziale e predicazione accidentale – di cui parlerà meglio più avanti, ma che qui vale la pena di anticipare: la differenza tra possedere una proprietà "secondo la vera definizione dell'essere" (*vera essendi ratione*) e possedere una proprietà per "partecipazione estrinseca" (*extrinseca participatione*). Il primo caso è quello di proprietà come la giustizia, o la bianchezza, che si possiedono per se stessi e non in virtù di un rapporto ad altro e con l'esterno. Il secondo caso è quello di proprietà come l'essere in un luogo o in una certa relazione: si tratta appunto di caratteristiche che

[96] Ricordiamo che per Gilberto una lettura accorta è una lettura che non si ferma alla superficie del testo ma cerca di cogliere la "causa del dire", l'"intenzione dell'autore", insomma lo scopo, il significato per trasmettere il quale una certa formulazione è stata articolata. V. *supra*, in relazione al Primo prologo di Gilberto, parr. 4-7.

si aggiungono dall'esterno, ossia che si possiedono in virtù di un rapporto con altro.

Dunque, la predicazione della qualità è, sia in teologia sia nel discorso sulla natura, "secondo la vera definizione dell'essere". E tuttavia in teologia e nel discorso sulla natura la qualità si predica diversamente (par. 45). Come nel caso della predicazione della sostanza, "una", ossia la predicazione della qualità in teologia, "non tralascia nessuna e l'altra", ossia la predicazione della qualità nell'ambito della natura, tralascia "moltissime delle realtà grazie alle quali di ciò di cui parliamo si può predicare con verità che è". Se ad esempio diciamo di quell'essere umano che è giusto, lo diciamo a partire dalla sua giustizia, tralasciando tutte le altre qualità che quello possiede. Diversamente, se diciamo di Dio che è giusto (par. 46), "si dice che è giusto in virtù di tutto ciò grazie a cui esso stesso è". E un discorso analogo vale per la categoria della quantità, esemplificata dalla predicazione "è grande" (par. 48). Vale la pena forse ricordare che "grande" non è nella categoria della quantità secondo Aristotele, e tuttavia Boezio lo tratta come esempio di categoria della quantità nel suo *De trinitate* e Gilberto lo segue.

La categoria del luogo (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 49-56)

Esaurito il discorso concernente le prime tre categorie, il testo di Boezio, e il commento di Gilberto con quello, proseguono trattando delle restanti. Le quali, come abbiamo detto, secondo Gilberto non esprimono né *in divinis* né *in naturalibus* un "vero rapporto con l'essere" come invece fanno le categorie della sostanza, della qualità e della quantità (par. 49). Saltando la relazione, che sarà oggetto di una sezione a parte (il Cap. V), si passa innanzitutto alla categoria del luogo.

Il luogo, o meglio l'essere in un luogo, non è essere nel senso forte in cui è essere l'essere un essere umano, l'essere bianco o l'essere alto un metro e cinquanta (parr. 50 e 51). Che qualcosa sia bianco, o alto un metro e cinquanta, lo si può infatti mostrare e designare senza riferirsi ad altro rispetto alla cosa stessa che è bianca o alta un metro e cinquanta. Non così l'essere in un luogo: ci vuole un confronto (*collatio*) tra la cosa di cui si parla e qualcos'altro all'esterno di essa perché si possa dire che qualcosa è in un certo luogo. Dire che qualcuno è al foro (par. 52) equivale a dire che quel qualcuno è "circondato e determinato" (*circumfusus et determinatus*) da ciò che sta intorno a lui ed

entra in contatto con lui "tramite i punti terminali delle rispettive estensioni" (*suorum finibus intervallorum*). Dicendo che qualcuno è al foro, perciò, non sto significando una proprietà di quel qualcuno causata in lui da una qualche forma inerente (par. 53): mostro però (par. 54) che quel qualcuno è informato da determinate forme che preliminarmente lo devono costituire nell'essere affinché poi possa trovarsi "circondato e determinato" dal foro. E questo si mostra per un *consortium consequentis*, che ho tradotto con "convenire di ciò che consegue": ossia, se ho capito bene, per il fatto che l'effetto che constato – l'essere quel qualcuno circondato e determinato dal foro – è con-causato necessariamente, come condizione preliminare, dal possedere quel qualcuno determinate proprietà sostanziali, che gli derivano dunque dal proprio essere.

Così, quando dell'essere umano si predica che è in un certo luogo, non si sta manifestando una delle sue proprietà in un rapporto vero con il suo essere, e tuttavia si segnala che quell'essere umano deve possedere preliminarmente una certa proprietà in un rapporto vero con l'essere per poter poi entrare in rapporto con lo spazio circostante ed essere – ed essere detto, appunto – "in un luogo".

Diversamente, di Dio "NON si PUÒ dire che È IN UN LUOGO in questo senso del venir circondato e delimitato" (par. 55). E quando di lui diciamo che "è ovunque" non predichiamo il luogo, in quanto Dio non può essere né circondato né determinato. Piuttosto, indichiamo che ogni luogo gli è prossimo (*adest*) e lo contiene, ma senza delimitarlo (par. 56).[97]

La categoria del tempo. "Durata", "perpetuità", "sempiternità", "eternità" (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 57-87)[98]

Parallela alla trattazione del luogo scorre quella del tempo o meglio del "quando", che però si presenta più ardua e complessa. Innanzitutto, Gilberto distingue tra il "tempo che viene detto nel genere della quantità" e il tempo "quando". Gilberto non specifica cosa intenda con il

[97] Sul modo di interpretare la frase "Dio è ovunque" si apre nel XII secolo un ampio dibattito, che vedrà la posizione di Gilberto, secondo cui Dio non è ovunque se non metaforicamente, opporsi a quella di Ugo di san Vittore, ripresa da Pietro Lombardo e Prepositino da Cremona, secondo i quali Dio è ovunque "presenzialmente" (*presentialiter*), anche se in modo misterioso. Cfr. Valente 2017a.

[98] Sul tema del tempo tra XII e XIII secolo e la terminologia con la quale lo si affronta cfr. l'utilissimo quadro d'insieme delineato in Porro 2000.

"tempo che viene detto nel genere della quantità", ma è certo che si tratta di caratteristiche quantitative in qualche modo intrinseche – "inerenti" – alla cosa di cui si parla. Secondo il *Compendium logicae porretanum*, il *tempus quantitas* sarebbe la "durata (*mora*) della presenza di una proprietà in un soggetto".[99] Diversamente, il tempo-quando si descrive sempre per confronto: il *Compendium* parla di "confronto di durate".[100] Gli esempi di Gilberto per il *tempus quando* sono (par. 57), nell'ambito delle realtà naturali, "è venuto ieri", e, nell'ambito di quella teologica, "è sempre".

Come nel caso del "dove", se si predica nella categoria del "quando" di una cosa naturale, non si dice che quella è qualcosa "secondo la vera definizione dell'essere", anche se ciò di cui si parla deve innanzitutto essere per poter poi ricevere una predicazione nel "quando" (par. 58). Piuttosto, la predicazione del "quando" a proposito degli enti naturali esprime il rapporto di quel qualcosa con qualcos'altro che gli è stato "posto accanto" (*ei accesserit*), dunque grazie a un confronto con l'esterno. Insomma, se capisco bene, l'idea è che ogni volta che si risponde alla domanda "quando?" non si fa che mettere in relazione il tempo di un certo accadimento di qualcosa con il tempo di un certo accadimento di qualcos'altro. Se io affermo "Socrate è venuto ieri", quello che sto dicendo è che il momento in cui Socrate è venuto è lo stesso in cui ieri si è verificato un altro accadimento relativamente a qualcos'altro: ad esempio, il sole è sorto. Quando invece di Dio diciamo che "è sempre" (par. 59), intendiamo qualcosa di uno, e tuttavia trasferiamo a Dio il modo in cui il termine "sempre" si usa a proposito degli enti naturali. Per questo, prima di spiegare cosa si significhi dicendo "è sempre" a proposito di Dio, Gilberto si dilunga a spiegare cosa si intenda con "è sempre" detto a proposito di realtà naturali.

Dire di qualche realtà naturale che "è sempre" equivale a dire che è stata in ogni tempo passato, è in ogni tempo presente, sarà in ogni tempo futuro. Anche qui evidentemente vige il principio del confronto, della *collatio*, che è uno degli elementi teorici importanti aggiunti da Gilberto rispetto al testo di Boezio.[101] Peraltro, anche dire che qualcosa

---

[99] *Compendium logicae porretanum*, p. 45: "Tempus quantitas est mora qua tenetur proprietas in subiecto. […] Tempus vero quando dicitur collatio morarum". Sulla *mora* cfr. Porro 2000, *passim*. Cfr. Arist., *Cat*. 4b25.
[100] *Ibid*., "collatio morarum".
[101] Come gli altri visti finora, *collatio* è termine di rilievo anche in retorica. Cfr. Cic., *Inv.* I, 49: "Il paragone è un discorso che confronta una cosa con una cosa, per somiglianza"

tra gli enti naturali è stato in ogni tempo passato, è in ogni tempo presente, e sarà in ogni tempo futuro, equivale a fare un confronto tra la cosa considerata e i suoi tempi da una parte, e tutte le cose passate, presenti e future con i loro tempi dall'altra. Ossia, equivale a dire che quel qualcosa di naturale "fu, è e sarà mentre era qualsiasi altra cosa, mentre qualsivoglia <altre> cose sono, e mentre qualsivoglia <altre> cose saranno". Dunque (par. 60), con le espressioni "fu ieri", "è oggi", "sarà domani", "è sempre" dette a proposito di realtà naturali non si predica mai qualcosa di semplice bensì sempre "un confronto" e "una raccolta" (*collactio*, *collectio*) di tempi e di cose diversi.

Con un esempio (par. 61): dire di qualcuno che "ieri è stato bianco" vuol dire confrontare il tempo di quel suo essere bianco con tempi non presenti né futuri, bensì passati e facenti parte del giorno di ieri, nei quali quello stesso qualcosa ha avuto altre caratteristiche, o nel quale altre cose hanno avuto quella o altre caratteristiche. In modo simile per "è bianco oggi" (par. 62) e "sarà bianco domani" (par. 63): in tutte queste predicazioni del "quando" si mettono a confronto molti tempi di molte cose, per quanto non di tutte (par. 64).

Invece chi dice (par. 65) – ancora di enti naturali, e dunque a prescindere da Dio, dalle idee e dalla *yle* – "è sempre", "raccoglie insieme (*colligit*) assolutamente 'tutti' i tempi di assolutamente 'tutte' le cose che furono, sono e saranno": sia di ciò di cui dice che è sempre, sia di tutte le altre cose.

Altre espressioni, dunque, come "ieri", "oggi", "domani", "la vigilia", "dopodomani", "quest'anno", "prima", "dopo", "ora", "una volta", "adesso", sono basate sul confronto fra tempi: tra diversi tempi passati, o fra tempi passati e presenti o futuri ecc. Ma il confronto espresso da tutte queste parole è sempre su un insieme di tempi limitato, ossia che non prende in esame alcuni dei tempi che sono stati, sono o saranno (par. 66). Invece, il dire di qualcosa che "è sempre" – come anche che "non è mai" – vuol dire confrontare il tempo di quel qualcosa con "tutti" i tempi di "tutte" le altre cose.

Questo "essere sempre" si può dire, secondo i filosofi, "del cielo e degli altri corpi immortali per la perpetuità del loro moto" (par. 67): essi sono in movimento, e dunque trascorrono di tempo in tempo, grazie al fatto che il loro essere non è semplice bensì composto da realtà

(trad. Manzoni); "Conlatio est oratio rem cum re ex similitudine conferens". Su *collatio* e *collectio* in Gilberto di Poitiers cfr. Porro 2000, pp. 72 e 81-83.

diverse – vale a dire, da forme sostanziali (di genere) o accidentali (proprietà) – che si avvicendano e succedono. Il termine "perpetuità" indica dunque un succedersi senza fine di mutamenti in qualcosa di cui si intende che non avrà mai fine. Ogni cosa poi ha i suoi tempi (par. 68), ma essi vengono raccolti (*uniuntur*) per parlarne con nomi che esprimono una contemporaneità o una continuità nel succedersi dei mutamenti: come quando più tempi sono uniti con i nomi "anno", "mese", "giorno", "ora", "momento".

Quando però si dice "Dio è sempre", non si effettuano alcun confronto (*collatio*) né alcuna raccolta (*collectio*) di tempi delle cose naturali, né si sta parlando della perpetuità (par. 69). Mentre infatti con questi nomi si confrontano tempi con tempi e realtà naturali con realtà naturali, quando si dice di Dio che "è sempre" si confrontano i tempi con l'eternità. Dio, infatti, è ciò che è non per la durata del tempo, bensì per la durata dell'eternità (*non mora temporis sed aeternitatis*).

Nel par. 70 Gilberto spiega cosa intenda con l'espressione "durata del tempo" (*mora temporis*), ossia quella che vige nell'ambito delle cose naturali. Tutte le cose che non sono Dio – *cetera*: dunque sembra si possano intendere sia le forme sia i sussistenti – si "radunano" le une con le altre (*sibi invicem adunantur*) in vari modi. Gilberto riassume questi modi in due grandi tipologie:

- l'abito intrinseco (*intrinsecus habitus*) della concrezione, ossia quel rapporto per cui le forme, sostanziali e accidentali, si aggregano le une sulle altre secondo un preciso ordine logico per costituire i sussistenti nei quali sono, e
- i vari abiti estrinseci costituiti dai diversi tipi di "apposizione".

Gilberto qui non spiega meglio di cosa si tratti: ma probabilmente si riferisce ai vari rapporti possibili tra sussistenti che costituiscono insieme, come parti, un tutto.[102]

Ora, tutte le cose naturali, con tutti questi diversi legami che le costituiscono e caratterizzano, hanno delle precise durate temporali (*moris temporum… durant*). E queste durate, "diverse in funzione dei

[102] Il tema è oggetto di indagine più volte, tra cui Cap. II, parr. 62-87. Osserviamo in margine che anche *appositio* è termine con un uso tecnico in retorica: infatti rappresenta una figura che descrive l'uso di aggiungere, prima, dentro o alla fine di una parola, delle lettere o delle sillabe aggiungendole agli altri elementi già presenti. Cfr. Lausberg 1990, pp. 260-261.

diversi abiti delle diverse cose", sono stabilite da Dio, autore di tutte le realtà. Dunque, la "durata dell'eternità" in un primo modo eccede quella del tempo perché quella del tempo è limitata in relazione alle cose naturali e ai loro rapporti e decisa da Dio. Ma anche per un altro motivo il sempre divino eccede quello naturale, e questo altro motivo viene introdotto al par. 71.

Quando si dice che Dio è sempre, infatti, scrive Gilberto, non si intende solo che è stato mentre erano tutte le cose che sono state, è mentre sono tutte quelle che sono e sarà mentre saranno tutte quelle che saranno. Piuttosto, si intende anche che <egli> è stato prima e sarà dopo tutti i tempi delle cose soggette al tempo: sia che siano state, o saranno, di fatto, sia che semplicemente avrebbero potuto essere, o potrebbero essere, in base alla loro natura (*natura* all'ablativo).

Tutto ciò che è nel tempo, spiega Gilberto al par. 72, ha un inizio e ha una fine, almeno nella sua natura (alcune cose peraltro, per intervento divino, pur avendo potenzialmente e per loro natura una fine, vengono mantenute nell'essere al di là della loro fine naturale: si pensi alle anime degli esseri umani e agli angeli). Gilberto anzi spiega che è il fatto stesso di essere dipendenti dalla potenza del creatore che rende tutte le cose – sia quelle che si realizzano in atto in qualche momento del tempo sia quelle che esistono solo potenzialmente, "per natura" (*natura* all'ablativo) – strutturalmente e necessariamente "in potenza" sia all'esserci sia al non esserci.

Tutti gli intervalli di tempo, dunque (par. 73), hanno un inizio e una fine, lo dice la parola stessa "intervallo" che indica qualcosa che si trova "tra" (*inter*) diversi termini: come una linea, che è linea solo se è delimitata da più punti, una superficie, che è una superficie solo se è delimitata da più linee o un solido, che è un solido solo se è delimitato da più superfici. Analogamente (par. 74), tutte le durate sono per loro natura delimitate da un inizio e da una fine dell'essere, ribadisce Gilberto citando la *Consolazione della filosofia* di Boezio, che fa da sfondo a tutta questa trattazione del tempo.

Diversamente, la durata dell'eternità divina (par. 75) non ha né inizio né fine, né in atto né per natura. Per questo non può essere detta "intervallo" e per questo è più estesa di qualsiasi intervallo di tempo. Dire di Dio che è sempre, dunque, esprime il confronto dei tempi delle cose naturali con l'eternità divina e vuol dire che Dio è sempre stato e sempre

sarà, anche prima che le cose siano state e anche dopo che avranno finito di essere, sia di fatto sia solo per natura.

Questo quanto alla "durata dell'eternità" (*mora aeternitatis*) per confronto (*collatio*) con la "durata del tempo" (*mora temporis*). Ma abbiamo detto che le predicazioni nella categoria del quando esprimono sia un confronto sia una raccolta (*collectio*). Per quanto riguarda, dunque, questo aspetto della raccolta (parr. 77 e 79), chi dice che Dio "è sempre" certamente raccoglie tutti i tempi delle cose temporali che mette a confronto con l'eternità divina, ma non raccoglie i tempi della realtà divina stessa in quanto questa, non avendo forme il cui avvicendarsi ne scandisca il tempo, non possiede più durate (*multitudo morarum*) che possano essere raccolte.

La diversità del sempre divino rispetto al sempre detto delle cose naturali si manifesta chiaramente con il paragone dell'uso del termine "ora" in un ambito e nell'altro. Nell'ambito delle realtà naturali (par. 80) l'istante significato dal termine "ora" (*nunc*) produce:

- un tempo che in un certo senso scorre:
    - o per la scomparsa, almeno in potenza, delle cose e il loro succedersi,
    - o per una contemporaneità (*consortium*) di cose che non si muovono (ossia non mutano) con cose che si muovono (mutano); oppure
- la "sempiternità": quando sono raccolte insieme una molteplicità di durate diverse le une dalle altre (*collectione diversarum inter se morarum*; il concetto sarà ripreso poco sotto).

Invece (parr. 81-84) l'"ora" divino, per la costanza del permanere di Dio identico senza alcun mutamento, produce l'eternità. Così come è una, semplice, identica l'essenza divina, altrettanto è una, semplice e identica la sua durata, ossia l'eternità. L'unità e la semplicità dell'eternità divina è il motivo per cui la parola "sempre", se detta di Dio, non esprime una pluralità di durate ma una sola durata.

Se poi, parlando delle cose temporali, si usano insieme "ora" e "sempre" (parr. 85 e 86), si significa la già menzionata "sempiternità": ossia l'idea di un susseguirsi di mutamenti, perpetuo e inesauribile, dunque senza fine, a imitazione dell'eternità. La differenza tra la perpetuità e la sempiternità sta nel fatto che la perpetuità è basata solo su

una "raccolta" di tempi senza confronto tra un tempo e altri tempi, mentre la sempiternità sulla raccolta con il confronto tra i diversi tempi.[103] L'eternità invece prescinde da ogni raccolta e da ogni confronto a causa della assoluta semplicità e unità di Dio. Tuttavia – osserva Gilberto, sempre molto attento all'uso effettivo del linguaggio con tutte le sue imprecisioni e ambiguità – non di rado si usano impropriamente le parole "perpetuo" e "sempiterno" per Dio, al posto di "eterno" (par. 87).

In sintesi, a chiusura di questa sezione dedicata alla categoria del tempo, o meglio del quando, possiamo ricapitolare i vari concetti che Gilberto, prendendo lo spunto dal testo di Boezio, è andato precisando:

- *tempus currens* indica lo scorrere del tempo nell'ambito delle cose naturali, che si coglie grazie al cambiamento causato dall'avvicendarsi delle forme;
- *mora temporis* è la durata delle cose naturali, sempre delimitata da un inizio di fatto oltre che potenzialmente e da una fine almeno potenzialmente, in genere anche di fatto;
- *perpetuitas* rappresenta la durata senza fine del cielo e dei corpi celesti secondo i filosofi: è senza fine, ed è dovuta al mutamento causato dall'avvicendarsi delle forme;
- *sempiternitas* è la stessa durata senza fine che si chiama "perpetuità", ma pensata anche in relazione ai tempi di tutte le altre cose;
- *eternitas* o *mora aeternitatis* è l'eterno presente assolutamente semplice, espresso da "ora" se detto di Dio.

Le categorie dell'avere e dell'agire (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 88-95)

Dopo questo lungo spazio dedicato alla categoria del "quando", Gilberto prosegue trattando delle categorie dell'avere o abito (*habitus*) e dell'agire o azione (*facere*). Innanzitutto egli scrive che queste due forme di predicazione, come il luogo e il tempo, non esprimono un essere intrinseco della cosa di cui si predicano (parr. 88-90). Gli esempi sono, per quanto riguarda le realtà naturali, l'essere vestito e il correre

[103] Cfr. van Elswijk 1966, p. 309-310 e Porro 2000, pp. 82-83, che sottolinea la difficoltà della distinzione da parte di Gilberto tra *sempiternitas* e *perpetuitas*. Se capisco bene, ad ogni modo, Gilberto vuol dire che il nome stesso *sempiternitas* mette in relazione lo scorrere del tempo di cose naturali che durano perpetuamente, ossia senza fine (*semper*), con l'istantanea immutabile durata divina (*eternitas*), ed esprime così l'idea di una imitazione dell'eternità da parte di queste entità.

di un essere umano, e per quanto riguarda Dio il possedere tutte le cose e il governarle: è chiaro che sia l'essere vestito e il correre per un essere umano, sia il possedere e il governare le cose per Dio, non dicono l'essere stesso di ciò di cui si predicano (l'essere umano e Dio), per quanto lo presuppongano. Ad ogni modo, chi predica secondo queste categorie ritiene (*putat*) che il sussistente di cui predica abbia qualcosa (abito) o agisca (azione) grazie a qualcosa di diverso che non il suo essere. Nemmeno l'abito naturale (par. 92) – quello per cui di un essere umano si dice che ha un'anima e che è provvisto di mani, di testa e via dicendo – esprime l'essere qualcosa "di ciò per il cui combinarsi (*concursu*) con altro si parla di abito" (*cuius ad aliud concursu vocatur habitus*).

Gilberto spiega subito quello che vuol dire con queste parole, e ancora una volta entra in gioco il rapporto tra il tutto e le parti. L'essere provvisto di mani e l'essere provvisto di capo nel corpo rendono sì compiuto un essere umano. Tuttavia il corpo al quale si congiunge l'anima, il tronco al quale si congiunge il capo, l'avambraccio al quale si congiunge la mano non sono ciò che sono grazie a questi congiungimenti (par. 93). Dell'essere umano si dice che ha anima, capo, mani ma in realtà non le ha direttamente, bensì attraverso il corpo, che è una sua parte, e il tronco e l'avambraccio, che sono parti del corpo. È dunque in virtù di una sorta – chiamiamola così – di "proprietà transitiva", che dell'essere umano in quanto intero si dice che "ha" quelle cose: e perciò l'essere munito di anima, di capo e di mani sono detti suoi "abiti", quando in realtà i sussistenti che veramante hanno anima, mani e capo sono le sue parti. E ad ogni modo né l'intero né le parti "sono" in virtù di quegli "abiti".

Per illustrare la differenza tra i sussistenti costituiti di parti che sono a loro volta sussistenti e sussistenti il cui essere è sì costituito di parti, ma che non hanno altri sussistenti come parti, Gilberto ricorre all'usuale esempio dell'essere umano per contrasto con quello dell'anima. L'essere umano è un intero nel senso che, se si pensa a qualche sua caratteristica (un suo "essere qualcosa": *esse aliquid*), immediatamente viene alla mente una delle sue due parti, quella alla quale la caratteristica in questione si addice in prima istanza. Ad esempio, l'essere munito di mani rimanda al corpo, al quale le mani sono attaccate (tramite gli avambracci). Diversamente, l'anima è sì in virtù di un essere che, come ogni essere, è costituito da parti (le sue diverse forme sostanziali): tuttavia,

l'anima non ha parti che siano sussistenti, come invece ne ha l'essere umano il quale ha come parti il corpo e, appunto, l'anima. Per cui, se si dice dell'anima che è qualcosa, ad esempio razionale, questa caratteristica si attribuisce direttamente all'anima stessa come sussistente e non ad essa mediante una sua parte.

Di conseguenza, tra le proposizioni che sembrano esprimere un'inerenza, alcune esprimono un'inerenza vera, altre esprimono un'inerenza solo apparente e in realtà dipendente da elementi altri rispetto sia a ciò di cui si predica sia a ciò che si predica: ad esempio le parti, appunto, ma anche, più in generale, i tempi presi a confronto nella categoria del tempo, i sussistenti "circostanti" in quella del luogo, l'altro relato nella relazione, l'oggetto avuto nell'abito ecc. Per tutte queste categorie si tratta dunque di predicazioni "non inerenti" per quanto abbiano, come tutte le predicazioni, la stessa "forma" (soggetto + copula + predicato) di quelle inerenti (parr. 94 e 95).

Predicazioni inerenti e non inerenti. Le "circostanze" (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 96-113)

Abbiamo poi un gruppo di paragrafi (96-108) nei quali Gilberto segue da presso il testo di Boezio che sta commentando e mira, con una serie di esempi sia nell'ambito delle realtà naturali sia in quello delle realtà divine, ad evidenziare la differenza fra le predicazioni "veramente inerenti" e quelle "non inerenti": le prime, come abbiamo visto, corrispondono alle predicazioni nelle categorie della sostanza, della qualità e della quantità, quest'ultima limitatamente alle quantità riferite allo spazio; le seconde invece corrispondono a tutte le restanti.

In questi paragrafi, che sono gli ultimi del capitolo IV, la differenza fra i due tipi di predicazione è espressa come differenza tra predicazioni che mostrano "quasi la cosa" e predicazioni che mostrano le "circostanze della cosa" (par. 109). Abbiamo anche qui un termine che trova ampio uso nella retorica. Nel discorso giudiziale, ad esempio, le domande intorno alle "circostanze" che intervengono nella fase di descrizione dei termini della questione sono, nella tradizione medievale, sei: "Quis? Quid? Cur? Ubi? Quando? Quemadmodum? Quibus adminiculis?", ossia "Chi? Cosa? Perché? Quando? In che modo? Con l'aiuto

di cosa?".[104] Esiste un vero e proprio *locus a circumstantia*, al quale si può ricorrere per spiegare le cause di un evento, soprattutto quando queste non sono evidenti di primo acchito.[105] Anche il ricorso al termine *circumstantiae* per le ultime sei categorie da parte di Gilberto potrebbe essere una prova di quello che mi sembra un suo deliberato metodo, che consiste nel rileggere le questioni di metafisica e di teologica più scottanti con gli strumenti offerti dalla retorica e dalla logica.

Ma vediamo nello specifico cosa intenda Gilberto per predicazioni "delle circostanze". Le predicazioni che ricadono sotto le prime tre categorie "mostrano la cosa" nel senso che mostrano "come essa sia qualcosa grazie ad esse", mentre le altre (par. 111)

> FISSANO (*AFFIGUNT*) IN QUALCHE MODO QUALCOSA di aggiunto (*accommodatum*) DALL'ESTERNO, vale a dire in virtù di confronti con altre cose (*ex aliorum collationibus*) e del sovrapporsi di un diverso tipo di considerazione.

Le predicazioni delle prime tre categorie sono chiamate perciò non solo "inerenti" ma anche "secondo la cosa", le restanti non solo "non inerenti" ma anche "paragonate con l'esterno" (*extrinsecus comparatae*, par. 112). In uno schema, nel discorso sugli enti creati abbiamo:

- predicazioni "secondo la cosa" (cfr. quelle "secondo sé" in teologia[106]), nelle quali si predicano sussistenze sostanziali, qualità e quantità estensive, e che mostrano ciò per cui la cosa è quello che è;
- predicazioni "paragonate" o "fissate dall'esterno" (cfr. quelle "per confronto" in teologia[107]), nelle quali si predicano quantità non estensive e predicati che ricadono sotto le restanti sei categorie.

Le predicazioni "paragonate" o "fissate dall'esterno" sono quelle che mostrano le "circostanze" esteriori della cosa, ossia ciò che essa è in rapporto, o per confronto, con altro.

---

[104] Cfr. Boethius, *De diff. top.*, IV, i, 4: "Ora la disciplina dialettica esamina soltanto la tesi. Invero, la tesi è una questione senza le circostanze. La retorica invece tratta e discute le ipotesi, cioè le questioni inserite in una moltitudine di circostanze. Le circostanze sono: *chi*, *cosa*, *dove*, *quando*, *perché*, *come*, *con quali mezzi*" (tr. Magnano); "Dialectica igitur facultas thesin tantum considerat. Thesis vero est sine circumstantiis quaestio. Rhetorica vero de hypothesibus, id est de quaestionibus circumstantiarum multitudine inclusis, tractat ac disserit. Circumstantiae vero sunt: quis, quid, ubi, quando, cur, quomodo, quibus adminiculis" (ed. Nikitas).
[105] Lausberg 1990, p. 220, che rimanda a Quint., *Inst.* 5, 10, 103 e 110.
[106] Cap. VI, par. 1.
[107] Cap. VI, par. 2.

Il paragrafo 113 esprime un punto importante: non va sovrapposta la divisione tra le predicazioni "secondo la cosa" e quelle "paragonate con l'esterno" con la divisione tra sostanza e accidenti. Infatti, *in naturalibus* non tutte le predicazioni secondo le cose esprimono la sostanza, alcune anzi esprimono accidenti. Le si riconosce in quanto sono dell'accidente quelle predicazioni secondo la cosa che esprimono una forma in quanto aderisce a una sussistenza. Come – l'esempio è già stato dato molte volte – il bianco che inerisce nel sussistente aderendo alla sua forma corporeità.

Infine, Gilberto avverte che le predicazioni secondo la cosa nel discorso su Dio non esprimono mai accidenti, non trovandosi in Dio evidentemente accidente alcuno, a differenza che nelle creature: per questo si dicono in questo caso non solo "secondo la cosa" ma anche "secondo la sostanza della cosa" (par. 114).

RELAZIONE, DIVIDUO E PERSONA NEL CAP. V

La categoria della relazione (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 1-16)

Il quinto capitolo del *De trinitate* di Boezio è dedicato alla categoria della relazione, lasciata da parte nel capitolo IV, consacrato a tutte le altre categorie: la relazione anzi, veniamo informati, è la categoria per comprendere meglio la quale anche tutte le restanti sono state analizzate (par. 1). Gilberto innanzitutto rileva come le relazioni si predichino nello stesso modo in cui si predicano (par. 2) "i luoghi, i tempi e le altre che prima abbiamo chiamato circostanze della cosa". Dunque, per quanto ciò che viene messo in relazione non possa non essere, le relazioni non esprimono l'essere della cosa bensì alcune circostanze esteriori. Anzi, più di tutte le altre categorie che esprimono le circostanze delle cose, le relazioni – o, meglio, le predicazioni effettuate tramite termini relativi e dunque nella categoria della relazione – fanno comprendere che ciò che esprimono non riguarda l'essere della cosa bensì il suo rapporto con altro (par. 4).

Boezio in questo capitolo introduce innanzitutto l'esempio del servo, che già aveva trattato Aristotele nelle *Categorie*: se da qualcuno rimuovi l'essere servo, con questo stesso atto di pensiero avrai rimosso anche l'essere padrone da qualcun altro (ossia da quello che

era padrone del servo, finché quest'ultimo era servo). Come esempio per contrasto viene invece apportato il caso di un oggetto bianco, dunque nella categoria della qualità (par. 6). Anche se si toglie con il pensiero la bianchezza da un oggetto bianco, verrà tolto l'oggetto bianco. La differenza fra i due casi sta nel diverso rapporto l'una con l'altra (*inter se ratio*) che intercorre fra le cose messe in collegamento (*conexorum*). Nel caso dell'oggetto bianco, non è che la bianchezza si dica dell'oggetto bianco tramite la mediazione di qualcos'altro e, se la bianchezza viene rimossa, viene rimosso anche l'oggetto bianco in quanto la bianchezza è un accidente direttamente dell'oggetto bianco (par. 7). Diversamente, nel caso della relazione servo-padrone, se si toglie l'essere servo del servo viene meno anche l'essere padrone del padrone: ma questo non perché l'essere servo sia un accidente del padrone nel modo in cui l'essere bianco è un accidente dell'oggetto bianco (par. 8). L'essere padrone del padrone infatti non è, come l'essere bianco per l'oggetto bianco, un accidente "per sé" (par. 9): piuttosto, è un accidente che accade al padrone in seguito al suo entrare o meno "in rapporto" (*per accessum*) col servo.

La cosa di cui si dice la relazione, dunque, in seguito al verificarsi della relazione non aumenta o diminuisce in qualcosa secondo se stessa (par. 10), ma solo nel suo rapportarsi con qualcos'altro ed essere confrontata con esso. E questo rapportarsi avviene non secondo il modo in cui si rapportano tra loro le cose nella categoria del tempo e delle altre predicazioni "fissate dall'esterno", bensì secondo il modo specifico proprio dalle relazioni stesse, che è "secondo appaiamenti" (*comparationibus*: par. 11).

Alcune relazioni, inoltre, sono reciproche, altre no (parr. 11 e 12). Gilberto si sofferma a spiegare quale sia questa differenza. La relazione padre-figlio è un esempio di relazione non reciproca. Il padre, infatti, di un figlio non può anche essere figlio di colui di cui è padre, né il doppio può essere la metà di ciò di cui è doppio. Queste relazioni prendono il nome, ci dice Gilberto, di relazioni "ad altro" (*ad aliud*) in quanto in esse non può darsi un'inversione (*commutatio*) della relazione permanendo immutati i relati. In altri casi però, la relazione può anche essere invertita, i due relati permamendo gli stessi (par. 13). Ad esempio, supponiamo la relazione che consiste nel trovarsi due esseri umani l'uno accanto all'altro. Uno dei due avrà il compagno alla sua destra, l'altro alla sua sinistra. Se invertiamo la relazione scambiando

la posizione dei due, quello che prima aveva il compagno alla sinistra lo avrà alla destra e viceversa: tuttavia, essi possono continuare a intrattenere la relazione che avevano prima – essere uno alla sinistra dell'altro, e l'altro alla destra del primo – per quanto invertendosi di posto (par. 14). Anche in questo caso, ad ogni modo, l'essere a destra o a sinistra non è un accidente che si dica per sé dei due relati, ossia inerente in essi, bensì è un accidente che si aggiunge dall'esterno: in virtù, per ognuno, dell'accostarsi all'altro. Questo "derivare da altro" della relazione è espresso particolarmente bene nel caso della relazione consistente nel trovarsi a destra o a sinistra di un compagno, in quanto in tale relazione il rapporto a qualcos'altro è particolarmente evidente (par. 15).

Tutte queste predicazioni, si conclude al par. 16 – ossia tutte le predicazioni che esprimono le circostanze della cosa, vale a dire le quantità non riguardanti lo spazio e le predicazioni raccolte sotto le restanti sette categorie – non comportano in ciò di cui si dicono alcun mutamento intrinseco, alcuna variazione.

L'alterità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. La "trasposizione analogica" (*proportionalis transumptio*) del termine "persona" (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 17-21)

Gilberto individua ora una cesura nel testo che sta commentando: mentre dall'inizio del IV capitolo fino a qui Boezio ha diviso i predicamenti – fino al par. 12 del IV capitolo secondo i loro generi e quindi, dal par. 13 del IV capitolo fin qui, secondo le differenti "ragioni del predicare" presso i sussistenti naturali e di Dio – ora egli riprende a trattare la questione per la quale aveva introdotto la disamina delle predicazioni, ossia "in che modo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono uno senza numero, siano anche più di uno nel numero" (par. 17). Stante tutto quanto premesso – ricapitola Gilberto, interpolando, come fa spesso, le sue parole a quelle di Boezio – è chiaro che l'alterità indicata dalla relazione tra Padre, Figlio e Spirito santo non sarà un'alterità di cose bensì "di persone".

Nel seguito, Gilberto richiama l'attenzione sul fatto che Boezio ha scritto, a proposito dell'alterità di persone tra Padre, Figlio e Spirito santo, "se si può dire" e "ciò che a stento si è potuto intendere" (parr. 18 e 19): parole sulle quali Gilberto tornerà, dopo un lungo e fondamentale

détour, al par. 44. Vediamo dunque innanzitutto questo détour nel quale, con il pretesto di spiegare le parole di Boezio quando scrive "se si può dire ciò che a stento si è potuto intendere" (a proposito del chiamare "personale" l'alterità trinitaria), introduce le nozioni assolutamente fondamentali di singolarità, individualità, personalità.

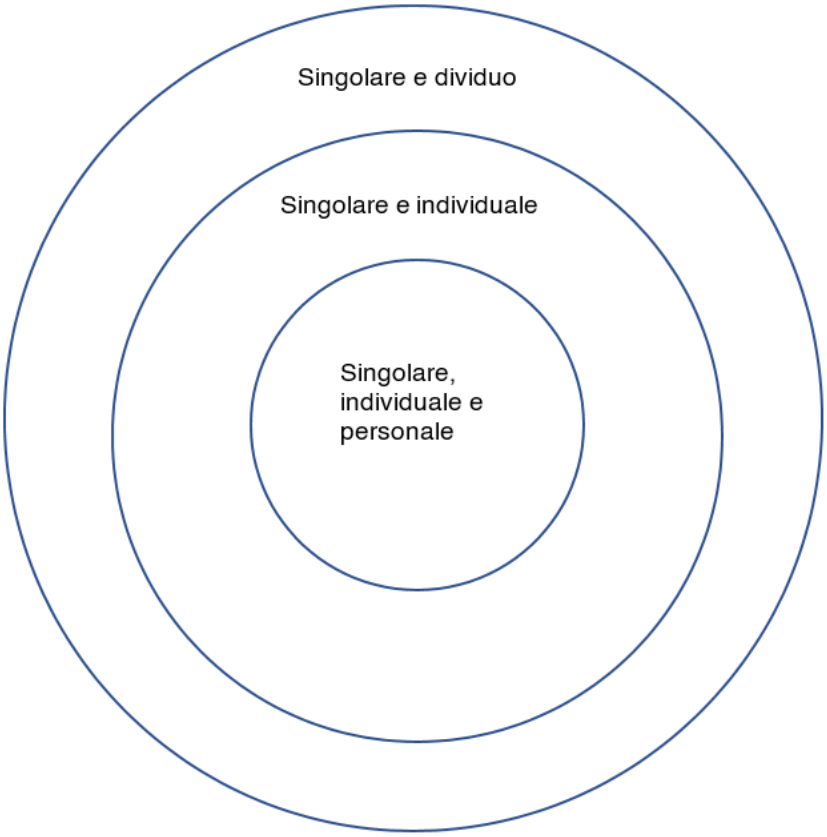
Boezio, sostiene dunque Gilberto avviando la trattazione, con quella frase vorrebbe significare che c'è una qualche parentela nell'uso della parola "persona" per i sussistenti creati e per Dio, o meglio per il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. "Persona" è detto di Dio e dei sussistenti naturali secondo una definizione (o un rapporto: *ratio*) certo in parte diversa, ma anche in parte uguale: dunque "persona" si dice di Dio non secondo la pienezza della definizione di questo termine e tuttavia secondo una parte di essa. Si verifica cioè (par. 20) una trasposizione (*transumptio*) del termine "persona" dal linguaggio con cui si parla della natura a quello con cui si parla di Dio e questa trasposizione è basata su una certa analogia (*proportio*) nelle definizioni (*rationes*) secondo le quali il termine è preso in un caso e nell'altro. Di conseguenza (par. 21), Gilberto ritiene necessario, al fine di capire almeno in parte come si usi il termine "persona" in teologia, innanzitutto comprendere come lo si usa a proposito dei sussistenti naturali, ossia secondo quale definizione (*ratio*). E così egli avvia una trattazione, che è stata più volte oggetto di studio da parte degli specialisti, intorno ai concetti di "singolare", "individuale" e "personale". Peraltro, Gilberto torna sul tema, e non è chiaro se esattamente negli stessi termini, anche nel *Contro Eutiche e Nestorio*. La discussione intorno a singolarità, individualità e personalità è uno dei luoghi più caratteristici, e anche più problematici, del pensiero di Gilberto.

"Dividuo", "singolare", "individuo", "persona" nell'ambito della natura creata (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 22-37)

Una proprietà di qualcosa, scrive Gilberto (par. 22), si dice per un motivo "singolare" (*singularis*), per un altro "individuale" (*individua*), per un altro ancora "personale" (*personalis*).[108] E questi termini tecnici hanno

[108] La differenziazione teorica tra "singolare" e "individuale" è molto rara nel medioevo. Un interessante precedente della distinzione usata da Gilberto di Poitiers è in un trattato intitolato *De peccato originali* di Oddone di Cambrai, morto nel 1113. Cfr. Erismann 2011a, pp. 331-362.

ampiezza diversa: ci sono realtà che sono solo singolari, senza essere né persone né individui, e che dunque sono dette "dividui"; ci sono poi realtà che sono singolari e individuali, senza essere persone; ci sono infine realtà che, oltre ad essere singolari e individuali, sono anche personali.[109]



Nei paragrafi successivi Gilberto spiega la differenza fra i tre termini singolare, individuale, personale. Nel paragrafo 23 viene ripreso, con maggiore articolazione, un principio già espresso proprio in apertura del commento: *in naturalibus*, sia tutto "ciò grazie a cui <ciò che è> è", ossia le forme, sia tutto "ciò che <grazie alle forme> è", ossia i sussistenti, è singolare. Anzi, ogni "ciò che è", per la singolarità di "ciò grazie a cui è", è anch'esso singolare (par. 23).

Questo equivale a dire che tutto, nel mondo naturale, è singolare: ossia tutte le forme e tutti i sussistenti. Questa tesi del "singolarismo universale" è un assunto fondamentale del pensiero di Gilberto e dei

[109] Cfr. Gracia 1988, pp. 156-178; Jacobi 1996.

suoi seguaci porretani, che viene da essi difeso con coerenza contro la tesi – molto diffusa in tutto il medioevo – secondo la quale esistono forme o nature o essenze *comuni*: ossia secondo la quale, ad esempio, esiste l'uomo universale che è uno stesso e numericamente uno ma presente contemporaneamente tutto intero in ogni singolo essere umano.[110] Il principio del singolarismo universale è espresso in termini particolarmente efficaci ed espliciti nel trattato porretano *Invisibilia Dei* ai parr. 59-61.[111]

Tuttavia, prosegue Gilberto (par. 24), più singolari (dunque più proprietà o forme, ma anche più sussistenti) possono essere tra loro simili, o conformi, in varia misura. Questi – ossia più sussistenti conformi per una certa proprietà che possiedono simile, e le diverse proprietà di quei sussistenti simili tra loro – sono un "dividuo". E di conseguenza, nulla che sia conforme è un individuo. Infatti, se la dividualità è prodotta dalla somiglianza, l'individualità è prodotta dalla dissomiglianza, che però non si rinviene tra ciò che è conforme – o almeno non sotto l'aspetto per cui è conforme.

Possiamo perciò dire che per Gilberto gran parte di tutto ciò che è è sì "singolare", e dunque separato, altro e numericamente diverso rispetto ad ogni altra cosa, come tutto ciò che esiste; ma allo stesso tempo è anche "dividuo" nella misura in cui è una forma, o possiede qualche forma, che in varia misura è simile ad altre forme (l'anello più esterno nel schema qui sopra). Ad esempio, è singolare e "dividua" la singolare forma umanità che fa sì che Gino sia un essere umano: essa infatti è diversa da tutte le forma umanità degli altri esseri umani, ma nello stesso tempo anche simile ad esse. Di conseguenza, ogni singolo essere umano è singolo (e vedremo che è anche individuo e persona), ma nello stesso tempo è anche "dividuo": ossia lo è se lo si considera dal punto di vista di quelle forme – sostanziali e accidentali – che possiede e che lo accomunano, per somiglianza, ad altri esseri umani, ad altri animali, ad altri esseri viventi, ad altri corpi.[112]

---

[110] Questa la descrizione del cosiddetto "realismo dell'essenza materiale", sostenuto, secondo quanto riferisce Abelardo, da Guglielmo di Champeaux prima che lui stesso, ossia Abelardo, lo confutasse e obbligasse a cambiare opinione. Cfr. Erismann 2011a, pp. 362-379, Erismann 2011b, Tarlazzi 2018.

[111] V. *infra*, parte II. Sul "realismo singolare" e il "singolarismo universale" di Gilberto vedi Gracia 1988, pp. 155-178; Valente 2008b.

[112] Sull'attualità di questa nozione di "dividuo" cfr. Raunig 2016 e Remotti 2019.

Nel paragrafo 25 Gilberto analizza, in base ai concetti di conformità e dividualità/individualità, le proprietà o forme semplici, come ad esempio la razionalità, e quelle composte, come ad esempio l'umanità. Tutte le proprietà semplici, scrive Gilberto, sono conformi, ossia simili ad altre, se non in atto almeno per natura, ossia potenzialmente (*natura*, da intendere all'ablativo): di conseguenza, nessuna proprietà semplice è individua. Le proprietà composte sono composte o da tutte le proprietà di un sussistente, o solo da alcune. Come esempio di una proprietà composta da solo alcune delle proprietà di un sussistente pensiamo all'animalità di Platone, che comprende la sua corporeità, la sua mortalità, la sua sensibilità, ma non la sua razionalità. Ora, dice qui Gilberto, quelle proprietà composte non da tutte ma solo da alcune proprietà di un sussistente, come appunto l'animalità di Platone, sono "conformi", cioè simili, ad altre, proprio come le proprietà semplici: infatti, l'animalità di Socrate è simile alle animalità di tutti gli altri animali. Diversamente, quelle proprietà che sono composte da "tutte" le proprietà di un sussistente sono individue in quanto – se prese nella loro totalità: e questa precisazione è importante – non possono essere conformi o somiglianti a null'altro. L'esempio, di Gilberto ma modellato sul Boezio del commento al *De interpretatione*,[113] è la "platonità" di Platone. Ed è importante anche come Gilberto descrive la composizione di questa "forma completa" di Platone: essa sarà costituita da tutte le caratteristiche sostanziali (e accidentali inerenti) che Platone ha avuto, ha e avrà, sia in atto sia in potenza.

Nel paragrafo 26 Gilberto ricorda che ogni sussistente è ciò che è grazie a una "concrezione" di forme che sono tutte "altre" tra loro, ma che non per questo, inerendo, producono sussistenti "altri". L'anima di Platone, ad esempio, per qualcosa, ossia per la spiritualità,[114] è spirito; per altro, ossia per la razionalità, è razionale; ed essa è "altro" e "altro" grazie ad "altre" sue proprietà. Ma è sempre la stessa anima con molte forme o proprietà e non "un'altra" anima per ogni "altra" proprietà.

Inversamente (par. 28), un sussistente che sia numericamente diverso da un altro sussistente non condivide con quello alcuna forma che sia "singolarmente" e perciò "numericamente" la stessa in ambedue (alla lettera: "non è qualcosa per nessuna delle realtà grazie ad ognuna delle quali è qualcosa quel sussistente diverso"). Piuttosto,

[113] Boethius, *In Aristotelis PERI ERMHNEIAS*, II ed., ed. Meiser, pp. 136 e 139.
[114] Gilberto, al par. 77, afferma che questo termine è poco usato.

sussistenti diversi potranno avere in comune delle forme che possono essere le stesse "per somiglianza" (par. 28). Ogni cosa che è diversa da ogni altra è dunque qualcosa "per sé". Ed essendo per la sua singolarità "una",[115] sarà anche "per sé una". Ogni sussistente (*qualis*) è dunque "per sé uno", come peraltro ogni singola forma (*qualitas*) è "per sé una" (par. 29).

Questa diversità data dal non condividere con altri alcuna forma realmente identica, che fa sì che si possa dire di ogni realtà singola che è "per sé una", non è tuttavia sufficiente a che si chiami qualcosa "persona" (par. 30). E qui rientra ancora una volta in gioco il tema, centrale nel pensiero di Gilberto e che abbiamo già più volte incontrato, del tutto e delle parti.

Molte cose, spiega Gilberto, che sono "per sé une" nel senso che non condividono tra loro proprietà, sono però insieme come parti in qualcosa che è "un" intero: "come un corpo e un'anima e tutte le realtà grazie alle quali quelli sono in un essere umano". L'anima e il corpo non condividono alcuna proprietà e sono dunque rispettivamente "per sé una" e "per sé uno" nel senso che non hanno in comune alcuna forma numericamente identica; non sono tuttavia "per sé" in quanto sono insieme nell'essere umano di cui sono parti: di conseguenza, non sono "persone".

Dunque, l'essere umano ha tutte le proprietà del corpo e dell'anima che sono le sue parti, anche se il corpo e l'anima non hanno tutte le proprietà dell'intero di cui sono parti, ossia dell'essere umano (par. 31). Platone e Cicerone, diversamente (par. 32), sono così altri l'uno rispetto all'altro da non condividere alcuna proprietà né c'è qualcosa – come l'essere umano rispetto al corpo e all'anima – che possegga tutte le loro proprietà. Perciò Platone e Cicerone e tutti gli altri che sono "altri" in modo simile sono veramente "per sé uni" e dunque persone "secondo la vera definizione <di questo nome>". Questo vale (par. 33) anche per tutti gli animali e le piante, nella misura in cui sono "per sé uni" in questo senso, e Gilberto rimanda ad una trattazione più approfondita del tema nel commento al *Contra Eutichen et Nestorium*.[116]

Il paragrafo 34 riassume, ed è illuminante, cosa voglia dire secondo Gilberto essere persona nell'ambito delle cose naturali. È *persona* tutto ciò che

[115] Cfr. Cap. III, parr. 21-24.
[116] Cfr. ad es. *Expos. C. Eut.* II, 26-31.

- 1. è "singolare" in virtù di ognuna delle sue proprietà;
- 2. è "individuo" in quanto non somiglia a nulla se si considera l'insieme di tutte le sue proprietà;
- 3. è tale che non esiste qualcosa che sia altro rispetto ad esso "nel genere delle cose naturali" e che sia – "allo stesso tempo" e "singolarmente" – per qualche proprietà grazie a cui è esso stesso (come l'essere umano è, ad es., corpo grazie alla corporeità del corpo che è sua parte).

La precisazione "allo stesso tempo" è stata introdotta, spiega Gilberto, perché, nell'ambito delle realtà naturali, il generato è grazie a una forma che è singolarmente la stessa forma del generante: ma non quella che "è" del generante bensì quella che "è stata" del generante (par. 35): per cui questa condivisione della stessa forma non impedisce che l'uno e l'altro siano persone.

La precisazione "singolarmente" invece (par. 36) Gilberto scrive di averla introdotta in quanto cose che sono altre tra loro e le stesse per conformità condividono, ma solo per somiglianza e non singolarmente, almeno una forma. Invece il tutto e le parti condividono le forme che condividono nella singolarità numerica di ognuna di esse e non solo per somiglianza: ossia, è proprio la stessa singola forma corporeità del corpo ad essere forma anche dell'essere umano, e non una forma simile, come la corporeità di un altro essere umano.

"Nel genere delle cose naturali", infine, è stato aggiunto perché nell'ambito delle realtà matematiche e in altri ambiti ci sono cose che hanno tutte e tre quelle caratteristiche, e tuttavia non sono persone. L'esempio è – nel genere, credo, delle realtà matematiche – la proprietà costituita raccogliendo insieme tutte le proprietà di ogni singola persona. Tale proprietà, che sembrerebbe corrispondere alla "forma completa" di una persona, rispetta queste tre caratteristiche, ma non è essa stessa una persona.

È chiaro, se si confronta questa trattazione gilbertina del concetto di persona *in naturalibus* con la definizione data da Boezio di persona come "sostanza individuale di natura razionale" (*Contra Eutichen et Nestorium* III), la netta diversità delle due posizioni. Anche qui, come in altri punti del suo commento, Gilberto non solo approfondisce ma

prende le distanze dalle tesi di Boezio, per quanto senza dirlo espressamente.[117]

La persona nella trinità. La trasposizione analogica (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 38-45)

Con il paragrafo 38 Gilberto comincia a chiedersi se, e in quale misura, del Padre, del Figlio e dello Spirito santo si possa dire che sono persone. Gilberto descrive innanzitutto questi tre nel seguente modo:

- essi sono ognuno "altro" rispetto agli altri due;
- ognuno di essi è in virtù della stessa, semplice e individua essenza in virtù della quale sono gli altri due;
- tra di essi non vi è alcun "convenire insieme" (*consortium*) di essenze diverse.

[117] Possiamo qui accennare solo sinteticamente al fatto che la trattazione gilbertina dell'individualità e dell'essere persona è stata spesso al centro dell'attenzione da parte degli studiosi. In particolare, si è discusso se individuo e persona effettivamente siano diversi secondo Gilberto e in tal caso in che senso, e se l'anima, che Gilberto dice non essere persona, sia o meno individua. Gilberto, che tratta queste questioni sia nel commento al *De trinitate* sia, e soprattutto, in quello al *Contra Eutichen et Nestorium*, non è del tutto chiaro su questo tema e i pareri degli interpreti sono diversi. Secondo van Elswijk 1966, p. 376, l'anima per Gilberto non è persona né è individuale in senso stretto. Secondo Maioli 1979, pp. 333-340, per Gilberto individui e persone, dal punto di vista della definizione ontologica, si equivalgono e la differenza è solo convenzionale (solo gli individui razionali prendono il nome di "persone"). Nielsen 1982, pp. 63-64, sottolinea invece come sia persona per Gilberto qualcosa "la cui forma totale non può essere composta con altre forme per produrre un intero, naturale e formale" (cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut.*, Cap. III, par. 5, ed. Häring, p. 272, e Cap. III, par. 17, ed. Häring, p. 274). Gilberto partirebbe dalla definizione fornita da Boezio nel *Contra Eutichen* ma la modificherebbe profondamente e rimarrebbe incerto intorno alla questione se l'anima sia individua o meno, stante comunque che non è persona. Si tratterebbe di uno dei rari momenti di incoerenza del suo pensiero. Marenbon 1988a, pp. 345-348, ritiene che fra *Expos. De trin.* ed *Expos. C. Eut.* vi sia una incoerenza solo apparente e dovuta alla predominante preoccupazione teologica. Secondo Jacobi 1996, p. 19, Gilberto, che prende nettamente le distanze da Boezio, considera persona "tutti gli individui che sono costituiti da individui". Bieniak 2010, pp. 49-52; Lenzi 2011, pp. 32-42, e Valente 2014, sostengono, come Maioli 1979, che non c'è vera differenza tra individui e persone secondo la teoria di Gilberto e che l'anima, così come non è persona, non è nemmeno individua. Bieniak 2019 ritiene che per Gilberto ciò che rende individuo l'individuo è il fatto di non entrare a far parte di un intero: verrebbe dunque a cadere la differenza con la persona. Fra tutte queste letture, trovo oggi la più convincente quella di Nielsen 1982.

In conseguenza di ciò il Padre, il Figlio e lo Spirito santo "sono un Dio uno per la proprietà dell'essenza, semplice senza composizione di quella, individuo per la dissomiglianza di quella stessa <essenza>, e lo stesso (*ipsum*) per la separatezza di quella dalle altre essenze".

Ora, per alcune di queste caratteristiche il Padre, il Figlio e lo Spirito santo possono essere detti "persona" nel senso che è stato definito sopra (par. 34), ma non per tutte. È quanto cerca di spiegare Gilberto al par. 39: il nome "persona" compete alle realtà teologiche non nella pienezza della definizione, o del rapporto che fonda l'essere persona (*secundum plenitudinem rationis*), bensì solo per una trasposizione dovute a un'analogia:[118] ossia a una somiglianza che si rinviene "in una parte" della definizione o del rapporto (*ex proportione, quae in eiusdem rationis parte convenit*).

In particolare, non trova riscontro presso le realtà teologiche la caratteristica per la quale una persona "è per sé una in modo che per nessuna delle cose per le quali essa è sia anche un'altra". Infatti, Padre, Figlio e Spirito santo condividono la stessa identica e unica essenza: "ognuna è in virtù di quella stessa <essenza> grazie alla quale è anche l'altra". Con parole diverse, ciò significa che essi non rispettano la terza delle caratteristiche contenute nella descrizione di "persona" per le realtà naturali data al par. 34.

Il par. 40 introduce il tema delle caratteristiche che, sia presso le realtà naturali sia presso quelle teologiche, non possono convenire a un solo sussistente. Gli esempi sono quelli che valgono appunto anche per le persone teologiche, ossia la generazione, la figliolanza e la connessione. Ognuna di queste "non può essere detta di uno solo e dello stesso", ma si dice sempre in riferimento ad altro. Inoltre, tali caratteristiche legano tra loro le tre "persone" in modo che siano altri tra loro chi è il genitore, chi è il nato, e chi connette il primo col secondo (par. 41). Le persone teologiche, concludendo, in parte convengono con quelle naturali, quanto alla definizione del nome "persona", in parte divergono (par. 42).

Quindi, Gilberto evidenzia una differenza tra le persone naturali e le tre persone teologiche. Le persone naturali, prima di essere persone distinte da determinate caratteristiche che le relazionano tra loro, sono innanzitutto diverse le une dalle altre in virtù delle loro forme sostanziali

[118] Sulla *proportionalis transumptio* vedi *supra*, Cap. IV, parr. 1-5.

(di ciò per cui esse sono qualcosa, scrive Gilberto). I predicamenti che si dicono "fissati dall'esterno" non causano ma soltanto "provano" la loro diversità.[119] Diversamente (par. 43), le persone teologiche, essendo identiche quanto all'essenza, non sono altre per alcuna discordanza di essenze (*essentiarum oppositione*): perciò, in virtù delle caratteristiche che le collegano le une alle altre non solo "si dicono" ma anche "sono" diverse tra loro.

Per questo – e qui Gilberto torna alle parole di Boezio sulle quali aveva richiamato l'osservazione ai parr. 18 e 19 – Boezio avrebbe detto "se si può dire" e "ciò che a stento si può intendere": Boezio cioè avrebbe espresso con queste parole il suo stupore di fronte a un "segreto" tanto indicibile e inspiegabile come "il nome e il numero" delle tre persone teologiche (par. 44). Ad ogni modo (par. 45), Boezio "dimostra" anche come l'alterità per cui sono altre le persone sia non di cose (*rerum*) o secondo le cose (*secundum res*), bensì "di relazioni".

Si può vedere come la constatazione da parte di Gilberto del carattere misterioso ed inattingibile della verità trinitaria non mitighi affatto il suo anelito all'indagine razionale e la sua fiducia nella possibilità di "dimostrazioni" razionali, anche in teologia.

La distinzione e la generazione nelle realtà corporee, in quelle incorporee e in quelle divine. Unità solo dell'essenza nelle tre persone trinitarie (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 46-56)

Le cose che si distinguono (*distant*; par. 46), corporee e incorporee, si distinguono per le caratteristiche – sia sostanziali sia accidentali – grazie alle quali sono. Le cose corporee, poi, si distinguono anche per i luoghi, che sono indicati per mezzo di un confronto con altre cose. Nel par. 47 sono anche ricordati i diversi effetti – già elencati al par. 34 – che le differenze delle cose incorporee operano in esse:

- 1. le diverse proprietà di ognuna rendono <le cose incorporee> "molte" nel numero, e possiamo chiamarle "DIFFERENZE numeriche" (*numerales DISTANTIAE*),
- 2. la loro dissomiglianza <le rende> "individue" (*individuales DISTANTIAE*),

[119] Cfr. Cap. II, par. 30.

- 3. l'impossibilità che convengano (*inconvenientia*) in uno <le rende> "persone" (*personales* DISTANTIAE).

Solo se è "distinta" da tutto il resto secondo tutti e tre questi tipi di "differenza" o "distanza" una cosa può essere detta *persona*. Ma fra il Padre, il Figlio e lo Spirito santo (par. 48) non abbiamo nessuna di tali differenze o distanze: infatti, essi sono in virtù di un'unica essenza e non grazie a diverse proprietà, sostanziali o accidentali. E nemmeno sono in virtù di molte essenze che si susseguono nel tempo, come le cose naturali in quanto generate.

Gilberto a questo punto coglie l'occasione per un dettagliato confronto fra la generazione degli enti naturali, studiata nella filosofia naturale, e la generazione del Figlio dal Padre, studiata in teologia. Nella generazione naturale,

- l'essere umano produce un altro essere umano non solo nella sostanza, ma anche negli accidenti (par. 49): ossia non solo in quanto essere umano, ma anche in quanto colorato, alto e con altri accidenti;
- il generante e il generato non sono sempre stati tali ma iniziano ad esserlo in virtù di alcuni accidenti che prima non avevano.

Invece (par. 50), nell'ambito teologico,

- il Padre genera il Figlio esclusivamente a livello sostanziale, e
- il Padre e il Figlio sono e saranno sempre ciò che sono sempre stati, nessuno dei due ha cominciato ad essere qualcosa di diverso rispetto a prima per la generazione.

Dunque, la generazione nell'ambito naturale è in parte sostanziale in parte accidentale, mentre nell'ambito teologico è esclusivamente sostanziale: il Padre cioè genera il Figlio sempre nella stessa unica e semplice "essenza sostanziale", ossia in Dio. Di conseguenza, l'alterità fra Padre e Figlio non è data da qualche diversità insita nell'essenza (essendo questa assolutamente semplice), non è un'alterità "di cose". La predicazione dell'essenza (par. 51) è sostanziale sia a chi genera (il Padre), sia a chi è generato (il Figlio), sia a chi procede (lo Spirito

santo). Diversamente, la predicazione del Padre, con la quale solo colui che genera è detto "Padre", è relativa.

Nel testo di Boezio, come osserva Gilberto, segue a questo punto una ricapitolazione di quanto già detto in precedenza circa la differenza dovuta solo alle relazioni tra le persone divine (par. 52). L'interessante nel modo in cui Gilberto in questo punto inserisce le proprie parole tra quelle di Boezio è che egli interpreta Boezio così da attribuirgli un'illustrazione dell'identità dell'essenza e della diversità delle persone *in theologicis* delineata secondo le caratteristiche della realtà naturali.

Pensiamo (*cogitemus*) che il Figlio sia proceduto dal Padre e che lo Spirito santo sia proceduto dagli altri due, e che tra di loro non ci sia alterità di luoghi, trattandosi di sostanze spirituali (par. 53). Tuttavia, fra i tre non ci sono nemmeno diversità di essenze, né simili né dissimili. Dunque, pensiamo che nessuno dei tre sia diverso dagli altri per ciò in virtù di cui essi sono (l'unica essenza, appunto). Ma dove non c'è questo genere di diversità non c'è pluralità e dove non c'è pluralità c'è unità (par. 54). Per questa unità di essenza ognuno di essi e tutti insieme sono uno e vengono detti, ognuno separatamente e tutti insieme, "un Dio".

Tuttavia, in questi tre c'è solo l'unità dovuta alla singolarità della divinità (par. 55): in essi cioè non c'è nessun'altra unità oltre a quella essenziale. Questo vuol dire che per ciò che non riguarda l'essenza, essi sono diversi. Il Figlio perciò certo non è "un Dio altro" (*alius Deus*) rispetto al Padre – ossia non è altro per l'essenza – ma non è "nemmeno quello stesso" (*nec ipse*) che è il Padre, come lo Spirito santo non è un Dio altro rispetto al Padre e al Figlio dai quali procede ma non è nemmeno lo stesso che quelli sono.

Nel paragrafo 56 Gilberto applica a questo contesto la differenza tra la "distribuzione" e l'"imitazione della distribuzione" di cui aveva parlato in precedenza.[120] Dunque: quando diciamo "Dio, Dio, Dio" di "coloro che sono Dio" – ossia il primo "Dio" riferito al Padre, il secondo al Figlio e il terzo allo Spirito santo – operiamo una "vera distribuzione". Se invece diciamo sempre "Dio, Dio, Dio" ma "di ciò grazie a cui quelli sono Dio" – ossia della loro essenza – operiamo una "imitazione della distribuzione" chiamata più propriamente "ripetizione dell'unità", che non produce alcuna pluralità.[121]

---

[120] Cfr. Cap. III, parr. 15 e 25.

[121] Un altro passo che può aver sollecitato i critici di Gilberto in occasione del processo del 1147-48 ad attribuirgli la tesi secondo la quale in Dio la divinità è diversa da Dio

SOMIGLIANZA, IDENTITÀ E CRITICA DELL'USO DELL'IMMAGINAZIONE IN TEOLOGIA NEL CAP. VI

La diversità delle persone. La predicazione "secondo sé" in teologia e la regola del verbo al singolare (*Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 1-7)

Il sesto e ultimo capitolo del *De trinitate* e del relativo commento di Gilberto sono dedicati alla discussione della distinzione tra le persone trinitarie. La trattazione si apre con una sorta di inferenza (par. 1) ottenuta esplicitando nel vocabolario gilbertino il testo di Boezio. Il ragionamento è il seguente:

- dato che per nessuna relazione qualcosa si riferisce a se stessa ma ogni cosa che è in relazione si riferisce ad altro,
- e dato che la predicazione grazie alla quale qualcosa non si riferisce ad altro è "secondo sé",
- di conseguenza, la numerosità della trinità, ossia dei tre Padre, Figlio e Spirito santo, è prodotta nella categoria della relazione: mantenuta però l'unità secondo la non-differenza sia della sostanza, sia dell'operazione dell'uno con la quale operano ugualmente gli altri due, sia di qualsiasi altra predicazione "secondo sé".

Nel paragrafo 2, tutto di propria mano (vale a dire nel quale non compaiono affatto parole di Boezio, così come non compaiono nei paragrafi seguenti di questo capitolo fino al 5 incluso), Gilberto spiega cosa si debba intendere "in questo luogo" – ossia in teologia – per "predicazione secondo sé" (alla quale, ricordiamo, è contrapposta quella "della relazione"). È dunque secondo sé in teologia quella predicazione con la quale viene predicata:

- o la stessa essenza,
- o qualcosa secondo essa,
  - sia per sé, come "essere sempre", "essere ovunque", "operare",
  - sia in riferimento ad altro, come "essere autore" o "essere principio".

stesso, così come nell'essere umano si distingue l'umanità dall'essere umano concreto. Per la bibliografia sul processo cfr. *supra*, Introduzione, n. 2.

Queste predicazioni vanno espresse sempre al singolare, anche quando si dicono di tutte e tre le persone prese insieme. Si tratta di quelle predicazioni che Agostino, nel suo *De Trinitate* (V, 8, 9), chiama predicazioni *ad se* e per le quali stabilisce proprio questa regola.

Nel paragrafo 3 si discute la questione se si possano dire "persona" il Padre, il Figlio e lo Spirito santo insieme, e la risposta è negativa. La definizione di "persona", infatti, alla quale Gilberto rimanda (cfr. par. 34), prevede che per essere persona una sostanza non debba avere alcuna essenza singolarmente in comune con altro. "Persona", dunque, si dice – per sé e non in senso relativo – al singolare di ognuno dei tre separatamente, ma non di tutti e tre presi insieme. Per questo (par. 4), mentre del Padre, del Figlio e dello Spirito santo presi insieme si dice al singolare che sono "una essenza", "un autore", "un principio", tuttavia non si dice al singolare che sono "una persona". Piuttosto, si dirà al plurale che essi sono "tre persone".

"Autore" e "principio" (par. 5) si predicano dei tre al singolare per la singolarità dell'essenza secondo la quale si predicano; invece, "persona" si predica dei tre al plurale per la pluralità delle proprietà secondo le quali questo nome si predica, ossia delle proprietà grazie alle quali essi sono diversi l'uno dall'altro (paternità, figliolanza, connessione). In definitiva, è la relazione quella che fa essere molti quei tre che sono uno per l'unità dell'essenza (par. 7). Per questo i nomi delle relazioni si predicano dei tre al singolare e separatamente: ossia in modo che di colui del quale si predica uno non si predichi anche un altro.

La relazione tra le persone in teologia: la similitudine coi rapporti di uguaglianza e somiglianza nella scienza della natura (*Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 8-16)

Esiste perciò fra le persone trinitarie un rapporto che è allo stesso tempo di identità e alterità: sono identiche, per l'identica essenza, ma ognuna non è la stessa che è l'altra per la diversità delle relazioni (parr. 8 e 9). Con una notazione di carattere grammaticale, Gilberto osserva che Boezio avrebbe dovuto dire al plurale "IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO *sono* L'IDENTICO DIO", dato che il soggetto della proposizione sono le molteplici persone, ma ha usato il verbo al singolare per accordarlo con l'unità dell'*ousia* predicata. Un uso linguistico irregolare ma diffuso, osserva Gilberto (parr. 10 e 11), nella letteratura profana.

Nel par. 12 il maestro esplicita la differenza tra la relazione presso i sussistenti creati e quella presso le persone divine. Presso i sussistenti creati, essendo questi sempre diversi già per le loro essenze, la relazione è necessariamente sempre tra enti che hanno essenze diverse. Diversamente, e misteriosamente, in teologia le tre persone della trinità sono in relazione tra loro ma mantenendo la loro identica e unica essenza. Per cercare di spiegare qualcosa di insondabile (*innuat*), Boezio avrebbe addotto una similitudine – anche se questa certo non illustra completamente la cosa: si tratta della similitudine con un tipo particolare di relazioni reciproche, l'eguaglianza e la somiglianza (par. 14). Queste relazioni esprimono aspetti di identità tra i relati per due motivi. Intanto, essi ricevono lo stesso nome (un eguale è eguale a un altro eguale). Inoltre, le cose che si dicono "uguali" o "simili" per una certa qualità o quantità, in un certo senso "sono uno": non però un uno nel senso della singolarità, bensì un uno nel senso dell'"unione". Di quella stessa unione, cioè, per cui sono un unico animale molteplici animali, e un unico essere umano molteplici esseri umani (par. 16).

La relazione tra le persone in teologia: la similitudine col rapporto dell'identità con se stessi. La critica dell'uso dell'immaginazione in teologia: la conoscenza deve sempre procedere seguendo l'intelletto (*Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 17-25)

Nel par. 17 tuttavia Gilberto, sulla scorta del testo boeziano, introduce un esempio *in naturalibus* di predicazione relativa anche laddove tra i relati ci sia unità e non semplice unione. Si tratta della relazione di identità di ciò che è identico a sé: relazione che Gilberto illustra con l'esempio che ormai conosciamo della razionalità dell'anima, che è identica con la razionalità dell'essere umano di cui è anima (in quanto l'anima ne è una parte; par. 18). Nella trinità dunque si trova una relazione simile a quella di qualcosa di cui si osservi che è identico con qualcosa di identico (*EIUS QUOD EST IDEM AD ID QUOD EST IDEM*, par. 19).

Tuttavia, la condizione delle persone trinitarie di essere in relazione ognuna con le altre due eppure essere un identico per la totalità di ciò grazie a cui sono non si dà in alcun altro essere che non sia quello divino, e questo in conseguenza dell'alterità, appunto, che accompagna sempre (*cognata est*) le cose caduche (par. 21). I sussistenti creati, infatti, sono sempre diversi per l'alterità delle cose grazie a cui sono, ossia

delle loro sussistenze, e non possono entrare in relazione gli uni con gli altri se non sono diversi in questo modo (par. 22).

Dato dunque che i sussistenti creati sono altri in questo modo, che è ben diverso da quello delle tre persone trinitarie, non ci si deve fare "trascinare dall'immaginazione"[122] e trasporre al Padre, al Figlio e allo Spirito santo il tipo di alterità esistente presso di quelli. Piuttosto (par. 23), elevandosi con l'intelletto e allontanandosi grazie ad esso dalle proprietà delle cose naturali, occorre intendere – per quanto è possibile – che quei tre sono sì in relazione eppure senza alterità, bensì in unità di essenza. Anzi, in realtà tutto, non solo le realtà teologiche, va compreso "per quanto possibile" tramite lo sguardo più profondo dell'intelletto (par. 24), per evitare di cadere in errore quando si effettuano i paragoni.

L'ultimo paragrafo che entra nel merito dei temi discussi nel commento al *De trinitate* prima della conclusione (parr. 26-29) è il 25. Qui Gilberto ricapitola quali erano le domande poste nella "questione" discussa da Boezio e quali ne sono state le risposte ai suoi occhi. Ricordiamo queste ultime: secondo Gilberto, nel testo di Boezio è stato dimostrato con ragioni teologiche (dal Cap. I, par. 8 al Cap. III, par. 33) che i tre Padre, Figlio e Spirito santo, che sono altri tra loro, sono identici per l'essenza per cui sono ciò che sono, e con ragioni naturali (dal Cap. III, par. 34 al Cap. VI, par. 24) che coloro che per un'unica essenza sono ciò che sono, sono altri tra loro per la diversità delle loro proprietà.

ARGOMENTO E ARTICOLAZIONE DEL COMMENTO AL *DE PRAEDICATIONE TRIUM PERSONARUM*

Il breve trattato di Boezio che inizia con le parole "Domando se il Padre" ("Quaero an Pater") – noto come *De praedicatione trium personarum* o *Utrum Pater ac Filius* (*Sulla predicazione delle tre persone* oppure *Se il Padre e il Figlio*) – è un opuscolo a parte rispetto al *De trinitate* e come tale viene trattato da Gilberto di Poitiers.[123]

---

[122] Sulla polemica di Boezio e Gilberto contro l'uso dell'immaginazione in teologia cfr. Valente 2021b.

[123] Anche se questo non emerge nell'edizione del 1966 curata da Häring dei commenti di quest'ultimo. In questa edizione, infatti, sulla base dell'uso di alcuni manoscritti, il commento di Gilberto viene presentato come se fosse il seguito del commento al *De trinitate* e quest'ultimo fosse composto di due libri, il secondo dei quali costituirebbe il

Ad ogni modo, effettivamente anche questo opuscolo è dedicato, come il primo, alla trinità: ma sotto l'aspetto specifico della predicazione dei termini relativi "Padre, "Figlio" e "Spirito santo". Il breve trattato boeziano non sembra avere un prologo autonomo ed è diviso in due parti: la prima che dovrebbe risponde alla domanda se i predicati "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" si predichino di Dio sostanzialmente o in un altro modo. La seconda, appurato che non si predicano sostanzialmente, dedicata a invece a indagare quale sia il modo specifico in cui questi termini vengono predicati.

Il commento di Gilberto di Poitiers al *De praedicatione trium personarum* dunque è così articolato:

- Prologo di Gilberto (parr. 1-6)
- Commento al testo boeziano (*littera*) I (parr. 1-58),
- Commento al testo boeziano (*littera*) II (parr. 59-80).

La trattazione di Boezio, lunga circa un quinto del *De trinitate*,[124] fornisce a Gilberto nel suo commento lo spunto per toccare vari argomenti, in gran parte già presenti nel commento al *De trinitate* ma a volte sviluppati in modo più approfondito. Sono affrontati in particolare i temi dei diversi tipi di unità, del tutto e delle parti, del numero e della numerosità.

Un punto importante intorno al quale mi pare che il commento gilbertino si distacchi rispetto al testo di Boezio è che Gilberto osserva come in realtà Boezio in questo opuscolo affronti una questione diversa da quella che pone esplicitamente in apertura: ossia, egli tratterebbe non tanto o non solo di come quei tre predicati o nomi ("Padre", "Figlio" e "Spirito santo") si dicano di Dio, quanto piuttosto di quali predicati si possano predicare di questi tre nomi posti in posizione di soggetto e perché.

L'attenzione di Gilberto è tutta concentrata sul tema della predicazione e di cosa essa esprima nell'ambito delle proposizioni teologiche, assodato che la realtà divina resta comunque insondabile nella sua essenza. Per comprendere il discorso di Gilberto bisogna tener presente che per lui si predicano sia i nomi, a livello di linguaggio, sia le

---

De praedicatione trium personarum. Motivo per il quale il primo opuscolo è chiamato *De trinitate* I e il secondo *De trinitate* II. Cfr. *supra*, Introduzione, n. 8.

[124] Anche il commento di Gilberto a quest'opuscolo è lungo circa un quinto di quello al primo.

cose o *res*, a livello di realtà: parola questa – *res* – che ho reso con "le realtà" o "le cose" o "ciò che è predicato", vale a dire predicato dai nomi quando sono posti, appunto, in una proposizione in posizione di predicato.

Le cose o realtà che si predicano sono in effetti quelle significate dai nomi quando sono posti in posizione di predicato, e per ognuno corrispondono alla cosidetta *res nominis* o *qualitas nominis*. Nel caso di "Dio" è la divinità, nel caso di "Padre" la paternità, nel caso di "essere umano" la forma sostanziale umanità, nel caso di "bianco" la forma accidentale bianchezza. Diversamente, ricordiamolo, i nomi in posizione di soggetto, secondo Gilberto, rappresentano ciò di cui si parla, ciò che è "sottoposto" alla predicazione, il *suppositum*. Così, lo stesso nome "Dio" posto in posizione di soggetto in una proposizione significa non la divinità bensì una o più d'una delle persone "supposite" delle quali la divinità può predicarsi (ossia il Padre, il Figlio o lo Spirito santo); il nome "Padre" la persona del Padre; il nome "essere umano" un qualche concreto essere umano; il nome "bianco" un qualche concreto oggetto bianco.

In una certa misura, pur riconoscendo il carattere traslato (*transumptus*) e necessariamente improprio del discorso teologico, Gilberto affronta il tema della predicazione in teologia con gli stessi strumenti di analisi logica e linguistica che ha approntato e che risultano funzionare per il discorso naturale. Lo dimostra il fatto che le sue riflessioni sulla predicazione teologica sono una delle prime espressioni della teoria semantica della *suppositio*, ossia della teoria intorno alle diverse possibili forme di referenza da parte del termine soggetto in una proposizione in funzione del contesto proposizionale (e, in una certa misura, dell'intenzione del parlante).[125] Su questo Gilberto sarà seguito dai maestri porretani, e in particolare dagli autori della *Summa Zwettlensis*, del *Dialogus Ratii et Everardi*[126] e del *Compendium logicae porretanum*.[127] Percorriamo dunque nei suoi sviluppi principali il commento di Gilberto all'*Utrum Pater* o *De praedicatione trium personarum*.

[125] Cfr. Nielsen 1976 e Nielsen 1982, p. 114; Valente 2011c e Valente 2013b.
[126] Valente 2013b.
[127] Martin 1983.

LA TERMINOLOGIA FILOSOFICA NEL COMMENTO AL *DE PRAEDICATIONE TRIUM PERSONARUM*

Ricapitolazione sui diversi tipi di predicazione in teologia (*Expos. De praed. tr. pers.*, Prologo di Gilberto)

Nel primo paragrafo del suo prologo Gilberto ricapitola le diverse tipologie di predicazione o "predicamenti" (*praedicamenta*) che si trovano in teologia, descritte sulla base delle analisi esposte nel commento al *De trinitate*. Schematicamente (cfr. *Expos. De trin.*, Capp. IV e V), esse sono le seguenti (gli esempi che inserisco non si trovano in questo paragrafo ma sono desunti dal resto dei commenti gilbertini):

Predicamenti in teologia
- Secondo sé
    - che quasi dimostrano la cosa (analoghi alle prime tre categorie *in naturalibus*), ad esempio "è grande", "è buono", "è giusto",
    - che dimostrano quasi le circostanze della cosa (analoghi alle ultime sei categorie)
        - per sé: "è sempre", "è ovunque"
        - per confronto con le creature: "è autore", "è principio"
- In relazione con qualcos'altro (analoghi alla categoria della relazione): "è Padre", "è Figlio", "è Spirito santo".

Nel paragrafo 2 Gilberto espone quello che ritiene essere l'obiettivo di Boezio in questo trattato. Boezio in esso, vi leggiamo, scrive a Giovanni, diacono della chiesa di Roma, intorno a ciò che si predica con i nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" per ovviare al pericolo rappresentato dall'interpretare i nomi detti di Dio come se fossero tutti nomi dell'essenza, e dunque tutti in totale identità. Boezio mostra, afferma Gilberto (par. 3), che le realtà che questi nomi predicano si predicano di cose diverse e sono anche diverse dall'unica essenza. Le realtà predicate da questi tre nomi sono – evidentemente, ma non viene ancora detto in modo esplicito – le proprietà "paternità", "figliolanza" e "connessione". Boezio, dice Gilberto (par. 4), mostra queste realtà predicate attraverso i nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" in base alla definizione del modo in cui ognuno di essi viene predicato (*praedicandi ratio*).

Si tratta di una predicazione (par. 5) nella quale non si può predicare dello stesso soggetto più di uno solo di questi tre nomi: e questo mostra chiaramente che le realtà che le parole "Padre", "Figlio", "Spirito santo" predicano sono diverse, sia tra loro sia rispetto all'unica essenza. La diversità (par. 6) è diversità numerica, di genere e di definizione o "luogo logico". Innanzitutto, osserva Gilberto, Boezio indaga il luogo logico, e solo alla fine aggiunge qualche osservazione sulla diversità numerica e di genere delle realtà che vengono predicate con i nomi "Padre", "Figlio", "Spirito santo" rispetto all'essenza comune.

L'analogia dei predicamenti nella scienza intorno alla natura e in teologia. La vera questione dell'opuscolo (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 1-6)

Aprendo il commento vero e proprio al testo di Boezio (par. 1), Gilberto si richiama alla distinzione tra filosofi e sofisti già usata nel commento al par. 2 del Secondo prologo al *De trinitate* e afferma che la domanda con cui Boezio apre questo trattato è in realtà una domanda sofistica, insomma una finta domanda, effettuata con lo scopo ben preciso di indirizzare l'argomentazione nella direzione veramente voluta da Boezio. Ad ogni modo, la domanda è se "Padre", "Figlio", "Spirito santo" si predichino "sostanzialmente" – ossia "in analogia" (*iuxta proportionem*) alla predicazione dell'essere dei sussistenti *in naturalibus* – oppure in un qualsiasi altro modo. E Boezio avrebbe detto "un altro modo *qualsiasi*" (par. 2) a causa dei molti "modi di predicare" (*praedicandorum modus*) che si trovano nell'ambito delle realtà naturali e che poi vengono trasferiti, in base a una "analogia dovuta a un certo rapporto" (*ex alicuius rationis proportione*), in teologia.

La prima distinzione dei diversi modi di predicare che Gilberto ricorda (par. 3) è quella tra predicazioni secondo sé (ad es. "bianco") e predicazioni in confronto con altro (ad es. "oltre" per il luogo, "odierno" per il tempo, "provvisto di elmo" per l'abito, "tale <…quale>" per la relazione). Si tratta della distinzione introdotta nel commento al *De trinitate* (Cap. IV, parr. 109-114) come distinzione tra predicazioni secondo la cosa e predicazioni "paragonate dall'esterno". Con le predicazioni "paragonate con l'esterno" si sottintende sempre qualcosa "di altro" rispetto al soggetto a proposito del quale si effettua la predicazione (par. 4).[128]

[128] Sulle diverse classificazioni delle predicazioni secondo Gilberto cfr. in particolare Maioli 1979, pp. 79-104.

In molti modi dunque, osserva Gilberto (par. 5), si predicano cose dei sussistenti: e di conseguenza molti saranno i modi di predicare anche in teologia, visto che in teologia – come è stato già detto più volte – non si fa che "trasferire", sulla base di alcune "analogie" (*proportiones*, *rationis proportiones*) tra le cose naturali e quelle teologiche, le predicazioni in uso nel discorso sulle realta naturali.

Nel par. 6 Gilberto sembra prendere le distanze dal testo di Boezio, precisando di nuovo che la questione se "quelli che abbiamo detto" – ossia "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" – si predichino sostanzialmente o secondo un altro modo di coloro che sono un unico Dio, e semmai secondo quale modo si predichino, è una domanda da sofista. La vera questione da indagare – quella del vero filosofo, ossia di "colui che dimostra" – è invece quale realtà significata da vari nomi si dica con verità dei tre, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Sottinteso, se l'essenza o altro; e in tal caso, cosa.

Gilberto insomma, mi pare, corregge il testo di Boezio (dichiarando di volerlo in realtà solo chiarire) per adattarlo al proprio modo di intendere la predicazione e la trinità, e lo fa in due direzioni. Da un lato, egli rende manifesto che ciò di cui si parla nelle proposizioni teologiche, in modo simile a quanto avviene in quelle naturali, sono sempre le tre persone che fungono da *supposita* e che sono rappresentate dai nomi posti in posizione di soggetto.[129] Da un altro lato, Gilberto amplia l'indagine. Mentre la domanda di Boezio (par. 6) verteva sui nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" "posti come predicati", la riflessione di Gilberto nei paragrafi che seguono, molto densi, verte piuttosto sui predicati che si possono predicare di questi tre nomi "posti come soggetto" nelle proposizioni, e dunque sul modo di predicare qualcosa "di essi" piuttosto che "con essi". Si vedrà al termine di questa lunga sezione dedicata ai predicati sostanziali (par. 48) come Gilberto ritenga che Boezio abbia di fatto risposto a questa più ampia e profonda domanda, e non a quella più limitata che ha dichiarato essere il tema del suo opuscolo (ossia se "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" si predichino sostanzialmente o meno di Dio).

Ad ogni modo, dichiara Gilberto seguendo dappresso le parole di Boezio, la via per realizzare l'indagine è partire dall'inizio stesso della

[129] Questa tesi è espressa in modo esplicito nella cosiddetta *Summa Zwettlensis*. Cfr. Valente 2013b.

fede cattolica. Segue dunque una lunga disamina, abbastanza distaccata dal testo commentato, di cosa sia la fede.

Il carattere non necessario delle conoscenze intorno alle realtà temporali. Fede e principi razionali (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 7-18)

Come fa spesso, Gilberto risponde con una distinzione relativa alla teologia per confronto con le altre facoltà (par. 7): nelle altre facoltà la "fede" (*fides*) segue la "ragione" (*ratio*), egli scrive, e qui forse faremmo meglio a tradurre *fides* con "fiducia" o "credenza" e *ratio* con "ragionamento". Altre facoltà le quali, peraltro, sono caratterizzate, scrive Gilberto, da una necessità "della regola" – ossia, direi, della norma – dettata solo dalla consuetudine e dunque alquanto malferma (essa *nutat*: "vacilla"). In questo genere di conoscenze, insomma, ossia in tutte le facoltà che non sono la teologia, la necessità non è mai assoluta (par. 8).

Viceversa (par. 9), in teologia la necessità è assoluta e la fede precede la ragione, invece di seguirla. Qui, scrive Gilberto facendo chiara eco a famosissime formule agostiniane, si conosce perché si crede e non il contrario. È grazie alla fede e senza l'aiuto dei principi razionali, infatti, spiega il nostro commentatore, che si conoscono non solo le verità che i principi razionali da soli non sono in grado di far conoscere, ma anche i principi razionali stessi che fanno sì che si diano le argomentazioni. In altre parole, se capisco bene: la fede (in senso lato di fiducia, convinzione, credenza) permette di cogliere non solo le verità di base della religione cristiana ma anche i primi principi della ragione. È in effetti lo spirito di Dio, dichiara perentoriamente Gilberto (par. 10), ad aver assegnato alla fede la preminenza sui ragionamenti sia in teologia sia in tutte le facoltà che sono al di sotto di essa, mentre al contrario è lo spirito di questo mondo ad aver indotto i filosofi a sottomettere la fede ai ragionamenti nella filosofia naturale e in tutte le altre scienze non teologiche.

Come si vede, ci sono accenti di forte "fideismo" – quasi antirazionalista e antifilosofico! – in alcune affermazioni di Gilberto, che pure è un grande e combattivo campione del pensiero filosofico, della forza autonoma del ragionamento e della logica, e che per questo ha anche subito un non facile processo. Nel paragrafo 11 viene anche usata l'espressione "spirituali" – sottintendendo "uomini" o forse "filosofi": la fede degli "spirituali", scrive Gilberto – ossia, credo sia da intendere, di

coloro che seguono lo spirito di Dio e non quello del mondo, di cui aveva appena parlato – viene prima di ogni ragionamento sia a proposito delle realtà naturali sia a proposito di ogni altra realtà. La fede cattolica è perciò giustamente detta "esordio" certissimo e stabilissimo non solo di tutte le verità, teologiche o meno, ma di tutte le cose in assoluto.

Al paragrafo 12 Gilberto riprende l'esame del testo boeziano dopo questa digressione sulla fede, e rileva come la questione "se Padre, Figlio e Spirito santo si predichino sostanzialmente o in un altro modo e, nel caso, quale" (che prima aveva detto essere stata posta da sofista, ossia con un secondo fine) nasconda in realtà diverse questioni in una. E quali siano queste questioni viene detto al par. 13. Innanzitutto, la questione inizialmente proposta è da dividere in due:

- "se 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito santo' si predichino sostanzialmente oppure non sostanzialmente, bensì in un altro modo che sostanzialmente";
- eventualmente si predichino in un altro modo, "in quale altro modo" si predicano?

Ma inoltre, prosegue Gilberto, la duplice questione nel modo in cui è espressa ne nasconde una ulteriore e preliminare che va esplicitata: ossia se quelle realtà – quelle predicate con i nomi "Padre, "Figlio" e "Spirito santo" – si predichino o meno. Infatti, "di tutte le cose (*rerum*) alcune si predicano, altre non si predicano".

Gilberto non si sofferma a spiegare cosa voglia dire che alcune cose si predicano e altre no, ma questo è intuibile se si ricorda quanto egli afferma più volte nei suoi commenti: ossia che i sussistenti sono ciò di cui si parla nelle proposizioni e dunque ciò che è significato dai nomi che nelle proposizioni sono in posizione di soggetto, mentre i predicati vi esprimono sempre una o più forme. Si possono perciò predicare – secondo la cosa – le sussistenze parziali (forme sostanziali), le qualità, le quantità spaziali, e – dall'esterno – i predicati che ricadono sotto le altre categorie: ma mai i sussistenti (o, per meglio dire, i loro nomi).

Boezio ad ogni modo, scrive Gilberto (par. 14), tralascia questa questione preliminare in quanto è chiaro a tutti che le realtà a partire dalle quali sono derivati i nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" si

predicano, e pone insieme le due altre domande, per dividerle poi nel corso della sua esposizione.

Boezio, scrive Gilberto (par. 15), spiega (*aperit*) cosa si debba pensare della prima questione, ossia se quelle tre realtà a partire dalle quali sono dati questi nomi si predichino sostanzialmente o in un altro modo, grazie a quel tipo di ragionamento (*ratiocinatio*) che Cicerone chiama "conclusione semplice". Il ricorso alla retorica da parte di Gilberto per comprendere Boezio è qui palese. Nel *De inventione*, Cicerone enumera diversi tipi di *argumentationes*, ossia di argomentazioni necessarie o probabili,[130] e uno di questi è la "conclusione semplice" (*simplex conclusio*): si tratta di una deduzione diretta e, apparentemente almeno, inconfutabile, del tipo

mi accusate di un delitto in un luogo *x* e un tempo *t*, ma nel tempo *t* ero altrove, dunque non ho commesso né avrei potuto commettere quel delitto (*De inventione* I, 29, 45).[131]

Vediamo dunque come, secondo Gilberto, Boezio avrebbe applicato questo tipo di argomentazione, la "conclusione semplice", per rispondere alla domanda "se 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito santo' si predichino sostanzialmente oppure non sostanzialmente, bensì in un altro modo che sostanzialmente". Il ragionamento svolto da Boezio sarebbe stato il seguente:

- "tutto ciò che si predica sostanzialmente di Dio si dice del Padre, del Figlio e dello Spirito santo sia separatamente di ognuno di essi sia insieme di tutti e tre";
- "ma nessuna delle realtà a partire dalle quali sono tratte queste tre appellazioni, ossia 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito santo', si predica di tutti e tre, insieme o separatamente" (par. 16);
- "dunque, nessuno di questi si predica sostanzialmente".

[130] La dimostrazione necessaria comprende principalmente il dilemma, l'enumerazione, la conclusione semplice; quella probabile, l'analogia, il segno, il giudicato, il paragonabile. Cfr. *Inv.* I, 29, 44-30,49.

[131] Testo citato in nota alla traduzione. La conclusione semplice si confuta se si può mostrare che il legame logico tra premesse e conclusione non è così stringente come sembra. Alcuni esempi di conclusioni apparentemente semplici ma in realtà confutabili sono "Se è giorno, c'è luce", oppure "Se è madre, ama" (*Inv.* I, 46, 86): può accadere infatti che sia giorno ma non ci sia luce, e che una donna sia madre ma non ami il proprio figlio.

E Gilberto apre una lunga riflessione su questo ragionamento di Boezio che si concluderà, dopo alcune divagazioni, solo al par. 57. La prima premessa di questa "argomentazione semplice", dice innanzitutto Gilberto (parr. 17 e 18) – che si sofferma anche a precisare che i logici chiamano la prima premessa di un sillogismo *propositio* o *sumptum* mentre i retori la chiamano *expositio*[132] – è confermata da Boezio tramite l'autorità. Egli infatti parte proprio dall'autorità della fede cattolica, scrive Gilberto, per rispondere alle domande se Padre, Figlio e Spirito santo sono sostanze. In base all'autorità della fede, dunque, Boezio risponde che ognuno dei tre è sostanza: vale a dire, "essente" o "sussistente", chiosa Gilberto.

Sostanza, essenza, sussistenza, parti e tutto. I vari modi di dire "uno" (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 19-22)

"Sostanza" dunque si predica del Padre, del Figlio e dello Spirito santo separatamente e anche insieme, e tuttavia al singolare, non al plurale (par. 19). Per cui vale che il Padre è sostanza, il Figlio è sostanza, lo Spirito santo è sostanza, e che tutti e tre insieme sono "una sostanza" (non "più sostanze"). Si tratta ad ogni modo di una sostanza nel senso di "essenza" e "sussistenza", ed è unica, non è congiunta ad altro in alcun modo né è un intero costituito da parti (par. 20).

L'unità dell'essenza divina, scrive Gilberto aprendo una lunga digressione dedicata ai vari modi di dire "uno", va intesa (par, 21):

- non nel senso di una unione di diversi;
- non nel senso della conformità, come gli universali (ad es. come i molteplici esseri umani sono un essere umano);
- non nel senso dell'intero composto di parti (*integritas*: come l'essere umano, che è composto di corpo e anima).

Gilberto precisa inoltre (par. 22) che ci sono anche altri modi di dire di qualcosa che è "uno": ma i tre detti sono quelli da tener presenti per spiegare come si debba e non si debba intendere l'unità dell'essenza divina.

[132] Cfr. *Ad Her.* I, 10, 17; Lausberg 1990, p. 189.

Tutto, parti ed eresie. Il segno probabile ma non certo (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 23-40)

Inizia a questo punto un catalogo di eresie, che riprende alcuni spunti già visti nel corso del commento al *De trinitate*, nel quale i diversi errori sono fatti provenire dalla scorretta trasposizione all'essenza divina di un modo di dire "uno" che non le compete: in particolare, quello della somiglianza (semi-ariani: parr. 23-25) e quello dell'integrità o dell'intero (parr. 26, 27, 28). Con l'occasione Gilberto specifica che il fatto che i sussistenti abbiano "essenze costituite da parti" non vuol dire che essi siano "interi costituiti da sussistenti come parti" (par. 29).[133] Ad ogni modo, quegli eretici che considerano l'essenza divina un tutto composto da parti la disgregano e in qualche modo la moltiplicano. Similmente, alcuni (par. 30) distinguono come diverse, nell'essenza divina, la potenza, la sapienza e la bontà: e qui l'obiettivo polemico è molto probabilmente Pietro Abelardo (ma anche Ugo di san Vittore ha dottrina simile).[134]

Boezio, dunque, prosegue Gilberto (par. 31), sbaraglia queste diverse posizioni eretiche precisando che l'essenza divina non si può dividere in alcun modo e che essa non è congiunta come da parti. Piuttosto, essa è "semplicemente", dunque assolutamente, una. Di conseguenza, ciò che si predica della sostanza divina deve essere comune ai tre, ossia al Padre, al Figlio e allo Spirito santo (par. 32). Boezio, osserva Gilberto, in realtà ha usato un plurale, scrivendo "le cose che si predicano", ma lo ha fatto tenendo presente la "somiglianza d'imitazione" per cui sembra che predichiamo più cose della sostanza divina perché abbiamo più nomi corrispondenti a più modi di predicare, in modo simile a quanto avviene *in naturalibus*: ma in realtà ciò che si predica della sostanza divina è sempre l'essenza divina.

Peraltro non c'è da stupirsi se in teologia chiamiamo con più nomi una stessa cosa, veniamo avvertiti, dato che lo stesso avviene anche nel discorso ordinario e intorno alle realtà naturali (par. 34). Si pensi a esempio a "corpo", "corporale" e "corporeo" (*corpus*, *corporale*, *corporeum*); oppure ad "animale" e "animalesco" (*animal*, *animale*); o ancora ad "essere umano" e "umano" (*homo*, *humanum*). E qui Gilberto si rivela un sostenitore *ante litteram* della teoria, al centro della cosidetta

[133] Cfr. *Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 62-72.
[134] Su questo cfr. Perkams 2001, Poirel 2002, Perkams 2004, Allegro 2010.

"grammatica modista" in voga soprattutto a Parigi nel secolo XIII, dei diversi "modi di significare" (*modi significandi*) in cui un identico significato può essere trasmesso secondo le diverse parti del discorso.[135]

I paragrafi 35-43 ci offrono una ulteriore testimonianza del ruolo centrale giocato dalla retorica nella riflessione di Gilberto. Quello che mi pare egli stia facendo qui è infatti di correggere Boezio, dando ovviamente l'impressione di interpretarne la vera intenzione, alla luce di una nozione derivata da Cicerone, ossia quella di "segno", come uno degli elementi che possono costituire un apporto "probabile", ma non certo, all'argomentazione (*De inventione*, I, 47-48). Vediamo in sintesi come procede Gilberto.

Boezio aveva osservato, riprendendo una regola agostiniana (cfr. Agostino, *De trinitate* V, viii, 9), che il fatto di dirsi al singolare di tutte e tre le persone prese insieme come soggetto è "segno" che un certo predicato si dice della sostanza divina. Gilberto obietta che questo è vero solo in parte: infatti, se è vero che tutti i predicati che si dicono della sostanza divina si dicono in comune delle tre persone, non è vero l'inverso. Il fatto che un predicato si dica in comune e al singolare di tutti e tre i soggetti che sappiamo – Padre, Figlio e Spirito santo – è sì un segno del fatto che si tratta di un predicato detto "secondo la sostanza" e tuttavia, precisa Gilberto, ne è un "segno malsicuro". Ci sono anche predicati che si dicono in comune dei tre e tuttavia non sono nella sostanza in quanto si dicono "estrinsecamente", ossia in rapporto con qualcosa di esterno: come "principio" o "fattore", ossia creatore. E per chiarire cosa si debba intendere per "segno malsicuro" Gilberto rimanda a Cicerone, e precisamente a *De inventione* I, 30, 48, dove si dice:

> Il segno è ciò che ricade sotto qualche senso e significa qualcosa che sembra derivare dal fatto in sé, che è avvenuto prima, o che si è realizzato proprio in concomitanza con il fatto o ne è risultato una sua conseguenza, e tuttavia ha bisogno di una testimonianza o di una conferma più solida, come il sangue, la fuga, il pallore, la polvere e cose simili a queste.[136]

---

[135] Sulla terminologia dei "modi di significare" presso gli autori porretani cfr. Valente 2000. Sul modismo del XIII secolo Marmo 1994 e 2010, con bibliografia sugli studi precedenti.

[136] Trad. Corsi, p. 103; "Signum est, quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat quod ex ipso profectum videtur, quod aut ante fuerit aut in ipso negotio aut post sit consecutum et tamen indiget testimonii et gravioris confirmationis, ut cruor, fuga, pallor, pulvis, et quae his sunt similia" (ed. Achard).

Il dirsi di tutti e tre insieme e separatamente sempre al singolare è dunque un segno probabile ma non certo di predicato sostanziale. In effetti (par. 38) si può dire "il Padre è principio", "Il Figlio è principio", lo "Spirito santo è principio", e di tutti e tre che "sono un principio", e lo stesso (par. 39) per "fattore" (*factor*): e tuttavia né l'uno né l'altro di questi predicati esprimono l'essenza grazie alla quale il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono ciò che sono (par. 40).

La regola della predicazione comune per i predicati sostanziali. Predicati non sostanziali (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 41-58)

L'essere principio (*principialitas*) e il fare (*factio* [?]) perciò si dicono in comune del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, e tuttavia non sono predicati sostanziali in quanto si dicono secondo una relazione con le creature: nel senso dell'esserne principio (*ab aeterno*) e del crearle (con un inizio nel tempo). Ci sono dunque dei predicati che convengono alle tre persone in comune dall'eternità e altri che convengono loro secondo il tempo, e in ogni caso non si predicano sostanzialmente (par. 41). Perciò, il predicarsi in comune è un segno malfermo della sostanzialità dei predicati. Per trovare una prova della sostanzialità di un predicato di quei tre occorre la testimonianza di una ulteriore "ragione" e di un "luogo" più solido (par. 42).

Ad ogni modo, vale la regola inversa (par. 43) secondo la quale tutti i predicati che si dicono dei tre sostanzialmente si dicono di tutti e tre al singolare anche quando questi tre sono rappresentati da tutti e tre i nomi posti insieme in posizione di soggetto (*simul suppositis*). Osserviamo come l'uso di chiamare "ciò di cui si parla", dunque ciò per cui sta il termine soggetto della proposizione, *suppositum* o *supposita*, confermi quanto già abbiamo rilevato: ossia che Gilberto è in una certa misura un antesignano della teoria logica dei vari tipi di referenza all'interno del contesto proposizionale (*suppositio*).[137]

Nel seguito, Gilberto mostra che, potendosi predicare separatamente e collettivamente al singolare il nome "divinità", che è nome dell'essenza e dunque sostanziale, si potrà predicare allo stesso modo e sarà altrettanto sostanziale anche il nome "Dio", che significa la stessa divinità nella forma concreta (par. 45). E lo stesso vale per il

[137] Cfr. *supra*, all'altezza delle note 124 e 125.

nome "verità", caso non diverso da quello di "divinità" (parr. 46 e 47), nonché

DELLA BONTÀ, DELL'IMMUTABILITÀ, DELLA GIUSTIZIA, DELL'ONNIPOTENZA E DI TUTTE LE ALTRE COSE CHE PREDICHIAMO AL SINGOLARE TANTO separatamente DEI SINGOLI QUANTO insieme DI TUTTI" (par. 48).

Tutti questi predicati, esplicita Boezio, si dicono in modo sostanziale di quelli, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Dove si vede come effettivamente Boezio abbia risposto a quella che al paragrafo 6 Gilberto aveva indicato come la vera questione, quella da vero filosofo, non espressa però esplicitamente dal filosofo romano: ossia quali predicati si dicano in modo sostanziale dei tre nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" posti come soggetto (mentre invece la domanda che Boezio aveva espresso in apertura, ossia se "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" si predichino in modo sostanziale di Dio, era stata tacciata di essere domanda da sofista).

Col paragrafo 49 si apre una nuova sezione. Fin qui, scrive Gilberto, Boezio avrebbe confermato con l'autorità la premessa maggiore del ragionamento espresso ai paragrafi 15 e 16 (ossia che "tutto ciò che si predica sostanzialmente di Dio si dice del Padre, del Figlio e dello Spirito santo sia separatamente di ognuno di essi sia insieme di tutte e tre"). Ora, viceversa, Boezio inizia a riflettere su quei nomi che, pur predicandosi di qualcuno almeno di quei tre al singolare, non si predicano al singolare anche di tutti e tre presi collettivamente. Questi non si predicano secondo la sostanza, ma in un altro modo.

Nei parr. 52 e 53 si illustra proprio il fatto che i nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" non si dicono sostanzialmente dei tre, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, ma in un altro modo: essi, infatti, si predicano al singolare e ciascuno di uno solo dei tre, ma non di tutti e tre e certamente non in comune di tutti e tre. Dunque, "la cosa che viene predicata (*res quae praedicatur*)" con questi nomi "non è la sostanza di ciò di cui si predica" (par. 54). Per capire il senso di queste parole dobbiamo ricordare ancora una volta – è un presupposto costante della sua riflessione – che per Gilberto di Poitiers ciò che con un nome in posizione di predicato si predica non è il sussistente ma una forma o qualcosa di analogo. Egli la chiama la "cosa del nome" (*res nominis*), corrisponde a ciò che i grammatici chiamano "qualità del nome" (*qualitas nominis*), ed è "ciò a partire da cui" (*<res> a qua*) il nome è dato.

Questo vale sia in teologia sia nella scienza naturale. Nella scienza naturale, tale *res* predicata è una forma o una circostanza della cosa. In teologia, può essere l'essenza o *divinitas*, una delle proprietà personali – delle quali però Gilberto non ha ancora parlato (lo farà presto) – o una qualche relazione con le creature.

In effetti, spiega Gilberto, il nome "Padre" si usa solo per il Padre e non per gli altri due, così come il nome "Figlio" solo per il Figlio (parr. 54 e 55). Per il nome "Spirito santo" la cosa è leggermente più complessa. Infatti, sia "spirito" sia "santo" si dicono anche del Padre e del Figlio. Tuttavia, per la "contrazione" di ciò che viene chiamato con queste due parole quando sono usate insieme (*horum nominum appellationibus… contractis*: contrazione, cioè, rispetto a quando sono usate separatamente) a significare la proprietà per cui lo Spirito santo è inteso come altro dal Padre e dal Figlio, ciò che prende il nome di "Spirito santo" non è identico né col Padre né col Figlio.

Al par. 57 Gilberto osserva come Boezio tecnicamente "concluda" il suo ragionamento nel seguente modo. Constatato quanto detto, ossia le due seguenti premesse:

- tutto ciò che si predica di Dio sostanzialmente si dice al singolare del Padre, del Figlio e dello Spirito santo presi come soggetti, sia separatamente sia tutti insieme;
- né "Padre", né "Figlio", né "Spirito santo" si dicono dei tre come soggetti né presi separatamente né tutti insieme;

intendiamo giustamente (*recte*) che:

- quelle realtà dalle quali derivano questi tre nomi (*appellationes*) non si dicono sostanzialmente di quelli che sono chiamati (*appellantur*) non solo "Dio" ma anche "divinità", ma in un altro modo che ora si esporrà.

Dobbiamo a questo proposito osservare che qui Gilberto usa il verbo *appellare* e il sostantivo *appellatio* in un senso equivalente a quello di "nominare" o "chiamare", e non nel senso tecnico che prevarrà nella

logica a partire dalla seconda metà del secolo per cui si intende con *appellatio* la proprietà di un nome di riferirsi a oggetti presenti.[138]

Le predicazioni relative. Essere uno ed essere molti (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 59-77)

Col paragrafo 59 inizia la parte dell'opuscolo dedicata a questo modo "non sostanziale" in cui i nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" si predicano dei tre. Questi nomi, afferma Boezio, si dicono "<in rapporto> a qualcosa" (*ad aliquid*). E Gilberto chiosa: ciò vuol dire che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo grazie a queste realtà predicate sono ciò che sono – ossia Padre, Figlio e Spirito santo – "di altri" (*aliorum*). Come si vede, Gilberto qui esprime con un genitivo l'essere qualcosa "in rapporto a qualcos'altro". Il motivo si comprende subito nel seguito, dove leggiamo le parole di Boezio inframezzate a quelle di Gilberto:

INFATTI, SIA IL PADRE È PADRE *DI QUALCUNO*, ossia del Figlio. E inversamente anche IL FIGLIO È FIGLIO *DI QUALCUNO*, ossia del Padre, e anche LO SPIRITO è SPIRITO, ossia connessione, *DI QUALCUNO*, ossia del Padre o del Figlio, anzi: *e* del Figlio.

Dopo ciò inizia una lunga digressione, tutta per mano di Gilberto, sull'unità e la molteplicità. L'unità "di tutte le cose diverse tra loro" (*unitas omnium a se diversorum*), inizia Gilberto (par. 60), accompagna tutti i predicamenti – diremmo, tutti i predicati in tutte le categorie – in ogni genere di facoltà. E Gilberto spiega subito cosa intenda: ogni cosa di cui si predica qualcosa è ciò che si predica che è, in virtù della realtà significata dal nome predicato quando è collegato con il suo nome dal verbo "è". Così – l'esempio è al paragrafo 61 – un <oggetto> bianco, ad esempio Socrate, è bianco per la bianchezza significata dal nome "bianco" in "Socrate è bianco". Ma, inoltre, ogni cosa di cui si predica qualcosa è anche "una" per l'unità che accompagna (letteramente "è co-accidente", *coaccidens*) ciò stesso che viene predicato (v. ad es. *supra*, *Expos. De trin.*, Cap. III, parr. 10-13, 21). Così quell'oggetto Socrate che è bianco, grazie alla bianchezza predicata in "Socrate è bianco", è anche uno grazie all'unità coaccidente alla bianchezza predicata nella stessa proposizione. Di conseguenza, quando di un uno vengono predicate molte cose diverse, quell'uno è molte cose: è,

[138] Sull'*appellatio* in generale nella logica medievale cfr. Maierù 1972, pp. 47-138.

possiamo chiarire, quanto avviene nel mondo della natura, nel quale ogni singola cosa è quello che è grazie a molte realtà diverse, ossia le sue proprietà o forme, sostanziali e accidentali. Ad esempio "Socrate è un essere umano bianco" grazie alla sua umanità e alla sua bianchezza, nonché all'unità coaccidente con l'una e con l'altra.

Per quanto dunque, prosegue Gilberto (par. 62), non ci sia numerosità (*numerus*) in quello che è in virtù di molti – ossia in ciò che è soggetto alla predicazione, rappresentato dal nome che fa da soggetto nella proposizione: nel "sussistente" secondo il linguaggio gilbertino – tuttavia vi è numerosità sia di ciò grazie a cui quello è – ossia delle sue proprietà o forme, eventualmente predicate – sia delle unità che sono coaccidenti con quelle.

Diversamente (par. 63), "quando un uno si predica di molte cose" – come avviene, azzardo una interpretazione, nella predicazione di un termine universale dei suoi molti "suppositi" – "molte cose sono uno": ad esempio "Socrate e Platone sono bianchi" (per conformità). E quando molte cose si dicono di molte cose, molte cose sono molte cose: ad esempio "Socrate e Platone sono esseri umani bianchi". Infatti il numero delle cose che si predicano è identico al numero delle unità loro coaccidenti "per un certo 'accordarsi' delle forme" (così provo a tradurre *per quandam conformationem*).[139]

Fin qui, dunque, Gilberto ha illustrato vari casi di numerosità (*numerus*) nel quadro di diversi tipi di predicazione, che ora riassumiamo:

- Quando di un uno si predicano cose diverse, uno è molte cose (= un sussistente singolo di cui si predicano proprietà diverse). Vi è numero solo in ciò grazie a cui il sussistente è. Ad esempio "Socrate è un essere umano bianco".
- Quando un uno si predica di molte cose, molte cose sono uno per conformità (= più sussistenti di cui si predica una proprietà, unica per conformità). Vi è numerosità sia delle proprietà o forme sia delle unità loro coaccidenti. Ad esempio "Socrate e Platone sono bianchi".
- Quando molte <cose> si predicano di molti, molti sono molte <cose> (= più sussistenti di cui si predicano più proprietà). Vi è numerosità sia dei sussistenti sia delle forme o realtà predicate. Ad esempio "Socrate e Platone sono esseri umani bianchi".

[139] Il testo edito ha *conformatio*, ma i mss. Lr hanno *conformitas*.

Ora, per opposizione, Gilberto passa a trattare del caso di un predicato assolutamente unico. L'unità, scrive infatti, manca di numero se non c'è numero in quell'unica realtà predicata alla quale essa "coaccide". In altre parole: nel caso di una realtà predicata assolutamente semplice, e predicata da sola di qualcosa di unico, non c'è alcuna numerosità.

Dal paragrafo 64 si fa esplicitamente riferimento alla realtà teologica – finora, nella digressione sull'unità si è trattato in generale delle unità e delle pluralità in quanto si rinvengono sia *in naturalibus* sia in teologia. Innanzitutto, Gilberto riferisce che, essendo paternità, filiazione e connessione diverse, sono diverse anche le unità loro coaccidenti. In secondo luogo, egli rileva che queste unità coaccidenti non possono essere sostanze, in quanto sono inerenti in accidenti e nulla che sia sostanza può inerire in un accidente. Da questo ragionamento, secondo Gilberto, deriva la conclusione di Boezio secondo la quale la trinità – letta evidentemente come tri-unità – non si predica sostanzialmente di Dio.

Peraltro, che la trinità non si predichi sostanzialmente di Dio lo si deduce necessariamente anche dal fatto che il nome "trinità" non si dice separatamente del Padre, del Figlio e dello Spirito santo (par. 65). Il presupposto sottinteso è ancora una volta la regola di origine agostiniana secondo la quale tutto ciò che si predica sostanzialmente si dice al singolare del Padre, del Figlio e dello Spirito santo sia presi separatamente sia presi collettivamente (v. *supra*). E Gilberto spiega anche (par. 66) che l'unità in quanto coaccidente a una realtà predicata non può comunicarsi a soggetti ai quali quel predicato non si addice, per cui al Padre compete solo l'unità coaccidente alla paternità, al Figlio quella coaccidente alla figliolanza, allo Spirito santo solo quella coaccidente alla connessione. Per questo, nessuno di essi è trinità. E tuttavia i tre sono uno per l'unità coaccidente alla loro comune divinità (par. 68). Di conseguenza, è chiaro che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono "tre e uno".

Il paragrafo 69 è fondamentale perché illustra per la prima volta esplicitamente cosa "tre" siano il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, e perché: perché dunque, inoltre, essi siano tre unità, ossia "trinità". Gilberto, riprendendo le parole di Boezio, dice che la trinità consiste in una "pluralità di persone", e spiega questa espressione in base alle seguenti condizioni:

- il numero delle unità si predica del Padre, del Figlio e dello Spirito santo secondo il numero delle loro proprietà;
- queste proprietà sono diverse tra loro;
- inoltre, queste proprietà si predicano di diversi in modo tale che non si dicono mai di qualcosa che sia uno in virtù di una proprietà costituita dal raccogliere insieme quelli e tutti gli altri predicati.[140]

La terza condizione è quella determinante perché le tre proprietà producano tre persone e non semplicemente un "dividuo" o le parti di un intero: questa condizione presuppone dunque la trattazione della definizione del termine "persona" effettuata nel commento al *De trinitate* (cfr. *Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 22-37).

Ottemperando a queste tre condizioni le proprietà del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, ne consegue dunque che ognuno di essi – ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito santo – essendo per sé uno rispetto agli altri in quanto non parte di un intero, è una persona diversa (*alia persona*). Ma se sono "tre come persone", invece, il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono "uno per la semplicità dell'*ousia*", dice il par. 70: ossia, per quell'unità che si predica di essi secondo la loro essenza singolare e semplice.

Dunque, i nomi che si dicono dei tre a partire dalle proprietà personali – "Padre" da una, quella del Padre; "Procedente" da due, quelle del Figlio e dello Spirito santo, "Emittente" ancora da due, quelle del Padre e del Figlio – non si predicano sostanzialmente (par. 71). Nemmeno la trinità, ossia le tre unità delle persone, si predica sostanzialmente, dato che non si predica di tutte e tre le persone separatamente e insieme (par. 72). E Gilberto ribadisce esplicitamente (par. 73) la regola già menzionata più di una volta secondo cui "non è sostanza tutto ciò che non si predica dei tre e presi separatamente e posti come soggetti tutti insieme". Di conseguenza anche le proprietà personali non si predicheranno sostanzialmente (par. 74). Piuttosto, esse si predicheranno in rapporto ad altro, dato che esprimono le relazioni che i tre intrattengono tra di loro.

La trinità poi in sé non è una relazione, trattandosi di tre unità, che in quanto unità sono per sé e non in relazione. Ma dato che le tre unità accompagnano delle relazioni, si dice che anch'essa si predica in

[140] L'edizione ha in realtà "ex aliis praedicamentis", senza indicazioni di varianti in nota.

rapporto ad altro. Viceversa, nomi come “Dio”, ossia divinità, “verità”, “giustizia”, “bontà”, si dicono sostanzialmente della divinità, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo: che sono detti, separatamente o insieme, “Dio”, “vero”, “giusto”, “buono” ecc. E anche qui si può vedere chiaramente come Gilberto tenda a correggere il testo di Boezio, che ha i nomi teologici sostanziali nella forma astratta – *divinitas*, *bonitas* – per tradurli invece nella loro forma concreta – *Deus*, *bonus* – corrispondentemente alla propria teoria della predicazione per cui il soggetto è sempre un sussistente e il predicato, di conseguenza, va espresso sempre tramite un nome nella forma concreta.

Col paragrafo 77 l’opuscolo di Boezio, e con esso il parallelo commento di Gilberto, si avviano a conclusione: con ragionamenti che derivano dalla fede cattolica ho mostrato a sufficienza, dice Boezio secondo Gilberto – che “Padre”, “Figlio” e “Spirito santo” non si predicano sostanzialmente. E gli ultimi paragrafi integrano le parole di Boezio in modo da fargli manifestare una opinione oltremodo cauta circa la necessità dell’accordo tra fede e ragione, fatta salva la preminenza della prima sulla seconda.

I.II TRADUZIONE

NOTA ALLA TRADUZIONE

Il testo del commento di Gilberto al *De trinitate* di Boezio è qui presentato secondo una triplice partizione: la più ampia distinge i due prologhi di Gilberto e le sezioni del suo commento corrispondenti al prologo di Boezio e ai diversi capitoli del testo boeziano secondo la scansione adottata nelle edizioni standard (tali capitoli sono indicati con numeri romani); segue una partizione intermedia introdotta da me, e già utilizzata nella Sezione I.I, con indicazioni circa la terminologia filosofica di volta in volta esaminata o elaborata da Gilberto nella porzione di testo tradotta (tra parentesi uncinate); infine, ci sono i brevi paragrafi numerati introdotti da Häring nell'edizione dei commenti del 1966 (con numeri arabi). Analogamente mi sono comportata con il commento al *De praedicatione trium personarum.*

Devo avvertire che la partizione in brevi paragrafi numerati non corrisponde ad alcuna indicazione esistente nei manoscritti e spesso interrompe discorsi avviati nel paragrafo precedente o unisce in una apparente continuità temi e sviluppi che invece sarebbe meglio tenere separati: per cui tale partizione non ha alcun valore dal punto di vista del contenuto e va intesa come avente lo scopo puramente pratico di agevolare il reperimento del passo corrispondente nell'edizione e nella Sezione I.I di questo volume. Invece, Gilberto stesso individua nel testo di Boezio una scansione che non corrisponde a quella invalsa nelle edizioni, e che ho già messo in luce.[1]

In generale, rispetto all'edizione di Häring, riportata nella Sezione I.III, ho modificato non di rado la punteggiatura. Inoltre, ho spesso introdotto tra parentesi uncinate (<…>) delle parole che mi paiono sottintese ed esplicitare le quali mi sembra utile a rendere più comprensibile il testo. Infine, nelle note ho rimandato a testi paralleli o comunque confrontabili dello stesso Gilberto o di altri autori, più o meno vicini nel tempo: tale apparato, certamente non esaustivo, va anche considerato ad integrazione, e non in sostituzione, di quello costituito dalle note all'edizione di Häring del 1966, il quale a sua volta integra, ma non sostituisce, quello approntato dallo stesso Häring per l'edizione precedente, del 1955.

Nel rendere i commenti di Gilberto a Boezio in italiano ho cercato, come è ovvio, un compromesso tra le due esigenze spesso contrastanti della scorrevolezza e della fedeltà al latino. A volte, ho invertito la forma attiva in passiva e viceversa, ma ho cercato di conservare nei

---

[1] Cfr. *supra*, Sezione I.I, paragrafo corrispondente al Secondo prologo di Gilberto, parr. 19-20. Nella prima edizione del commento di Gilberto, quella del 1955 (cfr. ivi Introd., p. 32), Häring segue una scansione in 10 capitoli che è stata aggiunta in un secondo tempo e si trova nei manoscritti EIR.

limiti del possibile la terminologia tecnica. Nonostante la notevole coerenza lessicale del testo e gli sforzi che ho fatto per rispettarla, una inevitabile fluidità semantica rimane anche perché essa sta nelle cose stesse. I termini che probabilmente creano più problema sono gli usatissimi *id quod est* o *ea quae sunt*, contrapposti a *id quo est* e *ea quibus sunt*; i neutri plurali che possono riferisi tanto ai *nomina* o ai *praedicata* quanto alle rispettive *res nominis*, le forme o proprietà significate dai nomi se sono posti in posizione di predicato; *substantia* che a volte sta per la categoria, altre per la forma sostanziale, altre per il soggetto o *id quod est*… Per un chiarimento del significato tecnico di queste nozioni di base del sistema gilbertino rimando alla Sezione I.I del libro, che, oltre ad essere un saggio sulla terminologia filosofica di Gilberto, può anche fungere da introduzione e accompagnamento alla lettura dei suoi commenti ai due opuscoli trinitari di Boezio.

ESPOSIZIONE DI GILBERTO, VESCOVO DI POITIERS, AL LIBRO DI BOEZIO *SULLA TRINITÀ*:[2] PRIMO PROLOGO DI GILBERTO[3]

<"Misteri" e "parole segrete" (*Expos. De trin.*, Primo prologo di Gilberto, parr. 1-7)>

1. I libri delle questioni[4] di Anicio,[5] che ho accettato di spiegare in seguito alle esortazioni e alle preghiere di molti, sono come sappiamo di grande profondità quanto al tema, dato ciò di cui in essi si tratta, di grande oscurità per la sottigliezza di quegli stessi oggetti, e tuttavia assolutamente garantiti quanto alla correttezza dell'opera. Cosa c'è infatti di più profondo dell'infinito? Cosa di più sottile dell'ineffabile e dell'imperscrutabile? E cosa di più degno di approvazione di ciò che, pur sostenuto da ragioni inoppugnabili, è anche difeso dalle più grandi e celebri autorità?[6] testo

2. Dio infatti, di cui in questi libri si tratta, viene inteso (*intelligitur*) giustamente, e lodevolmente predicato, <come> infinito (*interminabilis*) quanto alla grandezza, incomprensibile alla contemplazione, inesplicabile al discorso. E tuttavia i "vedenti" antichi (*antiqui videntes*), ispirati da lui stesso, ne intesero alcuni misteri (*archana*) e li comunicarono agli uomini semplici del loro tempo tramite varie figure, sia di cose sia di parole.[7] testo

---

[2] Tra le diverse intitolazioni presenti nella tradizione manoscritta, Häring, nell'edizione del 1966 del commento di Gilberto, ha scelto la seguente: "Gisleberti Pictavensis Episcopi Expositio in Boecii librum primum de Trinitate". Ho ripreso questo titolo senza però tradurre "primum" per non ingenerare confusione, con la denominazione abbreviata *De trinitate I*, tra il primo e il secondo opuscolo e il primo e il secondo capitolo del primo opuscolo.

[3] Si tratta in realtà di un prologo scritto in un secondo tempo rispetto al resto dell'opera, in seguito al processo subito nel 1147 e 1148, e trasmesso in alcuni manoscritti. Cfr. Häring, Introduzione, in Gilbertus Pictavensis, *Expositio* etc., ed. Häring 1955, pp. 26-27.

[4] Sulla base di spunti contenuti nei testi stessi degli opuscoli di Boezio, Gilberto li considera delle "questioni". Più avanti, si discute anche su cosa sia da intendere tecnicamente per questione. V. *infra*, *Expos. De trin.*, Prologo di Boezio, parr. 3 e ss.

[5] Boezio apparteneva alla famiglia degli Anicii e si chiamava Anicius Manlius Severinus Boethius.

[6] Gilberto non ritiene che seguire il metodo razionale voglia dire opporsi a quello per autorità. Piuttosto, egli intende cercare per quanto è possibile le "ragioni" – le cause, i principi, le spiegazioni – delle cose che indaga in accordo con quanto tramandato dalle autorità, sia scritturali, sia patristiche, sia di filosofi.

[7] *Videntes* va qui inteso in particolare nel senso di persone capaci di vedere lontano e in profondità (*intus videre*) grazie all'ispirazione divina e all'uso della ragione (cfr. *infra*, par. 8). Gilberto sembra riferirsi con l'espressione *antiqui videntes* agli autori dei testi sacri, i quali in effetti si sono sovente espressi per enigmi e "figure": ossia, secondo una definizione fornita da Quint., *Inst.* 9, 1, 4, attraverso "una conformazione del discorso lontana da quella usuale e più immediata". La tradizione retorica distingue figure "di cose", dette anche "di pensiero", e "di parole": le prime vertono sul significato delle parole, e dunque sulle cose da quelle significate; le seconde, sulla forma stessa dell'espressione.

3. I successori di quelli, poi, parlando in modo diverso ma nello stesso senso, svelarono gli enigmi[8] di tali figurazioni con interpretazioni[9] molto accurate e li confermarono non solo con la loro autorità ma anche con principi razionali (*rationibus*):[10] <principi> che o la più alta <filosofia> teologica rivendica come propri o una qualche analogia (*proportio*)[11] della filosofia umana con quella <teologica> rende ammissibili come comuni <ad entrambe>. testo

4. E così il predetto autore, non ignorando questi misteri – come da un ritiro di "vedenti" (*tanquam videntium a secretis*) – scrisse su di essi delle brevi opere contro le dottrine perverse di alcuni eretici: ma <lo fece> usando una scrittura tale da impedire ai negligenti e ai presuntuosi di raggiungerne l'intelligenza, sollecitare l'attenzione degli studiosi e dei diligenti, e aprirsi completamente a quanti bussano con animi toccati nel profondo. testo

5. In effetti il discorso breve e senza amplificazione,[12] l'esposizione oscura che sottace le regole logiche seguite, il lessico ambiguo a causa di una figura (*scemate*) di significato o di parola, la sintassi innovativa che non rispetta le regole della grammatica nascondono agli ignoranti e ai superbi i sensi per trasmettere i quali sono stati articolati. Nondimeno, essi permettono ai sapienti, e soprattutto a quanti coltivano le sacre scritture con venerazione e le studiano con assiduità e vigile attenzione, di vederli in profondità.[13] testo

6. Giustamente, dunque, Anicio ha toccato i segreti della più elevata teologia con queste parole <altrettanto> segrete e, per così dire, dal significato nascosto, tramite le quali mette alla prova i dotti e gli ignoranti, gli umili e i superbi: <lui che è> convenientemente chiamato Anicio per la forza, Severino per la gravità, Boezio per l'aiuto <che offre>, Manlio per i meriti.[14] testo

7. Io poi – intendendo non aggiungere alcunché per mia autorità bensì riportare (*referre*) i sensi <intesi> dall'autore, che ho compreso grazie

---

[8] Secondo Quint. *Inst.* 8, 6, 52, si dice "enigma" un'allegoria troppo oscura.
[9] Nel linguaggio tecnico della retorica prende il nome di *interpretatio* un momento della parafrasi dei testi, sia in versi sia in prosa, che è volto, usando sinonimi e sciogliendo le figure, a renderne più piano il senso. Cfr. Quint., *Inst.* 10, 5, 4.
[10] Sul senso del termine *ratio* in questo contesto, cfr. *infra*, Secondo prologo di Gilberto, par. 1 e la mia introduzione a questo passo nella Sezione I.I. del presente volume.
[11] Sul senso della espressione *proportio* in Gilberto di Poitiers cfr. *infra*, Cap. I, par. 33.
[12] L'*amplificatio* descrive, nella trattazione dell'*elocutio*, il procedimento di graduale incentivazione dell'impatto affettivo di quanto esposto. L'*amplificatio* si suddivide in quattro generi che sono *incrementum, comparatio, ratiocinatio* e *congeries,* cfr. Quint., *Inst.* 8, 4, 3.
[13] Le caratteristiche del linguaggio usato da Boezio – brevità, oscurità, ambiguità, eccentricità rispetto alla norma – rimandano a tutte e tre le arti del discorso: retorica, logica, grammatica.
[14] Sembrerebbero osservazioni basate sull'etimologia dei vari nomi di Boezio. La cosa è evidente con l'accostamento della gravità al nome Severino, meno negli altri nomi.

alla significazione preliminare <delle sue parole> – presto attenzione (*attendimus*) non solo alle cose che egli dice (*eius... dicta*) ma anche alle loro ragioni (*dictorum rationes*). E affinché non si pensi che l'angustia del timore mi soffochi fino al silenzio, o che l'audacia della temerarietà mi conduca a dire sciocchezze, quelle cose che ho capito essere <state> intese dal <nostro> autore non le taccio del tutto, ma nemmeno le espongo completamente. testo

<L'interpretazione e i vari tipi di "vedenti": "autori" e "lettori", "recitatori" e "interpreti" (*Expos. De trin.*, Primo prologo di Gilberto, parr. 8-16)>

8. Piuttosto, dato che due sono i generi dei "vedenti" (*videntium genera*) – ossia quello degli autori che presentano una propria tesi (*sententiam propriam ferunt*) e quello dei lettori che riferiscono tesi altrui – e dato che dei lettori alcuni sono recitatori, i quali pronunciano le stesse parole degli autori mossi dalle stesse motivazioni di quelli, altri interpreti,[15] i quali <invece> proclamano con parole più note le cose che sono state dette dagli autori in modo oscuro: <dato dunque tutto questo> io – operando per la mia funzione nel genere dei lettori non recitatori ma interpreti – riconduco all'ordine le trasposizioni di parole, alla consequenzialità <tra realtà e parole> gli schemi (*in consequentiam schemata*), alla regola le innovazioni, aggiungendo per ogni singola <cosa detta> la sua causa.[16] testo

9. Conformemente alla qualità dell'opera, spiego molto <di quanto scrive Boezio> tramite divisioni o definizioni,[17] in tutte le loro parti o solo in alcune di esse; o con dei paragoni con esempi presi al di fuori <del testo>; oppure con i casi delle parole che usa l'autore, con diversi termini multivoci aventi identiche significazioni, o ancora con l'indu-

---

[15] Cfr. Cic., *Inv.* II, 139: "[…] e perciò il legislatore aveva stabilito che i giudici fossero di una determinata classe sociale e di una determinata età, perché essi non si limitassero a leggere (*recitarent*) il suo testo, cosa che qualsiasi bambino potrebbe fare, ma perché potessero comprenderlo col ragionamento e interpretarne (*interpretari*) la volontà; e poi che quel legislatore, se avesse affidato il suo testo a uomini stupidi e a giudici stranieri, avrebbe scritto dettagliatamente ogni cosa con la massima precisione; invece, comprendendo di quale livello sarebbero stati i giudici, non aveva di conseguenza precisato ciò che considerava evidente: ritenne infatti che voi non sareste stati semplici lettori (*recitatores*) del suo testo, ma interpreti (*interpretes*) della sua volontà" (trad. Manzoni, pp. 214-217); "[…] ea re legis scriptorem certo ex ordine iudices certa aetate praeditos constituisse, ut essent non qui scriptum suum recitarent, quod quivis puer facere posset, sed qui cogitatione assequi possent et voluntatem interpretari; deinde illum scriptorem, si scripta sua stultis hominibus et barbaris iudicibus committeret, omnia summa diligentia perscripturum fuisse; nunc vero, quod intelligeret quales viri res iudicaturi essent, idcircum eum quae perspicua videret esse non adscripsisse: neque enim vos scripti sui recitatores, sed voluntatis interpretes fore putavit" (ed. Achard con piccole revisioni di Manzoni).

[16] Su questi passaggi di Gilberto cfr. Dahan 2000; Marenbon 2013, p. 62.

[17] Alle divisioni Boezio aveva dedicato un trattato specifico, il *De divisione*, che Gilberto e l'autore di *Invisibilia Dei* mostrano di conoscere. Per le definizioni era disponibile il *De definitionibus* di Mario Vittorino.

zione[18] a partire dalle definizioni (*rationum*): cercando con molta cura di non allontanarmi in alcun senso dagli autori veritieri delle sante divinazioni,[19] per quanto alcuni – Ennii e Pacuvii[20] dei nostri tempi – sostengano stoltamente che io dissenta da essi. Costoro, pur non avendo mai imparato alcunché, ritengono di non ignorare nulla: filosofi privi di ragione, profeti (*prophetae*) incapaci di vedere, insegnanti di cose impossibili, giudici di cause occulte: i cui costumi – noti a molti – non è mio interesse descrivere. testo

10. Essi, a dire il vero, come "disarcionati dai propri affari, si curano di quelli degli altri",[21] e, dimentichi di quelle satire che sono i loro misfatti, inventano commedie su altri che eccellono tra tanti per ingegnosità d'animo e onestà di vita. testo

11. Inoltre, bestemmiatori di Dio, professano su di lui quegli stessi errori dei quali rinnegano i nomi. Infatti, per dir così "cattolici tra gli eretici", pur avendo giurato sulle parole di Sabellio, Donato, Pelagio e di altri <individui> perniciosi di questo genere, ne esecrano i nomi insieme ai cattolici dal momento che è noto che quelli sono condannati con editti pubblici: così, pur essendo a giusto diritto meritevoli di condanna per le loro bestemmie, vengono ritenuti non colpevoli per il fatto di esecrare i bestemmiatori. testo

12. Ad ogni modo, dato che l'imposizione <dei nomi>[22] adatta non tanto le cose ai nomi quanto i nomi alle cose, a quanti conviene la

---

[18] *Inductio* è un discorso o ragionamento (*argumentatio*) che risale dagli effetti alle cause, dal particolare all'universale, dall'esempio alla regola. Cfr. Cic., *Inv.* 1, 21, 51; Boethius, *De diff. top.* II, ii, 10: "L'induzione invece è un discorso per mezzo del quale avviene una progressione dai particolari agli universali […]" (trad. Magnano); "Inductio vero est oratio per quam fit a particularibus ad universalia progressio […]" (ed. Nikitas).
[19] Cfr. Boethius, *C. Eut.* V: "Ma se egli (*sc.* Eutiche) volesse dire che la generazione del Salvatore ha avuto origine da un qualsiasi altro essere umano diverso da Maria Vergine […] sembrerà voler rendere menzognera la somma divinità posto che attribuisce ad altri quello che era stato promesso ad Abramo e a Davide nelle sacre profezie (*in sanctis divinationibus*), che dalla loro discendenza sarebbe sorta la salvezza […]" (trad. Obertello, p. 338); "Sed si quem dixerit hominem a quo generatio sumpta sit Salvatoris praeter Mariam virginem, et ipse errore confundetur et adscribere mendacii notam summae divinitati inlusus ipse videbitur, quando quod Abrahae atque David promittitur in sanctis divinationibus, ut ex eorum semine toti mundo salus oriatur, aliis distribuit, cum praesertim, si humana caro sumpta est, non ab alio sumi potuerit nisi unde etiam procreabatur" (ed. Moreschini, p. 226).
[20] Häring ipotizza fondatamente che con questi due nomi (si tratta di autori di imitazioni in latino di opere tragiche greche) Gilberto volesse riferirsi con sferzante ironia ai sostenitori del suo accusatore Bernardo di Chiaravalle. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos.* etc., ed. Häring 1955, p. 26.
[21] Horatius, *S.* 2, 3, 19 s.
[22] Nella grammatica e nella logica medievale si chiama *impositio* l'atto di istituzione di un nome. Grazie alla imposizione una sequenza fonica (*vox*) diventa parola significativa (*dictio*). È descritta in analogia all'atto dell'imposizione del nome al bambino tramite il battesimo.

cosa i nomi non possono non convenire: e perciò, dal momento che vera-mente lo sono, è giusto che costoro vengano chiamati Sabelliani, Donatisti, Pelagiani e simili. testo

13. E va bene che i nuovi eretici non apportano nulla di nuovo, che <se così fosse> per contrastare nuove invenzioni ci si dovrebbe affaticare ad inventare delle nuove <confutazioni> ! Si tratta <infatti> di opinioni (*dogmata*) antiche che uomini dall'ingegno luminoso ed esercitato hanno confutato tanto tempo fa con ragionamenti (*rationibus*) evidentissimi e necessari. Con questi <ragionamenti> può controbattere quegli stessi <errori>, ritornati in vita in tempi più recenti, chiunque resti vigile[23] leggendo e rileggendo gli scritti di quegli uomini e intendendoli rettamente. testo

14. Ma questi ragionamenti vengono del tutto ignorati da quanti non leggono né desiderano leggere e perciò hanno disimparato per il lungo abbandono quei rudimenti delle scienze ai quali, seppure li hanno mai appresi, erano usi dedicarsi negli anni dell'infanzia; o che anche, corrotte le arti, si sono allontanati dalla via della verità. E se accade a volte che alcuni di costoro, per un errore degli uomini o per un qualche potere <che li ha sostenuti>, esercitino una carica o si distinguano per qualche dignità, essi ingiungono che il vero sia creduto falso e il falso vero e che il bene sia creduto male e il male bene. E, la cosa più impudente, magnificano qualsiasi infame per magnificare sé stessi mentre infamano <quanti sono davvero> magnifici. testo

15. Ma dato che <costoro> dimorano non tanto tra quelli che conoscono quanto tra quelli che sono conosciuti, accade spesso che, contro ogni rapporto di consequenzialità tre le cose, il loro favore diminuisca la buona fama di qualcuno e la loro vituperazione l'accresca. Non prendendo in nessuna considerazione tutto ciò, io disprezzo sia le loro ingiurie circa i miei costumi sia i loro insegnamenti circa le cose: infatti non hanno conosciuto né i miei costumi per averli sperimentati né le proprietà delle cose attraverso lo studio (*disciplina*). testo

16. Quanto ho scritto risulta poi, al lettore ben esercitato, non solo confermato da ragionamenti ma anche così consono alle scritture autentiche da sembrare il frutto, più che di una mia scoperta, di un furto. testo

---

[23] *Vigilantia* esprime la qualità dell'essere sveglio, accorto, attento alle diverse distinzioni e sfumature di significato e alle forme del discorso in generale. È una nozione fondamentale nella semantica e nell'ermeneutica di Gilberto, che in una certa misura possono essere definite "pragmatiche": nella misura, cioè, in cui il maestro di Poitiers non esamina il fenomento linguistico e logico in astratto e formalmente ma nel contesto di una effettiva relazione di comunicazione tra esseri umani. Cfr. Jolivet 1990, Jacobi 1995a, Valente 2004, Valente 2011c.

SECONDO PROLOGO DI GILBERTO

<"Principi razionali propri" e "principi razionali comuni" (*Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 1)>

1. Di tutti i principi razionali (*rationes*) che permettono di comprendere le cose alcuni sono comuni a molti generi <di cose>, altri sono propri di alcuni soltanto. E quelli comuni sono come questo: "Tutto ciò che è in[24] qualcosa, è necessario che sia diverso da ciò stesso <in cui è>". Questo <principio infatti> è vero in ogni genere <di cose>. Invece, quando si dice "La specie non si predica mai del suo genere", questo è ammesso nel genere delle definizioni, ma non in quello delle divisioni. Infatti, come nella dimostrazione fondata sulla definizione la specie viene data a conoscere a partire dal genere, così in quella fondata sulla divisione è il genere che viene dato a conoscere a partire dalle specie. testo

<Il ricercatore di principi (*Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 2)>

2. Che di tutti i principi razionali alcuni siano comuni <a ogni genere di conoscenze> e altri <siano> propri <solo ad alcuni> è fatto ben noto a chiunque, indagando con diligenza le cose, non le ha scorse di sfuggita bensì, dopo averle osservate con attenzione con lo sguardo acuto della mente e comprese col proprio giudizio, prima le ha trasmesse alla memoria, per conservarle dentro di sé, e poi le ha esposte ripetutamente affinché nessuno le ritenesse del tutto perdute nell'oblio o indebolite per il silenzio: sia rappresentandole come per gioco, in varie forme, sui palcoscenici dei sofisti, e comunque al fine di esercitare; sia dedicandosi ad esse nei seri riti della filosofia, insieme a quanti condividono il suo stesso sapere.[25] testo

3. Infatti, per fare un esempio nel genere civile:[26] come Cicerone – oratore serio in favore di Sesto Roscio o Marco Marcello[27] – così anche Quintiliano, Seneca e Menandro – che tra gli oratori sono sofisti e abili a dare forme diverse agli argomenti (*conformatores*), il primo nei tribunali, il secondo negli esercizi oratorii (*declamationes*), il terzo nelle commedie – hanno parlato con argomenti fittizi (*fictis argumentis*) tratti dai principi dei ragionamenti retorici, anche se di cose che avrebbero potuto verificarsi <veramente>. <E sia l'uno sia gli altri> è tramandato che hanno tenuto <tali principi> ben presenti alla mente e che li hanno

[24] "Essere in" traduce qui *inesse*, termine tecnico in Gilberto. Le forme "sono-nel" sussistente che costituiscono, e vi sono grazie al fatto di accostarsi o aggiungersi (*adesse*) ad altre forme più generali. A volte Gilberto usa per questa relazione il verbo "inerire" (*inhaerere*). Su *inesse* e *adesse* cfr. anche Cap. II, par. 28 e Cap. IV, par. 18 e n. 217.
[25] Sulla differenza fra sofisti e filosofi seri cfr. Abaelardus, *Epistola XIII*. Gilberto di Poitiers usa questa distinzione anche nel commento al *De praed. tr. person.*, par. 1.
[26] La retorica, per Cic., *Inv.* I, v, 6, è una parte, e di grande importanza, della *ratio civilis*. Quint., *Inst.* 2, 15, discute tra le altre anche questa tesi circa la definizione e il fine della retorica. Su questo passo cfr. Ward 2019, pp. 225-226.
[27] Cicerone aveva difeso questi due personaggi, come attestano le orazioni rispettive.

difesi non con un attaccamento leggero bensì con un abito di scienza difficile a rimuoversi. testo

4. In modo simile anche altri, ognuno nella sua facoltà, hanno mostrato di tener fermi con salda scienza e di custodire con cura i teoremi delle misure, gli assiomi delle quantità, o principi razionali noti con altri nomi, sia comuni a molti generi <di conoscenze> sia propri di un solo genere: sia che facessero seriamente filosofia sia che si esercitassero tra i sofisti con similitudini costruite ad arte. E lo fecero in modo da non estendere indebitamente <i principi> propri <di determinati generi di conoscenze> oltre i confini dei loro generi e da non restringere quelli comuni a molti generi a uno soltanto, affinché in questo modo i doveri (*officia*) <di ciascuno> trovassero nelle singole facoltà i propri limiti. testo

5. Ma chi non conosce affatto questa differenza tra i principi razionali, o trascura di osservarla, non rispettando l'ambito di quello che è il suo dovere (*praeter officium*) spesso scambia la causa per un caso (*causam casu commutat*).[28] E così, mancando l'obiettivo della sua funzione, o tentenna preso dal dubbio e dallo stupore davanti a qualche contraddizione nella quale è caduto senza saperlo – il che è pericoloso; oppure afferma una tesi falsa presumendola <vera> con una certa sicurezza o, peggio, certo nella sua presunzione – il che è dannoso; oppure ancora, dopo aver profuso ogni genere di parole, grida nel branco degli ignoranti <accompagnandosi> con gesti ed espressioni del viso esagerati, detestato da quanti sentono in modo diverso – e questo è ciò di cui ci si dovrebbe massimamente vergognare. testo

<"Sussistenze", "sussistenti", "proprietà", "accidenti". La generazione e la singolarità di tutte le forme (*Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, parr. 6-20)>

6. Tali furono gli Ariani e i Sabelliani nonché molti altri che estesero i principi razionali propri delle realtà naturali a quelle teologiche e, viceversa, contrassero quelli comuni ad ambedue <i generi di realtà> a solo uno di essi. Infatti, è proprio delle realtà naturali che "Come le proprietà di cose numericamente diverse sono diverse, così anche le <loro> sussistenze siano numericamente diverse" e che "Una singola sussistenza produce solo un sussistente numericamente uno", cosicché sono diverse non solo le proprietà accidentali di Platone e Cice-

[28] Cfr. Cic., *Mur.* 17, 36 (ed. Loeb, p. 234), cit. in Quint., *Inst.* 8, 2, 80: "Infatti, come le tempeste spesso scoppiano in coincidenza di un determinato segno del cielo, ma spesso si scatenano all'improvviso senza una ragione precisa e per una causa oscura, così, in questa tempesta popolare dei comizi, spesso si può comprendere in corrispondenza di quale segno essa sia scoppiata, ma spesso è di origine così oscura che sembra essersi scatenata senza causa" (trad. Corsi); "Nam, ut tempestates saepe certo aliquo caeli signo commoventur, saepe improviso nulla ex certa ratione obscura aliqua ex causa concitantur, sic in hac comitiorum tempestate populari saepe intelligas quo signo commota sit, saepe ita obscura causa est ut casu excitata esse videatur" (ed. Cousin).

rone, ma anche quelle sostanziali – grazie alle quali essi sono, ad esempio, diversi corpi o diversi esseri umani. testo

7. E qualsiasi proprietà singolare fa sì che Platone sia un corpo o un essere umano, quella stessa non fa essere <un corpo o un essere umano> nessun altro. Infatti, per quanto la propagazione attraverso la generazione conferisca al generato di essere un corpo grazie a quella singolare corporeità del sangue trasfuso <dal generante> in virtù della quale era stato reso corpo il generante <stesso>, tuttavia <nella generazione naturale> si verifica una distinzione per separazione (*decisione discessio*): il generante <infatti è corpo> grazie alla sussistenza di quel corpo che egli mantiene una volta separato il sangue, mentre il generato diviene un corpo diverso da quello <del generante> grazie <alla sussistenza> di quel <corpo> che aggiungono al sangue separato gli alimenti naturali.[29] testo

8. E, dunque, Ario, Ezio, Eunomio e anche Noeto, Sabellio, Prassea, Ermogene e Priscillano[30] nonché molti altri, comprendendo rettamente, come sembra, questi principi razionali relativi alle realtà naturali ma non facendo alcuna attenzione al fatto che essi erano propri delle realtà naturali, li trasposero indebitamente a quelle teologiche. E dato che dell'unico principio *dal quale, per il quale e nel quale sono tutte le cose* (cfr. Rom. 11, 36) non c'è se non una sola essenza, detta in greco *ousia*, considerarono che, così come c'è un solo Dio, sia anche uno solo ad essere Dio. testo

9. Questi Ario lo chiama il Padre, del quale afferma, secondo una definizione certamente vera (*vera quidem ratione*), "Il Padre è il solo Dio". Ma, in base a un uso indebito di quella definizione (*rationis usurpatione*), egli dice anche "Solo il Padre è Dio", dalla qual cosa inferisce che né Cristo né lo Spirito Santo è Dio secondo la verità dell'essenza (*veritate essentiae*). E afferma che Cristo "è una creatura, e che lo Spirito santo è una creatura di una creatura". Seguendolo, Ezio ed Eunomio, discepolo dello stesso Ezio, asseriscono essere "in tutto dissimile il Figlio rispetto al Padre e lo Spirito santo rispetto al Figlio". testo

---

[29] Sulla teoria medica della generazione, straordinaria e ordinaria, alla quale qui evidentemente Gilberto si riferisce, cfr. van der Lugt 2004. Gilberto sembra nell'insieme seguire la concezione diffusa al suo tempo circa la generazione, salvo su un punto: normalmente, non era tanto il sangue quanto la forma o *vis formativa* ad essere ritenuta responsabile della trasmissione della natura specifica al generato. Nel XII secolo, Pietro Lombardo sostiene inoltre, diversamente da quanto sembra ritenere qui Gilberto, che l'alimento non contribuisce affatto a costituire la forma singolare del generato. Cfr. Zuccolin 2020 e, sull'alimentazione in generale nella teologia medievale, Reynolds 1999.

[30] Qui e altrove, quando menziona le varie eresie, Gilberto si appoggia sul *De haeresibus* di Agostino.

10. Noeto, da parte sua, e il suo discepolo Sabellio nonché anche Prassea, Ermogene e Priscilliano, quell'uno che Ario ritiene il solo a essere Dio, per una fantasia derivante dall'estensione dello stesso principio razionale al di fuori del genere <per il quale è> proprio,[31] affermano in modo simile che è il solo a essere Dio. Ma essi differiscono da Ario in quanto considerano che quell'uno solo sia sia Padre, sia Figlio sia Spirito Santo, andando contro quel principio – che vige senza eccezione in ogni genere di cose – secondo il quale "Diverse <caratteristiche> proprie di diverse persone non possono convenire in un uno". testo

11. E certamente molte <proprietà> diverse tra loro in ogni loro genere e proprie di diversi generi <di cose> possono convenire in un uno: come ad esempio la lunghezza e la scienza, che sono diverse tra loro per ogni loro genere e che si addicono in modo proprio a diversi generi <di cose> – dato che la lunghezza si addice solo ai corpi e la scienza solo agli spiriti –, convengono insieme in un essere umano, che è contemporaneamente e corpo e spirito.[32] testo

12. Ma <proprietà> diverse di persone diverse non possono essere <proprie di qualcosa> di unico, perché qualcosa che sia un intero, per quanto possa constare di parti <appartenenti a> diversi generi e <provviste> di diverse proprietà, tuttavia non può constare di diverse persone. Infatti, ogni persona viene intesa giustamente come "per sé una".[33] testo

13. E infatti tutti costoro, pensando correttamente a proposito dell'essere singolare della divinità, hanno ritenuto, secondo i principi delle realtà naturali, non solo che uno sia il solo Dio, ma anche che uno solo sia Dio. testo

14. Altri poi, intendendo giustamente che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono persone diverse nel numero in virtù delle <loro> diverse proprietà, e che non il solo Padre è Dio ma che anche il Figlio è Dio e lo Spirito santo è Dio, tuttavia, sviati da quel principio razionale proprio delle realtà naturali per cui si afferma che "Come le proprietà di cose diverse nel numero sono diverse, così anche le loro sussistenze sono numericamente diverse", affermarono che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono della stessa <essenza> ma di una "essenza simile". testo

---

[31] Vale a dire al di fuori di quel genere di realtà per le quali quel principio è valido.
[32] Incontriamo qui per la prima volta il tema mereologico e, in particolare, la considerazione del sussistente come un intero costituito dalla composizione di più sussistenti quali sue parti. Il tema sarà presente in più punti del commento di Gilberto. L'esempio standard è quello dell'essere umano, intero costituito dalla composizione, come parti, del corpo e dell'anima (o spirito).
[33] Cfr. *infra*, cap. V, par. 29.

15. Macedonio però, pensando giustamente che il Padre e il Figlio sono di una stessa sostanza o essenza e che ambedue sono un unico Dio, afferma che lo Spirito santo non è Dio. Ma poiché lo Spirito santo è in modo comune <lo Spirito> di ambedue, ritiene che lo Spirito sia la divinità dell'uno e dell'altro e che non abbia alcuna sostanza. testo

16. Alcuni invero affermano persino che Dio è triforme, cosicché assegnano a diverse essenze di uno, identico a sé stesso e solo, come se fossero <sue> diverse parti, a una <il fatto> che è il Padre, a un'altra che è il Figlio, a un'altra che è lo Spirito santo. Ad esempio, attribuiscono all'onnipotenza il fatto che quegli è Padre, alla sapienza che è Figlio, alla bontà che è Spirito santo.[34] E <traggono> anche questo da quel principio <proprio> delle realtà naturali secondo il quale "A sussistenze diverse di un unico sussistente si aggiungono <forme di volta in volta> diverse, come alla corporeità di un certo essere umano il colore, alla sua sensibilità una certa passione, alla sua razionalità un certo discernimento". testo

17. Così, dunque, quelli che abbiamo ricordato a titolo di esempio e molti altri sono stati precipitati in diversi dogmi, ovverosia opinioni, per l'uso scorretto dei principi razionali al di fuori del genere che è loro proprio; e, ciò che è peggio, essi, confidando in sé con una certa istintiva presunzione, si sono espressi contro la fede cattolica circa il numero delle persone e la loro semplice e singolare essenza, e hanno affermato essere verità i loro errori. testo

18. Alcuni, infine, non allontanandosi dalla <fede> cattolica e credendo in modo sano circa il numero delle persone e la singolarità dell'essenza, si sono meravigliati che da principi razionali veri come antecedenti sia stato possibile dedurre <conseguenze> false. E hanno chiesto umilmente in che modo, fatti salvi i detti principi razionali veri, <sia possibile che> di una essenza semplice e singolare si diano diverse persone e di diverse persone un'essenza semplice e singolare. testo

19. Dunque Boezio, volendo distruggere gli esecrabili errori di quelli e soccorrere la fragilità degli umili, scrive a Simmaco e ad alcuni altri sapienti intorno all'essenza semplice e singolare delle tre persone e alle tre persone numericamente diverse dell'unica essenza. testo

---

[34] Cfr. ad es. Abael., *Theol. Summi boni* I, i, 1: "Cristo, la stessa sapienza di Dio incarnata, descrivendo la perfezione del sommo bene, che è Dio, la distinse accuratamente per mezzo di tre nomi, quando chiamò, per tre ragioni, la sostanza divina unica e singolare, assolutamente individuale e semplice, Padre, Figlio e Spirito Santo" (trad. Rossini); "Summi boni perfectionem quod Deus est, ipsa dei sapientia incarnata Christus dominus describendo tribus nominibus diligenter distinxit, cum unicam et singularem, indiuiduam penitus ac simplicem substantiam diuinam patrem et filium et spiritum sanctum tribus de causis appellauerit" (ed. Mews).

20. E mostra sia l'una sia le altre con principi razionali che però sono diversi secondo generi di facoltà diverse. Infatti, innanzitutto <egli mostra con principi razionali> teologici la singolarità e la semplicità dell'essenza, poi con <principi razionali> naturali la diversità numerabile delle persone[35]. In questo modo si potrà giustamente intendere che i sunnominati eretici sono stati indotti in errore per aver esteso principi razionali propri delle realtà naturali alle realtà teologiche. testo

PROLOGO DI BOEZIO

<La "questione" (*Expos. De trin.*, Commento al Prologo di Boezio, parr. 1-20)>

1. INDAGATA

<Boezio> fa precedere <la sua questione da> un prologo nel quale, per quanto ciò di cui sta per parlare sia oscuro e implichi molteplici cose assai difficili da essere conosciute, tuttavia non promette che ne parlerà con discorsi aperti, come di solito avviene con gli oratori quando il genere della causa è oscuro.[36] Piuttosto, per nascondere a quanti ne sono indegni la dignità della cosa di cui parla, egli non la rivela con un'esposizione ricolma di parole, e se in qualcosa il discorso di chi parla facilita l'intelligenza da parte di chi ascolta, lui subito lo rende oscuro inserendovi un nuovo significato. testo

2. Ciononostante egli suscita <presso i lettori> un grandissimo interesse, vuoi per la grandezza della cosa stessa <oggetto della questione>, vuoi per la brevità e l'oscurità delle parole, di cui abbiamo detto. A dir la verità, si conquista benevolenza sia a motivo della dignità della cosa stessa, sia in rapporto alla sua persona, quando senza arroganza[37] dice di aver scritto cose alle quali ha pensato a lungo, e ancora in rapporto alle persone alle quali scrive quando, disprezzati gli altri,

---

[35] Gilberto individua questa come la principale suddivisione del *De trinitate* di Boezio, che dunque consisterebbe in due parti: da qui fino al cap. III, par. 33 e dal cap. III, par. 34 alla fine. Cfr. *supra*, parte I.I. di questo volume, in riferimento a *Expos. De trin.*, Sec. Prol., parr. 19 e 20.

[36] Cfr. Cic., *Inv.* 1, 15, 20: "I generi delle cause sono cinque: l'elevato, l'inverosimile, quello di basso livello, l'ambiguo, l'oscuro. […] Oscuro è quello in cui gli ascoltatori sono lenti a capire o la causa è collegata a fatti assai difficili da esaminare" (trad. Manzoni); "Genera causarum quinque sunt: honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum. […] Obscurum <est> in quo aut tardi auditores sunt aut difficilioribus ad cognoscendum negotiis causa est implicata" (ed. Achard).

[37] Cic., *Inv.* 1, 16, 22: "La benevolenza si ottiene da quattro strade: dalla nostra persona, da quella degli avversari, da quella dei giudici, dalla causa. La si ottiene dalla nostra <persona> se parleremo dei nostri fatti e delle nostre azioni senza arroganza […]. Dai fatti, se esalteremo la nostra causa, e invece crediteremo quella degli avversarii" (trad. Manzoni); "Benivolentia quattuor ex locis comparatur: ab nostra, ab adversariorum, ab iudicium persona, a causa. Ab nostra, si de nostris factis et officiis sine arrogantia dicemus […] Ab rebus, si nostram causam laudando extollemus, adversariorum causam per contemptionem deprimemus" (ed. Achard).

afferma di offrire pieno di desiderio il risultato del suo studio alla loro autorità e di attendere l'esito del loro giudizio.[38] Cominciando dunque con il lodare il proprio lavoro, egli afferma: INDAGATA etc. testo

3. Dobbiamo qui ricordare che la questione è costituita da un'affermazione e dalla sua negazione contraddittoria: e tuttavia non ogni contraddizione è una questione.[39] Infatti, quando una parte della contraddizione sembra essere vera, mentre l'altra non sembra avere alcun argomento a favore della sua verità – come "Ogni essere umano è corporeo, non ogni essere umano è corporeo", o ancora "Nessun essere umano è una pietra, qualche essere umano è una pietra" – o quando nessuna delle due parti può avere argomenti a favore della sua verità o della sua falsità – come "Gli astri sono di numero pari, gli astri non sono di numero pari" – allora la contraddizione non è una questione. È

[38] Cfr. *infra*, *Expos. De trin.*, cap. VI, par. 26.

[39] Sulla "questione" nella tradizione retorica cfr. in particolare Quint., *Inst.*, 3, *passim* e, soprattutto sulla questione in quanto costituita da un'affermazione e una negazione, Boethius, *In Top. Cic.*: "Stando così le cose, è necessario che laddove si dubiti di qualcosa, vi sia una questione. […] La questione è infatti una proposizione dubitabile […]. L'intenzione nell'argomentare è tutta rivolta sulla questione, ossia sulla proposizione dubitabile, non per provarla per intero bensì per confermare tramite la ragione una delle sue parti. Infatti, non si difende la questione nella sua totalità, bensì si conferma con l'argomentazione una qualsiasi delle sue parti: nessuno difatti difende che il cielo sia e non sia rotondo […]. Ma la proposizione dubitabile, che abbiamo detto essere una questione, contiene in sé un'affermazione e una negazione, e per il fatto stesso di essere dubitabile sembra includere una contraddizione. Quando infatti qualcuno dubita se il cielo sia rotondo, sia che aggiunga 'o non lo sia' sia che lo taccia, lo stesso dubbio trascina con sé l'altra parte. Se infatti la proposizione difende una <sola> parte non sarà dubitabile e dunque non sarà una questione. Poiché dunque la questione ha sempre due parti, una che è un'affermazione e l'altra la negazione <corrispondente>, è necessario che ambedue siano difese […]. Ma chiunque difenda qualcosa, ricercherà gli argomenti per farlo. Dunque gli argomenti vengono assunti per difendere o demolire una delle parti della questione"; "Quae cum ita sint, necesse est ut ubi dubitatur aliquid, ibi sit quaestio. […] Quaestio uero est dubitabilis propositio. […] Ad quaestionem igitur, id est ad dubitabilem propositionem, omnis intentio dirigitur argumenti, non uero ut totam comprobet quaestionem sed ut partem eius ratione confirmet; neque enim tota quaestio defenditur sed una eius quaelibet pars argumentatione firmatur: nemo enim defendit caelum rotundum esse et non esse. […] Dubitabilis uero propositio, quam quaestionem esse praediximus, et affirmationem in se continet et negationem, hoc enim ipso quo dubitabilis est, contradictionem uidetur includere. Cum enim dubitat quis utrumque caelum rotundum sit, siue adiungat an non sit, siue reticeat, ipsa dubitatio partem secum alteram trahit. Si enim unam partem propositio tueatur, dubitabilis non est, atque idcirco nec quaestio. Cum igitur omnis quaestio duas habeat partes, affirmationis unam, alteram negationis, necesse est ut sit semper ex alterutra parte defensio […]. Sed quod quisque defendet, ad hoc quoque argumenta perquirit. Ad partem igitur quaestionis astruendam destruendamque argumenta sumuntur […]" (PL 64, 1048D-1049A). Sulla riflessione intorno alla *quaestio* in Boezio e nei maestri del XII secolo cfr. Boschung 2004, che si sofferma in modo dettagliato su Boezio, Gilberto di Poitiers e Pietro Abelardo e mette in risalto l'apporto della tradizione retorica alla riflessione medievale in proposito.

invece una questione quella <contraddizione> ambedue le parti della quale sembrano avere argomenti in favore della propria verità. testo

4. Ma questo può avvenire in tre modi, ossia: per una molteplicità sofistica di <termini> omonimi o sinonimi, di modi, parti, tempi o relazioni; oppure per la qualità del discorso; oppure infine per il genere delle premesse a partire dalle quali si forma il discorso (*rationum, ex quibus sermo fit, genere*). testo

5. Le molteplicità sofistiche dei sei generi <che abbiamo detto> sono note a molti grazie all'arte <della logica>[40] e all'uso <di esse da parte> dei sofisti. Invece, la qualità del discorso si rinviene nella concordanza conseguente delle cose con le parole (*rerum atque dictionum consequentia*) oppure ne<lla presenza> in queste ultime di un tropo: <infatti>, se nell'affermazione sta l'una cosa e nella negazione l'altra,[41] ambedue <l'affermazione e la sua negazione contraddittoria> possono essere vere. Ad esempio: "La giornata è lieta" è <una proposizione> vera se presa secondo il tropo metonimia, ossia in base alla sostituzione del nome di ciò che è la causa col nome di ciò che è

[40] Cfr. Boethius, *In Arist. Perih.* II, cap. VI: "Infatti non solo se nelle premesse si trova una equivocità la contraddizione si annulla, ma inoltre quell'opposizione non comporterà affatto una contraddizione anche se si pone una sinonimia nella negazione. Infatti, l'opposizione che comporta contraddizione è quella nella quale se l'affermazione è vera, la negazione è falsa, e se la negazione è vera, l'affermazione apparirà come fallace. […] Inoltre se l'affermazione e la negazione saranno riferite a una e un'altra parte in esse non vi sarà alcuna distinzione del vero dal falso ma può accadere che ambedue siano vere […]. Nemmeno se chi parla si riferisce a cose diverse si genera una contraddizione […]. Nemmeno se il tempo sarà diverso […]. E ancor più se <saranno dette> secondo un modo diverso […]"; "Non enim solum si aequivocatio in propositionibus conlocetur nulla fit contradictio, verum etiam si univocatio in negatione ponitur, illa oppositio contradictionem penitus non habebit. Est enim oppositio habens contradictionem, in qua adfirmatio si vera est, negatio falsa sit, si negatio vera est fallax adfirmatio videatur. […] At vero nec si ad aliam et aliam partem adfirmatio negationemque ponatur, fit in ipsis ulla veri falsique divisio, sed utrasque veras esse contingit […]. Nec si ad aliud atque aliud referens dicat, ulla inde contradictio procreatur […] Nec si diversus tempus […] Amplius quoque si diverso modo […]" (ed. Meiser, pp. 132-134).

[41] Gilberto vuol dire che affermazione e negazione contraddittoria possono essere ambedue vere se nell'affermazione c'è concordanza conveniente di cose e parole – ossia i termini sono presi secondo il loro senso proprio, per significare le cose che significano secondo la loro istituzione (*rerum atque dictionum consequentia*) – mentre la negazione va presa in senso improprio, o viceversa. L'esempio classico di proposizione traslata è "prata rident", i prati sorridono. Proposizione che può essere vera in senso improprio, quando in primavera i prati si riempiono di fiori che inducono al sorriso, e falsa in senso proprio, in quanto propriamente i prati non possono sorridere. Dunque, sono vere sia "i prati sorridono" (in senso improprio) sia la contraddittoria "i prati non sorridono" (in senso proprio), per cui il loro accostamento non provoca contraddizione. Analogamente nell'esempio di Gilberto "il giorno è lieto".

il causato.[42] Invece: "La giornata non è lieta" è vera se qualcuno nega la convenienza naturale di queste cose.[43] testo

6. Infine, in modo simile <un'affermazione e la sua contraddittoria> possono essere ambedue vere a causa di diversi principi razionali (*diversis rationibus*) <che possono essere veri o falsi in> diversi generi <di conoscenze>, come nel caso – di cui abbiamo detto sopra – <del principio> "Nessuna specie si predica del suo genere", <che è> vero nel genere delle definizioni, mentre <il principio opposto> "Ogni specie si predica del suo genere" è vero nel genere delle divisioni. testo

7. E così la questione viene condotta fino all'oscurità, con argomenti[44] dedotti ad arte o provenienti casualmente, a partire dalla molteplicità nascosta di questi luoghi:[45] di conseguenza, essa non viene risolta se non grazie alla divisione delle cose che pertengono ad essi. testo

---

[42] La letizia è l'effetto negli esseri umani di una bella giornata, la bella giornata è la sua causa. Usare l'aggettivo "lieto" per il giorno vuol dire usare un nome di una conseguenza per la causa che l'ha originata.

[43] Della giornata e della letizia.

[44] Si dicono *argumenta* i discorsi dimostrativi miranti a convincere l'uditorio della validità di una tesi che necessita di essere dimostrata. Secondo Cic., *Top. 8* (v. nota successiva) l'argomento è un "ragionamento che rende degna di essere creduta una cosa dubbia" ("ratio rei dubiae facens fidem"); cfr. Boethius, *In Cic. Top.*: "L'argomento è un ragionamento che rende degna di essere creduta una cosa dubbia. […] E se qualcuno volesse rendere degna di essere creduta con un ragionamento una cosa di cui nessuno dubita, quel <ragionamento> si chiamerà argomento? Niente affatto: infatti è un argomento ciò che arguisce una cosa, ossia la prova, e niente può essere provato se non è dubbio. […] Se le cose stanno così, è necessario che dove qualcosa è oggetto di dubbio, lì si dia una questione. E se l'argomento non può darsi al di fuori di una cosa dubbia, in nessun modo si potrà dare al di fuori di una questione"; "Argumentum autem ratio est quae rei dubiae faciat fidem. […]. Quid si eius rei, de qua nemo dubitat, aliqua ratione facere quis fidem uelit, num idcirco illa, quod fidem faciat, uocabitur argumentum? Nullo modo: argumentum namque est quod rem arguit, id est probat, nihil uero probari, nisi dubium, potest. […]. Quae cum ita sint, necesse est ut ubi dubitatur aliquid, ibi sit quaestio. Quod si argumentum praeter rem dubiam esse non poterit, nullo modo esse praeter quaestionem potest" (PL 64, 1048 C-D). Cfr. anche Boethius, *De diff. top.* I, vii, 1.

[45] Per luoghi (*loci*), concetto di derivazione aristotelica nonché ciceroniana, si intendono principi massimamente generali a partire dai quali si possono trarre proposizioni da usare come premesse degli argomenti. Sono oggetto di studio sia della logica sia della retorica. All'epoca di Gilberto, i *Topici* di Aristotele non erano ancora diffusi tra i Latini, ma si leggevano i *Topica* di Cicerone con il relativo commento di Boezio nonché il *De differentiis topicis* dello stesso Boezio. Cicerone definisce così il *locus* in rapporto all'*argumentum* in *Top.* 7-8: "[…] quando vogliamo investigare qualche argomento dobbiamo conoscere i luoghi; così infatti sono chiamate da Aristotele quella sorta di sedi da cui si ricavano gli argomenti. Pertanto è possibile definire il luogo come la sede di un argomento, e l'argomento invece come il modo per rendere degna di essere creduta una cosa dubbia" (trad. Manzoni); "[…] cum pervestigare argumentum aliquod volumus, locos nosse debemus; sic enim appellatae sunt ab Aristotile eae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem" (ed. Di Maria). Il luogo è

8. Quando, dunque, ambedue le parti di una contraddizione sembrano avere argomenti a favore della loro verità, bisogna indagare con la massima diligenza a quale termine universale[46] appartenente a questi luoghi siano subordinate le parole che, nelle proposizioni, ingenerano ambiguità (*quae horum universalitas locorum propositas multiplicitatis dictiones contineat*), in modo che, una volta saputo questo, si possa conoscere cosa se ne debba estrarre (*exeri*) attraverso una divisione, e attraverso quale <divisione>, per assegnarlo poi all'una o all'altra parte della contraddizione. testo

9. Che poi Boezio abbia indagato questa questione della singolarità e semplicità dell'essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito santo e della loro diversità numerica secondo le <loro> diverse proprietà, <questione> ambedue le parti della quale sembrano avere argomenti in favore della propria verità, non deve essere oggetto di alcun dubbio dal momento che egli dice "INDAGATA". Né <deve esserci alcun dubbio> che lo abbia fatto con diligenza dato che dice "MOLTO A LUNGO". Infatti, <se lo avesse fatto> velocemente non avrebbe potuto percorrere tanti luoghi <all'origine> di <questioni> ambigue (*tot… multiplicium locos*) e valutare attentamente se sono stati la significazione, il modo o qualcuna delle altre cause che abbiamo detto a produrre tale QUESTIONE. testo

10. Ma l'intelligenza delle altre <forme di molteplicità cause di ambiguità> è facilitata da una certa proprietà della cosa o da una certa scelta delle parole (*certa vocis positio*) – come quando, dicendo "un essere umano bianco", dal momento che è certo che la bianchezza è propria della corporeità, si può ritenere che ciò venga detto rispetto a una qualche parte del corpo umano; o quando, dicendo "il cane è capace di sentire", dal momento che è certo di quale specie sia qualunque qualità venga significata dall'espressione <"capace di sentire">, per quanto chi ascolta non sappia a partire da quale di tali <qualità la proposizione> venga detta secondo questo senso, tuttavia sa che <essa viene detta> soltanto di quel <tipo di enti> che possiede almeno una di quelle qualità.[47] <Diversamente>, il lavoro di indagine accade

---

anche indicato come "proposizione massima" (*maxima propositio*) o come la "differenza delle proposizioni massime" in Boethius, *De diff. top.* II, iii, 1-24. Sulla proposizione massima cfr. anche *infra*, n. 159.

[46] Genere e specie *in primis*, ma anche differenza, proprio, accidente: Gilberto li userà tutti nel suo commento. Sulla *diligentia* cfr. Ward 2019, pp. 278 e 428.

[47] Gilberto fornisce due esempi di ambiguità basate sulle sei forme di equivocità o sulla qualità (propria o traslata) del discorso, di cui aveva detto nel commento a questo stesso capitolo al par. 4, e afferma che per esse in genere il contesto proposizionale fornisce degli indizi che aiutano a scioglierle. Nell'espressione "un uomo bianco", ambigua perché non si sa in che senso sia bianco l'uomo, la scelta della parola "uomo" e il fatto che "bianco" possa essere solo un corpo fanno pensare che si tratti di una bianchezza che riguarda una parte del corpo umano, anche se non si sa quale. Nel

che sia molto più lungo nel caso della molteplicità che producono i diversi principi (*rationes*) relativi a diversi generi <di realtà>, i quali <principi> sono talmente nascosti che i loro generi vengono sempre sottaciuti, e spesso vengono sottaciuti anche essi stessi, oltre ai loro generi. È il caso ad esempio di questa questione, <che è> complicata (*implicita*[48]) non a causa dei <diversi> significati <delle parole>, dei modi, delle parti, dei tempi, delle relazioni né infine della qualità del discorso <proprio o improprio>, bensì a causa dei diversi principi nei diversi generi <di realtà>. I quali erano stati tanto occultati in ambedue le parti di tale questione dall'abitudine al silenzio (*taciturnitas*) che anche per questo occultamento <Boezio> ha detto giustamente di aver investigato la questione molto a lungo. testo

11. Essa dunque, FORMATA DI RAGIONAMENTI etc.
Una questione è informe finché una molteplicità irrisolta (*indigesta multiplicitas*), rimanendo in un luogo sconosciuto, tiene rinchiusa la forma della verità, cosicché non si sa a quale delle due parti della contraddizione essa[49] convenga. Quando poi, esposto il luogo, anche la <molteplicità> stessa viene estratta da un termine universale appartenente a quel luogo e grazie alla divisione[50] vengono rivelati un significato e un altro, un modo e un altro, e questi o gli altri <elementi> messi in evidenza dalla divisione vengono associati alle parti della questione di modo che essa possa essere pienamente conosciuta: allora, anche la forma della verità viene resa accessibile. testo

12. Avvicina poi alla forma <della verità della questione> il fatto che l'accostamento delle parti <risultato> della divisione alle parti della questione venga consolidato attraverso argomenti (*argumentis*). Con-

caso de "il cane è capace di sentire", similmente, la scelta della parola "cane" e l'aderire della sensazione sempre a un'anima fanno pensare che si tratti di una sensibilità relativa a qualcuno dei sensi animali, anche se non si sa quale (il cane infatti è capace di udire, di vedere, di percepire con l'olfatto etc.). Più difficile, afferma nel seguito Gilberto, è il caso dell'ambiguità relativa al diverso ambito di pertinenza dei principi di una proposizione, propri di un genere di cose o comuni a più generi. In questo caso, è più difficile che il contesto fornisca segni che aiutino a sciogliere l'ambiguità.

[48] Cfr. Boethius, *De diff. top.* I, v, 15: "Questa questione (*ossia l'"ipotesi" o "causa" dei retori*) è intimamente associata alle persone, ai tempi, ai fatti e a tutte le altre circostanze" (trad. Magnano); "Haec (*sc.* causa) est quaestio personis, temporibus, factis ceterisque circumstantiis implicata (implicita *PL*)" (ed. Nikitas).

[49] La forma della verità, dunque la verità stessa. Cfr. Boethius, *De diff. top.* IV.

[50] Anche *divisio* è termine con un significato tecnico in retorica. La "divisione" costituisce infatti il passaggio intermedio che dallo stato (*status*) ottenuto grazie alla comprensione (*intellectio*) conduce fino alle *probationes*, ossia alla dimostrazione della propria tesi basata su argomenti. Con la *divisio*, i termini del problema (causa o *quaestio*) vengono distinti nei loro possibili diversi elementi e/o significati. Cfr. Lausberg 1990, *passim*.

viene infatti che la questione, così come è trascinata nel dubbio attraverso argomenti, sia anche restituita alla certezza attraverso argomenti.[51] testo

13. Dunque, questa questione <essendo stata> così indagata – seppure non ho, certamente, rinvenuto con l'indagine tutto ciò che concernerebbe la sua soluzione, ma soltanto NELLA MISURA IN CUI LA LUCE DIVINA SI È DEGNATA di mostrare ALLA MIA MENTE UNA FIAMMELLA, ossia nella misura in cui la grazia divina nel suo splendore ha giudicato che fosse degno di essere mostrato al mio ingegno naturale – questa <questione>, dicevo, formata a partire da principi, come è stato detto, e TRASMESSA ATTRAVERSO LETTERE, ossia scritta, HO AVUTO CURA CHE VI VENISSE OFFERTA E CHE LA CONDIVIDESTE con me. testo

14. In che modo e perché dovesse essere condivisa <Boezio> lo aggiunge <scrivendo>: TANTO DESIDEROSO DEL VOSTRO GIUDIZIO, ossia del vostro attento esame, QUANTO APPASSIONATO DI CIÒ CHE HO SCOPERTO. E infatti con quanto entusiasmo mi sono applicato a scoprire ciò che mi avrebbe permesso di risolvere tale questione, con altrettanto desiderio ho voluto avere il giudizio della vostra autorità su di essa. testo

15. NELLA QUAL COSA etc.
Dicendo "indagata", "molto a lungo" e "formata a partire da principi", <Boezio> suscita interesse in virtù della grandezza della cosa. Qui, si procura benevolenza a partire dalla sua stessa persona <parlando> senza arroganza delle proprie vicende e dei propri affari.[52] Infatti dice, come <riferendosi alle parole> "ve la offro per condividerla": NELLA QUAL COSA CHE COSA <PROVVISTO> D'ANIMO, ossia quale animo, SIA <BENDISPOSTO> VERSO DI ME, vale a dire chi siano quelli il favore dei quali sto chiedendo, LO SI PUÒ INTENDERE – OGNI VOLTA CHE AFFIDO ALLA PENNA, ossia ogni volta che scrivo, qualcosa a lungo PENSATO – CONSIDERANDO SIA LA DIFFICOLTÀ STESSA DELLA MATERIA, cioè delle cose di cui scrivo senza posa, SIA IL FATTO CHE PARLO CON POCHI, OSSIA SOLTANTO CON

[51] Della "questione informe" e "formata" Boezio parla, anche se in un senso diverso, anche in *De diff. top.*, IV, iii, 2: "Le specie, che dalla retorica giungono a questa <questione civile>, si impossessano della materia come se fossero, per così dire, delle forme e la conservano formata secondo un triplice modo di essere, come poi sarà chiaro, di modo tale che la questione civile, che si trovava finora presso la specie senza forma, una volta determinata dalla forma, risulti sottoposta a ciascuna delle specie della retorica. Per esempio una questione civile sinora senza forma, una volta ricevuta dal genere di causa giudiziale il limite del 'giusto', la questione civile stessa risulta collocata nel genere di causa giudiziale" (trad. Magnano); "In hanc species a rhetorica venientes quasi quaedam formae capiunt sibi materiam et triplici informatam tenent figura, quod posterius liquebit, ut civilis quaestio, quae adhuc informis secundum species erat, fiat accepto fine unicuique specierum rethoricae subiecta. Ut informis adhuc civilis quaestio, cum acceperit ex iudiciali finem iusti fiat ipsa civilis quaestio in iudiciali genere constituta".
[52] Cfr. *supra*, par. 2 e n. 37.

VOI: vale a dire con te Simmaco, al quale offro perché siano esaminati praticamente tutti i miei scritti, e con pochissimi altri saggi. testo

16. E INFATTI NON SONO SOLLECITATO a fare qualcosa nel migliore dei modi DAL PLAUSO DELL'OPINIONE PUBBLICA E DALLE INCONSISTENTI ACCLAMAZIONI DEL VOLGO: ossia perché la mia fama si diffonda tra gli estranei e l'applauso del teatro e del palcoscenico sollevi anche me, come è solito fare, tra i comici e gli altri poeti che intendono divertire. Il senso <di queste parole è>: provo piacere non nel favore degli estranei, ma nel segreto della coscienza. testo

17. MA anche SE C'È per me UN QUALCHE FRUTTO ESTERIORE proveniente dal giudizio altrui, QUESTO NON PUÒ SPERARE SE NON IN UNA SENTENZA CHE SIA SIMILE ALLA MATERIA,[53] ossia: <tale frutto> non lo si può sperare se non dalla sentenza di alcuni che siano tali quali è la stessa materia delle cose di cui si tratta; ossia, all'autorità dei quali si sappia che inerisce una dignità certa proveniente dall'eccellenza e dalla singolarità della virtù, così come alla materia inerisce una dignità certa proveniente dalla sua grandezza e dalla sua incomparabile proprietà. Qui <Boezio> si procaccia <il favore> di coloro ai quali si rivolge. Volendo far intendere che la loro autorità è singolarmente eccellente, infatti, <egli> scrive: testo

18. OVUNQUE DUNQUE etc.
Quasi: per poter ambire a una sentenza simile alla materia <di cui in queste opere si tratta> parlo solo con voi. Da altri, DUNQUE, non si può sperare qualcosa di simile. Infatti OVUNQUE, ossia su chiunque altri io cerchi di eleggere a giudici dei miei trattati, HO non dico rivolto <lo sguardo distogliendolo> DA VOI, ma FATTO CADERE, ossia abbassato, GLI OCCHI, MI È VENUTA INCONTRO O INDOLENTE PIGRIZIA, ossia uomini indolenti per la pigrizia e pigri per l'indolenza, O MALIZIOSA INVIDIA, ossia maliziosi e invidiosi: tanto CHE SEMBRA INFLIGGERE, ossia lanciare, UN OLTRAGGIO CONTRO I TRATTATI DIVINI CHIunque LI ABBIA NON <tanto> sottoposti PERCHÉ FOSSERO CONOSCIUTI, ossia esaminati, QUANTO invece GETTATI come a dei porci, PERCHÉ FOSSERO CALPESTATI, A TALI non dico uomini ma MOSTRI DI UOMINI[54] – ossia che la figura esteriore del corpo fa sembrare uomini ma che per i predetti vizi interiori della mente sono piuttosto delle belve. testo

19. Chiunque, perciò, rivela i segreti della filosofia a costoro ne fa per dir così mercato (*prostituit*) e, per quanto concerne se stesso, rende

[53] *Materia* e *sententia* sono anche qui da intendere nel senso tecnico della retorica: oggetto della questione e giudizio raggiunto al termine dell'*argumentatio*. Cfr. Lausberg 1990, s.vv.
[54] Sull'idea secondo la quale gli esseri umani che non praticano filosofia non sono esseri umani a pieno titolo bensì piuttosto una sorta di bestie cfr. Valente 2019 e la bibliografia lì contenuta.

meno degna di ammirazione la sua dignità. Dato che ciò suole avvenire attraverso la loquacità e il parlare triviale, PER QUESTO CONTRAGGO IL DISCORSO (*STILUM*) CON BREVITÀ,[55] ossia, non spiego ciò che penso di questa questione con una esposizione piena ma lo significo con una scrittura molto contratta (*decurtatis scripturae notis*), e velo CIÒ CHE È DESUNTO DALLE DISCIPLINE DELLA FILOSOFIA – non dico da quelle esteriori della fisica o da quelle interiori della matematica ma DA QUELLE INTIME della teologia – con nuovi SIGNIFICATI DI NUOVE PAROLE: come sono "Un essere umano non è ciò che è" e "Un essere umano grande non è l'essere umano stesso né lo stesso grande". E qui <Boezio> richiama l'attenzione <del lettore>. testo

20. Inoltre, contraggo questi scritti con tale concisione e <li> velo con tale novità <di significati> affinché essi, concisi e innovativi, DISCORRANO – non tanto attraverso i segni scritti quanto attraverso cenni (*non tam nota quam nutu*)[56] – SOLO CON ME E CON VOI, SE E QUANDO VOLGETE AD ESSI GLI OCCHI distogliendoli dai restanti impegni. GLI ALTRI INVECE LI TENGO LONTANI da questi scritti AFFINCHÉ SIANO CONSIDERATI INDEGNI non solo di giudicarli ma anche DI LEGGERLI TUTTI COLORO CHE, messi in agitazione da un significato incompleto e inusuale, NON SONO STATI CAPACI DI AFFERRARli TRAMITE L'INTELLEZIONE (*INTELLECTU*): non quella che gli scritti producono quanto piuttosto quella a partire dal quale gli scritti vengono prodotti.[57] testo

<"Parola, concetto, cosa". Triangolo semantico e circolo ermeneutico. I limiti della possibilità di conoscere (*Expos. De trin.*, Prologo di Boezio, parr. 21-31)>

21. Infatti sono tre <i fattori da tenere in considerazione>: la cosa, l'intellezione, il discorso (*res et intellectus et sermo*). La cosa viene concepita tramite l'intellezione e significata tramite il discorso. Ma né la significazione da parte del discorso è in grado di mostrare tutto ciò che la cosa è, né l'atto dell'intelligenza (*intelligentiae actus*) è in grado di trovare tutte <le caratteristiche>, qualsiasi siano, della cosa stessa e il concetto (*conceptus*) di contenerle. testo

22. Ancora al di qua del concetto, poi, rimane il discorso: infatti la voce non procede, significando la cosa, tanto in là quanto l'intelligenza concepisce, e la significazione da parte della scrittura si rapporta in modo simile al concetto del suo autore (*auctoris conceptus*). Perciò è evidente che, colui che ascolta o legge, valuta il concetto di chi parla o scrive sulla

[55] La *brevitas* può essere una qualità auspicata per rendere un discorso comprensibile (*Ad Her.* I, 9, 14: "tres res convenit habere narrationem, ut brevis, ut dilucida, ut veri similis sit", e cfr. Quint., *Instit.* 4, 2, 40 e 128). Ma può anche, al contrario, come in questo caso, essere scelta per rendere un testo volutamente oscuro (Cic., *de Orat.* 2, 326).
[56] Su quest'espressione cfr. Valente 2008a, p. 39 e 204.
[57] Sulla differenza tra "il concetto/l'intellezione prodotto/a dalle parole" e "il concetto/l'intellezione a partire dal/dalla quale le parole sono formate", centrale nella filosofia del linguaggio e nell'ermeneutica di Gilberto, cfr. Valente 2004, pp. 168-171.

base di ciò che la significazione manifesta: ma della cosa egli non discerne correttamente nulla se non a partire dal senso <inteso> dallo stesso oratore o scrittore (*ex oratoris seu scriptoris sensu*). testo

23. Per cui giustamente <Boezio> tiene lontani dalla lettura di questo suo trattato quanti disprezzano ciò che ha inteso lo scrittore (*scriptoris intellectum*), <che è ciò> da cui deriva il discorso o lo scritto, e ritengono che sia sufficiente, per giudicare della cosa, la sola significazione <delle parole>; oppure – se rivolgono la loro attenzione a una cosa alla quale non rimanda alcuna significazione sicura – non bramano tanto di riportare (*referre*) ciò che si accorda con la verità quanto di esporre (*afferre*) ciò che si accorda con la significazione. testo

24. Tuttavia, dato che l'intellezione non è in grado di attingere fino alla pienezza della cosa, <Boezio> ammonisce anche quelli che giudicano le parole o gli scritti a partire da ciò che ha inteso l'autore (*auctoris intellectum*) affinché non ritengano che quello abbia scritto in modo perfetto della cosa e abbia detto tutto ciò che essa è. Piuttosto, misurino la perfezione di quanto è stato scritto o detto a partire dalle cose che possono essere concepite. Per cui afferma: testo

25. MA INOLTRE TANTO, oppure CERTAMENTE TANTO, oppure MA CHE NON TANTO[58] etc.
Quasi: teniamo lontani da questi scritti quanti non saranno in grado di afferrarli in base a ciò che in essi è inteso (*intellectu*) <dall'autore>, MA diciamo, a quelli che sono stati in grado di afferrarli in base a ciò, che, INOLTRE, TANTO etc.; oppure che CERTAMENTE TANTO etc.; o ancora: MA CHE NON, ossia "anche", TANTO etc.[59] testo

---

[58] Gilberto propone diverse letture possibili dell'inizio di questo passo di Boezio, evidentemente trascritto nel manoscritto, o nei manoscritti, che aveva a disposizione così da poter essere letto in più modi: *Sed et tantum, Sane tantum, Sed ne tantum.*

[59] Sono due sostanzialmente, nelle righe di commento di Gilberto al passo boeziano in questione, le letture possibili delle parole di Boezio: o "*sane tantum* a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad diuinitatis ualet celsa conscendere", oppure "*sed ne tantum* etc." Le due lezioni modificano notevolmente il senso dell'intera frase. Nel primo caso si potrebbe tradurre alla lettera così: "Certo, che ci si aspetti da me <solo> tanto quanto lo sguardo della ragione umana è in grado di elevarsi verso le altezze della divinità!"; nella seconda lezione invece la frase vorrebbe dire: "Ma sarà bene che non ci si aspetti da me tanto quanto etc.". Secondo L. Obertello (Boezio, *Consolazione della filosofia e Opuscoli teologici*, Milano, Rusconi 1979, p. 358, n. 3): "Nel primo caso, Boezio direbbe che da lui si può richiedere soltanto quel che la ragione umana è capace di capire, nell'esplorare gli abissi della divinità; nel secondo che neppure quello si può pretendere […]. Nel primo caso la fiducia nelle capacità della ragione, sia pure temperata da un limite immanente, assume un tono quasi illuministico; nel secondo, si avvicina al riconoscimento della debolezza della ragione, e della sua imparità anche rispetto alle proprie capacità naturali, con cui s'apre la *Summa theologiae* (I,1,1 resp) di san Tommaso". Delle tre possibili formulazioni dell'inizio del testo di Boezio elencate da Gilberto – "Sed et tantum", "Sane tantum" e "Sed ne tantum" – le prime due corrispondono alla prima delle due letture possibili suggerite da

26. “Che non” (*ne*) infatti in questo luogo è una congiunzione confermativa, allo stesso modo in cui anche Virgilio la pone quando dice: “La voglia di vivere, o figlio, fu tanta *che non* mi trattenne dal permettere che tu subentrassi in vece mia alla mano ostile”[60]. Qui infatti <Boezio> dice “che non” al posto di “inoltre”, e l’espressione “che non” come confermativa si trova anche in molti altri luoghi. Così, dunque, essa è posta come confermativa anche in questo passo, di modo che il <suo> senso è il seguente: “Ma che non tanto”, nel senso di “ma, inoltre, tanto OCCORRE CHE MI VENGA RICHIESTO”, ossia: <ma> coloro che saranno in grado di comprendere i miei scritti in base al concetto a partire dal quale sono stati redatti conviene che mi richiedano <tanto>, QUANTO L’INTUITO DELLA RAGIONE UMANA È IN GRADO DI ELEVARSI ALLE ALTEZZE DELLA DIVINITÀ – quasi: alle quali <la ragione> non aspira <di elevarsi> completamente – e se di essa[61] vede, come in uno specchio, qualcosa che è bene affidare allo scritto, <che mi richiedano quanto> l’attività dello scrivere riesce a realizzare nell’ambito del proprio debito fine. testo

27. E questo si può intendere a partire da<lle parole> “nelle altre”. INFATTI, ANCHE *NELLE ALTRE* ARTI VIENE POSTO UN FINE PRESSOCHÉ IDENTICO: ossia, quello fino al quale <si può> proseguire di fatto, QUELLO FINO AL QUALE PUÒ GIUNGERE IL CAMMINO DELLA RAGIONE; con il quale, per quanto non si realizzi mai di fatto ciò per cui è stata creata, nondimeno l’arte realizza il fine della sua funzione. In effetti non si deve considerare, come ritiene il retore Marcomanno, che il fine di una qualsiasi arte sia il verificarsi di quella cosa in vista della quale <l’arte stessa> è <stata> creata. testo

28. INFATTI LA MEDICINA NON CONDUCE SEMPRE ALLA SALUTE DEL MALATO in vista della quale è stata creata. MA NON SARÀ AFFATTO UNA COLPA DEL MEDICO, e dunque l’arte avrà <comunque raggiunto> il suo debito fine, SE <QUELLO> NON AVRÀ OMESSO NESSUNA DELLE COSE CHE BISOGNAVA INTRAPRENDERE, vale a dire che l’arte insegnava fossero da farsi. testo

29. E LO STESSO è NELLE ALTRE arti. Come infatti il compito della medicina è servire alla salute in modo che il fine di tale compito non sia risanare assolutamente bensì che siano sani i rimedi che si applicano,

---

Obertello, quella ottimista e quasi “illuminista”, la terza invece (“sed ne tantum”) corrisponde alla seconda, quella che, più pessimista, sottolineerebbe invece la “debolezza della ragione”. Dal paragrafo 26 si vedrà che Gilberto opta nettamente per la prima interpretazione del testo di Boezio, quella ottimista, riconducendo anche l’eventuale lezione “Sed ne tantum”, nel senso, alle prime due.

[60] Cfr. Verg., *Aeneis* 10, 846 s.: “*Tanta ne me tenuit vivendi, nate, voluptas; Ut pro me hostili paterer succumbere dextre*.” “Tanta voglia di vivere, o figlio, m’ha vinto, che in vece mia te lasciassi, te, mia creatura, sotto la destra nemica?” (trad. Calzecchi-Onesti).

[61] Della divinità.

in modo simile anche qui il compito dell'autore è dividere la molteplicità a causa della quale l'intelletto vede la questione avviluppata (*quaestio implicita*[62]) al fine di scioglierla: e tuttavia non affermo che il <suo> fine sia di dissolverla assolutamente, bensì solo di dissolverla con la divisione. testo

30. E anche nelle altre arti, dunque, seppure non si verifica quello che Marcomanno considera il loro fine, l'autore, se fa ciò che conviene, merita indulgenza. MA QUANTO QUESTA QUESTIONE È PIÙ DIFFICILE, dal momento che è avviluppata a causa della diversità dei principi nascosti, ALTRETTANTO PIÙ FACILMENTE ESSA DEVE TROVARE INDULGENZA <presso i lettori>. testo

31. VOI AD OGNI MODO.
Quasi: se in una cosa tanto difficile l'arte è senza successo, mi si deve una facile indulgenza. Non deriva AD OGNI MODO interamente da me quanto <qui> addotto per risolvere questa questione. VOI DOVRETE infatti INDAGARE e notare con grande attenzione ANCHE QUESTO: SE I SEMI, ossia i principi, DEI RAGIONAMENTI CHE SONO GIUNTI A NOI DAGLI SCRITTI DEL BEATO AGOSTINO ABBIANO PORTATO QUALCHE FRUTTO.
Quasi: ho scritto con Agostino come autore. Infatti, tutte le cose che ho detto a proposito di questa questione, per quanto differiscano dalle sue parole per la qualità del discorso (*dicendi qualitas*), nel senso tuttavia convengono con esse e sono state dedotte da ciò che egli stesso dà segno di aver inteso quando le ha scritte.
E DA QUI INIZIAMO A TRATTARE DELLA QUESTIONE PROPOSTA. testo

CAPITOLO I

<"Religione" e "fede". Dio "unico essere di tutte le cose" (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 1-10)[63]>

1. DELLA RELIGIONE CRISTIANA etc.
La religione è posta da molti come la prima specie del diritto naturale, <quella> secondo la quale la virtù della giustizia, tra i doveri degli esseri umani, offre a Dio ciò che conviene alla sua singolare dignità: così come, tra gli stessi <doveri degli esseri umani>, la stessa <virtù, ossia la giustizia – ma> secondo le altre specie dello stesso genere, che

[62] C'è una certa relazione con la nozione di *propositio implicita*, ossia di quella proposizione che in realtà ne cela più d'una a causa della presenza in essa di termini che possono legittimamente essere interpretati in diversi modi. Cfr. Anon., *Tractatus implicitarum* (XII o inizio XIII sec.), ed. Giusberti 1982, p. 43: "Implicitae propositiones a dialecticis appellantur in quarum qualibet implicantur uel inuoluuntur duo. Implicitas faciunt tales termini *id quod, ea quae, solum, tantum, preter, incipit, desinit, nunc primo, nunc ultimo*."
[63] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De praed. tr. person.*, Parte I, parr. 7-18.

sono l'osservanza dei valori (*pietas*), la gratitudine (*gratia*), la punizione delle colpe (*vindicatio*), il rispetto (*observantia*) e la veri<dici>tà (*veritas*) – rende agli uomini ciò che conviene alla loro diversità, ben ordinata al di sotto di quello stesso.[64] testo

2. In tutte queste <sue specie>, ad ogni modo, la stessa giustizia secondo il diritto riconduce la causa della religione a Dio, e tale unico fine di tutti i doveri rende virtù tutte le qualsivoglia parti del diritto. testo

3. Nella religione, al primo posto viene la fede che, in generale, è la percezione della verità di una cosa qualsiasi con assenso. Ma l'uso ha ristretto (*contraxit*) questo nome <"fede" a significare> in modo speciale e per eccellenza la percezione di alcune <verità> invisibili: cosicché, dunque, si dirà fede quella <virtù> grazie alla quale la mente razionale percepisce veramente e con assenso quello che è l'essere di tutte le cose, il culto con il quale tutte le cose lo devono onorare, e quali premi della sua grazia speri l'unità di quanti ne osservano il culto.[65] Fanno

---

[64] Di Dio. Cfr. Cic., *Inv.*, II, 161: "Naturae ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem. Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert; pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus; gratia, in qua amicitiarum et officiorum alterius memoria et remunerandi voluntas continetur; vindicatio, per quam vis aut iniuria et omnino omne, quod obfuturum est, defendendo aut ulciscendo propulsatur; observantia, per quam homines aliqua dignitate antecedentes cultu quodam et honore dignantur; veritas, per quam inmutata ea, quae sunt [ante] aut fuerunt aut futura sunt, dicuntur" (ed. Achard); "Il diritto naturale è quello che non è generato dall'opinione, ma che una forza innata ha immesso in noi, come il sentimento religioso, l'osservanza dei valori, la gratitudine, la punizione delle colpe, il rispetto, la verità. Il sentimento religioso è quello che ci porta a occuparci e a venerare una forza superiore, che chiamano divina; l'osservanza dei valori è ciò per cui si riserva un'attenzione benevola e una devozione attenta ai consanguinei e alla patria; la gratitudine è quella in cui è compreso il ricordo delle amicizie e dei benefici ricevuti da altri e la volontà di ricambiarli; la punizione delle colpe è quella con cui si respinge, con la difesa o con la vendetta, la violenza o l'offesa e in generale tutto ciò che potrebbe essere dannoso; il rispetto è ciò per cui sono oggetto di stima e onore gli uomini a noi superiori per qualche carica; la verità è quella con cui si raccontano in modo inalterato gli avvenimenti presenti o passati o futuri" (trad. Manzoni). Cfr. anche *Inv.* 2, 66.

[65] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Comm. in Psalmos*: "EST AUTEM FIDES etc. Hic dicendum, quod fides est veritas (!) cuiuslibet rei cum assensione perceptio. Plurima tamen sunt, que si quis, aliter quam sint, etiam cum assensione percipiat, non dicitur infidelis. Non enim Iacob dicendus est infidelis eo, quod viventem filium a bestia credebat occisum, neque Petrus, qui cum vere educebatur de carcere, existemabat se visum videre […]. Ex quibus manifestum est, rerum invisibilium et ad religionem pertinentium per quandam excellentiam fidem vocari" (cit. in Nielsen 1982, p. 117). "LA FEDE E etc. In proposito bisogna dire che è fede la percezione della verità di una cosa qualsiasi con assenso. Tuttavia ci sono molte cose che, se qualcuno le percepisce diversamente da come sono e anche con assenso, non lo si dice infedele. Infatti Giacobbe non è da dirsi infedele perché credeva che il figlio, che era vivo, fosse stato ucciso da una bestia feroce (Gn. 37,33), né Pietro, che, mentre veniva veramente condotto fiuori dal carcere, riteneva di stare avendo una visione (Atti 12, 9) […]. Da tutto ciò risulta in modo

parte della religione anche il timore (*metus*), la carità divina e altre cose di questo tipo, nelle quali la religione cristiana stessa è degna di particolare venerazione. testo

4. Però MOLTI SI APPROPRIANO INDEBITAMENTE (*USURPANT*) della VENERAZIONE ad essa dovuta dicendo di seguire la religione cristiana non solo senza temere la potenza di Dio su se stessi o senza amare la bontà divina nei confronti di se stessi, ma anche non credendo rettamente a proposito di quelle cose che riguardano la fede. testo

5. AD OGNI MODO, per tacere delle altre, MASSIMAMENTE E UNICAMENTE VALIDA, ossia degna di reverenza per la sua dignità massima e singolare, È QUELLA FEDE CHE È DETTA in greco CATHOLICA O in latino UNIVERSALE. E questo per due motivi, ossia: DA UN LATO A CAUSA DEI PRECETTI (*PRAECEPTA*) DI REGOLE UNIVERSALI, vale a dire a causa delle regole universali dei precetti: testo

6. le quali <regole> vengono qui dette universali perché sono prescritte non a un unico popolo, come la Legge ai figli di Israele, né a un unico sesso, come la circoncisione ai maschi, ma a ogni popolo, ogni sesso, ogni età e ogni condizione: infatti si predicano una <sola> fede, un <solo> battesimo, un <solo> rito sacrificale[66], una <sola> carità, una <sola> speranza; testo

7. DALLE QUALI regole dei precetti SI INTENDA, ossia si può intendere, L'AUTORITÀ, ossia la preminenza, DELLA STESSA RELIGIONE cristiana. DA UN ALTRO LATO, <poi, la fede cattolica è detta universale> PER IL FATTO CHE IL CULTO della fede IN LUI – quello cioè tramite il quale i fedeli venerano l'essere dal quale proviene tutto ciò che è – SI È DIFFUSO PER QUASI TUTTI I TERMINI DEL MONDO, ossia è giunto fino ai confini della terra. testo

8. DELLA QUALE QUESTA etc.
Dopo aver raccomandato la fede dei cristiani, <Boezio> dice cosa essi pensino (*sentiant*) dell'essenza e delle proprietà del Padre, del Figlio, e dello Spirito santo di ambedue. E per prima cosa egli dice che essi pensano che l'essenza dei tre è singolare e semplice, e dimostra, con principi razionali propri della teologia (*theologicis rationibus probat*), che pensano rettamente. testo

9. Quasi: la fede universale è quella massimamente valida. DELLA QUALE fede QUESTA che segue È LA TESI (*SENTENTIA*) CIRCA L'UNITÀ, cioè la singolarità secondo l'essenza, DELLA TRINITÀ, ossia delle tre persone diverse per il numero. testo

---

manifesto che si chiama fede, per una certa eccellenza, quella delle cose invisibili e che pertengono alla religione".
[66] L'eucaristia.

10. DICONO infatti i fedeli: IL PADRE è DIO, IL FIGLIO è DIO, LO SPIRITO SANTO è DIO, e <ne> deducono: DUNQUE IL PADRE, IL FIGLIO e LO SPIRITO SANTO sono UN Dio per la singolarità dell'essenza, <E> NON TRE DÈI; ossia sono l'unico essere di tutte le cose, non tre. testo

<Singolarità numerica dell'essenza presso le realtà naturali, non-differenza presso quelle teologiche (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 11-17)>

11. E osserva [*sc.* Boezio] che <i fedeli> fanno questa deduzione non secondo un principio razionale (*ratio*) proprio delle realtà naturali bensì secondo uno proprio delle realtà teologiche. Infatti, secondo il principio <valido> per le realtà naturali – che è: "di cose diverse per numero sono diverse per numero anche le nature" – avviene al contrario, come <in questo esempio>: "Platone è un essere umano, Cicerone è un essere umano, Aristotele è un essere umano; dunque Platone, Cicerone e Aristotele sono tre esseri umani, non un <solo> essere umano per la singolarità di una sussistenza". testo

12. Infatti quando si dice "Platone è un essere umano, Cicerone è un essere umano, Aristotele è un essere umano", non solo nella prima, nella seconda e nella terza affermazione <si parla> di cose diverse,[67] ma se ne dice anche qualcosa di diverso per la sua <stessa> singolarità.[68] Infatti, per quanto la seconda e la terza <affermazione> ripetano il nome predicativo della prima,[69] tuttavia esse non ripetono la cosa predicata (*res predicata*[70]). Piuttosto, <le tre predicazioni> affermano, di tre cose diverse per numero, tre nature che, per quanto conformi, sono diverse tra loro – anzi, <tre nature> che proprio perché conformi, <sono> di conseguenza numericamente diverse.[71] E questa necessaria differenza fra i tre predicati dei tre <soggetti> non sopporta quel congiungimento (*adunatio*) <che si esprimerebbe> dicendo "Platone, Cicerone e Aristotele sono un essere umano singolarmente uno". testo

---

[67] Ossia di Platone, Cicerone e Aristotele.
[68] Per Gilberto l'essere un essere umano (ossia la forma umanità) di Platone è simile ma diverso dall'essere un essere umano di Cicerone e così per tutti gli esseri umani.
[69] Vale a dire "essere umano" (*homo*).
[70] Nella semantica adottata da Gilberto ogni nome o verbo ha una *res significata* che è ciò che si predica quanto il nome è usato come predicato. Questa *res significata* – e in caso *praedicata* – non è la singola cosa concreta per la quale sta il nome se usato come soggetto (*supponitur*), bensì la forma a partire dalla quale il nome è tratto. La *res significata* di *currens* dunque non è colui che corre, ma la corsa. Così la *res* ripetuta dalla parola *homo* posta in diverse proposizioni come predicato è la forma umanità, la quale però, pur avendo lo stesso nome, è singolarmente e dunque numericamente diversa per ogni essere umano (c'è l'umanità di Socrate, quella di Platone, quella di Aristotele, che sono simili, ma diverse, e non un'unica umanità partecipata da molti).
[71] Gilberto lavora molto con questa idea secondo la quale la somiglianza implica necessariamente diversità e dunque molteplicità. Due enti assolutamente identici sarebbero un unico ente e non due enti simili.

13. Quando invece si dice "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito di ambedue è Dio", non vengono dette tre cose diverse, per quanto <si parli> di tre diversi per numero, e così come si ripete il nome [*sc*. "Dio"] si ripete anche la cosa predicata [*sc*. la divinità]. E questa necessaria non-differenza (*indifferentia*) di un <unico> predicato <detto> di tre <soggetti> permette, e anzi richiede, che quegli stessi tre siano congiunti a questa essenza singolare predicata tre volte nel modo seguente: "Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo di ambedue sono un Dio singolarmente uno". Giustamente, dunque, raccomandando questa conclusione (*illatio*) dei fedeli tratta dal principio della non-differenza proprio delle realtà teologiche, <Boezio> afferma: testo

14. DI TALE etc.
Quasi: i fedeli dicono separatamente "Il Padre è Dio" e poi "il Figlio è Dio" e ancora "lo Spirito santo è Dio", ma da ciò deducono congiuntamente: "Dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un Dio uno":[72] e senz'altro non senza ragione. Infatti, LA RAGIONE DI TALE CONGIUNZIONE È LA NON-DIFFERENZA di quell'unica essenza che affermano di diversi quando trattano di quegli stessi in modo diviso – per quanto ci siano alcuni che ritengono che con quegli enunciati divisi, così come si parla di diversi, così anche se ne dicano cose diverse. Questi, cioè, sono dell'opinione che il Figlio, o lo Spirito santo, siano detti un Dio altro rispetto al Padre, o che li si dica "Dio" in un altro modo rispetto al Padre. testo

15. INFATTI senza alcun dubbio LA DIFFERENZA ACCOMPAGNA COLORO I QUALI, ponendo a confronto l'uno con l'altro <quei tre>, O INGRANDISCONO l'uno dichiarandolo maggiore O DIMINUISCONO l'altro dichiarandolo minore: COME ad esempio GLI ARIANI CHE, DIVERSIFICANDO LA TRINITÀ – ossia questi tre dei quali uno è chiamato Padre, l'altro Figlio e l'altro Spirito santo – CON una sorta di GRADI DEI MERITI e dicendo che il Padre è maggiore del Figlio e il Figlio maggiore dello Spirito santo, <la> DISGREGANO: vale a dire, distinguono per il numero non solo le proprietà personali ma anche le nature, asserendo che solo il Padre è Dio per la verità dell'essenza, mentre il Figlio è una creatura e lo Spirito santo una creatura di una creatura. testo

16. Diversità che si intende necessariamente se si parte dai gradi nei meriti, i quali <gradi> non possono trovarsi se non in diversi per natura, anche <se> dello stesso genere. Infatti, un essere umano non sarebbe più grande o più degno di un <altro> essere umano se ognuno dei due rispetto all'altro non fosse "un altro" (*aliud*) per una diversità di natura. Quando dunque gli Ariani diversificano attraverso gradi di meriti il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, necessariamente li separano anche per

[72] Si tratta quasi delle stesse parole del credo attanasiano, riprese e analizzate nel *De trinitate* di Agostino, ad es. I, 5. Gilberto avrebbe anche commentato questo testo, se fosse sua una *Expositio in Symbolum Athanasianum* edita da Häring sotto il suo nome. L'attribuzione però è altamente improbabile: cfr. Nielsen 1982, pp. 44-45.

una differenza di nature E LI RIDUCONO A quella PLURALITÀ che deriva dalla forma del genere (*quae secundum formam generis est*). testo

17. Dunque, secondo la loro opinione quando il Padre è detto Dio, il Figlio è detto Dio e lo Spirito santo è detto Dio, il Figlio va inteso come un Dio diverso dal Padre (*alius Deus quam Pater*) e lo Spirito santo come un Dio diverso dal Figlio o dal Padre. Né, <secondo la loro opinione>, si può formare quella congiunzione con la quale si dice "Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un Dio uno", ma bisogna intendere che quelli sono più dèi dal momento che il Figlio è un altro dio rispetto al Padre, e lo Spirito santo un altro dio rispetto al Figlio o al Padre. testo

<"Pluralità", "alterità", "dualità", "identico" e "diverso", "somiglianza sostanziale" (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 18-21)>

18. Infatti IL PRINCIPIO DI ogni PLURALITÀ, se si usa questo nome secondo il suo vero senso, È L'ALTERITÀ, e questa è dualità. INDIPENDENTEMENTE, IN EFFETTI, da questa ALTERITÀ della dualità NON SI PUÒ nemmeno INTENDERE COSA SIA LA PLURALITÀ, poiché ogni pluralità o è per intero una dualità o è costituita a partire dalla dualità. Il numero due, infatti, è costituito solo da un uno e un altro uno, mentre il tre <è costituito> da un due e da un uno, il quattro da due due: e così di seguito ogni numero ha come sua parte il due. testo

19. DI TRE COSE INFATTI etc.
<Boezio, dunque,> ha detto che la pluralità deriva dall'alterità. Ora egli dimostra, tramite la divisione, secondo cosa si abbia alterità o pluralità ne<ll'ambito de>gli enti naturali. <È infatti> seguendo i principi razionali <propri degli enti naturali che> gli Ariani separano il Padre, il Figlio e lo Spirito santo rispetto al numero delle nature.
Quasi: la pluralità deriva dall'alterità. Ed è vero, dal momento che <deriva> dall'alterità del genere, o della specie, o del numero. Infatti, LA DIVERSITÀ DI TRE, quattro, cinque O QUALSIASI NUMERO DI COSE sussistenti SI COSTITUISCE O NEL GENERE O NELLA SPECIE O NEL NUMERO. testo

20. Cosa che <Boezio> prova grazie a un confronto con <il concetto> opposto[73] in questo modo: INFATTI IN QUANTI MODI SI DICE "IDENTICO", IN ALTRETTANTI SI PREDICA ANCHE "DIVERSO". "IDENTICO" PERÒ SI DICE NEI TRE MODI predetti: ossia O nel genere, O nella specie, O nel numero.[74] NEL GENERE COME <IN> "L'ESSERE UMANO è IDENTICO AL CAVALLO", PERCHÉ c'è un IDENTICO GENERE per l'essere umano e per il cavallo, COME

[73] Vale a dire, Boezio dimostra da cosa derivi la denominazione dell'alterità analizzando il principio di quella del suo opposto, l'identità.
[74] Sono presupposti da tutta la trattazione che segue i concetti elaborati nell'*Isagoge* di Porfirio, e in particolare quelli di genere e specie.

ad esempio <il genere> "ANIMALE". E veramente quelle sussistenze diverse delle quali alcune fanno sì che siano animali gli esseri umani mentre altre fanno sì che lo siano i cavalli, rendono conformi – per una somiglianza non di imitazione o d'immagine ma sostanziale – quegli stessi che grazie ad esse sussistono.[75] testo

21. Ancora, "IDENTICO" si dice NELLA SPECIE, COME <IN> "CATONE è IDENTICO A CICERONE", PERCHÉ, cioè, È IDENTICA LA SPECIE di Catone e di Cicerone, vale a dire L'ESSERE UMANO (*HOMO*). Infatti le diverse sussistenze che sono una specie, delle quali una fa sì che sia un essere umano Catone mentre un'altra fa sì che lo sia Cicerone, rendono quegli stessi simili in modo sostanziale.[76] testo

22. Invece si dice "identico" NEL NUMERO ciò che, per quanto possa venir chiamato (*quamvis appelletur*) con molti nomi, tuttavia <lo è> secondo una qualità singolarmente identica, COME TULLIO E CICERONE: IN QUANTO, cioè, per quella qualità singolarmente unica a partire dalla quale ad uno <solo> sono stati dati <tali> nomi, non dico che "sono" ma che "è" NUMERICAMENTE UNO quello al quale <tali nomi> sono stati dati. testo

23. PER CUI etc.
Quasi: in quanti modi si dice "identico", in altrettanti si dice "diverso". Ma "identico" si dice in tre modi, PER CUI ANCHE "DIVERSO" SI DICE secondo gli stessi tre <modi>, ossia O NEL GENERE, O NELLA SPECIE, O NEL NUMERO. Quindi è chiaro che nella disciplina delle realtà naturali "identico" e "uno", e dunque anche "diverso" e "altro", si dicono in molti modi. testo

<Il sussistente composto di sussistenti (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 24-26)>

24. Infatti un sussistente si dice "uno", oppure "identico", a volte per la singolarità di una natura soltanto, come <in>: "Cicerone <è> un essere

[75] Per "sussistenza" (*subsistentia*), ricordiamolo, Gilberto intende la forma inerente nell'ente determinato o *subsistens*, e in genere egli usa questo nome per la forma sostanziale. Le diverse, singolari forme dei sussistenti possono essere simili o "conformi" ad altre: ad esempio le singole umanità dei singoli esseri umani sono tra loro conformi, e rendono tra loro conformi gli esseri umani. Lo stesso vale per le bianchezze, forme accidentali rispetto agli enti bianchi. Sui concetti di "sussistenza" e "conformità", qui introdotti senza spiegazione del loro significato tecnico, vedi *supra* in questo volume, parte I.I, *passim* e in particolare "Differenza ontologica, significazione e predicazione" e in corrispondenza di *Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 27-29.

[76] Qui si rivela la distanza di Gilberto di Poitiers da Boezio sul tema della differenza tra gli individui di una stessa specie: per Boezio, tra due individui della stessa specie c'è identità, se non fosse per le differenze introdotte tramite gli accidenti. Per Gilberto, tra gli individui di una stessa specie non c'è identità ma solo una somiglianza, per quanto "sostanziale": e questo perché, come si vedrà (cfr. ad es. *Expos. De trin.*, cap. V, parr. 22-27) per Gilberto la differenza individuale è già data dalle forme sostanziali e non dipende da quelle accidentali.

umano ed è identico a Tullio, anzi, è quello stesso che è Tullio", e "Platone è razionale ed è identico al suo <spirito>; anzi, è quello stesso <razionale> che è il suo spirito". <Questo> perché Platone e il suo spirito, dal quale lo stesso <Platone> è costituito,[77] sono un razionale unico non per una conformità di diverse razionalità, delle quali si pensi erroneamente (*fingatur*) che una sia quella di Platone e un'altra quella del suo spirito, bensì per la singolarità di una e della stessa <razionalità>. testo

25. Questa unità non ammette in alcun modo il numero derivante dalla raccolta di unità (*collectione unitatum*) confrontabili grazie all'analogia (*rationis proportione comparabilium*).[78] Infatti, Tullio e Cicerone non sono due né sono diversi. Platone poi e il suo spirito sono sì diversi, ma non sono due. <Sono> veramente diversi perché Platone è tutto ciò che il suo spirito è naturalmente, ma il suo spirito non è tutto ciò che è lui stesso; e <sono> del tutto diversi anche nel rapporto <che hanno l'uno con l'altro> (*ratione*)[79] in quanto Platone è costituito dal suo spirito <come un intero da una sua parte> e il suo spirito costituisce Platone <come una parte costituisce il suo intero>.[80] Invece, <Platone e il suo spirito> senz'altro non sono due in quanto non è possibile stabilire, in virtù della somiglianza di alcune <proprietà> delle quali una si possa dire di Platone e un'altra del suo spirito, due *che cosa* essi siano. Questa <della natura singolare> in verità si chiama unità, non unione. testo

26. Dunque se qualcuno volesse pensare a qualcosa che, nelle realtà naturali, sia diverso rispetto a questo uno,[81] per analogia (*rationis proportione*)[82] sarebbe conveniente che, dopo aver messo in evidenza ogni rapporto di somiglianza e di dissomiglianza (*omni similitudinis et dissimilitudinis ratione semota*), opponga a quello un uno che sia altro (*aliud*) anche per la singolarità della natura:[83] come a questo essere umano questo altro essere umano, o questa pietra.[84] testo

---

[77] Lo spirito di Platone è una parte di Platone, l'altra essendo il suo corpo.
[78] Cfr. *infra*, Capitolo IV, parr. 1-5 e *supra*, I.I, sezione corrispondente.
[79] Un altro significato di *ratio* è quello di "rapporto".
[80] Platone è costituito dal suo spirito come da una sua parte e il suo spirito costituisce Platone come sua parte. Platone è un intero costituito dal corpo e dallo spirito di Platone, e quest'ultimo dunque ne è solo una parte.
[81] Ossia a quello dell'unità numerica che coincide con la singolarità del sussistente e che deriva dalla singolarità delle sue forme.
[82] Sul concetto di analogia – *proportio* o *rationis proportio* – in Gilberto cfr. Nielsen 1982, pp. 234-236, Valente 2008a, pp. 124-127; sulla storia della nozione di analogia Ashworth 2008.
[83] "Anche" vuol dire che sia diverso anche singolarmente, e non solo per il nome o per la relazione di parte e tutto, come negli esempi di Tullio e Cicerone o di Platone e il suo spirito, fatti al par. 25.
[84] Un certo essere umano è altro rispetto a un altro essere umano, pur essendogli simile per le nature o forme sostanziali, ad esempio di genere e di specie. Una pietra

<L'unione e la *collectio* alla base dei termini universali (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 27-29)>

27. Molti sussistenti vengono anche detti "uno" e "identico" non per la singolarità di una natura bensì per un'unione di molte nature effettuata a motivo della <loro> somiglianza. Per questa <unione>, infatti, di più esseri umani si dice <che sono> "un <solo> o identico essere umano", e di più animali <che sono> "un <solo> o identico animale".[85] testo

28. Dunque, chi pensi a <qualcosa di> diverso rispetto a questo uno[86] occorre che lo metta a confronto con un opposto – e lo opponga a qualcosa messo a confronto – con riguardo non solo all'essenza[87] ma anche alla dissomiglianza: come il cavallo rispetto all'uomo e la pietra rispetto all'animale. E questi si dicono diversi <gli uni rispetto agli altri> per genere o per specie, per quanto gli uni <da un lato> e gli altri

---

è altra rispetto ad un essere umano anche per la diversità delle sue nature o forme sostanziali (è sì corpo, ma non è animata né sensibile).

[85] Gilberto dà una definizione formale di cosa sia un universale nel commento al *Contra Eutichen*, sviluppando a suo modo le parole di Boezio. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut.*, Cap. II, parr. 23-24: "[…] <substantiae> UNIVERSALES SUNT QUAE plures secundum se totas inter se suis effectibus similes DE pluribus SINGULIS subsistentibus inter se uere similibus PRAEDICANTUR: UT HOMO, ANIMAL, LAPIS, LIGNUM CETERAQUE HUIUSMODI QUE quantum ad subsistentias, que horum sunt qualitates, UEL GENERA SUNT ut animal lapis lignum UEL SPECIES ut homo. NAM ET HOMO uidelicet subsistentia specialis – que est huius nominis qualitas – una quidem conformitate sed plures essentie singularitate DE SINGULIS HOMINIBUS: ET ANIMAL DE SINGULIS ANIMALIBUS: LAPISQUE AC LIGNUM DE SINGULIS LAPIDIBUS AC LIGNIS generaliter DICUNTUR" (ed. Häring, p. 269); "UNIVERSALI SONO QUELLE (*substantiae* nel testo boeziano) CHE, molteplici e nella loro interezza simili le une con le altre a partire dai loro effetti, SI PREDICANO DI molti sussistenti SINGOLI veramente simili gli uni con gli altri, COME UOMO, ANIMALE, PIETRA, LEGNO E LE ALTRE COSE DI QUESTO TIPO, i quali, relativamente alle sussistenze che sono le loro qualità, O SONO GENERI come animale, pietra, legno, O SPECIE come essere umano. INFATTI ANCHE ESSERE UMANO, cioè la sussistenza speciale – che è la qualità di questo nome – SI DICE DEI SINGOLI ESSERI UMANI 'una' per la conformità, ma 'molte' essenze per la singolarità: e così si dicono in modo generale ANIMALE DEI SINGOLI ANIMALI, E PIETRA DELLE SINGOLE PIETRE, e LEGNO DEI SINGOLI <PEZZI DI> LEGNO." Cfr. anche ivi, Cap. IV, parr. 118-119: "Genus uero nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes ille subsistentie dicuntur 'unum uniuersale unum diuiduum unum commune unum genus una eademque natura'. Hac itaque communi natura homines, sicut dictum est, bouesque iunguntur" (ed. Häring, p. 312); "Il genere dunque non va considerato null'altro che una raccolta di sussistenze <intese> secondo la loro completa proprietà, raccolta frutto di comparazione basata sulla somiglianza tra cose differenti secondo la loro specie. È in base a tale comparazione fondata sulla somiglianza che tutte quelle sussistenze sono dette un universale, un 'dividuo', un comune, un genere, una e la stessa natura. E così per questa natura comune gli uomini, come si è detto, sono congiunti ai buoi". Sul modo in cui gli autori porretani hanno fatta propria la teoria gilbertina dell'universale come *collectio* di forme simili cfr. *infra*, parte II.II, parr. 62-65.

[86] All'uno per l'unione della conformità.

[87] Come nel caso precedente, trattato al paragrafo 26.

<dall'altro> si dicano <rispettivamente> uno per il genere o la specie, come tutti quelli che raduna la conformità di nature diverse.[88] testo

29. In questa unità prodotta dall'unione si trova sempre il numero non solo dei sussistenti ma anche delle sussistenze. Infatti, come possono essere conformi solo <cose> numericamente diverse, così <queste diverse cose conformi> possono essere conformi solo grazie a <cose, ossia sussistenze, che sono a loro volta> numericamente diverse. Infatti, Catone non sarebbe un essere umano come Cicerone se le sussistenze grazie alle quali ognuno dei due è qualcosa non fossero anch'esse numericamente diverse: è anzi la diversità numerica <delle loro sussistenze> che li rende numericamente diversi. testo

<Diversità numerica e accidenti (*Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 30-34)>

30. Peraltro, presso le realtà naturali la dissomiglianza degli accidenti che aderiscono (*adsunt*) alle sussistenze inerenti negli stessi sussistenti non produce ma conferma la diversità numerica non solo dei sussistenti ma anche delle sussistenze. E tuttavia, dato che alla diversità numerica si accompagna sempre la dissomiglianza di alcuni accidenti, per questo accompagnarsi di una proprietà molto stretta <Boezio> dice "produce" dove avrebbe dovuto dire "prova", quando, proseguendo, aggiunge: MA LA VARIETÀ DEGLI ACCIDENTI dissimili PRODUCE quelLA DIFFERENZA che è NEL NUMERO. testo

31. È veramente così. INFATTI, la dissomiglianza dei generi o delle specie non divide in questo modo i diversi all'interno della loro stessa unione. Ad esempio: TRE ESSERI UMANI SONO DISTINTI (*DISTANT*) non dico per le sussistenze di un genere o di una specie e NEMMENO PER IL GENERE NÉ PER LA SPECIE, ossia per nessuna dissomiglianza di sussistenze, BENSÌ IN VIRTÙ DEI LORO ACCIDENTI dissimili.[89] testo

32. INFATTI, come è stato già detto, affinché alcuni dei sussistenti siano detti diversi per genere o specie, occorre che le loro sussistenze siano diverse anche per dissomiglianza.[90] Quando invece la diversità di queste è senza dissomiglianza, il numero dei sussistenti segue quello delle sussistenze: di più, è causato dal numero delle sussistenze.[91] Poiché <tuttavia> questo <numero> è sempre accompagnato da alcuni accidenti diversi anche per dissomiglianza, in ragione di tale accompagnarsi

[88] Cavalli e uomini, come pietre e animali, sono diversi gli uni dagli altri per una diversità di nature (solo di specie cavalli e uomini, anche di genere pietre e animali). Ma i cavalli tra loro, così come gli uomini tra loro, sono "uno" secondo l'unità di specie, e gli animali tra loro, nonché le pietre tra loro, sono "uno" secondo quella di genere.
[89] Ed. *dissimilitudinis*; *dissimilibus*?
[90] Ad esempio un essere umano e una pietra, diversi per dissomiglianza di genere (animale, minerale), e un essere umano e un cavallo, diversi per dissomiglianza di specie. Invece gli esseri umani sono tra loro diversi per numero ma somiglianti per specie, dunque per somiglianza di natura o sussistenza.
[91] È il caso della diversità dei sussistenti di una stessa specie (uomini, o cavalli).

(*huius consorcii ratione*), come abbiamo detto, la varietà degli accidenti – senza i quali le sussistenze non possono proprio stare nei sussistenti – viene detta, molto giustamente, "produrre" la differenza numerica dei sussistenti. testo

33. Perché ciò sia più chiaro e provante, <Boezio ricorre> nuovamente a un esempio già apportato in precedenza: infatti anche SE SEPARIAMO DA QUESTI – ossia, <se> dai tre esseri umani <separiamo>, non certo realmente (*re*) tuttavia ALMENO, ossia come minimo, NELL'ANIMO – TUTTI GLI ACCIDENTI fingendo che ad essi non ne inerisca nemmeno uno, TUTTAVIA RESTA DIVERSO PER TUTTI IL LUOGO: non <il luogo> della quantità, per il quale qualcosa si dice "<oggetto> locale" per sé (*locale per se*), ma <il luogo dato> dalla relazione tra <oggetti> locali,[92] grazie al quale uno qualsiasi degli oggetti locali messi in relazione giustamente è detto "locato" (*locatus*); <tuttavia tale luogo, dicevo,> È DIVERSO PER TUTTI per una dissomiglianza se non di genere almeno di specie. QUESTO IN NESSUN MODO CE LO POSSIAMO IMMAGINARE COME UNICO né per l'unità della singolarità né per l'unione della somiglianza <della specie> specialissima. testo

34. INFATTI DUE CORPI NON OCCUPERANNO UN LUOGO CHE SIA UNICO per singolarità o per specie (*specie*) rispetto ai due <corpi stessi> posti in relazione. E COSÌ DUNQUE i tre esseri umani che abbiamo preso come esempio SONO NUMERICAMENTE MOLTEPLICI PER IL NUMERO delle sussistenze che li conformano, IN QUANTO cioè DIVENGONO MOLTEPLICI PER alcuni ACCIDENTI diversi anche per dissomiglianza: ciò vuol dire che tramite questa diversità propria degli accidenti si dimostra che essi sono molteplici per la somiglianza delle sussistenze raccolte in unione (*adunatarum*). testo

CAPITOLO II

<Il sistema delle scienze (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 1-10)>

1. ORSÙ DUNQUE etc.
Quando sopra aveva detto "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio", <Boezio> ne aveva inferito l'affermazione secondo cui "Dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un Dio". E che questo lo abbia fatto secondo un ragionamento <proprio> della <scienza> teologica (*secundum theologicae … rationem*) lo ha mostrato aggiungendo "La ragione di questa congiunzione è la non-differenza". Ma gli Ariani, ha detto, hanno separato il Padre, il Figlio e lo Spirito santo in quella pluralità che si trova nella forma del genere, o per meglio dire nel genere

[92] Gilberto distingue un *locus quantitatis* da un *locus ubi*, come un *tempus quantitatis* e un *tempus quando*. Cfr. *infra*, Cap. IV, parr. 49-56 e 57-87.

della forma,[93] e che lo abbiano fatto grazie a un ragionamento <proprio> delle realtà naturali (*ex naturalium … ratione*) lo ha chiarito quando ha detto: "Il principio della pluralità è l'alterità". testo

2. Che poi questa alterità dei sussistenti derivi dalla diversità delle sussistenze, dissimili oppure simili, lo ha insegnato quando ha aggiunto che essa si trova nel genere, nella specie o nel numero. Da tutto ciò risulta chiaramente che alcuni principi (*rationes*) della teologia e della fisica sono diversi. E perciò – nell'intento di mostrare, con principi teologici, l'unica singolare e semplice essenza dei tre che abbiamo detto, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, <essenza singolare> grazie alla quale ognuno di essi è ciò che è – <Boezio> mostra che i principi della teologia sono diversi da quelli della fisica, attribuendo le <realtà> naturali (*naturalia*) a una speculazione e quelle teologiche (*theologica*) a un'altra. testo

3. Dato che una volta esposte le suddivisioni delle <varie> speculazioni si può intendere meglio quante esse siano, <Boezio> le enumera secondo le proprietà delle cose ad esse sottoposte e mostra a quale <speculazione> pertenga un principio razionale proprio delle realtà teologiche.
Quasi: è una tesi della fede cattolica basata su principi razionali propri della <speculazione> teologica quella secondo cui si dice con verità sia in modo diviso "Il Padre è Dio", "Il Figlio è Dio", "Lo Spirito santo è Dio", sia congiuntamente "Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un Dio uno". testo

4. Invece è una tesi degli Ariani, basata su principi razionali propri delle realtà naturali, che il Padre solo si dica Dio nella verità della sostanza, mentre né il Figlio né lo Spirito santo si dicono nella verità della sostanza, in modo diviso, "Dio", o, congiuntamente, "un Dio" con il Padre. testo

5. ORSÙ, DUNQUE, ENTRIAMO IN ARGOMENTO E CONSIDERIAMO, ossia cominciamo e osserviamo secondo diversi modi di speculare COME OGNI COSA, ossia le realtà naturali e quelle teologiche, SIA INTESA E CAPITA per QUANTO PUÒ ESSERLO: vale a dire, le realtà naturali nel loro modo, quelle teologiche nel loro modo, e così quant'altro la divisione delle speculazioni conterrà per essere completa. testo

6. E certamente è così che dobbiamo fare. INFATTI, COME RISULTA SIA STATO DETTO NEL MODO MIGLIORE da Cicerone, È DOVERE DELL'UOMO DI

[93] Le forme degli individui, per Gilberto, sono tutte diverse (*diversae*, *aliae*) tra loro: anche quelle dello stesso genere (ad esempio le varie umanità dei diversi esseri umani). Per cui dire che gli Ariani hanno distinto le persone trinitarie come sono distinte le forme vuol dire che le hanno distinte in modo tale da rendere le persone trinitarie diversi individui naturali, provvisti di diverse essenze.

SCIENZA CERCARE DI RAGGIUNGERE QUALCHE CERTEZZA (*FIDES*) SU UN OGGETTO QUALSIASI COSÌ COME ESSO È;[94] vale a dire, considerare quell'oggetto così come esige la proprietà della cosa e secondo quella speculazione alla quale ciò stesso che ci si propone di considerare si addice con certezza in base a una differenza posta dalla ragione (*differentia rationis*). In effetti le cose, di qualsiasi tipo esse siano, non sono indifferentemente di pertinenza di qualsiasi speculazione. testo

7. DATO INFATTI CHE TRE SONO LE PARTI SPECULATIVE etc.
Le scienze sono di molti generi: alcune infatti sono teoriche, ossia speculative, come quelle tramite le quali intuiamo (*intuemur*), delle singole cose create, se siano, cosa siano, che qualità abbiano, e perché siano.[95] Altre <scienze> invece sono pratiche ossia attive: come quelle tramite le quali, dopo aver osservato, sappiamo operare, come i medici, i maghi e gli altri di questo tipo. testo

8. Per tacere delle <scienze> pratiche, quelle speculative traggono il loro nome dalle cose che attraverso di esse osserviamo (*inspiciamus*), e si chiamano alcune fisiche, ossia naturali, altre invece etiche, ossia morali, altre poi logiche, ossia razionali. testo

9. E – tralasciando di nuovo quelle morali e quelle razionali – di quelle che con un unico nome vengono dette "naturali" e che sono chiamate anche "speculative" nel senso più usuale del termine ci sono tre parti: una che viene detta "naturale" usando in senso speciale il nome comune a tutte, un'altra <che viene detta> matematica, e un'altra <che viene detta> teologica. Boezio le descrive sulla base dei concetti di movimento e separazione e dei loro contrari, ponendo due differenze nelle definizioni (*notiones*) di ognuna di esse. testo

10. Dunque, <egli> afferma: si dice "NATURALE" quella <scienza> che è IN MOVIMENTO e NON SEPARATA (*INABSTRACTA*), <termine quest'ultimo> che in greco si dice "ANYPEXAIRETOS" ossia "inseparabile" (*inseparabilis*). E aggiunge il motivo per cui <si dice> "non separata" o "inseparabile": <essa> INFATTI CONSIDERA LE FORME DEI CORPI CON LA MATERIA, LE QUALI forme NON POSSONO VENIR SEPARATE DAI CORPI – non dico <che non possano esser separate> con la ragione, ma <che non possono esserlo> IN ATTO. testo

[94] Cfr. Arist., *Eth. Nich.* 1094b23-25. Anche Theodoricus Carnotensis, *Glosa super Boethii librum De trinitate* II, 2, attribuisce questo detto a Cicerone – cfr. ed. Häring, p. 269.
[95] L'elenco di domande ricorda l'elenco delle cosidette *circumstantiae*: ad es. *persona, res, causa, tempus, locus, modus, materia* (Fortunatianus, *Artis retoricae libri tres*, II, 1). Elenchi del genere erano anche usati negli *accessus ad auctores*.

<"Materia": il principio, gli elementi, i corpi materiali, le sussistenze (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 11-15)>

11. Ora bisogna dire che "materia" è nome dai molteplici sensi e che lo stesso vale per "forma". Infatti, l'origine o l'inizio delle cose, che Platone chiama necessità, frode, ricettacolo, piccola nutrice, grembo, madre, seno e luogo di ogni generazione, e che i suoi seguaci a loro volta chiamano *yle* ossia "legname" (*silva*), è chiamata da Platone stesso "materia prima" per il fatto che tutte le cose che vi sono accolte si formano in essa, per quanto comunque essa non ne contragga alcuna forma.[96] testo

12. Anche i quattro elementi, che hanno in quella[97] la loro reciproca concrezione, vengono detti "materie" a partire dal nome della <materia> maggiore, che governa tutte le cose.[98] Si dicono poi "materie" quelle altre che nel genere dei corpi si diversificano secondo le loro specie, come il rame, la cera, la pietra e le restanti come queste. testo

13. Con lo stesso nome, ossia "materia", si denominano anche le sussistenze generali e speciali, le quali sono dette l'"essere" dei sussistenti in quanto conferiscono loro il fatto di essere qualcosa (*eo quod eis, ut sint aliquid, conferunt*).[99] Infatti, <le sussistenze> vengono dette "materie soggette" di quelle <forme> che aderiscono loro (*sibi assunt*) e che in qualche modo le seguono venendo dopo di esse: e questo perché tutto ciò che per natura è qualcosa grazie a un essere di questo tipo,[100] da

---

[96] Nell'elenco di Gilberto compaiono i vari nomi usati per la materia primordiale da Calcidio nella sua traduzione e nel suo commento al *Timeo*. Cfr. ad es. Plato, *Timeus*, 47 e 49 a; Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, CCLXXIII: "Quae quidem corpora cum sola et per se ac sine suscipiente [ex] eadem essentia esse non possunt, quam modo 'matrem', alias 'nutriculam', interdum totius generationis 'gremium', non nunquam 'locum' appellat quamque iuniores *hylev*, nos 'siluam' uocamus […]" (ed. Waszink, pp. 277-278); "E poiché questi corpi, invero, non possono esistere da soli e di per sé e senza la sostanza che li accoglie, e che egli chiama ora 'madre', ora 'nutrice', talvolta 'grembo', e anche 'luogo', di tutto ciò che è generato, e che i filosofi platonici più recenti chiamano *hyle* e noi *silva* […]" (trad. Moreschini, p. 563). Sui nomi usati per la materia primordiale da Calcidio e la loro fortuna nel medioevo cfr. Caiazzo 2007.

[97] Nella *silva*.

[98] Si tratta degli elementi sensibili o *elementata*, da tenere distinti rispetto a quelli puri, dei quali si parlerà invece tra poco, essendo tra le cose che possono essere chiamate "forma". Il testo di Gilberto riprende quasi alla lettera quello di Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, CCLXXII: "[…] has quae concretione mutua ex maioris atque obtinentis materiae uocabulo cognominatae sunt" (ed. Waszink) "[…] che, in base alla reciproca mescolanza, hanno preso il nome da quello dell'elemento dominante e prevalente" (trad. Moreschini, p. 559).

[99] *Esse aliquid* qui indica non il possedere una caratteristica accidentale bensì una qualsiasi determinazione sostanziale, dunque di genere o specie. Ad esempio, per Socrate l'essere un animale (genere) o l'essere un essere umano (specie).

[100] Ossia la forma di genere o quella di specie.

questo stesso contrae di essere in un rapporto di materia rispetto alle <forme logicamente> posteriori, e che accoglie attraverso di esso. testo

14. Facciamo un esempio. La corporeità, che è l'essere del corpo nel quale si trova e ciò grazie a cui quello stesso è naturalmente qualcosa, ossia un corpo, conferisce a quello di essere materia delle figure e delle altre <forme> di questo tipo che esso possiede a causa della corporeità e con essa, in quanto aggiunte alla potenza di essa: per questo motivo, anche la <corporeità> stessa viene detta "materia" di quelle <forme ulteriori>.[101] testo

15. Conseguentemente, la dimostrazione tramite la definizione (*diffinitiva demonstratio*) rivela prima di tutto questo essere[102] e quindi aggiunge le <forme> che si adattano (*accommodata sunt*) alla sua potenza: ad esempio, se si chiede cos'è una statua, innanzitutto si risponde che è bronzo, marmo o simili. Quindi, si enumerano le <forme> che accompagnano quell'essere, quale che esso sia, secondo quanto richiede la proprietà della statua, indagata per confronto con altro. testo

<Forme: "essere-in" e "aderire" (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 16-24)>

16. Anche "forma" si dice in molti modi. Infatti, si dice "forma prima" l'essenza di Dio, artefice (*opifex*[103]) per opera del quale è sia tutto ciò che è qualcosa, sia tutto ciò che è l'essere grazie al quale quello[104] è qualcosa, sia tutto ciò che è in ciò che è qualcosa aderendo a ciò che ne è l'essere (*sic inest ei quod est aliquid ut ei quod est esse adsit*).[105] testo

17. Anche le quattro sostanze pure (*sincerae substantiae*), ossia il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, sono chiamate in greco "idee" degli stessi corpi e in latino invece "forme" – non certo quelle di cui sopra abbiamo detto che hanno una reciproca concrezione nella *silva*, ma quelle che derivano dalla *silva* e dalla specie intellegibile, dalle quali sono infine dedotte queste materie sensibili ignee, aeree, acquee e terrestri: gli esemplari, cioè, dei corpi, che accoglie il seno materno[106] del recettacolo di tutte le cose (*quae nutriculae omnia continentis suscipit sinus*). testo

---

[101] Delle figure e del resto che, in un corpo, si aggiunge ad esse.
[102] L'essere di un sussistente costituito dalle forme di genere e di specie.
[103] *Opifex* è il termine usato, spesso in endiadi con *deus*, nel latino della traduzione calcidiana del *Timeo*, per il demiurgo platonico. Cfr. ad es. 30a, 30d, 32b, 39e.
[104] Ossia tutto ciò che è qualcosa.
[105] Vale a dire: Dio è l'artefice dei sussistenti (= ciò che è qualcosa"), delle loro forme sostanziali (= l'essere grazie a cui ogni sussistente è qualcosa), e delle loro forme accidentali (= ciò che è-nel sussistente "aderendo" alle sue forme sostanziali).
[106] *Vacuus sinus* è un delle espressioni con le quali Calcidio si riferisce alla materia primordiale, ad es. in *In Platonis Tim.* CCLXXIV.

18. Anche un essere qualsiasi di un qualsiasi numero di sussistenti, grazie al quale ognuno di quelli è qualcosa e di cui si è detto che è materia[107] rispetto alle forme che ad esso si aggiungono, come la corporeità di tutti i corpi, si dice "forma" degli stessi sussistenti. testo

19. Si dicono "forma" anche quel quarto genere di qualità[108] che è la figura dei corpi e le altre <forme> che sono nei sussistenti in quanto conseguono a una loro potenza e grazie alle quali quelli sono qualcosa. testo

20. Da ciò è chiaro che delle materie una è informe e dunque semplice, ed è la *yle*, una formata e dunque non semplice, come i corpi. Infatti il loro essere, in quanto molteplice, e le molte <forme> che in essi si aggiungono al loro essere, non permettono che <i corpi> siano semplici. E ambedue[109] vengono chiamati solamente "materie". Quelle invece che sono l'essere dei sussistenti si dicono sia "materie" sia "forme", e tuttavia secondo diversi rapporti (*divisim*): <infatti si dicono> "materie" rispetto alle <forme> che vi si aggiungono (*quae sibi assunt*), e "forme" dei <sussistenti> che grazie ad esse sono qualcosa.[110] testo

21. In modo simile delle forme una <non è forma> di alcuna materia e dunque è semplice, ed è l'essenza dell'Artefice, per la quale egli veramente è. Essa, infatti, non è costituita da molte essenze né ad essa, nell'Artefice, aderisce alcunché di cui l'Artefice, o essa stessa,[111] possano per qualche motivo essere, o essere detti, materia. testo

22. Anche quelle autentiche sostanze (*sincerae substantie*)[112] che sono gli esemplari dei corpi sono forme senza materia e perciò semplici. Infatti, non è grazie a un'essenza molteplice che esse sono ciò

---

[107] Mi sembra corretta la lezione *materiam*, che l'apparato riporta come presente nel manoscritto B, e non *materia*, scelta dall'editore.
[108] Cfr. Arist., *Cat.*, 10a10-24.
[109] La *yle* e i corpi.
[110] Le sussistenze o forme sostanziali sono dette materia rispetto alle forme accidentali e forme rispetto ai sussistenti.
[111] L'essenza divina.
[112] Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, CCLXXII: "Infatti il primo elemento dell'universo è la materia, priva di forma e di qualità: affinché diventi mondo, essa viene plasmata dalla forma intellegibile. Da queste, vale a dire dalla materia e dalla forma, derivano il fuoco puro e intellegibile e le altre quattro sostanze pure, dalle quali infine procedono queste quattro sostanze sensibili, quelle fatte di fuoco, di acqua, di terra e di aria. Inoltre, il fuoco puro e le altre forme pure e intellegibili della sostanza sono i modelli dei corpi e sono chiamati 'idee' […]" (trad. Moreschini, p. 561); "Quippe primum elementum universae rei silva est informis ac sine qualitate quam, ut sit mundus, format intellegibilis species; ex quibus, silva videlicet et specie, ignis purus et intellegibilis ceteraeque sincerae substantiae quattuor, e quibus demum hae materiae sensiles, igneae aquatiles terrenae et aereae. Ignis porro purus et ceterae sincerae intellegibilisque substantiae species sunt exemplaria corporum, ideae cognominatae […]" (ed. Waszink).

che si dice che sono, né si accostano (*assistunt*) all'<essenza> in cose delle quali esse o l'<essenza> possono essere materia. In effetti, si dice sì che <"le sostanze autentiche" dei corpi> "sono nei" (*inesse*) sensibili,[113] ma non perché siano in essi e ineriscano in essi in modo non astratto – come la corporeità è nel corpo –, bensì perché, essendo separate (*abstractae*) da essi e in nessun modo concrete insieme con essi, tuttavia sono quasi poste di fronte ad essi: nel senso che Dio deduce le cose sensibili da quelle come immagini da esemplari, e per la comunanza derivante da questa deduzione (*deductionis consortium*) si dice non solo che esse "sono nei" (*insunt*) nei sensibili ma anche che i sensibili "sono in" in esse. testo

23. Quelle realtà, poi, che sono l'essere dei sussistenti, come è già stato detto, non si chiamano solo "forme" ma anche "materie". Invece, le figure degli <enti> sensibili e le altre <forme> che nei sussistenti seguono il loro essere, si chiamano solo "forme" e non "materie". testo

24. A questa divisione dobbiamo aggiungere che sono prive di qualsiasi moto sia la materia prima, ossia la *yle*, sia le forme prime, ossia la sostanza dell'Artefice e le idee dei sensibili in quanto semplici e separate: infatti non devono il fatto di essere né quella[114] alle forme, né queste[115] alle materie. Invece si muovono quelle cose che sono non-separate le une dalle altre e concrete, ossia le cose sensibili. testo

<Le scienze speculative. La fisica o filosofia naturale: ragione, "creazione" e "concrezione", movimento (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 25-29)>

25. Ma le forme dei sensibili, per quanto non separate e dunque in movimento, tuttavia, se le si fa oggetto di attenzione separatamente (*si tamen abstractim attendantur*), per questa imitazione delle <realtà> veramente separate si dice che sono senza movimento. In effetti, spesso alcune cose vengono concepite in modo veritiero non soltanto così come sono ma anche diversamente da come sono.[116] Per questo motivo la speculazione stessa dell'animo si divide <in diverse parti> e prende nomi diversi in relazione sia agli oggetti che osserva sia al modo in cui li osserva (*vel ex his quae inspicit vel ex modo inspiciendi*). testo

[113] Alcuni manosctitti hanno "sensilis". Su *inesse*, che si accompagna ad *adesse*, v. *infra*, Cap. IV, par. 18 e n. 224.
[114] La sostanza dell'Artefice.
[115] Le idee.
[116] Cfr. Boethius, *In Isag. Porph. Comm.*, Ed. II, I, 11.

26. Infatti, quando considera le cose che nascono (*nativa*)[117] così come sono – ossia concrete e non separate –, <la speculazione dell'animo> si chiama "ragione" (*ratio*) in relazione alla capacità che le è propria grazie alla quale è dato all'animo umano di giudicare le cose sensibili (*reri sensilia*) basandosi su quanto precedentemente suggeriscono sensi e immaginazioni (*ex sensuum atque imaginationum praeeuntibus amminiculis*). Ma viene detta "naturale", "in movimento" e "non separata" in relazione a ciò che considera – ossia le cose che nascono, non sono separate e hanno movimento.[118] testo

27. E che questo sia il motivo di tale denominazione (*nuncupatio*) <Boezio> lo dimostra chiaramente quando dice: CONSIDERA INFATTI LE FORME DEI CORPI, ossia le figure e le altre <forme> di questo tipo, non solo nella materia nella quale sono (*cui insunt*), ma anche CON LA MATERIA alla quale, in quella, si appoggiano (*cui in illa adsunt*). E perciò si parla della "*con*crezione" di tutti i sussistenti. testo

28. La creazione infatti fa sì che la sussistenza "sia-in" (*inesse*) in modo che ciò in cui è sia qualcosa grazie ad essa. Invece, la concrezione aggiunge (*accommodat*) alla sussistenza le nature logicamente successive (*naturae posterioris rationis*[119]) in modo che ciò in cui queste sono insieme con quella[120] non sia semplice. Queste <nature logicamente successive> si dicono "non-separate" poiché non possono essere se non in quanto sono-nei sussistenti ad-erendo alle loro sussistenze (*sic subsistentibus insint ut eorundem subsistenciis assint*). Per questo motivo <Boezio> afferma: LE QUALI forme logicamente successive NON POSSONO ESSERE SEPARATE DAI CORPI. Non dico <che non possano essere separate> tramite lo studio (*disciplinali ratione*), ma <che non possono essere separate> IN ATTO; ossia <dico> che, pur

[117] *Nativum* è, nel latino di Calcidio traduttore del *Timeo*, ciò che si contrappone all'intelligibile, immutabile ed eterno. Cfr. *Tim.* 52a: "Stando così le cose, bisogna asserire che esiste una tale essenza, lontana dai sensi, che risiede in se stessa, senza inizio né fine, la quale né riceve in se stessa alcunché da altrove né procede essa stesso verso qualcos'altro, invisibile, impercettibile dai sensi, afferrabile soltanto con l'attenta applicazione della mente; poi, ciò che viene dopo questo ha una nascita (*nativum*), è sensibile, si trova in un determinato luogo e di nuovo si trasforma, con mutamento e morte, e deve essere conosciuto con i sensi e l'opinione" (trad. Moreschini, p. 105); "Quod cum ita sit, fatendum est esse eius modi speciem semotam a sensibus in semet locatam sine ortu sine occasu, quae neque in se recipit quicquam, inuisibilem insensilem, soli mentis intentioni animaduersionique perspicuam; porro quod ab hoc secundum est, natiuum sensile sustentabile consistens aliquo in loco et rursum cum immutatione et interitu recedens, sensibus et opinione noscendum" (ed. Waszink).
[118] Il modello di riferimento per la classificazione delle forme di conoscenza in relazione alle rispettive "facoltà" dell'animo è Boethius, *Cons.*, V, iv.
[119] Via via partendo dalle più generali per proseguire verso le più speciali, seguendo l'ordine indicato dall'albero di Porifio nel capitolo dell'*Isagoge* dedicato alle specie.
[120] Con la sussistenza.

essendo esse ciò che sono in modo concreto, le si può però studiare in modo separato. testo

29. Dalla stessa concrezione proviene il moto dei corpi, quando cioè le <forme> concrete vengono modificate a causa del succedersi di quelle che decadono e via via vengono sostituite <da altre>. Infatti, QUELLE REALTÀ che a causa della concrezione non sono semplici, ossia I CORPI, SONO IN MOVIMENTO: COSÌ, ad esempio, appare muoversi secondo il moto locale LA TERRA QUANDO, per la proprietà del suo peso, È CONDOTTA VERSO IL BASSO, O IL FUOCO <QUANDO È CONDOTTO> VERSO L'ALTO. E HA MOVIMENTO non quella materia prima che è l'essere dei sussistenti, a partire dal quale ognuno di essi è quello che è, bensì quella che negli stessi sussistenti è una FORMA CONGIUNTA A QUELLA MATERIA attraverso la concrezione.[121] testo

<La matematica: separazione (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 30-31)>

30. Un'altra speculazione poi, che considera le forme non separate delle cose che nascono diversamente da come sono, ossia in modo separato, in relazione al fine (*ex fine*) per cui lo fa è detta in greco MATHEMATICA e in latino "disciplinale". E giustamente: infatti, per quanto siano non separate, vale a dire non esistano se non nella concrezione, tuttavia occorre capire cosa <queste forme> siano in essa. In effetti, la speculazione razionale non coglie perfettamente cos'è "essere qualcosa" (*id quod est esse aliquid*) se la speculazione disciplinale non stabilisce fermamente cos'è "ciò grazie a cui quel <qualcosa> è" (*id, unde illud est*). testo

31. A esempio: la ragione non riesce a valutare cosa sia essere un corpo, essere colorato ed essere ampio se la disciplina[122] non conosce cos'è la corporeità, cosa il colore e cosa l'ampiezza. E questo non può avvenire se essa non separa (*nisi… abstrahat*) da ciò in cui sono e non distingue l'una dalle altre queste <forme> non-separate e concrete. <Tale speculazione> si chiama "matesi" o "disciplina" per il fatto che separa cose non separabili affinché la loro natura possa essere percepita e la loro proprietà compresa; <inoltre, viene detta> NON-SEPARATA per il fatto che sono non separabili le realtà che essa percepisce solo in modo separato. testo

32. QUESTA [*sc.* la matematica] INFATTI FA OGGETTO DI SPECULAZIONE LE FORME DEI CORPI SENZA LA MATERIA. Non dico che speculi che esse "siano" senza materia, bensì <dico> che "le specula" senza materia. E, inoltre, <le specula> "senza movimento": se infatti la concrezione conferisce il movimento alle cose che sono, conviene che la separazione

[121] Il movimento non concerne le forme sostanziali ma solo quelle accidentali, che si appoggiano a quelle accidentali. Attenzione che qui "materia prima" non è la *silva* principio semplice timaico.
[122] Cioè la matematica stessa.

tolga il movimento a quelle realtà grazie alle quali esse sono. Ad ogni modo, non <è che> le cose passibili di movimento siano prive di movimento – così come non è che le cose non separate possano essere separate – bensì, come è stato detto, la matesi "le considera" (*speculatur*) senza materia, E PERCIÒ anche SENZA MOVIMENTO. testo

33. In effetti, l'attualità effettiva della cosa (*rei actus*) contiene sempre le forme non separate, e per questo <Boezio> aggiunge: LE QUALI FORME QUANDO SONO NELLA MATERIA, ossia nei corpi, NON POSSONO ESSERE SEPARATE DA QUESTI corpi. Perciò il fatto che la speculazione matematica sia detta "non astratta" deriva dall'attualità effettiva della cosa, mentre che la si dica "senza movimento" è una denominazione metonimica (*methonomica denominatio*)[123] che dipende dal modo di speculare. testo

<La teologia: l'intelletto, i principi, la semplicità (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 34-37)>

34. La terza speculazione invece si chiama per eccellenza "intellettuale" (*intellectualis*). Essa, trascendendo tutte le cose che nascono, fissa lo sguardo <della mente> (*figit intuitum*) su uno qualsiasi dei loro principi: ossia l'Artefice, autore grazie al quale esse sono; l'idea, dalla quale sono dedotte come da un esemplare; oppure la materia, nella quale sono collocate. testo

35. In effetti ciò che è semplice, senza movimento e sempre, si coglie (*percipitur*) in modo più vero di quanto si possano cogliere – con l'opinione razionale, o meglio con la ragione opinabile – le realtà che non sono sempre e sono in movimento, ossia quelle sensibili, o di quanto possano essere osservate (*attendi*) in modo separato e senza movimento, con la <scienza> disciplinale, le forme non astratte, e dunque in movimento. testo

36. In relazione alla natura della stessa cosa conosciuta, <questa terza speculazione> prende il nome di <scienza> "THEOLOGICA", mentre in relazione alla sua proprietà viene detta "SENZA MOVIMENTO", "ASTRATTA" E "SEPARABILE". E questo giustamente: INFATTI LA SOSTANZA DI DIO, ossia Dio o la divinità, MANCA DI MATERIA E DI MOVIMENTO; vale a dire, né Dio né la sua essenza può essere materia. testo

[123] Viene chiamata "non astratta" o "non separata" la scienza matematica non in quanto non sia astratta o non studi in modo astratto, ma in quanto studia cose che in sé sono "non astratte", ossia "non separate". Si attua così una "denominazione metonimica", ovvero si usa un nome non proprio ma che si basa su una relazione reale tra le cose: in questo caso, un nome che è proprio dalle realtà studiate (le forme) viene trasposto per parlare della scienza che le studia (la matematica).

37. Difatti l'essenza grazie alla quale <Dio> è – che in greco è detta *ousia* – non può non essere semplice, né in lui alla stessa essenza può aggiungersi (*adesse*) qualcosa di altro grazie al quale egli sia: Dio non sarebbe semplice se anche solo la sua essenza constasse di molte essenze, o se inoltre ad essa si aggiungessero in lui delle forme rispetto alle quali o Dio sarebbe veramente una "materia soggetta", o la sua essenza si direbbe "materia soggetta" per il <suo> rapporto <con esse> (*ratione*). testo

<I metodi delle tre scienze speculative (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 38-42)>

38. E questa è la diversità delle speculazioni basata sulla diversità delle cose conosciute. Per quanto DUNQUE ci siano alcuni principi razionali comuni (*rationes communes*) alle cose che sono oggetto di <diverse> speculazioni, molti altri tuttavia è necessario che siano propri <a ciascuna di esse>. E per questo OCCORRERÀ che NELLE REALTÀ NATURALI, che devono essere conosciute così come sono, ossia concrete e non-astratte, il filosofo PROCEDA RAZIONALMENTE: ossia, posto un nome con il quale viene significato sia "ciò che è" sia "ciò grazie a cui" esso è, con quella facoltà della mente (*ea vi mentis*) con cui devono venir investigate (*reri*) le cose concrete[124] egli persegua con attenzione cosa il "ciò che è" o "ciò grazie a cui" esso è richiedano propriamente per sé, a causa del convergere <di molte realtà> nella concrezione (*concretionis consortium*), e cosa invece essi abbiamo in comune con i luoghi (*loci*)[125] delle altre speculazioni. testo

39. NELLE MATEMATICHE invece, dove le cose non-separate vengono osservate (*attenduntur*) in modo diverso da come sono, vale a dire in modo separato, occorrerà che <il filosofo> proceda DISCIPLINALMENTE.[126]

---

[124] La ragione.

[125] I principi generalissimi, nei quali si trovano le premesse delle argomentazioni. Boezio si era occupato in profondità del tema sia redigendo di proprio pugno il trattato *De differentiis topicis* sia commentando i *Topica* di Cicerone. Cfr. *supra*, Prologo di Boezio, par. 7 e n. 45.

[126] Ossia, credo, dimostrativamente, in modo necessario. Cfr. Boethius, *In Top. Cic.:* "Cicerone definì la logica lo studio razionale (*ratio*) del discutere. Questa in un certo modo possiamo dividerla in tre parti: infatti l'abilità logica consiste sempre nel definire qualcosa, o nel dividerla, o nel collegarla. Ma la facoltà del collegare viene trattata secondo una triplice diversità: infatti la disputa procede o tramite argomentazioni vere e necessarie, e si chiama disciplina o dimostrazione; oppure <con argomentazioni> soltanto probabili, e si chiama dialettica; o <con argomentazioni> chiarissimamente false, ed è detta sofistica, ossia cavillatoria"; "[…] Cicero definiuit [*scil.* la logica] diligentem disserendi rationem. Et huius uno quidem modo trina partitio est: omnis namque uis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit. Colligendi autem facultas triplici diuersitate tractatur: aut enim ueris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina uel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus, et dialectica dicitur; aut apertissime falsis, et sophistica, id est, cauillatoria perhibetur." (PL 64, 1045C). Sui diversi tipi di argomenti, e dunque sulla divisione della scienza del discorrere corrispondente, fr. anche Boethius, *De diff. top.*, I, vii, 1-23.

In tal modo egli – dato che concepisce separatamente dai sussistenti quelle realtà che non sono proprio nulla a meno che non siano in essi (*nisi subsistentibus insint*)[127] – farà attenzione (*attendat*), nel costituire la disciplina, a ciò che è proprio di tali realtà in modo da non limitare a queste[128] quei principi razionali che essa ha invece in comune con le altre forme di speculazione. testo

40. Infatti nello <studio delle> realtà naturali l'essere umano viene detto "specie" rispetto al genere, ossia rispetto all'animale o al corpo. Invece, nelle matematiche, l'essere umano si dice "specie" rispetto non al genere bensì solo agli individui. E dunque per la proprietà della concrezione naturale si dice che il genere si predica della specie, mentre per la proprietà dell'astrazione matematica si concede che si predichi in modo vero e conseguente non un genere, bensì un genere di un genere, e di quella che è specie non rispetto al genere, bensì solo rispetto agli individui.[129] testo

41. NELLE REALTÀ DIVINE poi, che sono separate non solo nella disciplina ma anche nella cosa stessa (*non modo disciplina uerum etiam re ipsa abstracta*),[130] occorrerà che <il filosofo> proceda IN MODO INTELLETTUALE (*INTELLECTUALITER*); ossia <occorrerà> che <egli> le concepisca a partire da principi propri delle realtà teologiche e che non le giudichi in base alle proprietà delle cose che sono concrete per loro natura né di quelle che sono state separate attraverso la disciplina (*disciplinaliter abstractorum*). <Boezio> dice apertamente di voler far intendere le sue parole in questo modo quando aggiunge: E NON bisognerà DEVIARE (*DIDUCI*) verso alcuna delle cose create, che sono IMMAGINI (*IMAGINATIONES*) delle realtà veramente esistenti, BENSÌ PIUTTOSTO <BISOGNERÀ> STUDIARE LA STESSA FORMA singolare e semplice a partire dai suoi <propri> principi (*suis rationibus*).[131] testo

42. CHE VERAMENTE etc.
Fin qui, <Boezio> ha mostrato le parti della scienza speculativa e quali realtà sia opportuno speculare attraverso di esse. Ora dimostra, facendo uso della speculazione teologica, che l'essenza del Padre, del Figlio e

---

[127] Ossia le forme inerenti.
[128] Ed. *ipsa*, ma kNOST *ipsam*. Per cui si potrebbe tradurre anche "a questa speculazione".
[129] Nella scienza naturale si può dire "L'essere umano è un animale": qui il termine "essere umano" (*homo*) significa gli individui umani nella concretezza (cfr. anche *supra*, Secondo prologo di Gilberto, par. 1, dove si dice che il principio "Il genere si predica della specie" vale per le definizioni). Nella scienza matematica si dice "L'essere umano è una specie": e qui il termine "essere umano" significa l'essenza della specie considerata separatamente dalle altre forme, e il termine "specie" è preso nel metalinguaggio della logica, dunque come un "genere di generi": che potremmo anche rendere con "nome universale che comprende più nomi universali". Su questo passo complesso e importante cfr. Marenbon 2002, pp. 40 e 54-55; Marenbon 2013, p. 59.
[130] Cfr. *supra*, *Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 26-34, dove si dice che le speculazioni si dividono in base alla separatezza o meno della cosa e al modo di studiarla.
[131] Cfr. Valente 2021b.

dello Spirito di ambedue è una, singolare e semplice, grazie alla quale sola ognuno di quelli è ciò che è; <e lo dimostra> affinché si intenda che i cattolici – che dicono "Il Padre è Dio, il Figlio è Dio, lo Spirito santo è Dio" e ne inferiscono "Dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un Dio e non tre dèi" – concludono in modo corretto secondo un principio razionale proprio degli oggetti di cui parlano. testo

43. Quasi: <nella speculazione> intorno alle realtà divine occorrerà studiare molto attentamente tramite l'intelletto (*intellectualiter*) quella forma CHE È VERAMENTE FORMA. Come se dicesse: sono molte le realtà che vengono chiamate "forme", quali ad esempio le figure dei corpi e le altre <forme> che risultano nei sussistenti in virtù della creazione o della concrezione e grazie alle quali ciò in cui sono (*cui insunt*) o è qualcosa o mostra di essere qualcosa secondo l'ordine dell'insegnamento (*doctrinae ordine*).[132] testo

<L'essenza e la "denominazione estrinseca" dell'essere (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 44-46)>

44. Ma tutte queste hanno prima di sé i loro principi, dai quali sono dedotte attraverso qualche ragionamento (*aliqua ratione*) o verso i quali si rivolgono: e perciò vengono chiamate "forme" con un nome mutuato da altro (*mutuata ab alio nuncupatione*) più che per la verità di una definizione (*pocius quam rationis veritate*). testo

45. Invece, l'essenza che è principio precede tutte le realtà create, a tutte concedendo (*impertiens*) che si dica che sono e non desumendo da null'altro il proprio stesso essere: e dunque <tale essenza> è forma secondo il vero <senso di questo> nome E NON È IMMAGINE. Quando poi qualcuno, parlando di essa, dice "l'essenza è", si deve intendere così: l'essenza è quella cosa CHE È LO STESSO ESSERE, ossia che non mutua questa parola da altro, E DALLA QUALE È L'ESSERE, ossia che comunica questa stessa <parola "essere"> a tutte le altre realtà per una certa partecipazione estrinseca. testo

46. "È" infatti non si dice di qualsiasi realtà per la proprietà della sua essenza. Piuttosto, questa parola viene trasposta da ciò che è propriamente <e> non grazie a un'essenza estranea ma grazie alla sua stessa <essenza> a ciò che è qualcosa grazie a una forma creata da quello,[133] alla stessa forma creata, e infine a tutte le cose che si

[132] Ciò grazie a cui un sussistente è qualcosa sono le forme sostanziali, ciò grazie a cui si "mostra" che è qualcosa sono le forme accidentali. Cfr. *supra*, Cap. I, par. 30.
[133] Da ciò che è per la propria essenza.

dicono in modo vero dell'uno e dell'altra[134] perché da esso[135] derivano come dal principio. Così giustamente di ogni singola realtà si dice "è" per partecipazione alla forma divina. testo

<L'essere e il nome derivano dalla forma (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 47-51)>

47. E ciò non è del tutto diverso rispetto al principio razionale che vige nell'ambito delle <realtà> naturali. INFATTI, anche presso le <realtà> naturali OGNI ESSERE dei sussistenti DERIVA DALLA FORMA. Ossia, di qualsiasi sussistente si dica "è", lo si dice sulla base della partecipazione alla forma che esso ha in sé, come si può comprendere dagli esempi che seguono. testo

48. <DI> UNA STATUA INFATTI SI DICE che è una statua NON SECONDO IL BRONZO, IL QUALE, grazie alla forma che è l'essere del bronzo, È LA sua MATERIA, ossia la materia della statua, BENSÌ SECONDO quelLA FORMA GRAZIE ALLA QUALE, attraverso la maestria dell'essere umano, IN QUEL bronzo È RICONOSCIBILE L'EFFIGIE (*EFFIGIES*) DI UN ANIMALE. Vale a dire: <quella effigie> è ritratta allo scopo di designare e, per quanto possibile, mostrare, grazie a una somiglianza nell'immagine (*imaginaria similitudine*), l'animale vero di cui essa è immagine. testo

49. E LO STESSO BRONZO È DETTO "bronzo" NON SECONDO LA TERRA CHE, grazie alla forma per la quale la terra è terra, È LA SUA MATERIA, ossia <la materia> del bronzo; BENSÌ piuttosto SECONDO L'ASPETTO (*FIGURA*) DEL BRONZO, che viene creato in esso quando la pietra si scioglie col calore. testo

50. A SUA VOLTA LA TERRA STESSA SI DICE "terra" NON *KATA TON YLEN*, ossia non secondo la *silva.* Infatti *kata* si traduce "secondo" e *yle* invece *silva*; *ton* poi è l'articolo. Oppure: NON *APO TON YLEN*, ossia non dalla *silva*. Infatti *apo* <è> la preposizione "da", *ton* come abbiamo detto è l'articolo, e *yle* <vuol dire> *silva*. Questa è quella prima materia che Platone chiama ricettacolo nella quale, come abbiamo ricordato sopra,[136] si formano tutte le cose che vengono ricevute da essa mentre essa non contrae da quelle alcuna forma, ed è assolutamente informe. testo

51. In proposito, dunque, <Boezio> dice che la terra si dice "terra" non secondo questa <materia informe>, BENSÌ SECONDO quelle CHE SONO LE FORME della terra stessa: ad esempio secondo LA sua SECCHEZZA E LA sua PESANTEZZA.

---

[134] Del sussistente e della forma inerente.
[135] Dal principio, l'essenza per se stessa.
[136] Cfr. *supra*, Cap. II, par. 11.

Da ciò DUNQUE è manifesto che assolutamente NESSUNA COSA, attraverso la parola con la quale se ne espone la forma, si dice CHE È SECONDO LA MATERIA soggiacente alla forma predicata.[137] PIUTTOSTO, <ogni cosa si dice che è> soltanto SECONDO quella FORMA PROPRIA della cosa stessa a partire dalla quale[138] ne viene proposto un nome (*ex qua rei proposita est appellatio*). testo

<Dal punto di vista del teologo, Dio è l'essenza semplice di tutte le cose (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 52-55)>

52. MA <L'ESSENZA> DIVINA etc.
Che <Boezio> abbia chiamato la forma divina "essere di tutte le cose" mostra che essa non è completamente aliena dalle realtà naturali, il cui essere, per tutte, deriva dalla forma. Adesso, <egli> torna a ciò da cui era partito, e dimostra che <la forma divina> è veramente una tramite il confronto con le realtà naturali, nessuna delle quali è una per la semplicità della sua natura. Quasi: che uno qualsiasi dei sussistenti sia qualcosa, deriva dalla sua propria forma che "è-nella" materia (*quae inest materiae*). MA che ciascuno degli stessi <sussistenti>, o anche ciascuna delle altre realtà, non dico sia qualcosa secondo la speculazione naturale o anche quella matematica, bensì che semplicemente sia secondo quella teologica: <questo proviene> da quella forma che non è nella materia, perché veramente LA SOSTANZA DIVINA È FORMA SENZA MATERIA. testo

53. Infatti l'*ousia* del principio non può avere la *yle* come suo principio e come materia nella quale è necessario che sia; né essa "è-nel" principio, ossia in Dio, in modo da avere alcune nature logicamente posteriori (*posterioris rationis*) che o la compongano <come parti> o le si accostino (*vel se componentes vel sibi adiacentes*) in "ciò-che-è" grazie ad esse, delle quali essa possa essere materia in quanto <natura> precedente e alla cui potenza quelle siano pertinenti.[139] Essa infatti non ha principio né composizione né vi è, al di

[137] Per Gilberto, un sussistente ha molteplici nomi, ognuno dei quali ne mostra una forma. Socrate così è chiamato "Socrate" con un nome che ne mostra la forma completa "socratità", "bianco" con un nome che ne mostra la bianchezza, "musico" con un nome che ne mostra la musicalità etc. Secondo la sua teoria delle proposizioni, le parole in posizione di predicato esprimono la forma di cui la proposizione indica l'inerenza nel soggetto o *materia subiecta*. Cfr. Nielsen 1976 e qui, parte I.I, Differenza ontologica, significazione e predicazione.
[138] "Dalla quale" si riferisce a "quella forma della cosa" e non a "la cosa": il nome infatti, come l'essere, deriva dalla forma,
[139] Sono ripresi due dei significati del termine "materia" riconosciuti *supra*, Cap. II, parr. 11-13: la *yle* o materia primordialie e le sussistenze generali e speciali.

fuori di essa stessa, un principio grazie al quale essa sia e dal quale, per il quale e nel quale sono tutte le cose.[140] testo

54. E COSÌ è veramente UNO E tanto semplice in sé e da solo, senza nulla che possa aderirgli, che giustamente di questo uno si dice ciò che si dice dello stesso principio di cui è l'*ousia*, ossia: È CIÒ CHE È. Come infatti non c'è qualcosa grazie a cui Dio sia se non la semplice e sola essenza, ossia l'*ousia*, così non c'è <nulla> da cui provenga la stessa *ousia* (*unde ousia ipsa sit*) se non poiché essa è il solo e semplice Dio. testo

55. Per questo esiste anche quell'uso linguistico (*usus loquendi*) secondo il quale di Dio si dice non solo "Dio è" ma anche "Dio è la stessa essenza"[141], e giustamente. Infatti, se, di qualcuno che non solo è sapiente ma anche colorato e grande e molte altre cose del genere, a causa della sapienza che è più abbondante in lui che in tutti gli altri si dice: "Tutto quanto sei, sei per intero sapienza"[142] – come se non ci fosse null'altro che gli conferisca l'essere se non la sola sapienza – molto più propriamente Dio, al quale l'essere non viene conferito da realtà diverse, viene detto "la stessa essenza"; e lo stesso <avviene> con altri nomi, come "Dio è la sua stessa divinità", "la sua stessa sapienza", "la sua stessa forza" e altri di queto tipo. testo

<L'essere e la "forma completa" (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 56-57)>

56. LE ALTRE REALTÀ INFATTI etc.
Quasi: la sostanza divina è ciò che è. LE ALTRE REALTÀ INFATTI, ossia o quelle che sussistono o quelle che sono in queste, NON SONO CIÒ CHE SONO. Vale a dire: non è semplice o da solo (*solitarius*) ciò grazie a cui di ognuna di esse si dice che "è qualcosa". testo

57. La forma completa della sostanza di un sussistente qualsiasi, infatti, non è semplice, e molto più numerosa è la molteplicità degli accidenti che aderiscono (*adsunt*) ad essa nel suo insieme o alle sue singole parti. Tutti questi, tuttavia, vengono detti del sussistente: come, di un certo essere umano, l'intera forma sostanziale grazie alla quale quello è un essere umano perfetto; ogni genere e ogni differenza dai quali è <composta> la stessa <forma sostanziale>, come la corporeità e l'essere animato e le altre <forme> di questo tipo; e infine tutto ciò che aderisce o a quella forma <completa> – come la capacità di ridere, che aderisce all'umanità – o ad alcune delle sue parti – come il colore, che aderisce

[140] Cfr. Rom 11, 6, citato anche *supra*, Prologo II, par. 8. Il Dio rivelato dalle Scritture cristiane è qui esplicitamente identificato col principio primo della filosofia neoplatonica così come è giunta a Gilberto soprattutto attravero Boezio.
[141] Attenzione: ricordiamo che qui non si deve intendere "essenza" come distinta dall'esistenza, bensì semmai proprio come l'esistere stesso primigenio del principio, e delle cose dal principio. Cfr. Maioli 1978.
[142] Terentius, *Ad.* III, 3, 40: "Tu quantus, quantus, nichil nisi sapientia es".

alla corporeità, o la scienza, che aderisce alla razionalità – e le infinite[143] altre <forme> di questo tipo. testo

<Universali come collezioni di forme simili e "trasposizione denominativa" (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 58-61)>

58. La natura di tutto ciò che si dice di un sussistente è molteplice anche in ragione dell'effetto prodotto (*ab efficiendo*). Infatti quella che è la forma completa della sostanza (*tota forma substantiae*) di un essere umano si dice giustamente "essere qualcosa" non solo perché nella sua totalità essa rende quello in cui è un essere umano, ma anche perché una parte di essa rende quello stesso <essere umano> un <essere> animato, un'altra parte <di essa lo rende> un <essere> sensibile, un'altra un <essere> razionale. testo

59. E di qualsiasi sua[144] parte o di qualsiasi suo accidente – <appoggiato> nella concrezione a una sua parte o all'intera <forma completa> (*quod parti totive concretum est*) – si dice che "è qualcosa" sia in comune con molti (*communiter cum multis*) sia in modo dissimile rispetto a molti per il fatto che produce un effetto simile <ad alcuni> o dissimile <rispetto ad altri> (*ab efficiendo similiter aut dissimiliter*): ad esempio, la razionalità di qualcuno viene detta in senso generale "qualità" e in senso speciale "razionalità" perché rende quel qualcuno sia uno provvisto di una qualità (*qualem*) – come tutte le altre qualità, che rendono provvisti di qualità (*quales*) i <sussistenti> nei quali si trovano –, sia razionale, come le altre razionalità, che rendono razionali quelli nei quali sono. testo

60. Anche la bianchezza di qualcuno rende colui nel quale è sia provvisto di una qualità, come <fanno> tutte le qualità, sia colorato, come <fanno> tutti i colori, sia bianco, come <fanno> le altre bianchezze. E perciò la si dice, in senso generale, con le qualità una qualità, con i soli colori un colore, e, in senso speciale e con le sole bianchezze, una bianchezza. testo

61. E di queste <parti della forma completa o dei loro accidenti>[145] si dicono talmente tante cose che spesso si verifica anche una trasposizione denominativa <del senso di una parola> (*denominativa transumptio*), in ragione della capacità di agire <della forma>, dagli accidenti concomi-

[143] Questo passo lascia pensare che Gilberto si rappresenti la forma completa del sussistente come costituita da un numero forse infinito di forme, e comunque un insieme di forme non conoscibile in modo completo e determinato. Cfr. Jacobi 1996, p. 14.
[144] Della forma completa della sostanza.
[145] Dobbiamo intendere delle qualità e in generale delle forme, sia sostanziali sia accidentali, del sussistente.

tanti a quelle realtà che gli stessi accidenti concomitanti accompagnano: come ad esempio nelle <proposizioni> "la linea è lunga", "la bianchezza è chiara".[146]
Così, dunque, ciò grazie a cui ognuna delle cose che sono è qualcosa, o non è semplice, o non è da solo (*solitarium*).[147] OGNUNO INFATTI di questi, ossia dei sussistenti, delle sussistenze e dei loro accidenti, DERIVA IL SUO ESSERE DA QUELLE REALTÀ GRAZIE ALLE QUALI È (*HABET ESSE SUUM EX HIS EX QUIBUS EST*). E <Boezio> sembra spiegare come voglia che questo vada inteso quando dice: OSSIA DALLE SUE PARTI. testo

<L'essere, l'intero, le parti, la predicazione. Congiunzione e confusione (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 62-87)>

62. Dobbiamo però indagare con molta attenzione in che senso egli dica questo. Infatti, come sopra aveva promesso <di fare> quando aveva parlato della qualità di quest'opera, <qui Boezio> adotta un modo di scrivere molto contratto e sintetico (*stilum brevitate contrahit*). Inoltre, l'intelligibilità <del suo discorso> (*intelligentiae facies*) – che aveva velato con parole innovative dicendo "Le altre realtà non sono ciò che sono" e che sembra voler scoprire un po' quando dice "ognuna infatti deriva il suo essere da quelle <realtà> grazie a cui è" – nell'apparente spiegazione che segue – con la quale ci si aspettava che l'esponesse completamente – invece la nasconde di nuovo, allorquando aggiunge: "ossia delle sue parti". <E questo evidentemente> nell'intento di non fare mercato della dignità <della propria opera> offrendola a quanti non ne sono degni (*ne ipsius dignitas indignis prostituatur*). testo

63. E certo il significato vago del pronome <dimostrativo> o del pronome relativo (*pronominis atque nominis infiniti varia significatio*)[148]

---

[146] Infatti, ciò che è lungo non è la linea, che è un ente astratto e dunque non misurabile nello spazio, ma l'oggetto di forma allungata. Tuttavia, dato che lunghezza e linea sono forme accidentali inerenti allo stesso titolo ("coaccidenti") nell'oggetto di forma allungata, in proposizioni come "la linea è lunga" impropriamente si trasferisce l'aggettivo "lunga" dal significare la lunghezza, coaccidente insieme alla linea nell'oggetto allungato, alla linea: come se significasse una qualità non dell'oggetto allungato ma della linea stessa. Similmente, nel caso della proposizione "la bianchezza è chiara", benché bianchezza e chiarità siano coaccidenti nell'oggetto bianco, l'aggettivo "chiaro" viene trasposto denominativamente per riferirlo non all'oggetto bianco bensì alla qualità bianchezza. Sulla "trasposizione denominativa" v. la letteratura indicata *supra*, I.I, n. 63.
[147] *Non solitarius* potrebbe qui indicare il fatto di essere parte di un composto, di un intero.
[148] Il *nomen infinitum* è una espressione che ha la funzione logica e grammaticale di un nome ma che per qualche motivo ha un significato indeterminato. È *nomen infinitum* ad esempio, in logica, il nome preceduto da "non", come *non-homo*. In grammatica invece viene detto *nomen infinitum* quello che noi chiamiamo il "pronome relativo", ossia *quis-quae-quod*. Dunque, qui Gilberto si sta riferendo con *pronomen* e *nomen infinitum* rispettivamente alle espressioni "da quelle <realtà> grazie a cui" ("ex his" ed "ex quibus") del passo di Boezio inserito nelle ultime righe del par. 62.

con il primo dei quali quasi dimostra ciò che vuole che sia inteso mentre con l'altro <vi> rimanda quando dice "da quelle" e "grazie alle quali",[149] per quanto non incida l'animo di chi legge con un segno certo (*certa nota*) della proprietà e del genere a proposito di ciò che è l'essere, tuttavia non lo distoglie da esso. Invece, il nome finito[150] <che usa quando> in questa supposta spiegazione dice "ossia dalle sue parti", allontana assolutamente <l'animo del lettore> da ciò che è l'essere. testo

64. Infatti, nulla è l'essere di qualcosa di cui è parte: l'essere e ciò che è in effetti non condividono alcun genere.[151] La parte, invece, e ciò di cui <essa> è parte sono anche singolarmente un uno in <quanto condividono> molti generi. Anzi, ogni genere di una parte è necessario che sia genere <anche> di ciò che consta di quella parte.[152] E ancora: tutto ciò che è l'essere di qualcosa o è la sostanza completa di quel qualcosa di cui viene detto l'essere, o è una parte della sostanza completa. testo

65. E la sostanza completa è certamente la specie che si dice di quel <qualcosa>. Invece, una parte di quello che è l'essere completo o è un genere o è la differenza che costituisce la specie stessa. Però, nessuna parte può essere specie, genere o differenza di ciò di cui è parte, e perciò nessuna parte è l'essere di ciò di cui è parte. testo

66. Perciò, dopo aver detto: "ogni realtà (*unumquodque*) deriva il suo essere da ciò grazie a cui è" – che si può correttamente intendere così: ossia dalla specie, che è l'essere completo, e dal genere nonché dalla differenza che sono, per quanto non l'essere completo, comunque un qualche essere – perché poi, come se stesse fornendo una spiegazione di ciò, ha poi aggiunto: "ossia dalle sue parti"? Ma vediamo quello

---

[149] Cfr. *supra*, par. 61.

[150] L'espressione *nomen finitum* è usata per distinguere il nome vero e proprio dal cosiddetto *nomen infinitum*, di cui abbiamo detto due note sopra. Gilberto allude in questo caso al nome *partibus* dell'espressione che sta commentando "ex partibus eius". Quindi qui Gilberto usa la specificazione *nomen finitum* per sottolineare il fatto paradossale che Boezio, usando un nome privo di significato definito, ossia un pronome relativo, aveva lasciato capire bene a cosa si stesse riferendo, mentre ora, nella supposta spiegazione, pur usando un nome dal significato chiaro (il nome "*partibus*"), in realtà confonda le acque.

[151] Da questa osservazione si comprende come per Gilberto il tutto e le sue parti debbano condividere almeno un genere: ci possono essere dunque sussistenti composti di sussistenti come parti, e sussistenze composte di sussistenze come parti. Ma sussistenti e sussistenze non possono essere parti insieme di uno stesso intero, né sussistenti possono essere parti di sussistenze o il contrario. Questo perché le forme e i sussistenti non condividono alcun genere. Sono realtà logicamente del tutto distinte, per quanto metafisicamente le sussistenze o forme costituiscano, nella concrezione, i sussistenti. Su questo cfr. Maioli 1979, pp. 280-281.

[152] Ossia del tutto. Ad esempio, il genere corpo del corpo umano è genere anche dell'essere umano di cui il corpo è una parte.

che segue: così sarà forse più chiaro in che senso sono state dette queste <parole>. testo

67. <Boezio> prosegue dunque dicendo: ED È [*sc.* OGNI REALTÀ] QUESTO E QUELLO. Qualcuno <ora>, interpretando tali parole in modo conveniente, potrebbe dire: ossia, <ogni realtà> ha l'essere da cose diverse; e queste diverse cose le intenderebbe come o diversi generi o diverse differenze o diverse specie o un genere e una differenza. Oppure, considererebbe come minimo la diversità numerica <esistente> nella stessa unione che produce il genere o la specie.[153] testo

68. Ma lui poi dice CIOÈ LE SUE PARTI, riferendosi con questo nome, nella sua spiegazione, a cose che non sono l'essere. Comunque, sia che le parti – ed è ciò che sembra dire – siano l'essere di ciò che consta di esse, sia che siano qualcos'altro, certo è che <l'essere dei sussistenti> non è semplice o da solo (*solitarium*). <Aspetto> che <Boezio> coglie giustamente nel momento in cui aggiunge "CONGIUNTE". [154] testo

69. Egli <peraltro> rivela che tale aggiunta ha questo senso quando dice "MA NON QUESTO O QUELLO SINGOLARMENTE", ossia: non è che una qualsiasi <realtà> da sola (*non quodlibet solum*) faccia sì che ciò che è sia qualcosa. Piuttosto, sono molte <le realtà> ognuna delle quali produce questo effetto, e quali siano <queste> molte <realtà> lo rivela tramite un esempio grazie al quale contemporaneamente si può comprendere in che senso, quando aveva detto "ogni cosa deriva il suo essere da quelle <realtà> a partire dalle quali è", ha poi aggiunto "ossia dalle sue parti"; e ancora, quando aveva detto "è questo e quello", ha suggerito "ossia le sue parti". testo

70. Dice infatti: AD ESEMPIO, POICHÉ L'UOMO TERRENO CONSTA DI ANIMA E CORPO, ossia un sussistente <consta> di sussistenti, lo stesso uomo È e CORPO E ANIMA, ossia, grazie all'essere del corpo dal quale è composto è anch'esso stesso un corpo, e grazie all'essere dell'anima, è anch'esso stesso un'anima. E questo è certamente quello che voleva che venisse inteso quando diceva: "ogni cosa è a partire dalle sue parti ed è le sue parti". testo

71. Questo modo di esprimersi è usuale quando la speculazione razionale concepisce così come sono le cose che per loro natura non sono separate. Così infatti si dice che una qualche sostanza seconda si predica della specie. Infatti, qui non si deve intendere che qualcosa si predichi di ciò che è la specie, quanto piuttosto <che qualcosa si predichi> del sussistente nel quale si trova la sussistenza di specie. Né <si deve

[153] Il genere e la specie sono infatti concepiti da Gilberto comne una unione (*unio*) o raccolta (*collectio*) di forme simili colte dall'intelletto astraendole, separandole mentalmente, da sussistenti simili. Cfr. *Expos. De trin.*, Cap. I, par. 27; *Expos. C. Eut.* IV, parr. 113-119.
[154] Vale a dire aggiunge la parola "CONGIUNTE" a "CIOÈ LE SUE PARTI".

intendere> che del <sussistente> si predichi ciò che è grazie alla sostanza seconda, che infatti <questo> è solo il sussistente – il quale è del tutto impossibile che venga predicato –; piuttosto, <si deve intendere che del sussistente venga predicata> la sussistenza che è in esso. E dunque molte cose si dicono in questo modo: che, essendo diversi l'essere e ciò che è,[155] le cose che si dicono ponendo il nome dell'uno[156] in realtà convengono non a quello bensì all'altro. testo

72. A causa di questo sovrapporsi (*consortium*)[157] dunque <Boezio> ha detto "ogni cosa ha il suo essere dalle sue parti" ed "è le sue parti", per quanto non volesse intendere le stesse <parti> bensì quelle che sono il loro essere, ossia le sussistenze <delle parti> che sono anche l'essere di quell'<intero> che è costituito dalle parti. Infatti tutto ciò che è un essere di una qualche parte, è anche un essere di quell'<intero> che consta di quella parte, e si dice con verità sia dello stesso <intero> sia della parte. testo

73. E questo <Boezio> lo mostra chiaramente a partire da ciò che è loro[158] proprio. Infatti il colore, che aderisce alla sola corporeità, si predica con verità tanto dell'essere umano, che consta del corpo <come di una sua parte>, quanto dello stesso corpo che lo costituisce <come sua parte>. E la razionalità, che segue il genere degli spiriti, e similmente la scienza, che è acconcia solo alla razionalità, si dicono (*dicitur*) con verità tanto dell'essere umano, che consta dello spirito <come l'intero di una sua parte>, quanto dello spirito, da cui <l'essere umano> è costituito <come da una parte>. Infatti non solo il corpo, da cui è costituito l'essere umano, è colorato, ma è colorato anche l'essere umano, che consta di quel corpo <come di una sua parte>. testo

74. E per quanto l'essere umano e il corpo di cui l'essere umano consta <come di una sua parte> siano diversi in modo tale che il corpo che è parte dell'essere umano non è un essere umano, tuttavia non per questo essi sono diversi corpi o diversi colorati, bensì <sono> un corpo <unico> non per la conformità degli universali ma per la singolarità di una <sola> sussistenza, e un colorato <unico> per la singolarità di un unico accidente. testo

75. In modo simile, non solo lo spirito, di cui consta l'essere umano <come un intero consta di una sua parte>, è razionale o provvisto di scienza, ma anche l'essere umano, che è costituito da esso <come da

[155] Cfr. *Expos. De hebd.,* Cap. I, parr. 27-37.
[156] "Dell'uno" vale a dire dell'essere o del ciò che è, dunque della sussistenza o del sussistente.
[157] Di questo frequente usare il nome concreto del sussistente per il nome astratto della sussistenza o essere.
[158] Vale a dire di ciò che è proprio dell'intero e delle parti. Nell'esempio, il colore, che si dice sia dell'intero essere umano, sia del corpo che ne è una parte.

una sua parte>, è razionale e provvisto di scienza. E per quanto l'essere umano e lo spirito, che è parte dell'essere umano, siano diversi in modo che lo spirito, che è parte dell'essere umano, non è un essere umano: tuttavia essi non sono diversi spiriti o diversi razionali o diversi provvisti di scienza, bensì uno spirito <unico> non per la conformità degli universali ma per la singolarità di una <sola> sussistenza, e un <unico> razionale per la singolarità di una <sola> facoltà, e un <unico> scienzato (*sciens*) per la singolarità di un unico accidente. testo

76. C'è però quella premessa assolutamente prima e autoevidente (*maxima propositio per se nota*)[159] dei dialettici con la quale essi dicono: "Di qualsiasi cosa si predichi ciò che aderisce come proprio solo a un certo <essere> (*quod soli alicui adest*), di quella stessa cosa si predica anche quell'<essere> di cui esso è proprio". Di conseguenza, dato che il colore – che aderisce solo a ciò per cui è corpo tutto ciò che con verità si chiama "corpo"[160] – si predica non solo di quella parte dell'essere umano che è il corpo ma anche dell'essere umano, è necessario che anche quell'essere del corpo al quale solo il colore aderisce, ossia la corporeità, si predichi non solo di quella parte dell'essere umano[161] ma anche dell'essere umano <intero>. testo

---

[159] *Propositio per se nota* è una proposizione per la quale non si può trovare alcuna prova, ed equivale a *maxima propositio* e *principalis propositio*. Cfr. Boethius, *De diff. top.*, I, iv: "Tra le proposizioni alcune sono anche note di per sé e per queste non si può trovare alcuna prova; altre invece, sebbene l'animo di chi ascolta le approvi e acconsenta, possono tuttavia essere provate da altre precedenti a esse. E precisamente, quelle proposizioni, delle quali non c'è bisogno di alcuna dimostrazione, si chiamano massime e principali perché è necessario che da queste vengano comprovate quelle che non rifiutano di essere dimostrate. Una proposizione massima allora è per esempio questa: 'se togli cose uguali da cose uguali, le cose che restano sono uguali'. Infatti, un'affermazione di questo tipo è così nota di per sé, che non può esserci nient'altro di più noto da cui possa essere dimostrata" (trad. Magnano); "Propositionum quoque aliae sunt per se notae et quarum probatio non queat inveniri, aliae vero quas, tametsi animus audientis probet eisque consentiat, tamen possint aliis superioribus approbari. Et illae quidem, quarum nulla probatio est, maximae ac principales vocantur, quod his illas necesse est approbari, quae ut demonstrari valeant, non recusant. Est autem maxima propositio, ut haec: 'Si aequalibus aequalia demas, quae relinquuntur aequalia sunt'. Ita enim hoc per se notum est, ut aliud notius, quo approbari valeat, esse non possit. Quae propositiones, cum fidem sui natura propriam gerant, non solum alieno ad fidem non egent argumento, verum ceteris quoque probationis solent esse principium. Igitur per se notae propositiones, quibus nihil est notius, indemonstrabiles et maximae ac principales vocantur" (I, iv, 28-31 ed. Nikitas). *Maxima propositio* o *propositio per se nota* equivale anche, insieme alle "differenze delle proposizioni massime", a *locus*, la sede degli argomenti, il luogo dove reperirne le premesse. Cfr. Boethius, *In Cic. Top.*, PL 64, 1052A-1054A; Id., *De diff. top.*, II, iii, 1-19. Gilberto ne discute nel commento al *De hebdomadibus*, Cap. I, parr. 12-26, nel quadro del commento alla prima delle 9 regole del testo di Boezio che consiste in una definizione della "concezione comune dell'animo" (*communis animi conceptio*).

[160] Vale a dire che aderisce solo alla forma corporeità, che verrà infatti menzionata subito dopo.

[161] Vale a dire, non solo del corpo.

77. E poiché la razionalità – che aderisce solo a quella <sussistenza> grazie alla quale è spirito tutto ciò che con verità è detto "spirito"[162] – e la scienza – che aderisce solo a quella <sussistenza> grazie a cui è razionale tutto ciò che giustamente si dice "razionale"[163] – non si predica<no> solo di quella parte dell'essere umano che è spirito ma anche dell'essere umano <intero>, è necessario che anche quella sussistenza dello spirito alla quale sola la razionalità aderisce, ossia la stessa "spiritualità" se qualcuno la vuole nominare così, si predichi correttamente non solo di quella parte dell'essere umano,[164] ma anche dell'essere umano stesso. testo

78. E dunque l'essere umano è un corpo non a causa del corpo di cui consta <come di una sua parte> ma a causa dell'essere di quel corpo. E lo stesso essere umano è spirito non a causa di quello spirito di cui consta <come di una sua parte> ma a causa dell'essere di quello spirito. E di conseguenza l'essere dell'essere umano non è semplice o da solo (*solitarium*). Come abbiamo detto, infatti, <l'essere umano> è corpo a causa dell'essere del suo corpo, il quale <corpo> è una delle sue parti, ed è anima a causa dell'essere della sua anima, la quale <anima> è l'altra delle sue parti: NON O CORPO soltanto, O ANIMA soltanto. testo

79. Alcuni senza esperienza ritengono che, per il fatto che <Boezio> ha detto "<l'essere umano> non <è> o corpo o anima", non sia lecito nemmeno dire uno di questi <predicati> senza l'altro, ossia <ritengono> che non direbbe il vero qualcuno che dicesse "L'uomo è un corpo" senza aggiungere "e un'anima", o che dicesse "L'uomo è un'anima" senza aggiungere "e un corpo". <Quegli inesperti> in effetti pensano che l'essere a partire dal quale cose diverse vengono congiunte per diventare un uno sia così confuso a causa di quella congiunzione di due <parti> che, così come quando si mescolano (*permiscentur*) il bianco e il nero ciò che ne risulta non si dice né bianco né nero ma di un qualche altro colore proveniente da quella mescolanza, così, ciò che è costituito da diversi come parti non assuma il nome di nessuno di essi bensì sia qualcosa che proviene da quella mescolanza (*ex illa permixtione*); e in questo senso <ritengono> che sia stato detto "l'essere umano è corpo e anima": non che esso sia o un corpo o un'anima ma che sia qualcosa che proviene da una mescolanza verificatasi in seguito alla congiunzione del corpo e dell'anima. Ma sul fatto che dalla congiunzione non proviene sempre la mescolanza <propria>

[162] Ossia, nella visione di Gilberto, alla forma "spiritualità", che verrà infatti menzionata subito dopo.
[163] La razionalità.
[164] Dello spirito.

della confusione si discuterà (*disputabitur*) a sufficienza nel <commento a> quel libro che <Boezio> ha scritto contro questo errore, <che è l'errore> di Eutiche.[165] testo

80. Qui però, dove si dimostra che non è semplice o non sta da solo (*solitarium*) ciò grazie a cui un qualsiasi <sussistente> è qualcosa, diciamo che, come dell'essere umano è vero <dire> sia congiuntamente "L'essere umano è colorato e provvisto di sapere (*sapiens*)" sia disgiuntamente "L'essere umano è colorato" e poi "L'essere umano è provvisto di sapere", così anche è vero – secondo la predetta regola dei dialettici che dice "Di qualsiasi cosa si predica il proprio si predica anche ciò di cui quello è proprio" – <dire> sia congiuntamente "L'essere umano è corpo e anima" sia disgiuntamente "L'essere umano è corpo" e poi "L'essere umano è anima". testo

81. E così quando dice "non o questo o quello", e in modo speciale "non o corpo o anima", non bisogna intenderlo nel senso che dire una delle due cose senza aggiungere l'altra non rispoda a verità, ma nel senso che né l'uno né l'altro possono essere da soli (*solitarium esse*) <sufficienti a> produrre l'essere umano, per quanto di esso <sia l'uno sia l'altro> si dicano anche da soli (*solitarie dicitur*) come un essere qualcosa di quello. Altra cosa infatti è essere da solo (*solitarium esse*), altra venir detto da solo (*solitarium dici*). testo

82. Infatti, non è necessario che ciò che si dice da solo sia <anche> da solo, e ciò che è impossibile che stia da solo, non è impossibile che venga detto da solo. E dunque coloro che ritengono che le due proposizioni (*dictionem utramque*)[166] non possano essere dette da sole, sembra che scelgano, nell'argomentare il proprio errore a sé e agli altri meno intelligenti, la confusione del bianco e del nero che abbiamo detto. testo

83. Quelli poi che rifiutano una delle due <proposizioni>, accettando l'altra, cianciano senza argomentare il proprio errore, cosicché finiscono per affermarlo non solo contro la verità, ma anche contro se stessi. Infatti essi concedono "L'essere umano è un corpo", respingendo con disgusto "L'essere umano è anima o spirito": e tuttavia non riflettono sulla ragione per cui (*nec tamen cogitant qua ratione*) l'essere di una parte sarebbe l'essere anche dell'<intero> di cui quella <parte> è parte e si potrebbe predicare di esso per sé, mentre l'essere dell'altra parte né sarebbe essere di quello stesso <intero> che similmente costituisce né si potrebbe dire di esso; tanto più che essi concedono che si possano affermare con verità del composto la capacità propria (*propria*

[165] *Expos. C. Eut.* IV, parr. 22-33. Cfr. Nielsen 1982, pp. 53-54.
[166] *Dictio* qui mi pare valga "proposizione" e non, come normalmemte nei testi grammaticali, "parola". Dunque il riferimento sarebbe alle due proposizioni suddette, ossia "L'essere umano è un corpo", "l'essere umano è un'anima".

potencia) di quel genere (*huius generis*)[167] che negano che si possa affermare secondo verità dello stesso <composto>, ossia la razionalità, nonché la <sua> affezione accidentale (*accidentalis affectio*), ossia la conoscenza. testo

84. E il fatto che alcuni di costoro smanino di dire che di un essere umano si dice una razionalità altra rispetto a quella dello spirito umano, e similmente un'altra conoscenza e un'altra corporeità rispetto a quella del corpo umano: <tutto questo> lo disdegno a tal punto da tralasciarlo completamente, tacendo quello che si può affermare in contrario.[168] testo

85. Invece, contro l'obiezione secondo la quale lo spirito dell'essere umano è incorporeo e tuttavia l'essere umano non è incorporeo, e perciò non è vero che "tutto ciò che si afferma di una parte si afferma anche di ciò che è composto da essa", rispondo <così>: quando dicono "lo spirito è incorporeo" piuttosto che affermare una natura dello spirito negano da esso ciò che appartiene alla potenza del suo genere.[169] testo

86. Infatti ogni privazione rimuove qualcosa che naturalmente si dovrebbe <possedere>.[170] Né dico che necessariamente si debba rimuovere dal tutto ciò che si rimuove da una parte, bensì: tutto ciò che <si afferma> naturalmente della parte, quello stesso si deve affermare anche del composto. testo

87. NELLA PARTE DUNQUE.
Quasi: l'uomo è corpo e anima. IN una PARTE DUNQUE NON È CIÒ CHE È nell'altra: ossia, altro – numericamente almeno – è l'essere di una parte, <essere> a partire dal quale anche il composto è qualcosa, e altro l'essere dell'altra parte, <essere> a partire dal quale similmente lo stesso composto è <qualcosa> ed è detto, in modo congiunto o disgiunto, essere qualcosa. testo

<La molteplicità dell'essere di ogni cosa, a parte il principio (*Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 88-101)>

88. Molteplici dunque, come è stato detto, sono le <realtà> grazie alle quali è qualcosa ciascun sussistente – e non solo <ciascuno> di quei <sussistenti che sono> composti di diversi sussistenti, com'è un essere umano o una pietra, ma anche <ciascuno> di quelli sempici, com'è l'anima di un essere umano, la quale è un sussistente non costituito da

[167] Nell'esempio lo spirito.
[168] Gilberto sembra polemizzare con qualcuno in particolare, ma non mi è chiaro chi.
[169] Infatti, sostanza è il genere del corpo e dello spirito, e fa parte della potenza della sostanza di essere corpo e di essere spirito.
[170] Cfr. *infra*, II.I e II.II, par. 55.

sussistenti come da parti – e[171] anche ciascuna delle sussistenze o delle affezioni accidentali, e in definitiva ciascuna di quelle cose che sono da un principio senza essere il principio. E perciò, in base a un ragionamento vero, nessuna di queste cose è ciò che è. testo

89. INVECE, CIÒ CHE NON È DA QUESTO E da QUELLO, ossia che non <deriva> da diversi, MA È SOLTANTO da QUESTO, ossia: del quale è uno solo ciò grazie a cui è, QUELLO VERAMENTE È CIÒ CHE È <e> non altro da sé: come Dio o la sua divinità. Infatti ciò per cui Dio è non è altro dalla divinità, né c'è altro motivo perché la divinità sia se non che grazie ad essa Dio è.[172] testo

90. E tutto ciò che questo <è>, È così singolarmente e semplicemente uno per la singolarità e la semplicità del genere, MASSIMAMENTE BELLO per l'aspetto (*specie*) della sua dignità, e MASSIMAMENTE FORTE per la sua incomparabile potenza, che giustamente di esso si dice CHE NON DIPENDE dall'aiuto DI NULLA di cui si serva. testo

91. DI CONSEGUENZA.
Quasi: dal momento che ciò che è soltanto, questo è veramente ciò che è, DI CONSEGUENZA QUESTO è VERAMENTE UNO, E un uno tale che IN ESSO non c'è ALCUN NUMERO di essenze perché IN ESSO NON <C'È> ALCUN ALTRO essere OLTRE A QUELL'unico PER CUI solo È. E veramente: INFATTI NON PUÒ DIVENIRE SOGGETTO per il fatto di avere in sé qualcosa oltre alla sua essenza principale. E perché? È INFATTI FORMA. testo

92. E <Boezio> dichiara di aver in tal modo provato correttamente che quello non può essere soggetto quando dice, con una proposizione autoevidente (*per se nota*)[173] dei matematici, LE FORME INVERO NON POSSONO ESSERE SOGGETTE: ossia, non accolgono in sé alcun accidente secondo (*iuxta*) una qualche sussistenza che posseggano in sé. testo

93. INFATTI, se qualcuno obietta CHE LE ALTRE FORME, che la speculazione matematica studia in modo separato (*abstractim*), SONO SOGGETTE AGLI ACCIDENTI, e questo lo dimostra anche con un esempio dicendo "COME L'UMANITÀ", affermo che quello che egli dice[174] è vero, ma non nel senso secondo cui si dice che l'essere umano (*homo*) accoglie <gli accidenti>. Infatti, l'umanità NON ACCOGLIE GLI ACCIDENTI COSÌ come <fa> l'essere umano: ossia, <non li accoglie> IN QUANTO LA STESSA umanità È qualcosa grazie a qualche sussistenza che ha in sé come il principio secondo il quale ha in sé <anche> gli accidenti adatti

[171] Sottintesto: "molteplici sono le realtà grazie alle quali è qualcosa…".
[172] "Nisi quod ea Deus sit": si potrebbe anche tradurre "se non che essa è Dio", intendendo *ea* come nominativo invece che come ablativo.
[173] Cfr. *supra*, par. 76.
[174] Che la forma (l'umanità) è soggetta agli accidenti.

a una sua certa proprietà; PIUTTOSTO, <l'umanità accoglie in sé gli accidenti> POICHÉ LA MATERIA che AD ESSA, ossia all'umanità, È SOGGETTA, e che attraverso di essa è chiamata <"materia"> di quegli <accidenti>, grazie ad essa È qualcosa in modo da poter accogliere, con essa, gli <accidenti> che la concrezione permette che le aderiscano relativamente a una <certa> proprietà.[175] testo

94. Infatti tutto ciò che con un nome veritiero si dice "soggetto agli accidenti" (*subiectum accidentibus*) e loro "materia" occorre che prima (*primum*) – <prima> se non nel tempo, almeno logicamente (*secundum rationem*) – sia grazie a qualche sussistenza, affinché con ciò acquisisca gli <accidenti> propri (*propria*) di quella stessa <sussistenza>. Dato però che, come è stato detto, la sussistenza è causa del fatto che ciò che attraverso di essa è qualcosa, sia soggetto a quelli che sono i suoi propri <accidenti>, anche essa per denominazione[176] viene detta "soggetta" a quegli stessi <accidenti> e loro "materia". testo

95. MENTRE INFATTI LA MATERIA che sussiste in quanto SOGGETTA ALL'UMANITÀ, ossia avendo in sé l'umanità, ACCOGLIE in sé UN QUALCHE ACCIDENTE di quella, L'UMANITÀ STESSA in un certo modo SEMBRA <ACCOGLIERE>, o meglio viene detta "ACCOGLIERE", QUESTO <ACCIDENTE> per una denominazione dall'effetto alla causa. QUELLA FORMA INVECE, QUALE CHE SIA, CHE È SENZA MATERIA, nemmeno per metonimia POTRÀ ESSERE SOGGETTO NÉ "ESSERE-IN" RISPETTO A UNA MATERIA (*INESSE MATERIAE*). testo

96. Infatti, sebbene accada che <una forma senza materia> venga detta "essere-in" – ad esempio spesso negli scritti teologici si dice che la divinità "è-nel" Padre o che le idee <"sono–negli"> elementi – tuttavia non <lo si dice intendendo che l'una o le altre vi siano> come <in> una materia. Infatti la divinità si dice che è nel Padre come l'essenza in colui che veramente è, e le idee negli elementi come gli esemplari in quelle che sono loro immagini. In realtà, né le idee negli elementi né l'*ousia* nel Padre sono sussistenze create grazie alle quali in quelli vengano aggregati (*concreta*) degli accidenti di cui esse siano materie in quanto loro cause, e vengano dette "materie" a partire dall'effetto. E così né il Padre né certamente gli elementi <formati a partire> dalle idee (*elementa ex ideis*) sono materie di alcun accidente: perciò, non sono dette "materie" né l'*ousia* né le idee. testo

[175] La forma sostanziale sostiene gli accidenti in quanto è attraverso di essa (aderendo ad essa) che essi ineriscono nel sussistente.
[176] Qui *denominatio* ha il senso tecnico di "metonimia". Si chiama infatti la causa – la sussistenza – con un nome che è proprio per l'effetto – il sussistente: la sussistenza venendo detta "materia subiecta", laddove questa espressione si addice propriamente solo al sussistente.

97. E per quale motivo la forma che è priva di materia non solo non sia <materia>, ma nemmeno si chiami per denominazione "materia", <Boezio> lo mostra dicendo: E INFATTI NON SAREBBE FORMA nel vero senso del nome, BENSÌ piuttosto IMMAGINE. Ed è giusto: INFATTI DA QUELLE FORME CHE SONO AL DI FUORI DALLA MATERIA, ossia dalle sostanze pure (*sincerae substantiae*), vale a dire il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra – non certo quelle che hanno mutua concrezione nella *yle* ma quelle che derivano dalla *silva* e dalla specie intelligibile e che sono le idee dei sensibili – SONO VENUTE, con una certa deduzione conformativa dell'esempio dall'esemplare, QUESTE FORME CHE SONO NELLA MATERIA E CHE, aggiungendosi a quello che è l'essere della materia, PRODUCONO I CORPI. E per questo quelle idee pure, ossia esemplari, vengono chiamate anche "forme" con un nome aderente al vero (*vero nomine*).[177] testo

98. INFATTI, CHIAMANDO "FORME" QUELLE ALTRE CHE SONO NEI CORPI, FACCIAMO UN USO INDEBITO di tale nome, DAL MOMENTO CHE esse non SONO idee ma icone, ossia IMMAGINI, delle idee. Il quale nome si confà loro meglio. ESSE INFATTI SIMULANO (*ASSIMILANTUR*) QUELLE FORME CHE NON SONO COSTITUITE NELLA MATERIA – ossia, come abbiamo detto, le sostanze pure e le idee eterne – non con una somiglianza completa in tutta la loro sostanza o semicompleta in una parte della loro sostanza – <somiglianza nella sostanza> che non si può mai rinvenire in un confronto tra realtà temporali e <realtà> eterne – bensì per una certa imitazione esterna alla sostanza. testo

99. NESSUNA DUNQUE etc.
Quando, prima, aveva detto: "ciò che non è <da> questo e <da> quello ma è solo <da> questo,[178] quello è veramente ciò che è", ne aveva dedotto "e di conseguenza questo <è> veramente uno, e in esso <non vi è> alcun numero". E per provarlo ancora una volta aveva aggiunto: "e infatti non può divenire soggetto". Ora, dopo averlo mostrato, inferisce di nuovo la stessa cosa. Quasi: dal momento che ciò che è solamente <da> questo non è soggetto né è in un soggetto,[179] e DUNQUE IN ESSO NON C'È ASSOLUTAMENTE ALCUNA DIVERSITÀ derivante da un essere diverso, NESSUNA PLURALITÀ DERIVANTE DA questa DIVERSITÀ, e inoltre NESSUNA MOLTITUDINE DERIVANTE DAGLI ACCIDENTI: DI CONSE-

[177] Cfr. Calcidius, *In Platonis Timaeum*, CCLXXII. Il tema degli elementi, puri e sensibili, è stato già trattato da Gilberto al capitolo II, parr. 12 e 17.
[178] "Quod non est hoc atque hoc sed tantum est hoc": si potrebbe tradurre anche "ciò che non è questo e quello ma solo questo". Ma al par. 90 Gilberto, commentando il passo di Boezio che riporta "Ex hoc atque hoc sed tantum est hoc", inserisce "ex" davati al secondo e al terzo "hoc". Per questo e per il senso, mi sembra più probabile che Gilberto qui intendesse tutti e tre gli "hoc" come ablativi di causa, e non come neutri nominativi. O forse giocasse sulla duplice possibile lettura.
[179] Cfr. Arist., *Cat.*, 1a16-1b9.

GUENZA <NON C'È> NEMMENO il NUMERO che di solito è prodotto dal diverso essere di diversi, né quello <prodotto> da un diverso essere, da un diverso accidente, o dall'essere e l'accidente, di uno stesso. testo

100. Infatti, tra diversi l'essere[180] è sempre diverso – almeno numericamente, oppure anche per dissomiglianza – e <così> il suo[181] accidente. Ad esempio, tra gli esseri umani ogni essere è diverso non per dissomiglianza bensì solo nel numero; gli accidenti, invece, sono diversi alcuni solo per il numero – come le due bianchezze di due esseri umani bianchi – e alcuni anche per dissomiglianza – come la bianchezza di un bianco e la nerezza di un nero. testo

101. Diversamente, l'essere molteplice degli esseri umani e <quello> dei cavalli, nonché i loro accidenti, sono diversi non solo per il numero ma anche per la dissomiglianza. Di uno poi – come, ad esempio, di un qualsiasi essere umano – da un lato è molteplice l'essere e dall'altro <sono> molteplici gli accidenti, né <essi sono> diversi gli uni dagli altri solo per il numero sotto un unico genere, bensì anche per la dissomiglianza di alcuni dei loro generi o di tutti: come l'avere un'anima (*animatio*), la sensibilità, la razionalità, i colori, le linee e le altre cose di questo tipo. testo

CAPITOLO III

<Enumerazione e ripetizione (*Expos. De trin.*, Cap. III, parr. 1-29)>

1. DIO PERÒ NON DIFFERISCE IN NESSUNO di questi <modi> DA DIO, ossia il Figlio o lo Spirito santo dal Padre o lo Spirito santo dal Figlio. Perciò, quando dico "IN MODO CHE Dio e Dio NON SIANO DISTINTI", questo vuol dire che non li si deve intendere come distinti per alcune <realtà> POSTE in Dio come IN UN SOGGETTO: cioè che non li si deve intendere come distinti PER DIFFERENZE di qualsiasi tipo (*cuiuslibet rationis*), ossia NÉ ACCIDENTALI NÉ SOSTANZIALI. Queste ultime[182] – poiché, come <avviene> anche per gli accidenti, la definizione di <esse come> proprietà (*proprietatis ratio*) le assegna alla potenza di un certo genere – si dice giustamente che sono in quello in cui è lo stesso genere come in un soggetto, per quanto di esse stesse – dato che costituiscono quello che è l'essere completo – si neghi correttamente che sono in un soggetto. testo

2. Infatti, che nel Padre non vi siano più essenze né più accidenti né un'accidente con un'essenza, nessuno lo ignora che conosca per

[180] Nel senso di forma sostanziale.
[181] L'accidente della forma sostanziale.
[182] Le differenze sostanziali.

quale ragione del Padre si dica che è "ciò che è". E lo stesso conviene intendere anche del Figlio suo e dello Spirito di ambedue. testo

3. OVUNQUE POI, ossia in uno solo o in molti, NON VI SIA ALCUNA DIFFERENZA o tra essenza ed essenza o tra accidente e accidente o tra essenza e accidente, NON C'È ASSOLUTAMENTE ALCUNA <differenza> grazie alla quale quell'uno, o quei molti, siano compresi essere una PLURALITÀ. MOTIVO PER CUI <NON C'È> NEMMENO ALCUN NUMERO di <realtà> che conferiscano, a quell'uno o a quei molti, di essere ciò che sono. testo

4. DUNQUE L'UNITÀ di essenza tanto di molti quanto di uno, ossia l'unica essenza grazie alla quale SOLAMENTE il Padre e suo Figlio o lo Spirito di questi due è ed è uno ed è ciò che è, e grazie alla quale contemporaneamente ed egualmente essi sono e sono uno e sono ciò che sono; l'essenza dunque loro, che in greco è detta *ousia*, è essenza ed è singolare ed è semplice. E dunque di ognuno di essi per sé e di tutti insieme si dice che sono, che sono uno, e che sono ciò che sono. testo

5. Né stupisca qualcuno il fatto che, mentre nell'ambito delle realtà naturali, dato che Platone, Aristotele e Cicerone sono tre, <avviene> sia <che> secondo il loro numero il nome "essere umano" si ripete tre volte – poiché Platone è un essere umano, Aristotele è un essere umano e Cicerone è un essere umano –, sia <che> questo nominare tre volte si compone in un numero subordinato allo stesso nome, per cui giustamente Aristotele, Platone e Cicerone vengono detti essere "tre esseri umani"; <nessuno dicevo si stupisca del fatto che>, diversamente, per quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito santo siano tre e secondo il loro numero, nell'atto del parlare, si nomini "Dio" tre volte – poiché il Padre è Dio e il Figlio è Dio e lo Spirito santo è Dio – invece, dico, questo triplice nominare (*trina nuncupatio*) non si può comporre in alcun numero connesso con questo nome [*sc.* "Dio"] cosicché si possa dire "Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono tre dèi". testo

6. INFATTI, CHE di quelli[183] si dica tre volte "essere umano" <dipende> dalla diversità delle forme che si dicono di essi,[184] per quanto con un solo nome; le quali singole appellazioni, effettuate una per una (*quae per se factae sunt*), vengono <poi> aggregate in un numero di modo che – poiché ognuno è detto "essere umano" a partire dalla sua sussistenza, che non è quella degli altri – di essi presi insieme si dirà che sono "tre esseri umani". E per quanto, in ragione di quel significato per cui di un qualsiasi nome appellativo si dice che significa un "qualcosa provvisto di una qualità" (*quale quid*), si verifichi una ripetizione dello

[183] Di Aristotele, Platone e Cicerone.
[184] Vale a dire, nelle tre proposizioni "Aristotele è un essere umano", "Platone è un essere umano", "Cicerone è un essere umano".

stesso nome, tuttavia con lo stesso nome è predicata una differenza numerica di cose. testo

7. Invece, nel momento in cui SI RIPETE TRE VOLTE il nome "DIO" QUANDO IL PADRE è chiamato "Dio", IL FIGLIO è chiamato "Dio" E LO SPIRITO SANTO È CHIAMATO "Dio", si ha una ripetizione come del nome, in ragione del fatto che si significa <con un segno identico> (*ratione significandi*), così anche della cosa a causa della quale ognuno di questi è detto "Dio", in ragione di ciò di cui parla la proposizione (*ratione propositi*).[185] E così queste TRE UNITÀ che risultano dalla ripetizione NON PRODURRANNO UNA PLURALITÀ DEL NUMERO, ossia una pluralità numerica, NEL FATTO DI ESSERE, come sembrano essere, tre: infatti non sono veramente tre. testo

8. E possiamo certamente comprendere questo fatto con un paragone (*ex comparatione*): SE, cioè, DIRIGIAMO L'ATTENZIONE ALLE COSE NUMERABILI, ossia a quelle cose per la diversità delle quali solitamente si dà il numero, E NON AL NUMERO STESSO della numerazione, con la quale si espone la molteplicità – <sia che quest'ultima sia> reale o solo apparente (*re ipsa aut imitatione multitudo*). testo

9. LÌ INFATTI, ossia nell'esposizione della numerazione, è certo spesso la diversità delle molteplici cose, ma a volte invece LA RIPETIZIONE di una soltanto, a PRODURRE UN certo NUMERO quasi <traendolo> da diverse UNITÀ. MA IN QUEL NUMERO CHE si dice non per imitazione bensì che, per una vera diversità derivante dalle proprietà delle cose, È COSTITUITO (*CONSTAT*) NELLE COSE STESSE, NUMERABILI a causa di quella diversità, NON <È> AFFATTO LA RIPETIZIONE di un'<unica cosa> A PRODURRE quella che è veramente una DIVERSITÀ NUMERICA DI COSE veramente NUMERABILI, la quale si realizza e come numerazione DI molte UNITÀ E come PLURALITÀ derivante dalla diversità delle cose. testo

10. Quasi: piuttosto, è la diversa proprietà delle cose che produce la diversità numerica di esse. Da quanto detto risulta evidente che, quando numerando diciamo "uno, uno, uno", oppure <enumerando diciamo> "essere umano, essere umano, essere umano" e simili, lo diciamo o a partire dall'intellezione di diverse proprietà, alle quali si accompagna sempre la diversità delle unità, oppure per la ripetizione di una <proprietà>, che imita il numero. testo

[185] Il paragrafo si potrebbe parafrasare così: il contesto della proposizione, in quanto proposizione teologica, è tale che l'identità del nome "Dio" ripetuto tre volte segnala anche l'identità di ciò che tale nome significa, ossia la divinità. Diversamente, nel caso di proposizioni riguardanti enti naturali come "Socrate è un essere umano", "Aristotele è un essere umano", "Platone è un essere umano", si ha ripetizione del nome predicato (qui "essere umano") ma diversità delle forme (qui delle forme umanità) di volta in volta significate da tale nome ripetuto.

11. INFATTI IL NUMERO È DUPLICE, ossia: nell'uso linguistico si dice in due modi. UN <NUMERO> è la numerazione, ed è QUELLO CON CUI NUMERIAMO. L'ALTRO INVECE etc.
Dicendo "un <numero>" e "l'altro" <Boezio> non vuole che si intenda che quel <numero> con cui numeriamo sia sempre diverso, per una proprietà della cosa, da quello che si trova nelle cose numerabili. Infatti numeriamo con quel numero CHE SI TROVA NELLE COSE NUMERABILI. Ma dice "un <numero>" e "l'altro" perché un fatto è che il numero sia nelle cose (*numerum rebus inesse*) e un altro fatto è numerare le cose stesse attraverso il numero. testo

12. Anche della numerazione <o enumerazione>[186] ci sono diversi modi. Infatti la numerazione avviene a volte per distribuzione, a volte per raccolta (*collectione*). Infatti numera chi divide, e per questo motivo il numero è detto "moltitudine di unità"[187] di qualsivoglia diversi a partire da proprietà diverse le une dalle altre; e numera chi raccoglie <in un insieme>, e per questo motivo il numero è detto "massa (*acervus*) di quantità" o "raccoltà di unità".[188] testo

13. Enumeriamo nel modo della distribuzione <1> quando diciamo "uno, uno", e questo in due modi: ossia significando o la stessa unità, o ciò che è uno grazie ad essa.
Significando la stessa unità quando, con un suo stesso nome, diciamo più di una volta "uno, uno" oppure "unità, unità". Significando, invece, ciò che è uno grazie alla stessa unità, <quando> diciamo o cose assolutamente diverse ognuna una volta sola, o cose che sono, dal punto di vista del significare, le stesse, più di una volta. testo

14. Enumeriamo cose assolutamente diverse o <2> quando diciamo "essere umano, berillo" – <parole> nelle quali si intendono distribuite secondo il numero sia le cose che sono sia ciò a partire da cui esse sono (*tam ea quae sunt quam ea ex quibus sunt*) – o <3> quando diciamo "essere umano, bianco" – dove non è oggetto di enumerazione chi è un essere umano o bianco,[189] ma la stessa singolare umanità grazie alla quale quello è un essere umano e la singolare bianchezza grazie alla quale quell'identico <essere umano> è bianco. testo

---

[186] Gilberto in questi paragrafi piega in senso metafisico-retorico il discorso di Boezio intorno all'*unitas* e al *numerus*, sovrapponendo ai concetti di *numerus* e *numeratio* elaborati nell'ambito della tradizione aritmetica quello di *enumeratio* sviluppato nell'ambito di quella retorica. Cfr. *supra*, I.I, sezione corrispondente a questa porzione di testo.
[187] Cfr. Eucl., *Elem.* VII, 1: "Unitas, qua unumquodque unum dicitur. Numerus autem unitatum multitudo"; "L'unità <è> ciò in virtù di cui qualsiasi cosa sia uno viene detto uno. Invece il numero è una molteplicità di unità".
[188] Cfr. Boethius, *De arith.*, ed. Oosthout-Schilling, pp. 15-16: "Numerus est unitatum collectio, uel quantitatis aceruus ex unitatibus profusus"; "Il numero è una raccolta di unità, oppure una massa di quantità costituita da unità".
[189] Perché si tratta dello stesso essere umano.

15. Quelle cose, invece, che sono le stesse rispetto al significare (*significandi ratione eadem*)[190] le enumeriamo secondo la distribuzione dicendole più di una volta o <4> tramite quella che è veramente una distribuzione come si dice che sia (*ea quae vere est sicut dicitur distributio*) – come quando, <parlando> di Platone e Cicerone, diciamo "essere umano, essere umano" enumerando tanto quelli che sono <esseri umani> quanto le diverse umanità grazie a una delle quali l'uno, e grazie all'altra delle quali l'altro, è detto "essere umano". Oppure,[191] <5> con quella che non è veramente una distribuzione ma che viene detta <distribuzione> per una sorta di imitazione, come quando, <5.1> intendendo un solo "che è" e un solo "grazie a cui quello è" (*unum solum quod est et unum solum unde illud est*[192]) – ad esempio Cicerone e una qualche sua singolare proprietà – diciamo con un unico nome "essere umano, essere umano", oppure con nomi diversi "Marco, Tullio, Cicerone" e "spada, gladio, arma da punta";[193] oppure, <5.2> intendendo diversi "che sono" e tuttavia solo un "grazie a cui sono" (*diversa quae sunt, unum tamen unde sunt*), come quando diciamo "bianco, bianco" parlando del corpo che è parte dell'essere umano[194] e dello stesso essere umano di cui quel <corpo> è una parte;[195] o ancora, quando diciamo "razionale, razionale" parlando dello spirito dell'uomo e dell'uomo di cui lo spirito è una parte. Ma questa distribuzione, che si dice non in senso vero bensì per imitazione, con il suo vero nome si chiama "iterazione" o "ripetizione". testo

16. Enumeriamo invece per raccolta (*collectione*) quando, con un nome, diciamo contemporaneamente e una volta sola o più unità – come <con> "due" – o più cose uniche (*plura una*) – come <con> "esseri umani". Con <l'enumerazione per raccolta> vengono enumerate sempre, sotto uno dei loro nomi, o naturalmente comune o multivoco (*multiplex*), sia le cose che sono, sia le cose grazie alle quali <quelle> sono. E questa enumerazione che avviene per raccolta è costituita dalle parti di una distribuzione. testo

17. Ma bisogna considerare con molta attenzione dalle parti di quale <delle diverse forme di distribuzione essa sia costituita>. Infatti, le parti di quella distribuzione attraverso la quale <2> vengono enumerate <come> diverse, tanto per i nomi quanto per le proprietà, sia le "cose

[190] Ossia cose diverse che possono essere chiamate con lo stesso nome.
[191] Oppure <enumeriamo secondo la distribuzione più cose che sono le stesse in ragione del significare dicendole più di una alla volta> con quella che non è veramente una distribuzione etc.
[192] Cfr. la differenza tra *esse* e *id quod est* nel commento agli assiomi del *De hebdomadibus*, cap. I, parr. 27-37, in part. parr. 32-33, cit. *supra*, I.I, n. 2.
[193] Si tratta dell'esempio di equivocità dei nomi appellativi in Prisc., *Inst.*, II 26, ed. Keil, p. 59. Cfr. anche Quint., *Inst.* 10, 8.
[194] Letteralmente "di cui consta l'uomo".
[195] Letteralmente "che consta di esso".

che sono" sia le "cose grazie a cui" <quelle> sono,[196] come "essere umano, berillo"; o <le parti di quella distribuzione> attraverso la quale <3> <vengono enumerati come diversi> non "ciò che è" ma "ciò grazie a cui" <ciò che è> è, come "essere umano, bianco"; o le parti di quella che è detta <5> distribuzione per imitazione: in nessun caso queste <parti> vengono raccolte in un insieme (*collectio*) che le enumeri ponendo al plurale un nome qualsiasi di ciò che si propone (*nulla cuiuslibet propositis nominis pluralitate*). Infatti, in quelle due <prime distribuzioni> l'enumerazione per raccolta è impedita da una diversità senza unione, in questa terza da un'unità senza diversità. testo

18. E così rimangono, come tali da poter essere raccolte in un insieme, le parti di quella distribuzione <4> grazie alla quale, dicendo più di una volta cose che sono le stesse in rapporto al significare – come ad esempio "essere umano, essere umano" di diversi <esseri umani> – enumeriamo sia le cose che sono sia le cose grazie a cui <quelle> sono. La raccolta in un insieme invece non rende due qualcosa quelle <parti> che nei due casi precedenti[197] sono distribuite come diverse sia per il nome sia per la cosa – ossia come un uno e un altro uno. testo

19. E ciò che nella terza <distribuzione> si ripete due volte come uno non è che un <solo> uno. Ma le <parti> che vengono distribuite sotto lo stesso nome secondo <4> la quarta <distribuzione> sono veramente un uno e un altro uno – per la diversa proprietà delle cose che sono e di quelle grazie alle quali <le cose che sono> sono – e <inoltre>, a causa dello stesso significato dello stesso nome, sono due volte uno <ossia> due qualcosa, come "essere umano, essere umano" due esseri umani. testo

20. Così dunque il numero è uno e lo stesso: sia quello che è nelle cose sia quello col quale numeriamo, o raccogliendo <le cose> in un insieme o distribuendo<le> sia con una distribuzione nel vero senso del nome, sia con una ripetizione. Ma poiché, com'è stato detto, un fatto è che il numero si trovi nelle cose stesse e un altro che le cose vengano enumerate grazie ad esso, <Boezio> dice, dividendo giustamente: UNO È QUELLO CON CUI ENUMERIAMO, UN ALTRO INVECE È QUELLO CHE È COSTITUITO NELLE COSE NUMERABILI, veramente diverso dalle cose nelle quali si trova. testo

21. E INFATTI ciò che è UNO È UNA COSA soggetta all'unità, ossia o nella quale l'unità è, come in un <oggetto> bianco, o alla quale <l'unità> aderisce, come a una bianchezza. L'UNITÀ invece è ciò GRAZIE A CUI

[196] È il caso di quando si considera la diversità tra cose che differiscono sia in quanto sono sussistenti numericamente diversi sia perché appartengono a specie diverse o anche a generi diversi: come qui, un essere umano e un berillo, vale a dire un animale e una pietra.
[197] In "essere umano, berillo" e in "essere umano, bianco".

DICIAMO UNO ciò stesso in cui essa è e ciò stesso a cui essa aderisce: così che <diciamo> "un" bianco, "una" bianchezza. testo

22. DIVERSAMENTE quelle <realtà> che diciamo essere DUE SONO NELLE COSE, ossia sono cose soggette in modo simile alla dualità grazie alla quale sono due: COME due ESSERI UMANI O due PIETRE. Invece, LA DUALITÀ non è NULLA, ossia non c'è qualcosa cui la dualità aderisca o in cui essa sia in quanto ad essa nulla può aderire o in essa nulla può essere.[198] testo

23. MA LA DUALITÀ è SOLTANTO QUELLA PER LA QUALE DUE UOMINI O DUE PIETRE DIVENGONO due. Come infatti per una qualità è quale non la <qualità> stessa bensì il soggetto di cui essa è <una qualità>, così per la quantità è quanto non la <quantità> stessa bensì ciò che ad essa è soggetto. E così non l'unità stessa ma ciò che ad essa è soggetto è uno, né la dualità stessa ma ciò che le è soggetto si dice giustamente due: per quanto, per il tropo per cui il nome dell'effetto viene trasferito alla causa,[199] la stessa unità sia detta "una" e la stessa dualità – ossia un'unità e un'unità – sia detta "due". testo

24. E ALLO STESSO MODO è ANCHE NEGLI ALTRI numeri, ossia nel tre, nel quattro e così via. Infatti, in verità ogni numero è numero non del numero stesso ma delle cose che gli sono sottoposte (*rerum sibi suppositarum*) che, come abbiamo detto già più volte, enumeriamo o per raccolta (*collectione*) – la quale deriva sempre da una pluralità vera sia di "cose che sono" sia di "cose grazie alle quali" <quelle> sono – o per una distribuzione – la quale non sempre <deriva da una vera pluralità di questo tipo>. testo

25. DUNQUE NEL NUMERO che si dice "numerazione", QUELLO cioè GRAZIE AL QUALE NUMERIAMO, spesso, come è stato detto, LA RIPETIZIONE di un uno PRODUCE una sorta di (*quasi*) PLURALITÀ DI molte UNITÀ che si chiama <pluralità> solo per imitazione. testo

26. INVECE NEL NUMERO DELLE COSE, che deriva veramente dalla diversa proprietà delle cose stesse, LA RIPETIZIONE di un uno NON PRODUCE UNA PLURALITÀ quasi si trattasse (*quae est quasi sit*) DI molte UNITÀ: come SE DELLO STESSO <OGGETTO> DICESSI con nomi diversi – <diversi> nella materia fonica, non nel significato <rispetto alle> cose – "UN GLADIO, UN'ARMA DA PUNTA, UNA SPADA". testo

27. E giustamente ho premesso: "Se dello stesso <oggetto> dicessi". Poiché INFATTI ognuno di questi nomi[200] è naturalmente comune sia di

[198] Mi pare che qui Gilberto voglia dire che la dualità non è nulla in quanto non può essere né un sussistente né un sostrato di inerenza o di aderenza come una forma sostanziale.
[199] Il tropo metonimia.
[200] *Ensis, mucro, gladius*.

molti "che sono" sia <di molti> "grazie a cui" <le cose> sono, questi stessi <nomi> – o <nomi> diversi – possono certamente essere profferiti a partire da un concetto di diversi <oggetti> (*ex intellectu diversorum*). Tuttavia, SI PUÒ RICONOSCERE sia che sono detti a partire dal concetto di un unico <oggetto> – per il fatto che <Boezio dice> "PUÒ UNA SPADA singolare" –, sia che con la diversità di COSÌ TANTI VOCABOLI <quella spada> è chamata a partire da una natura singolare. QUESTA ENUMERAZIONE INFATTI, che potrebbe essere ritenuta di UNITÀ diverse, NON È una enumerazione di molte <unità> BENSÌ solo la RIPETIZIONE di una. testo

28. E <Boezio> ripete lo stesso esempio quando dice: COME SE, partendo dal concetto di un solo <oggetto>, con i nomi – diversi a livello vocale – "SPADA, ARMA DA PUNTA, GLADIO" DICESSI sia ciò che <quello> è sia ciò in virtù di cui quello è. È UNA RIPETIZIONE DELLO STESSO, E NON UNA ENUMERAZIONE DI DIVERSI. testo

29. E mostra quest'identica cosa dicendo, con un altro esempio nel quale sono identici sia l'espressione fonica (*vox*) sia il suo significato: COME SE, contraendo, per l'uso, a uno solo il riferimento di un nome che è per natura comune <a più cose> (*communis naturaliter appellatio*), a partire dal concetto soltanto di quell'unico io DICESSI "SOLE, SOLE, SOLE".[201] Grazie all'enumerazione NON AVREI PRODOTTO TRE SOLI in virtù di una pluralità di cose che sono e di ciò grazie a cui <quelle> sono, BENSÌ AVREI PREDICATO OGNI VOLTA, ossia tre volte, soltanto DI UN "che è" e soltanto un "grazie a cui"[202] quello è. testo

<Ripetizione e trinità (*Expos. De trin.*, Cap III, parr. 30-33)>

30. DUNQUE NON etc.
<Qui Boezio> inferisce a partire dagli esempi. Quasi: dicendo con nomi diversi – <diversi> non nel significato ma nell'aspetto vocale – "spada, arma da punta, gladio", e con un nome unico – <unico> tanto per l'aspetto vocale quando per il significato – "Sole, sole, sole", la predicazione non produce il numero a causa della triplice ripetizione. In modo simile, dunque, SE DEL PADRE, DEL FIGLIO suo E DELLO SPIRITO SANTO di ambedue SI PREDICA PER TRE VOLTE "DIO", NON PER QUESTO tale TRIPLICE (*TRINA*) PREDICAZIONE PRODUCE IL NUMERO di ciò che viene predicato (*predicatorum*). testo

31. QUESTO INFATTI, ossia questa <tesi della> predicazione triplice per il numero delle cose predicate con questo nome "Dio", COME È STATO già DETTO, INCOMBE – ossia sembra trovarsi – solo IN COLORO I QUALI TRA DI ESSI, ossia tra il Padre e il Figlio e lo Spirito santo, PONGONO, in base alla loro opinione, una certa DIFFERENZA DI MERITI a motivo dei

[201] "Sole" in altre parole è nome comune ma instanziato da un solo individuo.
[202] Solo una forma o proprietà.

quali dicono che il Padre è maggiore del Figlio e il Figlio dello Spirito santo. testo

32. I CATTOLICI INVECE – CHE NON PONGONO CON questa DIFFERENZA dei meriti, ossia che non deducono, da questa differenza di meriti immaginata da altri, alcuna diversità delle cose predicate con questo nome "Dio"; CHE ASSUMONO CHE LA STESSA FORMA predicata SIA COME ESSA stessa È, ossia una singolarmente; E CHE NON RITENGONO CHE <ESSA> SIA ALTRO DA CIÒ CHE È LO STESSO "CHE È", ossia l'*ousia* assolutamente semplice – VEDONO GIUSTAMENTE CHE, QUANDO SI DICE "IL PADRE È DIO", "IL FIGLIO È DIO", "LO SPIRITO SANTO È DIO", si effettua una RIPETIZIONE DELLO STESSO predicato E NON UNA ENUMERAZIONE DI UN PREDICATO DIVERSO. testo

33. Infatti con queste tre proposizioni non sono predicate essenze diverse. MA QUESTA TRINITÀ, ossia questi tre, diversi ognuno rispetto agli altri due per alcune proprietà, SONO UN DIO singolarmente e semplicemente UNO, COME LA SPADA E L'ARMA DA PUNTA <sono> UN GLADIO singolarmente UNO per l'unica singolare qualità predicata di questi nomi. E ancora: OPPURE COME "IL SOLE, IL SOLE, IL SOLE" grazie a un'unica forma singolare <sono> UN UNICO SOLE. testo

<La seconda questione del *De trinitate* di Boezio. Diversità delle persone ed enumerazione (*Expos. De trin.*, Cap III, parr. 34-57)>

34. MA QUESTO NON DI MENO etc.
Fin qui <Boezio> ha mostrato con principi teologici (*theologicis rationibus*) l'essenza singolare e semplice del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, per la quale ognuno di essi è ed è Dio, e tutti e tre sono un Dio. Ora, <egli> vuole provare con principi naturali che quelli stessi, la cui essenza è soltanto una e semplice, sono diversi in virtù di diverse proprietà. testo

35. E affinché la loro diversità in questa unità possa essere intesa almeno in parte, <Boezio> ricorda tutti i generi dei predicamenti naturali e premette quali si dicano, e in quale modo, delle creature e di Dio. Va osservato invero con quale abile artificio (*quam artificiose*) <egli> passi a mostrare la diversità di quegli stessi dei quali aveva <prima> mostrato l'unità: ossia, prendendo lo spunto <proprio> dagli esempi che aveva introdotto al fine di farne intendere l'unità. testo

36. Infatti aveva detto: "Quando si dice 'Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito santo', questa sembra la ripetizione di uno stesso più che l'enumerazione di un diverso". E affinché nessuno dubitasse l'aveva confermato tramite il paragone con un sinonimo e un omonimo dicendo: "Come 'spada, arma da punta e gladio', oppure 'sole, sole, sole'". Ma in questi <esempi> si fa ripetizione sia di ciò che è sia di ciò grazie a cui <ciò che è> è. testo

37. Quando invece si dice “Dio, Dio, Dio” – il primo del Padre, il secondo del Figlio, il terzo dello Spirito santo; cosa che anche lui stesso ha esplicitato dicendo: “Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito santo” – si fa certo una enumerazione di quelli che sono Dio, ma una ripetizione di ciò per cui sono Dio. testo

38. QUESTO TUTTAVIA lo si intenderà meglio attraverso una divisione. Nelle realtà naturali infatti altro è ciò che è, e altro ciò grazie a cui <ciò che è> è. Inoltre, altro è l’enumerazione, e altro la ripetizione. Congiungendo così questi tra loro si genera una divisione in quattro. Infatti, nel pronunciare le parole (*vocum dictione*), o <a> si enumerano ambedue – vale a dire le cose che sono e quelle grazie alle quali <le cose che sono> sono – o <b> si ripetono ambedue; oppure <c> si ripetono quelle che sono ma si enumerano quelle grazie alle quali <quelle che sono> sono; o <infine> <d> si enumerano quelle che sono e si ripetono quelle grazie alle quali <quelle che sono> sono. testo

39. <a> Le une e le altre vengono enumerate spesso con nomi diversi – come “essere umano, pietra” – e spesso con lo stesso nome – come, <parlando di> Platone e Cicerone, “essere umano, essere umano” oppure “esseri umani”. <b> Le une e le altre si ripetono spesso con nomi diversi, propri – come “Marco, Tullio, Cicerone” – o comuni – come “spada, arma da punta, gladio” –, e spesso con lo stesso nome, proprio – come “Cicerone, Cicerone” – o comune – come “sole, sole”. testo

40. <c> Invece si ripetono le cose che sono e si enumerano quelle grazie alle quali <le cose che sono> sono, ad esempio, se qualcuno di un essere umano – diciamo di Platone – dice “animale, razionale”. Infine, <d> si enumerano le cose che sono ma si ripetono quelle grazie alle quali <le cose che sono> sono ad esempio se qualcuno di diversi – diciamo dell’anima di un essere umano e dell’essere umano di cui quella è una parte – dice “razionale, razionale”. testo

41. Divise così queste <enumerazioni o ripetizioni>, se qualcuno, volendo comprenderne una paragonandola con le altre, dicesse: “‘animale, razionale’ è una enumerazione come ‘essere umano, pietra’”, direbbe giustamente. Infatti, per quanto quando si dice “essere umano, pietra” si enumerino tanto le cose che sono quanto quelle a partire dalle quali <esse> sono, e quando invece si dice “animale, razionale” si enumeri non certo ciò che è bensì quelle cose grazie alle quali <ciò che è> è, nondimeno resta tra le due <enumerazioni> paragonate quella somiglianza che è <appunto> ciò per cui si effettua il paragone. testo

42. E veramente. Difatti, con i due nomi con i quali si dice “animale, razionale” sono enumerate le cose grazie alle quali qualcosa è, come

con quei due con i quali si dice "essere umano, pietra" vengono enumerate sia le cose che sono sia quelle grazie alle quali <le cose> sono. testo

43. Inoltre, fa un paragone corretto chi dice: "come si ha enumerazione quando di Platone e Cicerone si dice 'essere umano, essere umano', o del solo Platone si dice 'animale, razionale', così è enumerazione quando si dice 'anima razionale, essere umano razionale'". Infatti sono enumerate, per quanto non ciò grazie a cui sono, ossia la razionalità, tuttavia <cose> che sono, ossia l'anima e l'essere umano: come quando, se si dice di diversi "essere umano, essere umano", si enumerano sia cose che sono sia ciò grazie a cui <quelle> sono, e se di uno solo si dice "animale, razionale" <si enumerano> solo <cose> grazie alle quali quello è. testo

44. In modo simile, se qualcuno vuole intendere una ripetizione paragonandola a un'altra, giustamente paragona uno qualsiasi dei tre generi di ripetizione che abbiamo detto[203] a una ripetizione o dello stesso genere o di genere diverso. Ossia: se a quel genere che ripete solo ciò per cui <una cosa> è – come "anima razionale, essere umano razionale" – paragona o quel <genere> che ripete qualcosa dello stesso tipo (*eiusdem rationis*) – ossia ciò per cui <una cosa> è, come "corpo umano alto, essere umano alto" – o quello che <ripete qualcosa> dell'altro tipo – ossia ciò che è, come in "animale, razionale" – oppure <quello che ripete qualcosa> dello stesso tipo e di tipo diverso, ossia ambedue: tanto ciò che è quanto ciò per cui <una cosa> è, come "Cicerone, Cicerone". testo

45. Alcuni tuttavia si sbagliano nei paragoni, o meglio a causa dei paragoni, in quanto o, se qualcosa in essi è dissimile, li considerano da respingere del tutto, oppure li estendono indebitamente (*usurpant*) anche a quelle cose per le quali non è stato addotto il paragone, come fanno i Sabelliani. testo

46. Costoro – quando sentono che di una sostanza ci sono tre persone e leggono le similitudini addotte al fine di dimostrare la diversità che deriva dalle loro proprietà, o l'eguaglianza, la cooperazione, la coeternità o la processione: ossia <la similitudine> della mente, della conoscenza e dell'amore di un'unica anima, o <quella> della memoria, dell'intelligenza e della volontà di un'unica mente,[204] o ancora dello splendore e del calore di un unico raggio, e le altre simili – ritengono che, così come uno solo è il raggio del quale si dicono il calore e lo splendore, o una sola è la mente della quale <si dicono> la memoria, l'intelligenza e la volontà, o una sola l'anima della quale <si dicono> la mente, la conoscenza e l'amore, così anche sia un solo sussistente

[203] Cfr. *supra* in questo stesso capitolo, par. 38.
[204] Aug., *De trin.* IX, 4, 5 e XII, 7, 12. D'altra parte Gilberto, come lo stesso Boezio, si rifanno al *De trinitate* di Agostino come modello. Cfr. Prologo di Boezio, par. 31,

colui il quale, essendo Dio per natura, sia esso stesso, per le proprietà personali, anche Padre, Figlio e Spirito santo. testo

47. Questo stesso errore mostra in modo lampante che essi non conoscono affatto il molteplice uso del nome "sostanza" nell<a disciplina delle cos>e naturali: vale a dire <il fatto> che si suole chiamare con questo nome non solo ciò che è, ma anche ciò grazie a cui <ciò che è> è – e per di più che essi ignorano per quale ragione si dica "personale" qualsiasi proprietà di qualcuno sia detta tale, e che questa stessa <proprietà> per una ragione è chiamata singolare, per un'altra individua, e per un'altra personale. Distinzioni queste che mettiamo da parte per chiarirle più avanti quando sarà il momento.[205] testo

48. NEL FRATTEMPO, tuttavia, abbiamo ricordato come si debbano prendere le induzioni derivate dai paragoni e l'errore dei Sabelliani, che ha potuto prodursi a causa dei paragoni e del molteplice <uso> del nome "sostanza", perché non accada che qualcuno, seguendoli, dai paragoni <con i casi> di sinonimia, come "spada, arma da punta e gladio" e <con quelli> di omonima, come "sole, sole, sole" – con i quali grazie a una iterazione della significazione si ripete sia ciò che è sia ciò grazie a cui <quello> è, ossia sia il sussistente sia la sussistenza –; <lo abbiamo fatto, dicevo, affinché non accada che qualcuno>, nel sentire che del Padre, del Figlio e dello Spirito di ambedue si dice "Dio, Dio, Dio", ritenga che si sta ripetendo lo stesso sussistente: invece, si sta ripetendo solo la sussistenza, predicata una e individua di diversi, ossia del Padre, del Figlio e del loro Spirito. testo

49. Che grazie a questi paragoni egli abbia voluto che si arrivasse ad intendere soltanto tale ripetizione <della sussistenza>, e che questo fosse lo scopo per cui li aveva addotti, è chiarito dallo stesso autore quando dice: MA QUESTO <esempio> che ho addotto – "spada, arma da punta, gladio" come "sole, sole, sole" – SIA DETTO, vale a dire lo si prenda come detto, <solo> PROVVISORIAMENTE, dal momento, cioè, che non investighiamo ancora per quali proprietà siano diversi il Padre, il Figlio di lui e lo Spirito di ambedue, ma <solo> ciò in cui sono uno, AI FINI DI QUELLA SIGNIFICAZIONE E DIMOSTRAZIONE, ossia ai fini di quella significazione dimostrativa, CON LA QUALE non solo si significa a parole, ma anche SI MOSTRA con un'analogia di paragoni (*proportione comparationum*), CHE NON OGNI RIPETIZIONE DI UNITÀ fatta attraverso parole (*quae significatione fit*) PRODUCE UN NUMERO E UNA PLURALITÀ dovuti alla diversità delle cose stesse, ossia una pluralità veramente molteplice nel numero (*numerosa*). testo

50. IN VERITÀ, NON è che SI DICA qualcosa di uno e a partire da qualcosa di uno "PADRE E FIGLIO E SPIRITO SANTO" COME <SE FOSSE> DAVVERO

[205] Cfr. *infra*, cap. V, parr. 22-37.

EQUIVOCO (*MULTIUOCUM*). Piuttosto, questi sono nomi di diversi e <dati> a partire da <proprietà> diverse. Infatti L'ARMA DA PUNTA E LA SPADA "È" SIA UN IDENTICO (*idem*) gladio per la singolarità della sussistenza, SIA QUELLO STESSO (*ipse*) <gladio> per la <sua> proprietà. INVECE IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO "sono" UN IDENTICO. testo

51. Così, del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, che sono numericamente più <di uno>, <Boezio> dovrebbe predicare quell'essenza grazie alla quale essi sono ciò che sono con il verbo al plurale "sono": infatti, secondo la regola dei grammatici la persona del verbo è <data da> ciò di cui si parla e non da ciò che se ne dice. E perciò quando si parla solo di un uno (*de uno dictio est*), si dicono con il verbo al singolare o una sola <proprietà> o molte, come in "Platone è un essere umano" o "Platone è un essere umano bianco". Quando invece ciò che si dice (*dictio*) segue un'enumerazione di molti, con il verbo al plurale si enunciano di quelli tanto una quanto più <proprietà>, come in "Platone e Cicerone sono razionali" e "Platone e il suo spirito sono un unico razionale". testo

52. Così, dunque, dato che l'enumerazione "il Padre, il Figlio e lo Spirito santo" aveva preceduto l'enunciazione, avrebbe dovuto seguire "'sono' un identico" (*sunt idem*). Dato tuttavia che l'essenza grazie alla quale quei molti sono un identico è una, singolare e individua, affinché si intendesse non tanto la singolarità del verbo dall'essenza quanto piuttosto la singolarità dell'essenza dal verbo, <Boezio> afferma, riferendo il numero del verbo non alla pluralità dei suppositi[206] bensì all'unità dell'essenza che di essi viene detta: IL PADRE E IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO "È" ASSOLUTAMENTE UN IDENTICO, per la singolarità dell'*ousia*, ossia dell'essenza, che di essi si dice secondo verità. testo

53. NON È PERÒ LO STESSO, ossia: non c'è una ipostasi unica soggetta (*subiecta*) a questi nomi, vale a dire un sussistente unico e solo per una proprietà unica e sola (*solitaria*), che sarebbe il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sotto un diverso rapporto (*diversa ratione*). Infatti, il Padre, il Figlio e lo Spirito santo non sono "della stessa ipostasi" (*omoypostaseon*) ma "della stessa sostanza" (*omoysion*): vale a dire non di un unico sussistente o essente (*essentis*) ma di un'unica sussistenza o essenza. testo

54. "Non di un unico sussistente o essente" lo dico non perché voglia far intendere che quei tre non sono un sussistente o essente – infatti essi sono veramente un unico sussistente o essente in virtù di quell'unica *ousia* grazie alla quale sono; piuttosto, <lo dico > perché mai si predica di uno di essi la proprietà personale che si predica di un altro. testo

[206] Sul senso di *suppositum* e *suppositio* in Gilberto cfr. *infra*, n. 226.

55. Di conseguenza ha aggiunto: SU QUESTO PUNTO, ossia se tali diverse <proprietà>[207] si dicano di uno solo, DOBBIAMO SOFFERMARCI UN MOMENTO basandoci sull'autorità dei cattolici. INFATTI, ad alcuni CHE INTERROGANO i cattolici per sapere se COLUI CHE È IL FIGLIO sia LO STESSO (*IPSE*) CHE È IL PADRE, i cattolici RISPONDONO: "Colui che è il Figlio non è NIENTE AFFATTO lo stesso che è il Padre". E ANCORA, ad alcuni che chiedono agli stessi cattolici se UNO di quelli sia IDENTICO (*IDEM*) non dico per singolarità di essenza con "ciò che è l'altro" (*idem... "quod alter"*), ma per la proprietà di un unico sussistente CON "COLUI CHE È L'ALTRO" (*IDEM... QUI ALTER*), ESSI LO NEGANO. testo

56. Da ciò è DUNQUE evidente che NON IN OGNI COSA TRA COSTORO C'È NON-DIFFERENZA.[208] Per quanto infatti in ciò per cui sono, ossia nell'essenza che di essi si predica, ci sia tra loro non-differenza, tuttavia c'è tra essi stessi (*ipsorum*) una certa differenza per alcune cose che non si possono dire di uno,[209] e dunque necessariamente devono dirsi di diversi. testo

57. PER QUESTO MOTIVO, vale a dire in conseguenza della loro diversità, SI INSINUA (*SUBINTRAT*) IL NUMERO di coloro dei quali quelle cose si dicono, e così essi, che sono uno per la singolarità dell'unica essenza che si dice di loro stessi (*de ipsis*), sono molti nel numero per le diverse proprietà che non sono adatte ad essere dette di uno. testo

58. Che QUESTO numero SIA PRODOTTO (*CONFICI*), ossia che possa essere provato, A PARTIRE DALLA DIVERSITÀ DEI SOGGETTI – dirai o dei sussistenti o delle sussistenze tra di loro sostanzialmente conformi – È STATO SPIEGATO IN PRECEDENZA, quando abbiamo parlato della pluralità numerica delle realtà naturali.[210] testo

59. SULLA QUAL COSA – ossia sul numero di quelli che, per l'essenza una, singolare, semplice e sola (*solitaria*) rispetto a tutte quelle <proprietà> che, venendo successivamete, accompagnano la potenza di quanto precede, sono singolarmente e semplicemente uno e soltanto Dio – CI SOFFERMEREMO BREVEMENTE SE, PRIMA di considerarla, AVREMO PREMESSO IN CHE MODO OGNI COSA che si dice DI DIO SI PREDICHI di <Dio> stesso (*de ipso*). testo

---

[207] Le proprietà del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, di cui aveva appena finito di dire.
[208] Sotto alcuni aspetti i tre sono diversi, pur essendo della stessa essenza.
[209] Perché queste proprietà non possano dirsi di uno e dunque debbano dirsi di diversi è spiegato nel seguito, quando si mostrerà che si tratta di relazioni. Cfr. Cap. V, parr. 40 e 41.
[210] Cfr. Cap. III, par. 6.

CAPITOLO IV

<Trasferimento analogico, analogia e predicamenti (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 1-5)>

1. DIECI etc.
Bisogna qui ricordare che, pur se le facoltà – ossia quella naturale, la matematica, la teologica, la civile e la razionale[211] – sono diverse a seconda dei generi delle cose di cui in esse si tratta, tuttavia ve ne è una che è la più immediata (*promptior*) nell'uso del linguaggio umano e quella da cui si parte nelle analogie dei discorsi che vengono trasferiti[212] (*in transferendorum sermonum proportionibus prior*): e questa è la <facoltà> naturale. testo

2. Infatti, ad esempio, "quanto" e "quale" si dicono correttamente n<ell'ambito d>elle realtà naturali, come in "un uomo" o "un sasso quanto e quale". Questi stessi <termini "quanto" e "quale"> vengono poi trasferiti dalle realtà naturali alle altre <realtà> sulla base di un rapporto di una qualche analogia (*proportionis alicuius habita ratione*): così, si dirà anche, nell'<ambito dell>e realtà matematiche, "una linea quanta e quale"; in <quello delle> realtà teologiche "Dio quanto e quale"; <in quello> delle civili "una carica (*praepositura*) quanta e quale",[213] e delle razionali "una moralità quanta e quale" (*quanta et qualis honestas*).[214] testo

3. Qualcosa di simile <accade> anche <per> quelle <espressioni> che derivano dai rapporti delle realtà naturali (*a rationibus naturalium*), come ad esempio "contrario". Primariamente e propriamente si dice, nell<'ambito dell>e realtà naturali, "il bianco <è contrario> al nero"; quindi n<ell'ambito d>elle matematiche "la bianchezza <è contraria> alla nerezza", in teologia o negli studi civili "il male <è contrario> al bene" e in quelli di logica (*rationalibus*) "il falso <è contrario> al vero". E in questo modo molte <espressioni> proprie delle <scienze> naturali,

---

[211] Fisica, matematica e teologia sono le tre scienze speculative nella distinzione aristotelico-boeziana (v. *supra*, *Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 26-37). La *civilis scientia* è, nel commento di Boezio ai *Topica* di Cicerone, la scienza del diritto civile (PL 64, 1159 A-1060B), ma in diverse classificazioni medievali comprende anche la retorica (cfr. Ward 2019, ad es. pp. 80, 237, 468). Seneca e Quintiliano chiamano *rationalis* la logica, come peraltro fa Aug., CD 8, 7 e 11, 25.
[212] Che verranno trasferiti da un ambito di realtà ad un altro, e dunque da una facoltà a un'altra: negli esempi che ci interessano di più in questo contesto il trasferimento si effettua dall'ambito delle realtà naturali a quello delle realtà divine, e dunque dalla facoltà della filosofia naturale alla teologia.
[213] Le questioni "civili" sono oggetto quasi proprio della retorica. Cfr. ad es. Boethius, *De diff. top.*, IV, iii, 1-2: "Materia vero huius facultatis est omnis quidem res propositura ad dictionem. Fere autem civilis quaestio" (ed. Nikitas); "Invero la materia di questa disciplina è ogni questione posta in vista di un discorso. In genere poi si tratta di una questione civile" (trad. Magnano).
[214] Cfr. Cic., *Inv.*, 156-158, 174 e *passim*.

desunte da esse in ragione di una qualche analogia (*proporcionis aliqua ratione*), vengono trasferite ad altri <ambiti>. testo

4. Dunque questo filosofo, acquisendo tale uso delle parole non solo dal linguaggio quotidiano di tutti gli esseri umani ma anche dall'autorità di scritti pubblicati da uomini molto coscienziosi e approvati – dopo aver mostrato secondo cosa il Padre, il Figlio di lui e lo Spirito di ambedue siano uno e prima di dire secondo quali cose quelli, che sono uno senza numero, siano anche molti di numero, in quanto di essi si predicano sia ciò secondo cui sono uno, sia ciò secondo cui sono molti – giustamente enumera i generi di tutti i predicamenti naturali e chiarisce, con una divisione, quali si dicano o dei sussistenti o di Dio, e in che senso.[215] testo

5. Dice, dunque, <Boezio>: SONO TRAMANDATI dai filosofi, e soprattutto da Aristarco ed Aristotele, IN TUTTO DIECI PREDICAMENTI, secondo il numero dei loro generi: vale a dire che al di fuori di questi non si predica nulla in nessuna facoltà (*in nulla facultate*). E <dice ancora>: I QUALI SI PREDICANO – propriamente o in seguito a qualche trasferimento <di significato> (*aliqua transumptione*) – DI TUTTE LE COSE UNIVERSALMENTE: ossia, senza eccezione di alcuno di cui sia conveniente dire qualcosa. E prosegue aggiungendo quali siano questi <predicamenti>. testo

<I nomi dei predicamenti (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 6-12)>

6. OSSIA LA SOSTANZA etc.
Il nome "sostanza" è stato imposto, a partire non dal genere delle realtà naturali ma da una definizione comune (*a communi ratione*) a tutte le realtà che sono l'essere dei sussistenti, non solo a quelle realtà che sono l'essere <dei sussistenti>, ossia alle sussistenze, ma anche a quelli di cui esse sono l'essere, ossia a tutti i sussistenti.
Tuttavia, dato che per tutti i sussistenti, ossia quelli corporei e quelli incorporei, non si ha un nome massimamente generale <che sia imposto a partire> da una loro sussistenza comune, spesso i latini hanno posto questo <nome, ossia "sostanza">, in luogo di quello. Per questo motivo anche Porfirio nell'*Isagoge*, dove dice: "Anche la sostanza stessa" (*substantia et quiddam*), aggiunge: "ed essa è un genere".[216] Questi[217] dunque, seguendolo, dice "sostanza" per intendere il <genere> più generale di tutti i sussistenti. testo

---

[215] Su questo tema il riferimento principale è Agostino, che in *De trinitate* V (in part. 1, 2 e 2, 3) parla dell'inapplicabilità delle categorie nel discorso su Dio. Ma l'argomento è stato affrontato anche in seguito, ad esempio da Scoto Eriugena nel *Periphyseon* I (PL 122, coll. 458A-507C) e da Anselmo d'Aosta nel *Monologion* (XV-XXVII).
[216] Ed. "Substantia et quiddam … et ipsa est genus". Ma cfr. Porphyrius, *Isagoge*, tr. Boethii, ed. Minio-Paluello riveduta da A. de Libera e A.-Ph. Segonds in Iid. edd. 1998, p. 5: "Substantia est quidem et ipsa genus".
[217] Cioè Boezio.

7. LA QUALITÀ, invece, nelle matematiche è il genere più generale di tutte le qualità, e LA QUANTITÀ <il genere più generale> di tutte le quantità. Ed <esse> sono ciò che si dice <che sono> non a partire da cause che si intendano <come presenti> in loro stesse, bensì per il fatto che rendono i sussistenti nei quali sono, quello, <ossia la qualità>, quali, questo, <ossia la quantità>, invece, quanti. testo

8. E bisogna osservare il fatto che, se avesse detto "il quale"[218] e "il quanto",[219] gli esempi posti non sarebbero stati meno convenienti. Infatti, la qualità e il quale, per quanto siano realtà diverse, tuttavia non sono diversi generi. In modo simile <anche> la quantità e il quanto. Perciò <Boezio> esemplifica i restanti generi con nomi non dell'astrazione matematica bensì della partecipazione naturale. testo

9. Infatti non dice "relazione" ma "IN RAPPORTO CON QUALCOSA" (*AD ALIQUID*), che non si può dire della relazione. In effetti, nessuna relazione è in rapporto con qualcosa, bensì <lo è>, grazie ad essa stessa, soltanto ciò di cui essa viene predicata. Così come nessuna qualità è un quale bensì <lo è>, grazie ad essa, solo ciò di cui essa stessa viene detta. Essa stessa, intendo, e non il suo genere: infatti, di qualsiasi <soggetto> si predichi qualcosa, è impossibile che di esso si predichi anche il genere di quel qualcosa <che si predica>.[220] E perciò una qualità è una qualità nel genere di qualsiasi qualità. Un quale invece è un quale per una qualità di un genere qualsiasi. E perciò nessun quale è una qualità e nessuna qualità è un quale. testo

10. Similmente, nulla (*nullum*) che sia in rapporto con qualcosa è una relazione, e nessuna relazione è in rapporto con qualcosa. Ma, come è stato detto, ciò di cui essa viene detta è in rapporto con qualcosa, ossia è un relato. Invece, essa stessa è una relazione, non un relato. E tuttavia relazione e relato <sono del>lo stesso genere. testo

11. Anche IL DOVE, IL QUANDO, L'AVERE, L'ESSERE SITUATO, IL FARE e IL PATIRE sono nomi massimamente generali non delle realtà che vengono

[218] Con "quale" Gilberto indica l'oggetto sottoposto all'inerenza della forma, ossia il sussistente, in quanto informato da una sussistenza di qualità: ad esempio un bianco. Viceversa, con "qualità" indica la forma qualitativa in quanto astratta col pensiero e perciò separata dai sussistenti: ad esempio la bianchezza. I due termini appartengono entrambi al genere di predicamenti "qualità", anche se secondo diverse *rationes*, e non si possono predicare l'uno dell'altro.
[219] Invece di "la qualità" e "la quantità".
[220] Con un esempio: in "la rosa è bianca" predico una qualità (il bianco) di un soggetto (la rosa). Ma del soggetto "rosa" non potrò predicare il genere di ciò che predico, ossia "qualità" o "colore" che sono generi di "bianco". Non potrò infatti dire "la rosa è una qualità" o "è un colore".

predicate ma di quelle cose di cui esse si predicano: e perciò <sono imposti a partire> dai predicamenti dei generi e non dai generi dei predicamenti.[221] testo

12. Infatti il luogo non è in un luogo, né il tempo in un tempo, né l'abito ha, né il sito è in una posizione (*sistitur situs*), né l'azione agisce, né la passione patisce. Piuttosto, vengono dette, tramite essi, essere in un luogo e in un tempo, avere, essere situate, agire e patire, quelle cose che ad essi sono soggette. testo

<I predicamenti rispetto alla divisione sostanza vs accidenti (*Expos. De trin.* Cap. IV, parr. 13-18)>

13. QUESTI DUNQUE etc.
<Boezio perciò> ha posto dieci generi di tutti i predicamenti. Ora quegli stessi – non dico i generi, ma i predicamenti tutti – li raccoglie nei due luoghi delle realtà naturali che sono la sostanza e l'accidente. Infatti, tutto ciò che è l'essere dei sussistenti si dice loro "sostanza": e lo sono senz'altro le sussistenze di specie (*speciales subsistentiae*) di tutti i sussistenti, tutte le <sussistenze> di genere (*generales*) da cui queste sono composte – ossia <tutte le sussistenze generali> degli stessi sussistenti, attraverso le quali essi sono conformi tra loro –, nonché tutte le <loro sussistenze> differenziali, attraverso le quali quegli stessi <sussistenti> sono <tra loro> dissimili. testo

14. Se, invece, queste, che sono dette dai logici "sussistenze" o "sostanze", qualcuno chieda di che genere siano presso i matematici, rispondiamo: quelle semplici ricadono certamente sotto uno dei nove generi (*alicui novem generum supponi*), come l'avere un'anima (*animatio*) che ricade sotto l'abito, la razionalità <che ricade> sotto la qualità. Quelle composte invece – com'è l'umanità e le altre <sussistenze> di specie, che nessuno ignora essere composte dalle <sussistenze> di genere e differenziali – dico che sono di quegli stessi generi ai quali appartengono le <sussistenze> semplici che le compongono: ad esempio, l'umanità è nel<lo stesso> genere <dell'>avere un'anima e inoltre in quello <della> razionalità. testo

15. E, in modo simile, secondo le sue restanti parti la stessa <umanità> è <in> tutti <i generi in cui> sono quelle stesse <parti>. E così certamente alcuni dei predicamenti che l'astrazione matematica pone sotto ai suoi generi (*suis supponit generibus*),[222] i logici li chiamano "sussistenze" o "sostanze", mentre tutti gli altri, di qualunque genere siano, li chiamano "accidenti". testo

---

[221] Cioè significano sussistenti e non predicati.
[222] I dieci generi di predicazioni classificati nella tavola categoriale aristotelica.

16. Ma dato che questi[223] sono nomi <attribuiti ai> predicamenti dati secondo un rapporto logico (*ex logica ratione*), bisogna considerare di cosa siano sostanze quei predicamenti che vengono detti "sostanze", e di cosa siano accidenti quelli che vengono detti "accidenti". testo

17. E dico che le sussistenze vengono dette "sostanze" sia delle realtà di cui esse sono l'essere – ad esempio la corporeità è sostanza di tutti i corpi: ossia è quel loro essere grazie al quale ognuno di essi è qualcosa –, sia di quelle che, pur non essendo l'essere di qualcosa, tuttavia seguono ciò che è l'essere <di qualcosa> – ad esempio, la stessa corporeità è sostanza dei colori: vale a dire, non nel senso che essa sia quell'essere dei colori grazie al quale ognuno di essi è qualcosa, bensì nel senso che nessun colore potrebbe dirsi di un corpo se non per mezzo di essa. testo

18. Gli accidenti da parte loro vengono certamente detti (*dicuntur*) di quelle sostanze che grazie all'essere sono qualcosa – che siano creati in esse o ad esse aggiunti dall'esterno (*extrinsecus affixa*); però, essi sono accidenti (*accidunt*) soltanto di quelle <sostanze> che sono l'essere, perché si dice giustamente che ad esse "aderiscono" (*adesse*), e non che "sono in" (*inesse*) <esse>.[224] testo

---

[223] "Sostanza" e "accidenti".

[224] Propriamente, gli accidenti sono accidenti della sussistenza che seguono e alla quale aderiscono, e non dei sussistenti, anche se vengono detti di questi. Così, il bianco è accidente propriamente della corporeità, non del corpo, anche se viene detto del corpo. Questo uso tecnico dei verbi *inesse* e *adesse* è peculiare di Gilberto e in genere non adottato esattamente in questo senso dai suoi seguaci, i maestri porretani. Un suggerimento verso questa particolare terminologia potrebbe essere venuto a Gilberto da Boezio, che usa *inesse* per intendere sia il rapporto predicativo (del predicato col soggetto), sia l'inerenza di una forma in un sostrato. Nel *De differentiis topicis*, ad esempio, il verbo *inesse* è usato per intendere il rapporto di predicazione, diviso in sostanziale, accidentale, definitorio o del proprio. Cfr. Boethius, *De diff. top.* I, v, 19-21 ed. Nikitas: "Cum vero aliquid alicui inesse proponitur, id aut maius erit eo de quo praedicatur eique substantialiter inesse contenditur aut maius quidem eo erit, sed non de eius substantia praedicabitur aut ei erit aequale, sed minime eius substantiam continebit. Nam ut id quod minus est de quo quod maius est praedicemus fieri non potest"; "Invero, quando qualcosa si dice inerire (*inesse*) a qualcos'altro, o sarà maggiore di ciò di cui è predicato e si afferma che inerisce ad esso sostanzialmente, o sarà per lo meno maggiore di esso, ma non sarà predicato della sua sostanza; o sarà uguale ad esso e sarà predicato nella sostanza; o sarà uguale ad esso, ma non conterrà affatto la sostanza. Perché non può accadere che predichiamo ciò che è minore di ciò che è maggiore" (trad. Magnano). *Inesse* è usato, anche insieme ad *adesse*, da Boezio nel *De trinitate* II: "Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae: neque enim esset forma, sed imago" (ed. Moreschini, pp. 170-171); "Invece la forma che è priva di materia non potrebbe essere soggetto e nemmeno inerire nella materia, poiché in tal caso non sarebbe forma ma immagine" (trad. Obertello). Cfr. anche Boethius, *Cons.* II, pr. 6: "A tal proposito credo che si debba anche fare questa considerazione: nessuno dubita che sia forte colui che gli si sia manifestato come qualcuno in cui si trova (*inesse*) forza, ed è evidentemente veloce ognuno a cui

19. Di conseguenza questo autore, ponendo gli stessi predicamenti sotto questi due luoghi di tutti i predicamenti naturali che sono la sostanza e gli accidenti, afferma: QUESTI predicamenti DUNQUE SONO TALI, secondo i rapporti[225] studiati dalla facoltà della logica, QUALI i SOGGETTI dei quali essi conviene che vengano detti AVRANNO PERMESSO. testo

<Predicazione del sussistente, predicazione della complessione formale (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 19-21)>

20. INFATTI UNA PARTE DEI predicamenti È, come luogo razionale (*loco rationis*), SOSTANZA, <e questo> non solo nella supposizione[226] dei sussistenti (*in subsistentium suppositione*), tramite la quale si renda manifesto di quali cose <quei predicamenti> siano l'essere, come in "Platone è un corpo"; ma anche NELLA PREDICAZIONE DELLE ALTRE COSE, tramite la quale viene dichiarato, in virtù del carattere sequenziale della complessione (*complexionis consequentia*), che cosa aderisca a ciò che è un essere, come in "il corpo è colorato".[227] testo

21. UNA PARTE dei predicamenti invece È, come luogo razionale (*loco rationis*), NEL NUMERO DEGLI ACCIDENTI: ossia quando vengono detti dei sussistenti e tuttavia si accompagnano alle loro sussistenze.
E così, in definitiva, nel genere delle realtà naturali tutte le cose che vengono predicate vengono chiamate, per ragioni proprie delle realtà naturali, "sostanze" o "accidenti". testo

---

aderisca (*adest*) la velocità" (trad. Obertello modif.); "De quibus illud etiam considerandum puto, quod nemo dubitat esse fortem cui fortitudinem inesse conspexerit et cuicumque velocitas adest manifestum est esse velocem" (ed. Moreschini, p. 48).

[225] Ed. *relationibus*; ma forse è da leggere *rationibus*.

[226] *Suppositio* è termine che nella seconda metà del XII secolo si afferma in logica per indicare la relazione semantica che lega a determinati oggetti, concreti o astratti, un termine che li rappresenta, o per i quali sta, in particolare quando è usato come soggetto in una proposizione. Si tratta quindi di una sorta di referenza o denotazione nel senso moderno. Nella terminologia grammaticale del tempo corrisponde alla *appellatio*, termine che a lungo è stato usato in questo senso anche nell'ambito della logica, prima di venir limitato ad indicare la relazione di stare per enti solo attualmente presenti. Ai due nomi corrispondono anche i verbi *appellare* et *supponere/supponi* o *supponere pro*. Sull'uso dei termini tecnici *suppositum* e *suppositio* da parte di Gilberto cfr. Pinborg 1968, Nielsen 1976, Valente 2011c, Valente 2013a e 2013b.

[227] Qui Gilberto distingue tra proposizioni il cui soggetto rimanda direttamente ai sussistenti concreti o *ea quae sunt* e che ne esprimono un aspetto sostanziale, e proposizioni che illustrano la struttura della definizione delle sussistenze speciali, senza rimandare direttamente ai sussistenti: così, "il corpo è colorato" vuol dire che necessariamente se qualcosa è un corpo deve avere un qualche colore, anche se la proposizione non rimanda direttamente a un preciso corpo, come invece fa la proposizione "Platone è un corpo".

<Predicazione teologica, predicazione naturale e struttura del sussistente. Le categorie della sostanza, della qualità e della quantità in teologia (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 22-35)>

22. MA SE QUALCONO VOLGESSE (*VERTERIT*) QUESTI predicamenti NELLA PREDICAZIONE DIVINA, ossia se si dicesse che le sostanze o le qualità etc. vengono predicate di Dio, MUTA TUTTO CIÒ CHE PUÒ VENIR PREDICATO. Vale a dire: per quanto ciò che viene predicato di Dio prenda il nome di "sostanza", "qualità" o "quantità", o sia chiamato con qualche <altro> nome dei <predicamenti> naturali, tuttavia non è ciò che si dice <con questi nomi>.[228] Piuttosto, questi nomi gli vengono attribuiti per una certa analogia (*aliqua rationis proportione*). testo

23. <L'essere> IN RAPPORTO A QUALCOSA POI, ossia la relazione, di <DIO> stesso NON PUÒ PREDICARSI AFFATTO, cioè in nessun modo, come ciò grazie a cui <egli> è.[229] testo

24. INFATTI LA SOSTANZA.
Quasi: in verità, le predicazioni che si dicono di Dio (*quae de deo praedicantur*) non sono ciò di cui portano il nome (*non sunt quod nominantur*). INFATTI, quella che viene chiamata LA sua SOSTANZA è certo IN QUELLO di cui si predica, ma in esso NON È VERAMENTE SOSTANZA, ossia: ciò che è in lui non è sostanza secondo quello stesso rapporto (*non ea rationis veritate*) per il quale si dice "sostanza" un qualsiasi essere grazie al quale un sussistente è qualcosa. Piuttosto, <quella che viene chiamata la sua sostanza> si chiama "sostanza" per una certa analogia basata su un <determinato> rapporto (*aliqua rationis proportione*). testo

25. Facciamo un esempio: un corpo è qualcosa, ossia è corpo, colorato e lineare (*lineatum*). Ma dobbiamo distinguere grazie a cosa sia corpo, grazie a cosa colorato e grazie a cosa lineare: esso, infatti, è corpo grazie alla corporeità, colorato grazie al colore, lineare grazie alla linea. testo

26. Bisogna tuttavia dividere ancora <per conoscere> in quali "luoghi razionali" (*quibus haec rationum locis continentur*)[230] queste <proprietà> siano contenute. E dico che non è la corporeità a seguire il colore o la linea bensì sono la linea e il colore che seguono la corporeità. Infatti, essi non sono la causa della corporeità, bensì al contrario la corporeità è la loro causa. Per questo motivo la <corporeità> è l'essere del corpo, mentre il <colore e la linea> aderiscono (*adsunt*) alla <corporeità> nello stesso corpo. Dunque, sono per una ragione vera

[228] Pur utilizzandosi per le predicazioni a proposito di Dio questi nomi, ciò che si predica di Dio non è né sostanza, né qualità, né quantità etc.
[229] Questo credo che voglia dire: la relazione non si predica di Dio propriamente così come non si predicano di Dio propriamente nemmeno le prime tre categorie.
[230] Sulla nozione di "luogo della ragione" cfr. Nielsen 1982, p. 50.

sostanza <del colore e della linea> prima di tutto la <corporeità>, in secondo luogo ciò che grazie ad essa è un corpo: questi invece sono accidenti prima di tutto della corporeità, e attraverso di essa del corpo. Ad essi, infatti, funge veramente da sostrato (*substat*) sia la corporeità, alla quale aderiscono (*adsunt*), sia il corpo, nel quale sono (*insunt*). testo

27. Invece, ciò per cui Dio è ciò che è, non solo è in sé semplice ma <è> anche così separato (*solitarius*) dalle cose che solitamente aderiscono alle sussistenze da non avere, oltre a quell'uno singolare per la proprietà e individuo per la dissomiglianza[231] grazie al quale è, qualcos'altro in aggiunta grazie al quale si intenda che è. E perciò né quello stesso <uno per cui Dio è ciò che è> né colui che grazie ad esso è Dio funge da sostrato (*substat*) a qualcosa in un rapporto di soggetto (*subiectionis ratione*). Per questo, <quello per cui Dio è ciò che è> non viene affatto chiamato "sostanza" secondo il senso proprio della definizione (*rationis proprietate*) <di questo termine>. testo

28. Ma poiché grazie ad esso[232] Dio è propriamente, viene correttamente nominato "essenza". Dato, tuttavia, che non abbiamo un'abbondanza di nomi tale che ogni cosa possa essere designata col suo, come abbiamo detto, l'uso del linguaggio umano trasferisce nomi da alcune discipline, e in particolare da quella <delle realtà> naturali, ad altre sulla base di una qualche analogia (*ex aliqua rationis proportione*). In questo modo, così come diciamo "corpo bianco e grande" – "corpo" per la sostanza, "bianco" per la qualità, "grande" per la quantità – così anche di Dio diciamo "Dio giusto e il più grande" – come se si dicesse "Dio" per la sostanza, "giusto" per la qualità, "il più grande" per la quantità. Dunque, diciamo che Dio è nominato "Dio" per la sostanza, "giusto" per la qualità, "il più grande" per la quantità, e tuttavia nessuno di questi <predicamenti> lo diciamo <qui> secondo il senso proprio della definizione o del genere (*rationis aut generis proprietate*), bensì soltanto per un trasferimento <di significato> basato su una trasposizione analogica (*proportionali transumptione*). testo

29. Ciò, dunque, che in quello chiamiamo "sostanza", non lo diciamo così in ragione dell'essere soggetto (*subiectionis ratione*). PIUTTOSTO, AL DI LÀ DI ogni SOSTANZA soggetta agli accidenti, è un'essenza del tutto distante (*solitaria*) da tutto ciò che può "accadere" (*accidere*). testo

30. COSÌ ANCHE LA QUALITÀ E GLI ALTRI <PREDICAMENTI> CHE POSSONO SEGUIRE (*EVENIRE QUAEUNT*), come le quantità, in Dio non sono ciò che dicono i loro nomi (*quod vocantur*). PERCHÉ tutte QUESTE COSE SIANO

[231] Sulla differenza tra singolarità e individualità cfr. *Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 22-37.
[232] Grazie a "ciò per cui Dio è ciò che è", che era già soggetto nel paragrafo precedente.

INTESE PIÙ PROFONDAMENTE, BISOGNA AGGIUNGERE DEGLI ESEMPI, come i seguenti. testo

31. QUANDO, parlando del Padre o del Figlio o dello Spirito di ambedue, DICIAMO "DIO", SEMBRA CHE SIGNIFICHIAMO quella SOSTANZA grazie alla quale ognuno di questi tre è, E IN EFFETTI significhiamo <una sostanza>: MA non una che risponda alla stessa definizione di ciò che è chiamato con questo nome nel genere delle realtà naturali. Piuttosto, <significhiamo> QUELLA <SOSTANZA> CHE È l'essenza primigenia (*principalis*) ed eterna, AL DI LÀ DI ogni SOSTANZA delle realtà naturali, che[233] ha inizio nel tempo. testo

32. QUANDO POI di uno qualsiasi di quei tre diciamo "GIUSTO", sembra che significhiamo LA QUALITÀ, E IN EFFETTI chiamiamo "qualità" ciò in virtù di cui si dice "giusto": E tuttavia NON <una qualità> ACCIDENTE, secondo la definizione dei matematici (*ratione mathematicorum*), BENSÌ piuttosto QUELLA CHE È SOSTANZA non certo in ragione del suo essere soggetta MA, come è stato già detto, AL DI LÀ DI QUELLA SOSTANZA che viene chiamata così a partire dall'essere soggetta (*a subiectione*). testo

33. NÉ INFATTI.
Quasi: veramente, di uno qualsiasi di quelli diciamo "giusto" non per una qualtà ma per la sostanza <intesa> come si è detto. INFATTI, NON È ALTRA COSA (*ALIUD*) CHE quello stesso SIA E ALTRA COSA CHE SIA GIUSTO: ossia, ciò grazie a cui è giusto non è altro rispetto a ciò grazie a cui esso stesso è. Piuttosto, È IDENTICO PER DIO ESSERE ED ESSERE GIUSTO (*IDEM EST DEO ESSE QUOD IUSTO*[234]): vale a dire che <Dio> per ciò stesso per cui è, è giusto. testo

34. ANCORA, QUANDO SI DICE "GRANDE" O "IL PIÙ GRANDE", per il fatto che la grandezza è propria della quantità SEMBRA CHE SIGNIFICHIAMO UNA QUANTITÀ. E IN EFFETTI <la> significhiamo, MA non quella accidente: piuttosto, QUELLA CHE È LA STESSA SOSTANZA e assolutamente TALE QUALE ABBIAMO DETTO ESSERE, ossia AL DI LÀ DELLA SOSTANZA. E veramente. INFATTI, È IDENTICO PER DIO ESSERE ED ESSERE GRANDE (*IDEM EST ESSE DEO QUOD MAGNO*[235]): ossia, ognuno di quei tre[236] per ciò stesso per cui è, è grande. testo

35. DELLA FORMA INFATTI etc.
Quasi: ciò che in esso viene chiamato "qualità" o "quantità" non è ciò che si dice <con questi nomi> bensì <è> quell'essenza che abbiamo

[233] Ogni sostanza o essenza di realtà naturali.
[234] Più alla lettera: l'essere è identico rispetto a Dio e al giusto.
[235] Alla lettera, l'essere è identico rispetto a Dio e rispetto al grande. Ma cfr. Aug., *De trin.* V, 8, 9.
[236] Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.

detto, singolare, semplice e separata da tutto quello che può "accadere" (*accidere*). E così molto giustamente viene chiamato <"essenza"> tutto ciò che in lui si predica quasi subito dopo la sostanza come se fosse una forma diversa dalla stessa sostanza. testo

36. PIÙ INDIETRO[237] IN EFFETTI questa stessa cosa È STATA DIMOSTRATA DELLA SUA FORMA: DATO, cioè, CHE EGLI, ossia Dio, È vera FORMA E, per la sua singolarità, VERAMENTE UNO e così semplice in sé e privo della compagnia (*solitarium*) delle cose che usualmente aderiscono <alla forma> che NON VI È ALCUNA PLURALITÀ, proveniente da sue parti o da suoi accidenti, di colui che in virtù di questo è ciò che è. testo

<La predicazione "secondo la vera definizione dell'essere" e "congiunta e copulata" delle categorie di sostanza, qualità e quantità in teologia. Il "senso a partire dal quale" (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 37-48)>

37. MA QUESTI etc.
Quasi: sono detti "sostanze", "qualità" e "quantità" e si predicano o di questi sussistenti o di Dio. MA bisogna osservare con attenzione (*diligenter attendendum est*) il fatto che si dicono di quelli stessi in un senso diverso rispetto ai predicamenti degli altri generi (*ceterorum generum praedicamenta*).
Infatti, QUESTI PREDICAMENTI SONO TALI CHE sono-in quelli di cui si predicano e che, inoltre, FANNO ESSERE quello STESSO IN CUI SONO CIÒ CHE SI DICE <che è>. NELLE ALTRE <COSE> PERÒ, che non sono Dio, IN MODO DIVISO (*DIVISE*), ossia in modo che la predicazione ripartisca le molte realtà grazie alle quali colui di cui parliamo (*is de quo loquimur*) è, cosicché, predicandone una, lasci fuori le molte altre che di quello stesso possono essere predicate. testo

38. IN DIO INVECE IN MODO CONGIUNTO E COPULATO (*CONIUNCTE ATQUE COPULATE*). Questo vuol dire: in modo che ogni predicazione – sia che con essa diciamo predicata la sostanza, la qualità o la quantità – non tralasci di predicare nulla di ciò grazie a cui è colui del quale stiamo parlando. testo

39. In questo MODO, INFATTI, QUANDO DICIAMO "qualcosa è UNA SOSTANZA" – COME "qualcosa è UN ESSERE UMANO" O "DIO" – ciò SI DICE QUASI COME SE QUELLO STESSO DEL QUALE SI PREDICA questa o quella sostanza, SIA UNA SOSTANZA, ossia: <quasi come se questa predicazione> faccia essere quello di cui si parla ciò che si dice <che è>: vale a dire, faccia SÌ CHE quello sia UNA SOSTANZA, cioè sia O UN ESSERE UMANO O DIO. Ed è in effetti quello che fa. testo

40. MA per quanto il modo in cui si formula il discorso (*dicendi modus*) sia identico quando di qualcuno si dice "è un essere umano" e di un

[237] Cfr. *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 91.

altro si dice "è Dio", tuttavia, per il senso a partire dal quale <la> si dice (*sensu... ex quo dicitur*), la prima delle due frasi dette (*dictorum*) È DIVERSA DALL'ALTRA: PERCHÉ, cioè, colui del quale si predica che è UN ESSERE UMANO, per quanto sia un essere umano, tuttavia NON È NELLA SUA INTEREZZA ciò STESSO che si predica, <ossia> UN ESSERE UMANO. Vale a dire: nel dire "è un essere umano" non si predica nella sua interezza l'essere grazie a cui ciò che è è. Piuttosto, chi dice questo di qualcuno tralascia moltissime cose grazie alle quali quello stesso è e che si dovrebbero ancora dire di esso – ossia le qualità grazie alle quali è quale[238] e le quantità grazie alle quali è quanto.[239] testo

41. E PER QUESTO NON si predica in modo pieno tutto ciò grazie a cui <una cosa> è, nemmeno nel dire che è UNA SOSTANZA. IL FATTO DI ESSERE, INFATTI (*QUOD ENIM EST*), <quello> LO DEVE, insieme a ciò grazie a cui è un essere umano, anche AD ALTRE COSE CHE NON SONO L'ESSERE UMANO, e che dunque chi dice "è un essere umano" non predica assolutamente. testo

42. INVECE, quello del quale si dice "è Dio" È in modo perfetto CIÒ STESSO che si dice che è, ossia DIO. Vale a dire: <chi dice "è Dio"> non tralascia di dire di quello stesso proprio nulla di ciò grazie a cui esso è. <Dio> stesso, INFATTI, NON È NULL'ALTRO SE NON quel solo, singolare e semplice CHE lui stesso È. Ossia, non ha nulla grazie a cui sia se non l'essenza singolare e semplice: grazie a quella infatti è, ed è Dio. testo

43. E PER QUESTO, ossia perché chi di quello dice "è Dio" non tralascia nulla di ciò grazie a cui esso stesso è, si può giustamente dire che quello è questo solo STESSO (*hoc IPSUM solum*) che si predica che è quando di lui si dice "È DIO". E certamente in questo senso si predica, di Dio o delle altre cose, il predicamento chiamato "sostanza". testo

44. ANCORA, quando di qualcuno si dice che è GIUSTO, per il fatto CHE nell'ambito delle matematiche <"giusto"> È nel genere della QUALITÀ, <ciò> VIENE DETTO COSÌ, ossia in questo senso: QUASI COME SE COLUI DEL QUALE questa qualità VIENE PREDICATA SIA CIÒ che si dice che è secondo la vera definizione dell'essere (*vera essendi ratione*). OSSIA: SE DICIAMO, ad esempio, "<quell'>UOMO è GIUSTO" O "DIO è GIUSTO", PROPONIAMO (*PROPONIMUS*) CHE LO STESSO UOMO O DIO SIANO veramente GIUSTI e non per una partecipazione estrinseca a una cosa nient'affatto inerente in ciò di cui la predichiamo. testo

45. MA per quanto in questo senso ambedue le proposizioni[240] siano convenienti alla cosa <che viene> predicata sia dell'uomo sia di Dio

[238] Si dice "quale" un sussistente con determinate qualità.
[239] Si dice "quanto" un sussistente con determinate proprietà quantitative – numeriche ed estensive.
[240] "Quell'essere umano è giusto" e "Dio è giusto".

secondo la vera definizione dell'essere della cosa (*rei vera essendi ratione*), tuttavia una DIFFERISCE dall'altra in ciò: CHE una non tralascia nessuna e l'altra <tralascia> moltissime delle realtà grazie alle quali di ciò di cui parliamo si può predicare con verità che è. Infatti, quando si dice "<quell'>essere umano è giusto" non si dice che è giusto in virtù di tutto ciò grazie a cui è, ma, in modo diviso, si dice che è giusto in virtù della sola giustizia: e ci sono molte altre realtà, diverse dalla <giustizia> non solo per una loro proprietà ma anche per la specie e il genere, e grazie alle quali quello stesso è secondo la stessa definizione <vera dell'essere> (*eadem ratione*): come la stessa forma grazie alla quale è un essere umano. testo

46. Infatti veramente, per usare parole nuove, UNO <è> L'ESSERE UMANO, UN ALTRO è IL GIUSTO (*ALTER HOMO, ALTER est IUSTUS*). Ossia: altro (*aliud*) è ciò grazie a cui <un essere umano> è un essere umano, e altro ciò grazie a cui <esso> è giusto. Quando INVECE si dice "DIO è giusto" si dice che è giusto in virtù di tutto ciò grazie a cui esso stesso è, né dire questo (*haec dictio*) tralascia qualcosa grazie a cui esso sia. Infatti, DIO È QUELLO STESSO IDENTICO CHE È IL GIUSTO, ossia: per ciò stesso per cui è Dio, è giusto. testo

47. ANCHE "essere GRANDE" SI DICE parimenti dell'ESSERE UMANO E DI DIO. E ambedue si dice che sono grandi COSÌ, cioè in questo senso: QUASI COME SE LO STESSO ESSERE UMANO FOSSE GRANDE secondo una vera definizione dell'essere O COME SE DIO stesso fosse GRANDE secondo una vera definizione dell'essere. MA, come è stato detto della qualità e della sostanza, questa espressione (*haec dictio*) differisce da quella per il fatto che quando si dice "<quell'>essere umano è grande" si verifica una divisione delle realtà grazie alle quali l'uomo è. testo

48. Infatti con questa proposizione non si dice che <quell'essere umano> è grande in virtù di tutto ciò grazie a cui egli è, bensì si propone SOLTANTO CHE <QUELL'>ESSERE UMANO è GRANDE, tralasciando molte altre <realtà> grazie alle quali <quello> in modo simile è. Quella <proposizione>, INVECE, con la quale si propone "Dio è grande", non tralascia nulla di ciò grazie a cui Dio è perché DIO ESISTE (*EXISTIT*) <IN QUANTO È> LO STESSO GRANDE, ossia: per ciò stesso per cui è Dio, è grande.
E queste dunque, ossia le sostanze, le qualità e le quantità, sono tali che grazie ad esse tutte le cose di cui per mezzo di esse si propone che sono, sono veramente: e per questo si dice che esse[241] vengono predicate correttamente di tali cose. testo

[241] Le predicazioni di sostanza, qualità e quantità.

<La categoria del luogo (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 49-56)>

49. I RESTANTI accidenti INVECE, nei <loro> sette generi, NON SI PREDICANO secondo la vera definizione dell'essere (*vera essendi ratione*) NÉ DI DIO NÉ DELLE ALTRE COSE. INFATTI, IL DOVE, ossia il luogo, PUÒ certamente ESSERE PREDICATO DELL'ESSERE UMANO O DI DIO: DELL'ESSERE UMANO COME quando diciamo "Un essere umano è AL FORO", DI DIO COME quando diciamo "Dio è OVUNQUE". MA di un essere umano si dice che è al foro, e di Dio che è ovunque, IN UN MODO TALE CHE, per quanto nel predicare si dica che "è", tuttavia NON lo si dice COME SE QUELLA COSA STESSA DELLA QUALE SI PARLA SIA, ossia abbia l'essere, grazie a CIÒ CHE SI PREDICA. testo

50. Infatti, tutto ciò che è in un luogo, certamente è: e tuttavia che quello sia in un luogo non è essere allo stesso modo in cui è essere che qualcosa sia un quale e un quanto, e <lo stesso> essere quale e quanto:[242] come è essere un essere umano che è bianco o alto, e il suo essere bianco o alto. testo

51. Piuttosto, l'essere al foro non è essere, per quanto colui che è al foro veramente sia. INFATTI, CHE UN ESSERE UMANO SIA AL FORO NON SI DICE COSÌ COME si dice – ossia: non si dice secondo quel senso dell'essere veramente secondo il quale si dice – che quello stesso <essere umano> È BIANCO O ALTO (*LONGUS*). Infatti, quando si dice che è al foro, si intende che sia CIRCONDATO E DELIMITATO (*DETERMINATUS*): NON <si intende> tuttavia che lo sia QUASI PER UNA QUALCHE PROPRIETÀ GRAZIE ALLA QUALE POSSA VENIRE INDICATO (*DESIGNARI*) SECONDO SÉ STESSO, ossia <che possa venir> mostrato senza un qualche confronto (*collatione*)[243] che esca da esso e sia fatto tra esso e qualcos'altro di esterno: come si significa (*designatur*) per sé, senza alcuna comparazione di quello con altro, che un essere umano è in virtù della forma umana, <è> bianco per la qualità del <suo> corpo, <o è> alto per la quantità dello stesso corpo chiamato "linea". testo

52. Al contrario, che <un essere umano> venga detto "circondato e determinato" per il fatto che si dice (*in eo quod dicitur*) che è al foro, non si dice per sé ma per un confronto (*collatione*) tra quello e le cose che, esterne a lui, lo contengono circondandolo e lo delimitano entrando in contatto con lui tramite i punti terminali dei rispettivi intervalli (*suorum finibus intervallorum*).[244] testo

---

[242] Il possedere una determinata qualità e quantità o essere una determinata qualità e quantità.
[243] È la prima comparsa del termine *collatio*, "confronto", che, insieme con *collectio*, "raccolta", gioca un ruolo molto importante nell'analisi di Gilberto delle ultime sette categorie, e soprattutto di quelle di luogo e tempo.
[244] Gilberto chiama "intervalli" le estensioni – lineari e di superficie – dei corpi in quanto sempre delimitate da termini di inizio e fine. Cfr. *infra*, *Expos. De trin.*, Cap. IV, par. 73.

53. Cosa che, tuttavia – ossia, che <quell'essere umano> è al foro e dunque circondato e delimitato da <realtà> esterne – non si predicherebbe affatto se prima egli non fosse, per sé, informato dalle sue proprietà. Così, dunque, per il fatto di dire che un essere umano è al foro non si segnala (*notatur*), secondo la significazione propria dei grammatici e dei logici, una proprietà inerente nell'essere umano e grazie alla quale quello veramente sia. testo

54. MA TRAMITE QUESTA PREDICAZIONE SI MOSTRA SOLTANTO, sulla base del convenire di ciò che consegue (*ex consorcio consequentis*), ciò che per natura occorre che sia prima: ossia, CHE QUELLO di cui si dice che è circondanto e delimitato attraverso il suo essere nel foro SIA veramente INFORMATO DA ALTRE <REALTÀ> (*REBUS ALIIS*) che non sono il venir circondato e delimitato (*circumfusio vel determinatio*). E senza dubbio è in questo senso che il luogo si predica dell'essere umano. testo

55. DI DIO INVECE <IL LUOGO> NON <SI PREDICA> COSÌ, ossia non <si predica> in questo senso. INFATTI, CHE "Dio È OVUNQUE" SEMBRA VENIR DETTO COSÌ, cioè secondo questo senso: NON CHE <EGLI> SIA IN OGNI LUOGO in quanto contenuto in esso perché circondato o perché delimitato in quanto una sua qualche estensione intervallare (*intervallaris protensio*) si incontri (*offendens*) con alcune cose esterne ad esso: INFATTI, <di Dio> NON si PUÒ dire che È IN UN LUOGO in questo senso del venir circondato e delimitato. testo

56. PIUTTOSTO, <di Dio> si dice che è ovunque in questo senso: che OGNI LUOGO di tutti i più diversi GLI ADERISCE (*EI ADSIT*) AL FINE DI CONTENERLO dentro di sé senza alcun termine, PER QUANTO EGLI STESSO tuttavia NON VENGA ACCOLTO IN ALCUN LUOGO – tra quelli situati esteriormente – in quanto circondato o delimitato da cose esterne. E COSÌ, dato cioè che non è né circondato da altre cose poste all'esterno intorno a sé né delimitato da confini come se avesse degli spazi propri, <di Dio> NON SI DICE CHE È DA QUALCHE PARTE come IN UN LUOGO: PERCHÉ veramente È OVUNQUE tutto MA, come abbiamo detto, NON come IN UN LUOGO. testo

<La categoria del tempo. "Perpetuità", "durata", "sempiternità", "eternità" (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 57-87)>

57. Il "QUANDO" POI, ossia quel tempo che viene detto non nel genere delle quantità ma per un confronto (*collatione*) tra tempi che sono quantità, SI PREDICA ALLO STESSO MODO di quel luogo che si dice non nel genere delle quantità bensì una volta effettuato un confronto gli uni con gli altri di quei <luoghi> che sono quantità: COME <quando> DI UN ESSERE UMANO si dice "È VENUTO IERI" E DI DIO si dice "È SEMPRE". testo

58. Infatti ANCHE IN QUESTO CASO, come pure nella predicazione del luogo, <di> QUELLO STESSO <essere umano> DEL QUALE SI DICE CHE È VENUTO IERI, con tale espressione (*hac dictione*) NON È CHE SI DICA CHE È QUALCOSA secondo una vera definizione dell'essere (*vera essendi ratione*) – per quanto colui che è venuto ieri sia qualcosa in virtù di molte <realtà> che di lui vengono dette per sé. PIUTTOSTO, con tale espressione SI PREDICA CHE COSA d'altro GLI VIENE POSTO ACCANTO (*QUID aliud EI ... ACCESSERIT*) in seguito a un certo confronto effettuato esteriormente (*facta quadam extrinsecus collatione*) SECONDO UN TEMPO e un <altro> tempo – cioè il <tempo> suo quanto alla venuta e <il tempo> di quello quanto a qualcosa che in quel momento si poteva dire con verità di esso. Il senso dunque sarebbe, ad esempio: "L'uomo è venuto ieri mentre il sole sorgeva", o qualcos'altro del genere. E in questo modo a qualcosa si confronta qualcosa d'altro secondo un tempo e un altro tempo, <che può essere> lo stesso <per tutti e due> o diverso <per l'uno e per l'altro>. testo

59. QUANDO PERÒ SI DICE DI DIO "È SEMPRE", CERTAMENTE, secondo l'uso con cui i filosofi predicano questo delle <realtà> naturali il SIGNIFICATO è UNO soltanto. Infatti, di qualsivoglia <cosa> naturale si dica "è sempre", lo si intende COME SE (*QUASI*) si dicesse che È STATA IN OGNI <TEMPO> PASSATO, È inoltre IN OGNI <TEMPO> PRESENTE – ossia IN QUALSIASI MODO quella qualsivoglia <cosa> SIA presente –, e similmente SARÀ IN OGNI <TEMPO> FUTURO: vale a dire che fu, è e sarà mentre erano tutte le altre cose, mentre sono tutte le cose, e mentre tutte saranno. testo

60. Da tutto ciò si può intendere (*potest intelligi*) che quando – nelle <scienze> naturali, in quelle matematiche e anche in molte altre – si dice "è stato ieri", "è oggi", "sarà domani" oppure "è sempre" – l'intelligenza <di tali espressioni> non è assoluta né semplice. <Con esse> si intende infatti (*intelligitur enim*) un confronto e una raccolta (*collatio atque collectio*) di tempi diversi. testo

61. In effetti, chi di qualcuno dice "ieri è stato bianco", il tempo nel quale predica che quel qualcosa ieri è stato bianco non lo mette a confronto (*confert*) con nessuno dei tempi presenti e futuri, e di quelli passati non <lo mette a confronto> con tutti bensì solo con quelli nei quali o lo stesso <qualcosa è stato> secondo altre <sue proprietà o condizioni>, o qualsivoglia altre realtà sono state ieri, tra la fine e l'inizio dello stesso giorno, secondo qualsiasi <loro proprietà o condizione> – sia che <queste> siano <state possedute> contemporaneamente oppure succedendo le une alle altre. testo

62. Chi invece dice di qualcosa "oggi è bianco", il tempo nel quale propone che quel qualcosa oggi è bianco non lo mette a confronto con nessun tempo passato e con nessun tempo futuro ma solo con quei tempi – e tuttavia con tutti quei tempi – nei quali oggi quel <qualcosa

è> secondo altre <sue proprietà o condizioni>, o <in cui> sono altre qualsivoglia realtà, secondo qualsivoglia <loro proprietà o condizione>. testo

63. Similmente, chi dice di una cosa qualsiasi "domani sarà bianco", raccogliendo insieme (*colligendo*) i tempi di tutte le altre cose e di quella cosa stessa secondo altre <proprietà o condizioni> grazie alle quali esse saranno domani, mette a confronto con essi il tempo che significa dicendo "domani sarà bianco". testo

64. Dunque, in questi confronti (*In his ergo collationibus*) si raccolgono i tempi non di tutte ma di molte <cose> e si confronta con essi un certo altro tempo. Infatti, nulla, in nessun genere di cose, può essere messo a confronto con se stesso; per cui, se si dice "Platone siede mentre siede", è ridicolo. testo

65. Ma chi di qualcosa – fatta eccezione per i tre princìpi posti dai filosofi, ossia l'*ousia*, l'idea e la *yle*[245] – dice che "è sempre", raccoglie insieme (*colligit*) assolutamente tutti i tempi di assolutamente tutte le cose (*universorum ... universa tempora*) che furono, sono e saranno: ossia, <raccoglie> sia tutti i tempi nei quali fu, è o sarà ciò di cui con la proposizione afferma (*proponit*) che è sempre, sia tutti quelli nei quali, in un qualsiasi modo, furono, sono o saranno tutte le altre cose. E, dicendo "è sempre", con questi ultimi confronta i primi. testo

66. Infatti, il confronto effettuato (*facta collatio*) tra <diversi> tempi passati, o <tra tempi passati> e altri <tempi non passati>, oppure tra tempi presenti o futuri in modo simile, raccogliendo insieme molti tempi ne lascia fuori un certo numero: come quando si dice "ieri", "oggi", "domani", "la vigilia", "dopodomani", "quest'anno", "prima", "dopo", "ora", "una volta", "adesso", sebbene sia altro ciò che propriamente ognuno di questi <vocaboli> significa[246] <come> presente, passato, futuro o un insieme qualsiasi di questi <tre>. Invece, il confronto (*collatio*) col quale si dice "<non> è mai" o "è sempre", come abbiamo detto, raccoglie insieme tutti i tempi di tutte le cose e non ne lascia fuori nessuno. testo

67. Per questo <Boezio> afferma giustamente che, quando si dice che qualcosa è sempre, si significa che <essa è stata> in ogni <tempo> passato etc.[247] COSA CHE, ossia l'essere sempre in questo senso di confronto e raccolta, SI PUÒ DIRE, SECONDO I FILOSOFI, DEL CIELO E DEGLI ALTRI CORPI IMMORTALI per la perpetuità del loro moto. Infatti, ciò grazie a cui uno qualsiasi di essi è qualcosa non è affatto solitario (*solitarium*). Al contrario, in ognuno di essi ci sono <realtà> diverse delle quali non

[245] Sui tre principi cfr. *supra*, Cap. II, parr. 34-36. Per la materia in Gilberto cfr. Jolivet 1992a.
[246] *Significetur* ed., ma *significet* Es.
[247] Cfr. *supra*, par. 59.

solo alcune proprietà ma anche alcuni generi si succedono <man mano che> altri decadono. testo

68. E per questo motivo si dice che essi[248] sono e si muovono nella diversità dei tempi. Infatti, secondo il numero delle cose che durano (*durant*) nei tempi è anche il numero dei tempi stessi nei quali quelle durano. Dei quali <tempi>, tuttavia, alcuni vengono uniti (*uniuntur*) per la continuità (*continuatione*) delle cose che decadono e si succedono, oppure per quella coincidenza (*consortium*) che consiste nell'essere contemporaneamente. E perciò molti tempi vengono detti un unico tempo, come un anno, un mese, un giorno, un'ora, un momento. testo

69. MA DI DIO "è sempre" NON si dice COSÌ. Certo, <anche dicendo "Dio è sempre"> si intende un confronto e una raccolta, ma differentemente. Infatti, nelle altre cose di cui si dice che sono sempre vengono confrontati tra loro tempi a tempi. In questo invece <viene confrontata> con i tempi l'eternità. Dio infatti è ciò che è non per la durata di un tempo ma per <la durata del>l'eternità (*non mora temporis sed aeternitatis*). testo

70. Le altre realtà, invece, le quali si radunano le une con le altre (*invicem adunantur*) in un qualsiasi modo – ossia per un abito (*habitu*)[249] intrinseco di concrezione o per uno estrinseco di qualche tipo di giustapposizione (*appositio*) –, durano per delle durate di tempi (*moris temporum*) che sono assegnate dallo stesso autore di tutte queste cose, <e sono> diverse a seconda dei loro diversi abiti (*diversorum diversis habitibus*). testo

71. Inoltre, questo confronto effettuato con essi[250] dell'eternità di Dio oltrepassa anche tutti i tempi. Infatti, si dice che Dio è sempre non solo perché fu in ogni passato, è in ogni presente, sarà in ogni futuro, ma anche <perché fu> prima e <sarà> dopo tutti i tempi <nei quali sono state, sono e saranno> – sia in atto sia per natura[251] (*et actu et natura*) o come minimo per natura – le cose temporali.[252] testo

72. Infatti tutto ciò che è stato, è o sarà, ha avuto, ha o avrà un inizio del <proprio> essere. Una fine, invece, certamente non tutte le cose l'hanno quanto al suo verificarsi effettivo (*actu*), ma tutte l'hanno

[248] Il cielo e i corpi celesti, gli esseri immortali dei filosofi.
[249] Sulla categoria dell'abito vedi *infra*, Cap. IV, parr. 88-108.
[250] Con i diversi tempi delle cose che durano.
[251] *Natura* all'ablativo equivale a "potenzialmente", "per quello che dipende dalla loro natura". Ciò che qualcosa può per sua natura può però essere impedito dal verificarsi anche di fatto (*actu*) da vari motivi, tra i quali anche l'intervento divino. È l'intervento divino, ad esempio, che impedisce che di fatto vadano incontro ad una fine le anime e gli angeli, i quali per natura avrebbero, come tutte le cose naturali, oltre che un inizio anche un termine finale del loro essere. V. paragrafo seguente.
[252] Vale a dire non solo prima e dopo la durata effettiva delle cose del mondo, ma anche prima e dopo quella che esse avrebbero potuto raggiungere anche se di fatto non hanno raggiunto (v. nota precedente).

quanto alla <loro> natura e alla potenza di colui che ne è l'autore. Tutte le cose dell'universo, infatti, sono ugualmente soggette alla sua potenza cosicché, perciò, come qualsiasi cosa che non è stata può essere stata e qualsiasi cosa che non è e non sarà può essere, così anche ogni cosa che è stata può non essere stata e ogni cosa che è o sarà può non essere. testo

73. Naturalmente, infatti, nessun intervallo (*intervallum*) è delimitato in modo semplice da un unico <con>fine e per questo si chiama "intervallo": ossia <è qualcosa> che, essendo situato in mezzo (*interiacens*) fra diversi termini, è circondato (*valletur*) dalla loro pluralità. Così, infatti, sia la *gramme*, ossia la linea, essendo situata in mezzo tra diversi punti, è delimitata <da essi> ed essendo delimitata da diversi punti, è situata in mezzo ad essi; sia l'*epipeda*, ossia la superficie, lo è rispetto a diverse *gramme*, e lo *stereon*, ossia il solido, lo è rispetto a diversi *epipedi*.[253] testo

74. Similmente, dunque, poiché "è sancito da una legge eterna che nulla di generato sia costante",[254] anche gli intervalli di tempo sono determinati non da uno ma da diversi <confini>: ossia dal naturale fermarsi dell'essere e dal <suo> iniziare. Infatti, ogni cosa che – non dico di fatto ma secondo la <sua> natura (*non dico actualiter sed naturaliter*) – dura nel corso del tempo (*mora temporis durat*), per sua natura inizia <ad essere>, è, e termina <di essere>. testo

75. Invece, ciò che dura secondo la durata dell'eternità (*mora aeternitatis durat*), non comincia e non smette di essere come di fatto nemmeno per natura. E perciò non può essere chiamato "intervallo" e, privo del movimento delle <proprietà o dei generi>[255] che scompaino e si avvicendano, è più esteso (*protensior*) di qualsiasi intervallo temporale. testo

76. Quando dunque si dice che Dio "è sempre" – che "è" per l'*ousia*, "sempre" per l'eternità – il confronto dell'eternità con i tempi si intende effettuto nel senso che con la parola "sempre" si colga il seguente significato (*dictum*):[256] che egli è stato non solo mentre erano le cose che si dice che sono state, ma anche prima che esse fossero e senza alcun inizio né di fatto né per natura; e che è mentre qualsivoglia cose presenti

---

[253] Cfr. Gerbertus Aureliacensis, *Geometria*, cap. I, PL 139, coll. 93B-95A, e la cosiddetta *Geometria II*, in diversi manoscritti attribuita a Boezio, II, ii, ed. Folkerts, p. 147.
[254] Boethius, *Cons.* IV, pr. 4, 28, ed. Moreschini, p. 116.
[255] Proprietà o generi: cfr. par. 67.
[256] *Dictum* indica in questo contesto il significato globale di una proposizione. È termine tecnico della logica del tempo, usato in modo massiccio e originale da Pietro Abelardo. Cfr. Jacobi 2004, p. 146: "Propositional content or *dicta* are related to propositions in the same way that things are related to names; but they are not themselves things". Gilberto comunque usa il termine in modo non costante.

sono, di fatto o anche solo per natura; e che sarà in futuro non solo mentre saranno le cose che saranno ma anche, senza alcun termine né di fatto né per natura, dopo che quelle non saranno più, sia di fatto sia solo per natura. E così il confronto dell'eternità con i tempi, effettuato tramite la parola "sempre" detta di Dio, li oltrepassa tutti. testo

77. Quanto al raccogliere (*collectione*) poi,[257] chi dice "Dio è sempre" raccoglie, guardando ad essi nell'atto di accomunarli tramite il confronto (*consortio collationis*), tutti i tempi nei quali tutte le cose in assoluto (*omnia... universorum tempora*) sono state, sono o saranno, in atto o per natura. Ma poiché non ci sono realtà molteplici – simultanee, o per il susseguirsi di alcune che decadono e di altre che succedono loro – grazie alle quali Dio sia, non c'è nemmeno alcuna molteplicità di durate (*multitudo morarum*) per le quali duri quell'essere che significhiamo quando diciamo "Dio è". testo

78. E perciò chi dice "Dio è sempre", per quanto raccolga in un insieme l'infinita moltitudine delle durate delle realtà temporali con le quali effettua il confronto, tuttavia non può raccogliere alcuna moltitudine di <durate> presso quello che mette a confronto, poiché non ve ne è alcuna. testo

79. Dio INFATTI È SEMPRE PERCHÉ "SEMPRE" – <parola> che, quando sono messe a confronto <realtà> temporali con <realtà> temporali, raccoglie i tempi delle une e delle altre –, qui, dove l'eterno è messo a confronto con <realtà> temporali, in quelle con le quali è effettuato il confronto[258] intende una diversità raccolta insieme di tutti i passati, presenti e futuri; invece, IN QUELLO che è posto a confronto,[259] per quanto si dica che è stato, è e sarà in futuro, tuttavia, dato che si intende che egli è stato e sarà per la stessa, singolare e semplice durata dell'eternità per la quale è in questo istante, È DI TEMPO PRESENTE, senza raccolta di alcuna diversità. testo

80. E PERCHÉ quello che viene detto sia inteso in modo più chiaro grazie a un paragone, TRA IL PRESENTE DELLE NOSTRE REALTÀ (*RERUM*), ossia di quelle temporali, e quello DELLE REALTÀ DIVINE, CHE in ambedue i casi È ORA (*EST NUNC*), ossia è significato da questa parola con cui si dice "ora", LA SOLA DIFFERENZA STA NEL FATTO CHE IL NOSTRO "ORA", ossia l'istante di qualsivoglia realtà temporali, PRODUCE, per la scomparsa almeno potenziale delle cose (*rerum naturali saltem decessione*) e il loro succedersi oppure per la concomitanza (*consortium*) delle cose che non si muovono attualmente (*quae actu non moventur*) con quelle che si muovono attualmente, UN TEMPO CHE QUASI CORRE e, per la raccolta di durate diverse tra loro, la SEMPITERNITÀ. testo

[257] Cfr. par. 69.
[258] Ossia con le realtà temporali.
[259] Vale a dire in Dio.

81. INVECE L'ORA DIVINO, ossia l'istante significato quando si dice "Dio è ora", PERMANENDO veramente E NON MODIFICANDOSI per la scomparsa – effettiva o potenziale (*actuali vel naturali decessione*) – e il succedersi di alcuna cosa grazie alla quale si intenda che Dio è, E <inoltre> CONSISTENDO in modo tale che anche quando si dice "Dio fu" <o> "Dio sarà" si propone che è stato e che sarà per la stessa singolare durata che si pensa quando si dice "Dio è", PRODUCE L'ETERNITÀ.
Infatti, si afferma (*pronuntiatur*) che <Dio> come è così è stato e sarà non per il decadere di ciò grazie a cui si dice che è stato o per il sopravvenire di ciò grazie a cui si propone che sarà, bensì per la permanenza di ciò per cui si dice che è. testo

82. E perciò, come è una, singolare, individua, semplice e solitaria l'essenza grazie alla quale lo stesso eterno è stato, è e sarà Dio, così è una, singolare, individua, semplice e solitaria la durata – che viene chiamata "eternità" – grazie alla quale Dio stesso è stato, è e sarà eterno. Egli infatti è, è Dio ed è eterno: ma è ed è Dio per l'essenza, mentre è eterno per la durata. testo

83. E così senza dubbio con il nome "ora", quando si dice "Dio è ora" si intende soltanto una durata singolare che è chiamata "eternità" <e> grazie alla quale si predica anche che è stato senza <aver avuto> inizio e che sarà senza fine. testo

84. Quando invece <la parola "ora"> si propone (*proponitur*) di qualche <sussistente> temporale, come in "un essere umano è ora" o "il cielo è ora", le durate <che vengono intese con questa parola> sono molte e non soltanto una, dato che questi <sussistenti> sono in virtù non soltanto di qualcosa di unico bensì di molte <forme> – <presenti> simultaneamente o che si succedono e sostituiscono le une alle altre secondo un mutamento, almeno potenziale (*naturali*). Di queste <durate> spesso sono diverse simultaneamente, a volte invece è ora una e ora un'altra, quelle grazie alle quali, o grazie alla quale, di quel certo qualcosa si dice, con una proposizione, che è ora: e spesso <si dice> che è stato non con quella stessa <proposizione> ma con un'altra, e che sarà con un'altra ancora. testo

85. Se POI A QUESTO NOME – ossia "ora", il quale, secondo il senso che abbiamo detto, dice di Dio l'unica eternità e delle realtà temporali i molteplici tempi – parlando delle cose temporali, AGGIUNGI "SEMPRE", con questa proposizione FARAI <SÌ> CHE CIÒ CHE "ORA" <significa> SIA un certo qual SCORRERE (*quasi CURSUM*) delle durate che l'avvicendarsi dei discorsi scambia sotto questo nome[260] (*sub hoc nomine locutionum vicissitudo commutat*), le quali decadono tutte e si succedono per il

[260] Qui si intende, credo, la parola *semper*. Cfr. *supra*, parr. 59 e 65 ss.

mutamento; <un certo scorrere> INESAURIBILE, senza interruzione e INSTANCABILE, senza termine E PERCIÒ PERPETUO per una specie di imitazione dell'eternità. testo

86. IL QUALE, ossia: la quale perpetuità dello scorrere <dovuto> al raccogliersi delle durate nelle quali si verifica il movimento, È, <chiamata> con il suo vero nome, SEMPITERNITÀ. <Questa> differisce tuttavia dalla perpetuità in quanto con il nome "perpetuità" si intende una raccolta senza confronto, mentre col nome "sempiternità" si intende un confronto con raccolta.[261] Col nome "eternità" invece <non si intende> né l'uno né l'altro, ossia né il confronto né la raccolta. testo

87. Infatti, come si è detto, di Dio si predica in senso proprio che è "eterno" per quella durata una, singolare, individua, semplice e solitaria che si chiama "eternità". Di questa si dice che manca di fine e di inizio, di interruzione e di continuazione, in quanto Dio per quella semplice essenza grazie alla quale è stato, è e sarà, non smette di essere né inizia <ad essere>, né di fatto né potenzialmente.
Tuttavia, al posto di questa[262] si pone spesso "perpetuità" e "sempiternità", come quando ad esempio Dio viene detto "perpetuo" e "sempiterno", perché con ambedue, per l'interminabilità del loro susseguirsi, si imita l'interminabile essere presente (*interminabilis instantia*) dell'eternità. testo

<Le categorie dell'avere e dell'agire (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 88-95)>

88. ANCHE etc.
Fin qui, <Boezio> ha detto che nessuna cosa (*nulla res*) è qualcosa grazie al luogo (*loco*), per il quale si dice che un essere umano o altre <realtà> di questo tipo sono "in un qualche luogo" (*alicubi*) e che Dio è "ovunque" (*ubique*), o grazie al tempo (*tempore*), per il quale si afferma (*pronuntiatur*) che un essere umano – o qualsiasi altra cosa di questo tipo – è "in un certo momento" (*aliquando*) e che Dio è "sempre" (*semper*). testo

89. Ora, <egli> dice la stessa cosa dell'abito e dell'azione (*de habitu et actione*) in questo modo: ANCHE L'AVERE E IL FARE, ossia l'abito e l'azione, si predicano di Dio e delle altre <realtà> ALLO STESSO MODO

[261] Con *aeternitas* si intende generalmente nel XII secolo (e non solo), sulla scia della definizione di Boezio, il "possesso simultaneo e perfetto di una vita interminabile" ("interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio": *Cons*. V, pr. 6), proprio solo di Dio, mentre i due altri termini *sempiternitas* e *perpetuitas* sono usati per indicare uno scorrere senza termine: ad esempio quello del movimento dei corpi celesti. Ma lo stesso Boezio usa in modo non costante i tre termini *aeternitas*, *perpetuitas* e *sempiternitas* nella seconda *editio* del commento a Porfirio, ed. Schepps-Brandt, p. 257, 5-7, e nel secondo commento al *De interpretatione*, II, ed. Meiser, pp. 412, 5-6, e 414, 18-19. Cfr. Porro 2000, pp. 79-84, in part. p. 83.
[262] Della parola "eternità".

del luogo e del tempo. Ad esempio: INFATTI, DI UN ESSERE UMANO DICIAMO, predicando l'abito, "VESTITO", <e> predicando l'azione, "CORRE"; DI DIO <diciamo> invece, predicando l'abito, "CHE POSSIEDE TUTTE LE COSE", e predicando l'azione "<e le> GOVERNA". testo

90. Ecco che con queste parole ANCORA UNA VOLTA – come a dire: dal momento che abbiamo parlato prima del luogo e del tempo – NON È STATO DETTO NULLA DI NESSUNO DEI DUE, ossia né dell'essere umano né di Dio, in modo che quanto detto sia da intendere (*ita quod dictio intelligenda sit*) DI CIÒ CHE È L'ESSERE: ossia, nel senso che <per> quell'essere umano l'essere vestito o il correre siano il suo stesso essere qualcosa, o che <per> Dio il possedere tutte le cose o il governar<l>e siano il suo essere qualcosa: per quanto chi è vestito o corre sia qualcosa, e colui che possiede o governa tutte le cose sia qualcosa. testo

91. MA OGNI PREDICAZIONE DI QUESTO TIPO, <ossia> degli abiti e delle azioni, VIENE DATA (*DATUR*) <in riferimento a> A REALTÀ ESTERIORI. E, per dirla in altri termini: TUTTI QUESTI – ossia gli abiti e le azioni, dei quali stiamo parlando ora, e i luoghi e i tempi, dei quali abbiamo detto in precedenza – IN QUALCHE MODO SI RIFERISCONO AD ALTRO; vale a dire: la mente razionale ritiene (*putat*) che un qualche sussistente sia in un certo luogo o in un certo tempo o faccia qualcosa, e che Dio sia ovunque o sempre o possieda o governi le cose che possiede o governa, grazie ad altro che non ciò grazie a cui è qualcosa. testo

92. In effetti, anche se uno pensa all'abito naturale, a proposito del quale molti filosofi hanno detto che è sostanza e che con il suo accesso si verifica la generazione o con il suo recesso la corruzione – come "animato", "provvisto di mani", "di testa" e via dicendo –: nemmeno grazie ad esso si intende che sia qualcosa ciò per il cui combinarsi (*concursu*) con altro si parla di "abito" (*habitus*). testo

93. Infatti, per quanto <l'essere> in una parte animato, in una parte provvisto di capo, in una parte provvisto di mani, conferisca o realizzi (*confert vel aufert*) l'essere un essere umano, che è essere qualcosa, tuttavia il corpo, a cui si congiunge l'anima, o il tronco del corpo umano, al quale si congiunge il capo, o l'avambraccio, al quale si congiunge la mano – e per il trovarsi insieme dei quali nell'uomo è detto "abito" ognuno dei <predicati> che abbiamo detto[263] – non sono affatto qualcosa in virtù di questo congiungimento. testo

94. Che poi colui che consta di questi[264] <come di sue parti> sia detto "animato" per avere un'anima congiunta al corpo, "dotato di capo" per avere un capo congiunto al tronco del <suo> corpo di essere umano,

[263] "Animato", "provvisto di capo", "provvisto di mani".
[264] Del corpo, dell'anima, del tronco, del capo, del lacerto, della mano.

e “provvisto di mani” per avere la mano congiunta all’avambraccio in virtù del trovarsi insieme (*ex concursu*) in lui dell’una e dell’altra <di queste parti>, risulta evidente per <contrasto: ossia se si considerano> quelle cose che sono qualcosa in virtù di un qualche intero in modo che non ci sia una qualche loro parte alla quale sola ci si rivolga con l’intuito della mente quando si pensa che una qualsiasi di esse è qualcosa grazie all’intero. Ad esempio, se qualcuno pensa che l’anima è uno spirito, pensando questo non stima che essa lo sia secondo una sua certa parte.[265] testo

95. Per cui è chiaro che essa non è spirito per il fatto di avere in sé uno spirito.[266] In modo simile, anche l’essere umano non è essere umano per il fatto di avere in sé un essere umano.
Così, dunque, c’è una predicazione con la quale si predica che inerisce ciò che veramente inerisce, e ce ne è un’altra che, per quando sia costituita nella forma di quelle inerenti, tuttavia è così dipendente da <elementi> esteriori che con essa nulla viene inteso come inerente in qualcosa.[267] testo

<Predicazioni inerenti e non inerenti. Le “circostanze” (*Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 96-114)>

96. <QUESTA> DIFFERENZA NELLA PREDICAZIONE, ossia che una sia degli inerenti e un’altra dei non inerenti, LA DISCERNIAMO (*INTERNOSCIMUS*) PIÙ FACILMENTE COSÌ, ossia una volta raccolti insieme gli esempi già posti dell’uno e dell’altro <tipo>. testo

97. Fai attenzione che <Boezio> non dice “conosciamo” ma “discerniamo”. Infatti, negli opposti – e soprattutto in quelli che si oppongono come i relativi (*ad aliquid*), o come l’abito e la privazione, o ancora come l’affermazione e la negazione –, dato che la definizione (*ratio*) di uno dei due dipende in un certo modo dall’altro, la conoscenza di ambedue è facilitata dal concentrare l’attenzione in alternanza (*ex vicissitudine*) ora su uno e ora sull’altro. testo

---

[265] L’anima è qualcosa grazie a un intero perché il suo essere è composto di parti, vale a dire delle sue diverse forme. Ma essa non è un intero nel senso in cui è intero l’essere umano, ossia in quanto composto di sussistenti come parti, essi stessi portatori di forme ed eventualmente di “abiti”, come nell’esempio dell’essere umano dotato di capo e di mani in quanto il suo corpo è dotato di capo o i suoi avambracci di mani. Nell’anima, in altre parole, non ci sono parti equivalenti a ciò che sono il tronco o l’avambraccio per il corpo.
[266] Come invece un essere umano è corpo in quanto una sua parte è corpo.
[267] Terminata la sezione dedicata all’abito, si apre ora quella dedicata alla differenza tra predicazioni inerenti e non inerenti. Qui Gilberto riprende alcune proposizioni trinitarie già discusse e messe a confronto con analoghe proposizioni naturali, ma lo fa per mostrare la differenza tra le predicazioni delle prime tre categorie (“degli inerenti”) e quelle delle restanti.

98. E la differenza risulta in modo ancora più manifesto se, proponendo ambedue i <tipi di> predicazione al fine di paragonarli l'uno con l'altro, da uno di essi si rimuove qualcosa per conferirlo all'altro, o a uno si conferisce <qualcosa> per toglierlo all'altro, come negli <esempi> che seguono: "COLUI CHE È UN ESSERE UMANO", come Platone, Cicerone o Trifone, OPPURE "colui che è DIO", come il Padre, il Figlio e lo Spirito santo. Ciò che viene detto di quelli, <ossia> che ognuno è un essere umano, e di questi, <ossia> che ognuno è Dio, SI RIFERISCE ALLA SOSTANZA <ma> non quella che è, bensì <quella> GRAZIE ALLA QUALE <ognuno di quelli> È: ossia, non al sussistente bensì alla sussistenza. testo

99. Infatti non soltanto il sussistente ma anche la sussistenza si chiama "sostanza" per il fatto che ambedue[268] sottostanno agli accidenti, anche se secondo diversi rapporti (*rationes*). Il sussistente, dunque, non è la sostanza "grazie alla quale" (*qua*) una delle cose è qualcosa – niente infatti è qualcosa grazie al sussistente – ma è quella sostanza "che" (*quae*) è qualcosa. La sussistenza invece non è una sostanza alla quale si appoggi un certo che (*cui quid nitatur*) in virtù di cui essa[269] sia qualcosa, ma <è una sostanza> grazie alla quale (*qua*) solo il sussistente è QUALCOSA: OSSIA, è ESSERE UMANO O è DIO, come uno qualsiasi di quelli nominati sopra.[270] testo

100. In modo simile <avviene nel caso di> "COLUI CHE È GIUSTO". Ciò che si dice <quando si dice che qualcuno> è giusto SI RIFERISCE ALLA QUALITÀ, ossia: si intende che <quello> è giusto grazie a una qualità: <ma> non <grazie a> quella <qualità> che è qualcosa in virtù di un qualcos'<altro> che si appoggi ad essa,[271] bensì una <qualità> GRAZIE ALLA QUALE <QUELLO> – VALE A DIRE: il sussistente al quale essa si appoggia – È QUALCOSA, OSSIA È GIUSTO, secondo la vera definizione dell'essere (*vera essendi ratione*). testo

101. Allo stesso modo <nel caso di> "COLUI CHE è GRANDE". CIÒ che si dice <quando si dice che qualcuno> è grande si riferisce ALLA QUANTITÀ, <ma> non <a> quella che (*quae*) è qualcosa grazie a qualsivoglia altro qualcosa, bensì <alla quantità> GRAZIE ALLA QUALE (*qua*) il sussistente, al quale essa si appoggia (*cui nititur ipsa*), È QUALCOSA, OSSIA è GRANDE, secondo la vera definizione dell'essere (*vera essendi ratione*). testo

---

[268] Sussistente e sussistenza.
[269] La sussistenza.
[270] Vale a dire, cfr. par. 98, Platone, Cicerone e Trifone oppure il Padre, il Figlio e lo Spirito santo.
[271] Come è il caso, visto sopra, dell'abito.

102. Queste dunque, ossia le sussistenze, le qualità e le quantità estensive (*spatiorum*), sono le sole <predicazioni>[272] grazie alle quali del sussistente si predica che è qualcosa. INFATTI NELLE ALTRE, ossia nelle PREDICAZIONI degli altri <predicamenti>, NULLA È COSÌ. Vale a dire che grazie a nessuno degli altri <predicamenti> il sussistente è qualcosa: cioè, <il sussistente> non <è mai qualcosa> né grazie a quelle quantità che non conferiscono a nulla l'essere grande,[273] né grazie ai predicamenti degli altri generi. testo

103. E INFATTI CHI DICE, ad esempio, CHE QUALCUNO È AL FORO, come un essere umano, OPPURE OVUNQUE, come Dio, SI RIFERISCE CERTO AL PREDICAMENTO DEL DOVE, ossia intende che ciò è così in rapporto a un luogo accidentale (*loco… accidente*), che si usa scegliere in base a un confronto (*ex collatione*): MA NON <intende> che GRAZIE A QUEL luogo quel qualcuno – ossia o l'essere umano di cui dice che è al foro, o Dio di cui dice che è ovunque – SIA QUALCOSA secondo la vera definizione dell'essere (*vera essendi ratione*), COME è veramente GIUSTO IN VIRTÙ DELLA GIUSTIZIA. testo

104. ANCORA, QUANDO DICO "un essere umano CORRE" O "DIO governa", OPPURE "un essere umano È ORA" O "Dio È SEMPRE", <quello che dico> SI RIFERISCE CERTAMENTE AL FARE, come "corre" e "governa", O AL TEMPO, come "ora" e "sempre": SEPPURE QUEL TEMPO DIVINO, ossia l'eternità semplice, PER IL MOMENTO – ossia fintantoché ciò che pensiamo non possiamo spiegarlo con parole aventi un significato proprio e <per farlo> trasferiamo le parole in base a una rapporto di analogia (*proportionis ratione*) – SI PUÒ DIRE "SEMPRE": parola il cui senso deriva non solo dal porre a confronto (*ex collationis*), ma anche dal raccogliere insieme (*ex collectionis*) <più tempi e più cose>.[274] testo

105. MA NON etc.
Quasi: "corre" e "governa" esprimono il <predicamento> del fare; "ora" e "sempre" quello del tempo, perché corre, o governa, per l'azione, ed è ora, o sempre, per il tempo. MA NON <si intende> CHE PER QUALCUNO di questi – ossia per la corsa l'essere umano, per il governo Dio, o per il tempo l'essere umano o Dio – <o l'essere umano o Dio> SIA QUALCOSA COME sia l'uno sia l'altro è qualcosa, ossia GRANDE, GRAZIE ALLA GRANDEZZA. testo

106. In modo simile l'abito non conferisce l'essere qualcosa a nessuna delle cose per il combinarsi (*concursu*) delle quali si parla di "abito". Di questo <però Boezio> non ricapitola qui, dove, a titolo di

[272] Le categorie.
[273] La quantità non estensive.
[274] I concetti di *collatio* e di *collectio* sono stati introdotti sopra, a proposito delle categorie di luogo e di tempo. Cfr. Cap. IV, parr. 49-87.

esempio, sta ricordando gli altri <predicamenti> dei quali si era visto con maggiore dettaglio <in precedenza>. testo

107. Ugualmente, della relazione parlerà per esteso più avanti. Anche la posizione (*situs*) e la passione non conferiscono l'essere qualcosa a quelli dei quali vengono predicati dato che non "sono-in" essi, e soprattutto non "sono-in" Dio. IN EFFETTI NON BISOGNA CERCARE IN DIO NÉ LA POSIZIONE NÉ LA PASSIONE: ESSI INFATTI NON SONO né IN DIO né negli altri sussistenti. testo

108. GIÀ NON etc.
Fin qui <Boezio> ha dimostrato la differenza tra le predicazioni tramite esempi di predicamenti di diverso genere, per cui conclude in modo generale che le predicazioni differiscono, ripetendo la stessa differenza con parole diverse. testo

109. Dice dunque: NON RISULTA GIÀ CHIARA, attraverso gli esempi che abbiamo esposto, QUALE SIA LA DIFFERENZA DI tutte LE PREDICAZIONI?
Quasi: questo è certamente chiaro, dunque, CHE ALCUNE di esse MOSTRANO QUASI LA COSA, ossia che essa è un qualsiasi <qualcosa> in virtù di ciò grazie a cui è; ALTRE INVECE <MOSTRANO> non la cosa, ossia non che essa è un qualunque <qualcosa> in virtù di ciò grazie a cui è, ma QUASI una sorta di CIRCOSTANZE DELLA COSA (*CIRCUMSTANCIAS REI*).
testo

110. <Boezio> chiama giustamente i luoghi, i tempi, le azioni, le passioni, gli abiti e le posizioni "circostanze della cosa" perché, per quanto essere in un luogo o in un tempo non sia un essere qualcosa, tuttavia nulla è in un luogo o in un tempo se non è qualcosa. In modo simile, per quanto agire, patire, avere o essere in una posizione (*sisti*) non siano essere qualcosa, tuttavia tutto ciò che agisce, patisce, ha o è in una posizione è qualcosa. Quindi, dato che nulla è in virtù del luogo, del tempo, dell'azione, della passione, dell'abito né della posizione, tuttavia quelle <cose> di cui questi si predicano sono tutte grazie alle sussistenze[275] e alle qualità, e alcune poi anche grazie alle quantità dei loro intervalli.[276] testo

111. È chiaro che queste tre predicazioni mostrano la cosa, mentre le altre le circostanze della cosa, E CHE QUELLE TRE SI PREDICANO IN MODO DA MOSTRARE COME LA COSA sussistente grazie ad esse SIA QUALCOSA.

[275] Si tratta delle forme sostanziali nella categoria della sostanza, ossia quelle di genere e di specie. Gilberto non dice "sostanza" perché questo nome può significare anche i sussistenti, e questi non si predicano bensì sono solo soggetto di predicazione (ovviamente attraverso i lor nomi).
[276] In altre parole: tutti i sussistenti hanno sussistenze di qualità (sostanziali) e forme accidentali di qualità. Alcuni anche forme accidentali di quantità (estese). Questi ultimi sono I sussistenti corporei.

QUELLE altre INVECE CERTAMENTE si predicano, MA NON in modo da mostrare che la cosa sussistente SIA qualcosa grazie ad esse, BENSÌ PIUTTOSTO FISSANO (*AFFIGUNT*) IN QUALCHE MODO QUALCOSA DI AGGIUNTO (*ACCOMMODATUM*) DALL'ESTERNO, vale a dire in virtù di confronti con altre cose (*ex aliorum collationibus*) e del sovrapporsi di un diverso tipo di considerazione (*ex ... diversae rationis consortiis*). testo

112. Queste, DUNQUE, vengono dette predicazioni non "secondo la cosa" bensì giustamente "paragonate con l'esterno" (*extrinsecus comparatae*). QUELLE, INVECE, CHE DESIGNANO che ciò di cui vengono dette, ossia il sussistente, È QUALCOSA non grazie ad altre <realtà> poste di fronte (*e regione*) bensì grazie a quanto esse stesse predicano, VENGONO CHIAMATE PREDICAZIONI "SECONDO LA COSA".[277] testo

113. LE QUALI predicazioni SECONDO LA COSA, QUANDO VENGONO DETTE DELLE COSE a causa delle loro sussistenze, in quanto aderiscono ad esse in quelli che sono i loro SOSTRATI (*SUBIECTA*), VENGONO CHIAMATE certo "ACCIDENTI" perché aderiscono alle sussistenze di quelle cose, e tuttavia "secondo la cosa" in quanto anche loro ineriscono negli stessi sussistenti e li fanno essere qualcosa. testo

114. QUANDO INVECE si dicono DI DIO, IL QUALE, essendo semplice, NON È SOGGETTO all'accidente, SI CHIAMA PREDICAZIONE non solo secondo la cosa ma anche SECONDO LA SOSTANZA DI QUELLA COSA della quale si dice. testo

[277] Le predicazioni delle ultime sette categorie vengono dette, nel commento al *Contra Eutichen et Nestorium*, significare lo "stato" (*status*) del sussistente, mentre le prime tre la sua "natura" (*natura*). Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut*, Cap. V, parr. 25-27: "La natura di un sussistente è quella grazie alla quale lo stesso sussistente è qualcosa. Queste sono le forme sostanziali nonché le qualità e le misure intervallari che aderiscono ad esse nel sussistente stesso. Le altre cose che si dicono del sussistente nell'ambito della filosofia naturale vengono dette il suo 'stato' per il fatto che si stabilisce ora così ora altrimenti – mantenendo ferme le misure, le qualità e soprattutto le sussistenze grazie alle quali <il sussistente> è. Infatti un essere umano – permanendo spesso <gli stessi> il colore e l'altezza di tre o quattro o quanti si vuole cubiti, e <permanendo> sempre <le stesse> le sussistenze vere e proprie – si stabilisce ora in questa e ora in quella posizione, o luogo, o abito, o relazione, o tempo, o azione, o passione, e, permanendo identico, varia secondo quegli accidenti che gli sono estrinseci"; "Natura enim subsistentis est qua ipsum subsistens aliquid est. He uero sunt substantiales forme et, que illis in ipso subsistente adsunt, qualitates et interuallares mensure. Cetera uero, que de ipso naturaliter dicuntur, quidam eius 'status' uocantur eo quod nunc sic nunc uero aliter – retinens has, quibus est, mensuras et qualitates et maxime subsistentias – statuatur. Nam – sepe manente colore et trium uel quatuor uero 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" (ed. Häring, pp. 319-320). Cfr. anche *ivi*, Cap. VIII, par. 16.

CAPITOLO V

<La categoria della relazione (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 1-16)>

1. FORZA, ORA etc.
Fin qui <Boezio> ha diviso i predicamenti secondo diverse ragioni in base alle quali si predica (*rationes praedicandi*). Ora mostra in base a quale di queste ragioni si predichino le relazioni.
Dice dunque: FORZA, ORA RIFLETTIAMO INTORNO AI RELATIVI, ossia: vediamo per quale ragione (*qua ratione*) le relazioni si predichino delle cose che attraverso di esse vengono riferite <le une alle altre>. Le <relazioni> stesse infatti sono ciò IN VISTA DI CUI HO SOTTOPOSTO A DISPUTA (*SUMPSIMUS AD DISPUTATIONEM*) TUTTO CIÒ CHE È STATO DETTO sulla diversità dei predicamenti e del predicare – ossia: <ho sottoposto tutto ciò a disputa> affinché si intenda come (*qualiter*) si predicano <le relazioni>. testo

2. E dico che le relazioni si predicano tramite nomi relativi delle cose che attraverso di esse vengono riferite <le une alle altre> nello stesso modo (*qualiter*) in cui <si predicano> i luoghi, i tempi e le altre che prima abbiamo chiamato "circostanze della cosa" e <di cui abbiamo detto> che vengono fissate dall'esterno: ossia, <affermo> che esse non conferiscono in nessun modo alle cose di cui si predicano il fatto di essere qualcosa, per quanto non possa non essere qualcosa tutto ciò che con esse viene riferito <ad altro>. testo

3. INFATTI QUESTI, ossia i <termini> relativi, SEMBRANO MENO DI TUTTI REALIZZARE UNA PREDICAZIONE SECONDO SÉ. Questo vuol dire: con nessuno di essi la relazione si predica in modo che si intenda che ciò di cui essa si predica è qualcosa grazie ad essa, <dal momento che> SI INTENDE CHIARAMENTE CHE ESSI SI COSTITUISCONO A CAUSA DI UN <ELEMENTO> ESTRANEO SOPRAGGIUNTO (*EX ALIENO ADVENTU CONSTARE*). testo

4. Giustamente <Boezio> dice sia "a causa di un <elemento> estraneo" sia "si costituiscono". Infatti, tutto ciò che è in rapporto a qualcosa (*ad aliquid*) non solo viene detto, con una definizione vera, non "secondo sé" bensì "di altre cose", ma lo è anche.
ORSÙ, INFATTI: DAL MOMENTO CHE "PADRONE" E "SERVO" SONO nomi RELATIVI, tramite i quali si predicano delle relazioni di cose che sono in rapporto con altro (*ad aliquid*), VEDIAMO SE LA PREDICAZIONE di questi <nomi> SIA TALE DA ESSERE SECONDO SÉ OPPURE SE NON SIA AFFATTO secondo sé, bensì a causa di un <elemento> estraneo sopraggiunto. testo

5. EBBENE, questo potrà essere inteso grazie a un paragone tra uno dei predicati secondo sé e uno di quelli fissati dall'esterno e a causa di un <elemento> estraneo sopraggiunto. Infatti, SE con una intellezione

(*intellectu*) RIMUOVI da qualcuno l'essere SERVO, dico non che "rimuoverai" ma che AVRAI già RIMOSSO, con la stessa intellezione, anche che un altro è PADRONE: infatti il padrone si dice padrone di un servo, nel senso che non solo chi è padrone ha un servo, ma anche che l'essere padrone è avere un servo.[278] testo

6. MA qualcuno obietta dicendo: dato che un <oggetto> bianco è bianco per la bianchezza, NON avviene, in modo simile, pure che, SE RIMUOVI LA BIANCHEZZA, con ciò stesso AVRAI RIMOSSO ANCHE L'<OGGETTO> BIANCO? Rispondo che certo, rimossa la bianchezza, è rimosso con ciò stesso anche l'<oggetto> bianco, così come, rimosso il servo, è rimosso con ciò stesso anche il padrone. MA, per quanto questi <effetti> conseguano in modo simile in un caso e nell'altro,[279] tuttavia C'È UNA DIFFERENZA, ossia: la ragione per cui conseguono (*consequendi ratio*) è diversa a causa del diverso rapporto delle cose messe in collegamento l'una con l'altra (*ex conexorum inter se diversa ratione*). Vale a dire: la stessa BIANCHEZZA dell'<oggetto> bianco È ACCIDENTALE (*ACCIDIT*) rispetto allo stesso <OGGETTO> BIANCO. testo

7. Infatti, non si intende <che>, poiché qualcosa di altro dalla bianchezza si trova come un accidente nell'<oggetto> bianco, grazie a questo <qualcosa> si dica che la bianchezza è dell'<oggetto> bianco. Piuttosto, la bianchezza si dice dell'<oggetto> bianco perché è grazie alla stessa bianchezza che quello è bianco. TOLTA LA QUALE, ossia per il recesso di quella stessa <bianchezza> e non di un'altra cosa, SENZA DUBBIO SPARISCE L'<OGGETTO> BIANCO. testo

8. MA NEL <caso del> PADRONE le cose non stanno così come in <quello> dell'<oggetto> bianco. SE infatti RIMUOVI, come abbiamo detto, che qualcuno è SERVO, SCOMPARE certo LA PAROLA CON LA QUALE qualcun altro ERA CHIAMATO PADRONE, ossia qualcun altro smette di essere padrone. MA L'ESSERE SERVO[280] NON È UN ACCIDENTE DEL PADRONE. Ossia: non è che, dato che quando qualcuno smette di essere servo anche qualcun altro smette di essere padrone, la servitù sia un accidente (*accidat*) del padrone così COME LA BIANCHEZZA è un accidente DELL'<OGGETTO> BIANCO. testo

9. PIUTTOSTO, per una ragione che viene considerata nell'ambito del <diritto> civile (*in civilibus*) il padrone è accidentalmente provvisto (*domino accidit*) di UN CERTO POTERE (*POTESTAS*) A CAUSA DEL QUALE IL SERVO È COSTRETTO a non ardire di superare i limiti di ciò cui è tenuto. DAL MOMENTO POI CHE QUESTO potere, accidentale per il padrone,

[278] Cfr. Arist., *Cat.*, 7b5. I capitoli IV e V del *De trinitate* di Boezio, e di conseguenza i relativi commenti di Gilberto, sono in gran parte una riflessione sulle *Categorie* di Aristotele e un adattamento del loro contenuto al contesto costituito dal linguaggio teologico.
[279] Nel caso dell'esperimento mentale del padrone e del servo e nel caso di quello dell'oggetto bianco.
[280] L'edizione ha *seruus* ma il ms. s ha *seruitus*: il servire, l'essere servo.

VIENE MENO, ossia scompare dal padrone, UNA VOLTA CHE È RIMOSSO IL SERVO, ossia una volta che è rimossa dall'altro la servitù, NE RISULTA non dico CHE QUESTO non sia per accidente (*non accidere*) un potere DEL PADRONE, ma che NON SIA UN ACCIDENTE PER SÉ, come la bianchezza rispetto all'<oggetto> bianco. PIUTTOSTO, esso lo tocca (*contingat*) – ATTRAVERSO L'ACCEDERE (*PER ACCESSUM*) DEI SERVI – IN UN CERTO MODO: ossia per un'altra ragione che non l'accedere dei luoghi, dei tempi, degli abiti o di qualsiasi altra <predicazione> acquisita DALL'ESTERNO (*EXTRINSECUS comparatum*). testo

10. DI CONSEGUENZA NON.
Quasi: dal momento che la relazione si predica grazie a un contatto acquisito dall'esterno (*extrinsecu accessu comparato*), DI CONSEGUENZA NON SI PUÒ DIRE CHE LA PREDICAZIONE RELATIVA, ossia la relazione predicata, AGGIUNGA SECONDO SÉ QUALCHE COSA ALLA COSA DELLA QUALE SI DICE, O <LA> DIMINUISCA secondo sé o <la> MUTI secondo sé. LA QUALE predicazione relativa, come è stato detto, CONSISTE INTERAMENTE NON IN CIÒ CHE È L'ESSERE, dato che a nulla essa conferisce di essere qualcosa, BENSÌ piuttosto soltanto IN QUELLO CHE È UN RAPPORTARSI con altro (*HABERE SE ad aliud*) IN UN APPAIAMENTO di una cosa con un'altra (*IN COMPARATIONE alterius ad alterum*). testo

11. E le cose di cui le <relazioni> si predicano si rapportano sulla base di appaiamenti (*comparationibus*) non in un modo qualsiasi bensì IN UN CERTO MODO, ossia: non nel modo dei luoghi o dei tempi, che è stato detto, o degli altri <predicamenti> fissati dall'esterno, ma secondo quel modo per cui esse sono in rapporto le une con le altre. Ciò stesso che sono, infatti, si dice che lo sono, ed effettivamente lo sono, <nei confronti> di altri. Inoltre, le cose che si rapportano tra loro per il sopraggiungere delle relazioni spesso sono in un rapporto di reciprocità, quasi potendosi scambiare <l'una al posto dell'altra>, ma spesso no. testo

12. Infatti il padre di uno qualsiasi non può essere figlio di quello, e il doppio di un qualsiasi <numero> non può essere la metà di quello stesso <numero>. Molte cose sono in relazione le une con le altre in questa maniera, e tutte queste vengono dette qui essere in relazione "ad altro" nel senso che, con l'inversione (*commutatione*) delle relazioni stesse, le cose messe prima in relazione non possono esserlo più. Tuttavia, gli oggetti che sono in relazione non SEMPRE sono in rapporto AD ALTRO in questo modo, <ossia> senza che ci sia reciprocità nell'inversione <della relazione>. testo

13. A VOLTE, <infatti>, DIVERSAMENTE, effettuata l'inversione delle relazioni, <essi> si rapportano ALLO STESSO <di prima>. Ciò si può vedere con questo esempio: STIA DUNQUE QUALCUNO FERMO. SE MI AVVICINERÒ A COLUI che sta fermo DA DESTRA, QUELLO, CONFRONTATO CON ME, SARÀ POSTO A SINISTRA. Dico "sarà" certamente NON nel senso CHE QUELLO, nel senso pieno del verbo essere, ossia per qualcosa di inerente in lui,

SARÀ ciò che si dice, ossia POSTO A SINISTRA, MA per il fatto CHE IO, dall'esterno, MI SARÒ APPROSSIMATO DA DESTRA rispetto a lui, già perfettamente sussistente grazie a <forme> in lui veramente inerenti. testo

14. E POI metto a confronto questi stessi, vale a dire me rispetto a quello e quello rispetto a me, a relazioni invertite, in modo che, con quella <relazione> secondo la quale lui si rapportava rispetto a me, ora IO mi rapporti rispetto a lui, e con quella secondo la quale io mi rapportavo con lui, ora lui si relazioni con me. Infatti, io MI AVVICINO a lui POSTO A SINISTRA, ed ecco che LUI si rapporta con me ma con una relazione opposta rispetto a quella che aveva con me prima. Ora infatti SI PRESENTA, e viene predicato essere, POSTO A DESTRA: NON certo intendendo (*ex hoc intellectu*) CHE SIA PER SÉ, ossia nel senso vero del verbo essere e per una cosa che gli inerisca, COSÌ come si dice, ossia POSTO A DESTRA, COME è BIANCO per una qualità a lui inerente ED è ALTO per una quantità a lui inerente; PIUTTOSTO così CHE, AVVICINANDOMI IO dall'esterno a lui che già sussisteva grazie a <forme> che veramente gli ineriscono, quello stesso DIVENTI POSTO A DESTRA. testo

15. E CIÒ CHE È posto a destra, LO È <guardando> DA ME E – se piace più dire così – A PARTIRE DA ME, ossia per questo mio procedere verso di lui per il quale anche io divento – più che sono, né al fine di esserlo – posto a sinistra. INVECE, IN NESSUN MODO è posto a destra DA SE STESSO, ossia per qualcosa grazie a cui sia, o possa essere, qualcosa. E perciò essere posto a destra o a sinistra non aggiunge qualcosa a ciò di cui si parla, né lo diminuisce, né lo altera in qualche modo. testo

16. PER QUESTO MOTIVO è certo che quei <predicati> CHE NON EFFETTUANO LA PREDICAZIONE, ossia che non si predicano, SECONDO UNA PROPRIETÀ che sia DI UNA CERTA COSA in modo tale da dirsi di quella <cosa> IN CIÒ CHE ESSA È – vale a dire <in modo tale> che una volta predicata <la proprietà>, ciò di cui <essa> si predica sia qualcosa –; <tali predicati dicevo> NON POSSONO affatto CAMBIARE ALTERNATIVAMENTE O MUTARE NULLA secondo un qualsiasi mutamento nel senso vero del termine, NÉ <POSSONO> IN ALCUN MODO VARIARE ALCUNA ESSENZA. Infatti, di qualsiasi cosa si dicano essi non comportano affatto che ciò di cui si dicono grazie a loro sia altro rispetto a ciò che era prima che venissero detti di esso. testo

<L'alterità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. La "trasposizione analogica" (*proportionalis transumptio*) del termine "persona" (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 17-21)>

17. PER CUI etc.
Dal punto in cui ha detto "Si tramandano in tutto dieci predicamenti" fin qui <Boezio> ha diviso tutti i predicamenti secondo i loro stessi generi o secondo le ragioni del loro predicarsi (*secundum rationes praedicandi illa*) di questi sussistenti creati o di Dio. Ora, egli ritorna a ciò per

cui aveva inserito la digressione sulla differenza dei predicamenti e del predicare, e dice in che modo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono uno senza numero, siano anche più di uno nel numero.
Quasi: dato che nessuno di quei <predicamenti> che non si predicano della cosa in ciò che essa è può cambiare ciò di cui viene predicato, DI CONSEGUENZA SE IL PADRE E IL FIGLIO SI DICONO IN RELAZIONE A QUALCOSA (*AD ALIQUID*), come veramente si dicono, E NON DIFFERISCONO, COME È STATO DETTO, <in> NIENTE ALTRO, ossia secondo nessun predicamento riguardante la natura, SE NON SECONDO LA SOLA RELAZIONE per la quale il Padre si dice <Padre> in relazione al Figlio e il Figlio <si dice Figlio> in relazione al Padre – LA RELAZIONE INFATTI NON SI PREDICA RISPETTO A CIÒ DI CUI SI PREDICA COME SE quello FOSSE GRAZIE ALLA relazione STESSA, e in nessun modo si predica della cosa DELLA QUALE SI DICE secondo quella predicazione che è chiamata "predicazione SECONDO LA COSA", dal momento che ciò di cui si predica non può essere o essere qualcosa grazie ad essa –; <per tutto ciò dunque> è chiaro che la relazione NON PRODURRÀ quell'ALTERITÀ che viene chiamata DI COSE, ossia quella che producono i <predicamenti> dei quali si dice che sono predicati secondo la cosa e per ognuno dei quali ciò di cui si predica è qualcosa; PIUTTOSTO, SE SI PUÒ DIRE, produrrà un'alterità detta "DI PERSONE". testo

18. E nessuno pensi di liberarsi di questa interpretazione come "parola di novità profana".[281] Infatti, quando ho detto che quest'alterità è <un'alterità> di persone, L'HO INTERPRETATA – ossia <ho interpretato> questa alterità del Padre e del Figlio per la quale il Padre è ed è detto diverso dal Figlio e il Figlio diverso dal Padre per la diversità di nessun predicamento naturale se non della relazione soltanto – NEL MODO IN CUI È STATA INTERPRETATA da tanti altri prima di me. CIÒ CHE tuttavia SI È A STENTO POTUTO INTENDERE: e perciò, prima di descriverla e di chiamarla "delle persone", ho premesso "se si può dire". testo

19. Fai attenzione a quanto correttamente <Boezio> dica "se si può dire" e ancora "ciò che si è a stento potuto intendere", e non dice "non si può dire" bensì "se si può dire", né dice "non si è potuto intendere" bensì "a stento si è potuto intendere". testo

20. Espressioni con le quali egli mostra che la parola[282] non è del tutto aliena dall'uso della nostra lingua e che la cosa <corrispondente> non è del tutto lontana dal sentire dell'intelligenza umana. Piuttosto, <con quelle espressioni egli mostra> che un discorso trasposto in base a una qualche analogia (*ex aliqua rationis proportione transumptum*) non può spiegare la cosa stessa così com'essa è e, non potendo basarsi

[281] Sul significato di questo richiamo a 1 Rom 6,20 cfr. Valente 2004.
[282] La parola "persona".

sulla definizione completa (*praeter rationis plenitudinem*), si affatica intorno al senso inteso nella sua mente <dall'autore> a proposito di qualcosa che si può concepire solo in parte (*ex parte*). testo

21. Dunque, affinché si intenda come la trasposizione del nome "persona" dalle discipline naturali alla teologia venga fatta non in base alla definizione nella sua completezza (*plenitudine rationis*) bensì per una qualche porzione di essa, come abbiamo detto, sembra che sia bene dire quali dei sussistenti si chiamino "persone" e secondo quale definizione. testo

<"Dividuo", "singolare", "individuo", "persona" nell'ambito della natura[283] (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 22-37)>

22. Perché questo si possa intendere più facilmente, distinguiamo <ora> quelle cose che più indietro avevamo messo da parte perché fossero distinte qui: ossia, <il fatto> che una proprietà di qualcosa si chiama per una ragione "singolare", per un'altra "individua", per un'altra "personale". Infatti, per quanto tutto ciò che è individuo sia singolare, e tutto ciò che è persona sia singolare e individuo, tuttavia non ogni singolare è individuo, né ogni singolare o individuo è persona.[284] testo

23. Presso le <realtà> naturali,[285] difatti, qualsiasi cosa che è (*quicquid est*) è qualcosa grazie ad altro da ciò stesso che <essa> è. E poiché ciò grazie a cui <qualcosa> è[286] qualcosa è singolare, anche ciò che grazie ad esso è qualcosa è singolare. Infatti, cose molteplici di numero, così come non sono qualcosa in virtù di un<a realtà> singolare, altrettanto non possono essere un qualcosa di uno, senza numero. E dunque: per la singolarità di ciò grazie a cui è, è singolare anche ciò che in virtù di quello è qualcosa. testo

24. Ma spesso singolari numericamente diversi sono conformi secondo alcune <delle realtà> grazie alle quali sono. E perciò, non solo le cose che sono <conformi>, ma anche le realtà grazie alle quali quelle sono conformi, sono un dividuo.[287] Per questo motivo nessuna

---

[283] Cfr. Gracia 1988, pp. 156-178; Jacobi 1996.
[284] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut.*, Cap. II, parr. 26-32.
[285] *In naturalibus* vale sia "nell'ambito delle realtà naturali" sia "nelle scienze naturali" o "Nella scienza delle cose naturali".
[286] Il soggetto sottintesto potrebbe anche essere "qualsiasi cosa che è".
[287] Sono un "dividuo" sia l'insieme dei sussistenti con proprietà simili (ad es. l'insieme degli esseri umani), sia l'insieme delle proprietà simili di più individui simili (l'insieme delle loro forme "umanità"). Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut.*, Cap. II, par. 29. Il termine *dividuum* era in uso nel latino classico, lo si trova ad esempio in Cic., *ND* III, 12, 29, ed. Plasberg, p. 129, e vi ricorre abbondantemente Calcidio nel commento al *Timeo*, ad es. al par. XXVII, dove si distingue una sostanza "individua", cioè gli intelligibili, eterni ed incorporei, ed una "dividua", causa dell'esistere dei molteplici corpi e

delle realtà grazie alle quali sono conformi le cose che sono <conformi> è un individuo: infatti, se il dividuo è prodotto dalla somiglianza, ne consegue che l'individuo lo sia dalla dissomiglianza.[288] testo

---

che si rinviene "suddivisa" in essi: "Insegna [*sc*. Platone] che esistono due 'sostanze', o, come dice Cicerone, due 'essenze': una individua, l'altra dividua attraverso i corpi. Quindi l'essenza individua è quella propria di tutte le entità eterne e immateriali, che sono dette intelleggibili, mentre l'essenza dividua è quella che determina l'esistenza dei singoli corpi materiali. Infatti ogni corpo esiste indubitabilmente; d'altra parte, quello che esiste possiede un'essenza e, benché i corpi materiali siano numerosi, una sola è l'essenza dividua che è presente in tutti. Così, dato che tale essenza è una sola e si trova nello stesso tempo in molti corpi, è giusto ritenere che essa si divida e che dunque, sia dividua." (trad Moreschini modificata); "Docet [*sc*. Plato] nos substantiam siue, ut Cicero dicit, essentiam duplicem esse, unam indiuiduam, altera per corpora diuiduam. Et indiuiduam quidem esse eam, cuius generis sunt omnia aeterna et sine corpore, quae intellegibilia dicuntur, diuiduam uero, quae corporibus existendi causa est; unumquodque enim corpus est certe, quod uero est, habet essentiam, et corpora multa sunt, una uero diuidua essentia, quae in cunctis corporibus inuenitur; quae igitur una in multis inuenitur, recte scindere se putatur recteque diuidua" (ed. Waszink, p. 78). Si vedano anche *ivi*, par. LXXX, p. 101, lin. 14-15; par. CII, p. 152, lin. 25; par. CCXXVIII, p. 243, lin. 16-17, e cfr. Gracia 1988, p. 158 e n. 108, p. 188. Nella tradizione grammaticale *dividuum* è una specie del nome: Prisciano, *Institutiones grammaticae*, II 31, ed. Hertz, vol. I, p. 61: "<Nomen> Dividuum est, quod a duobus vel amplioribus ad singulos habet relationem vel plures in numeros pares distributos, ut 'uterque', 'alteruter', 'quisque', 'singuli', 'bini', 'terni', 'centeni'"; cfr. anche Petrus Helias, *Summa super Priscianum*, ed. Reilly, vol. I, p. 231. La nozione di "dividuo" sta attualmente andando incontro ad una sorta di attualizzazione insieme filosofica e politica: cfr. Raunig 2016 e 2021 e Remotti 2019.

[288] Alcuni autori porretani riprenderanno questo concetto di "dividualità" applicandolo però, mi pare, solo alle forme. Cfr. Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*: "Come testimonia Ilario, una <forma> è forma della somiglianza, un'altra forma della dissomiglianza. Si dice forma della somiglianza quella proprietà che, informando il soggetto, lo rende consimile ad un altri, come la bianchezza che rende il suo soggetto simile agli altri <oggetti> bianchi. La stessa forma <della somiglianza> si dice 'comune', quasi 'unente-con' un altro il suo soggetto. Infatti, una qualche proprietà non si dice comune perché si comunica a più – nulla infatti che è in un <ente> è in un altro, 'tutto ciò che è nel singolare infatti è singolare' – ma poiché un soggetto è unito ad un altro soggetto secondo tale <proprietà>. Essa si dice dividua, perché l'unione si intende secondo quella <cosa> che si suddivide in più <enti> ed è di più <enti>. Oppure si dice dividua perché, per quanto unisca con alcuni, ad esempio con i bianchi, tuttavia divide da altri, cioè dai neri. Invece è detta forma della dissomiglianza quella che rende il suo soggetto dissimile da ogni altro, come lo stato individuale di Socrate o di Platone che si costituisce per il concorso di <proprietà> accidentali e sostanziali della cosa. Considera infatti in Socrate tutte le sue <proprietà> sostanziali ed accidentali, e troverai in ciò un certo stato individuale che, con un nome fittizio, si può chiamare Socratità, nel quale <egli> differisce da ogni altra cosa. Socrate, infatti, nel fatto di essere Socrate, differisce da ogni altra cosa. Questa proprietà si dice forma individua, nel senso aumentativo, cioè quasi 'massimamente dividente' il suo soggetto dagli altri. Il soggetto per parte sua si dice individuo, quasi 'massimamente diviso'. Si dice dunque individuo sia la qualità propria del soggetto, sia lo stesso soggetto"; "Attestante Ilario, alia est forma similitudinis, alia dissimilitudinis. Forma similitudinis dicitur illa proprietas que *informatione subiecti* suum subiectum reddit consimile aliis, ut albedo suum subiectum reddit simile aliis albis; similiter nigredo. Eadem dicitur communis, quasi suum subiectum cum alio uniens. *Non enim dicitur communis aliqua proprietas quia communicetur pluribus; nichil enim quod sit in uno est in alio; quicquid enim in singulari est, singulare*

25. Bisogna osservare però che le realtà grazie alle quali ciò che è è qualcosa sono semplici, come la razionalità, o composte, come l'umanità.
Tutte quelle semplici sono conformi o in atto o <almeno> per natura (*vel actu vel natura*),[289] e perciò nessuna di esse è individua secondo la vera definizione della dissomiglianza[290] (*vera dissimilitudinis ratione*).
<Di> quelle composte,[291] poi, alcune sono <composte> soltanto da alcune, altre da tutte <le realtà grazie alle quali ciò che è è qualcosa>.[292] Quelle che non sono composte da tutte, in modo simile a quelle semplici sono conformi o in atto o per natura, e perciò nessuna di esse è individua. Resta perciò che sono individue soltanto quelle <realtà grazie alle quali ciò che è è qualcosa> le quali, composte da tutte <le realtà parziali grazie alle quali ciò che è è qualcosa>, non possono essere, nella loro totalità, conformi a niente altro: come la "platonità", costituita raccogliendo insieme (*collecta*) tutto ciò che, in atto e potenzialmente, Platone è stato, è e sarà.[293] testo

26. Stando così queste cose, dobbiamo aggiungere che ogni sussistente sussiste in virtù della concrezione di molti grazie ai quali è, ossia del genere, della differenza e dell'accidente. E perciò <ogni sussistente> è qualcosa in virtù di qualcosa e di qualcos'altro.[294] testo

27. Né è necessario che quella cosa (*res*) che in questo modo è qualcosa sia altra (*aliam esse*) per il fatto che non soltanto a causa di qualcosa è qualcosa, ma anche che in virtù di altro è <qualcos'>altro, e in virtù di altro qualcosa d'altro ancora: come l'anima di Platone, <la

---

est, sed quia secundum eam unitur subiectum subiecto. Eadem dicitur dividua, quia secundum eam atenditur unio que dividitur in plura et plurium est. Vel ideo dicitur dividua quia quamvis cum quibusdam uniat, id est cum albis, tamen a quibusdam dividit, id est a nigris. Forma vero dissimilitudinis dicitur illa que suum subiectum reddit dissimile omni alii, ut *individualis status* Socratis vel Platonis qui atenditur ex concursu accidentialium et substantialium rei. Considera enim in Sorte omnia substantialia et accidentalia sua, invenies in eo quemdam *individualem statum* qui ficto vocabulo potest nuncupari socrateitas; in quo differt ab omni alia re. Socrates enim in eo quod est Socrates, differt ab omni re. Talis proprietas dicitur forma *individua*, ut ponatur augmentative, quasi valde dividens subiectum ab aliis. Ipsum vero subiectum dicitur individuum, quasi valde divisum. Dicitur ergo et propria qualitas subiecti individuum, et ipsum subiectum individuum" (ed. Glorieux, pp. 172-173; corsivi miei). Per altri passi paralleli di autori porretani cfr. Valente 2008b.

[289] Come abbiamo già visto, Gilberto usa l'espressione *natura* all'ablativo nel senso di "potenzialmente".

[290] Ossia, secondo la vera definizione dell'individualità, secondo la quale essa deriva dalla dissomiglianza.

[291] Di quelle realtà grazie alle quali ciò che è è qualcosa che sono composte.

[292] Le forme composte di un sussistente possono essere parziali (ad es. l'umanità di Socrate) o complete (ad es. la forma completa di Socrate o Socratità).

[293] Il senso del passo si intende meglio sostituendo in tutto il paragrafo "proprietà" o "forme" a "realtà grazie alle quali".

[294] De Rijk 1988, p. 93, n. 18, suggerisce una interpretazione che prende in considerazione una variante presentata da alcuni manoscritti e secondo la quale questo passo andrebbe piuttosto letto così: "E perciò <ogni sussistente> per altro è e per altro è qualcosa".

quale> non solo per il genere è spirito – il che per essa è già un essere qualcosa – ma inoltre per altro, ossia per la razionalità, è altro, ossia razionale, e per molte altre <proprietà o forme> è altro e altro <ancora>. E tuttavia, non per questo è un'altra: infatti è <sempre> la stessa <che>, in virtù di altre e altre <realtà>, è altro e altro. testo

28. Ma, al contrario, in generale si può dire che qualsiasi cosa sussistente (*res subsistens*) che, confrontata con un'altra, è diversa rispetto ad essa per il numero dell'una e dell'altra (*ab ea … alterutrius numero alia*), non è qualcosa per nessuna delle realtà grazie a ciascuna delle quali è qualcosa quella cosa che da essa è diversa. Infatti, sebbene ambedue sussistano in virtù di alcune realtà che sono le stesse tra loro per somiglianza, tuttavia <esse non sussistono> mai in virtù di realtà <che siano> le stesse per singolarità di essenza (*essentiae singularitate*). Infatti, una cosa non si dice mai diversa da un'altra per il numero di ambedue se non è diversa da quella per tutte le realtà in virtù delle quali è. testo

29. Così, dunque, ciascuna cosa <che sia> diversa da una qualsiasi <altra> in virtù di <una> qualsiasi delle realtà grazie alle quali <essa> è qualcosa (*quolibet eorum, quibus aliquid est*), è qualcosa per sé rispetto a quella dalla quale è diversa.[295] E poiché tutto ciò che è qualcosa, per la singolarità di ciò in virtù di cui è è uno, come una cosa diversa da qualcosa è qualcosa per sé, così anche è per sé una. E per questa ragione anche questa qualità è per sé una rispetto a un'altra qualità, e questo quale è per sé uno rispetto a un altro quale. testo

30. Tuttavia questa ragione non è sufficiente perché una qualsiasi cosa che sia per sé una in questo modo venga detta "persona". Infatti, molte cose che sono per sé une in questo modo sono in <qualcosa di> uno:[296] come in un essere umano un corpo e un'anima e tutte le realtà grazie alle quali quelli sono. Dunque, per quanto l'anima dell'essere umano non sia qualcosa in virtù di nessuna delle realtà in virtù delle quali è qualcosa il suo corpo – e dunque sia diversa rispetto al corpo e per sé una – dato tuttavia che l'essere umano, costituito <come da parti> dal corpo e dall'anima (*qui ex his constat*), è qualcosa sia in virtù di tutte le realtà in virtù delle quali l'anima è qualcosa, sia in virtù di tutte quelle in virtù delle quali il corpo è qualcosa, nessuno di essi – ossia né il corpo né l'anima dell'essere umano – prendono il nome di "persona", dato che non sono affatto "per sé". testo

31. I quali <corpo e anima>, per quanto, in virtù di tutte le realtà grazie alle quali sono, siano altri da tutte le cose che sono altre rispetto ad essi, tuttavia sono in un <unico> essere umano. Il quale <essere umano> è tutto ciò che sono il corpo e l'anima ed è un'altra cosa (*aliud*)

[295] Tengo presente la variante del ms. F che aggiunge *est* prima di *alia*.
[296] Più sussistenti in un unico sussistente.

rispetto al corpo e all'anima. Il corpo e l'anima invece non sono tutto ciò che è lo stesso essere umano. testo

32. Platone in verità è così altro (*alius*) rispetto a Cicerone che grazie a nessuna delle realtà grazie alle quali è l'uno è anche l'altro, e che non c'è assolutamente nulla che sia grazie a tutte <le realtà> in virtù delle quali sono l'uno e l'altro. E perciò Platone rispetto a Cicerone, Cicerone rispetto a Platone, e ognuno di essi rispetto a tutti gli altri dai quali differiscono in modo simile, è veramente per sé uno <e dunque> persona secondo la vera definizione (*vera ratione*) <di questo nome>. testo

33. E <sono persone> anche tutte le altre cose che sono altre tra loro in questo stesso modo (*a se invicem eodem modo alia*) – vale a dire ogni animale e ogni pianta e le infinite cose di questo tipo – per quanto l'uso da parte dei filosofi (*philosophorum usus*) abbia limitato il nome "persona" solo alle sostanze razionali, come si dirà nel libro *Contro Nestorio e Eutiche*.[297] testo

34. E dunque nell'ambito delle realtà naturali ogni cosa che viene detta "persona" è così per sé una da essere una per la singolarità di ognuna delle realtà grazie alle quali è; individua per la dissomiglianza di ciò a causa di cui non può unirsi a nulla che sia altro da lei; e <infine tale che> grazie a nessuna delle realtà in virtù delle quali essa è qualcosa, è – allo stesso tempo e singolarmente – <anche> una cosa che, nel genere delle cose naturali, è altra rispetto ad essa. testo

35. Dico "allo stesso tempo" perché colui che è generato da qualcuno è grazie a qualcosa di singolarmente identico rispetto a ciò grazie a cui è anche il suo genitore, ma non nello stesso tempo. Infatti, il generato è qualcosa per quella corporeità del sangue paterno che è singolarmente identica a quella grazie alla quale <anche> il suo genitore non dico che "ora è", bensì "è stato" qualcosa. testo

36. Dico invece "singolarmente" perché cose che sono altre rispetto a una stessa cosa sono un indentico per la conformità di molte realtà grazie alle quali sono. testo

37. "Nel genere delle cose naturali" lo dico perché nelle realtà matematiche e in altri generi molte cose sono, tra loro e rispetto alle realtà naturali, così altre da essere diverse "une" per le diverse proprietà, diverse "individue" per la dissomiglianza, e <tali che, data> una qualsiasi realtà grazie alla quale una di esse sia, nessuna delle altre è <grazie

[297] La trattazione del concetto di persona da parte di Gilberto trova ampio spazio nel commento al *Contra Eutichen et Nestorium*: ad es. al Cap. V, parr. 3-5. Essa comunque si discosta notevolmente sia da quella di Boezio sia da quelle dei contemporanei stessi di Gilberto ed è anche stata oggetto di interpretazioni diverse da parte degli storici. Cfr. *supra*, I.I, in riferimento a *Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 17-21.

a quella stessa proprietà>, e tuttavia non sono persone: come la proprietà costituita dall'insieme (*collecta*) di tutte <le forme> di qualsiasi persona. testo

<La persona nella trinità. La trasposizione analogica (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 38-45)>

38. Invece, nelle <realtà> teologiche è certo che il Padre è altro dal Figlio e dallo Spirito santo, e il Figlio altro dal Padre e dallo Spirito santo, e lo Spirito santo altro dal Padre e dal Figlio, e che ognuno di questi tre è ciò che è in virtù di quella singolare, semplice, individua e sola *ousia* ossia essenza, grazie alla quale l'altro è uno e semplice e individuo e Dio, senza convenire insieme (*absque* … *consortio*) di alcuna essenza diversa, cosicché gli stessi tre insieme sono un Dio uno per la proprietà dell'essenza, semplice senza composizione di quella, individuo per la dissomiglianza di quella stessa <essenza>, e lo stesso (*ipsum*) per la separatezza (*solitudine*) di quella stessa dalle altre essenze. testo

39. Da ciò è dunque manifesto che questo nome "persona" non conviene affatto alle realtà teologiche secondo la pienezza della definizione dal quale deriva, ma è stato trasposto dalle realtà naturali a quelle sulla base di un'analogia (*ex proportione*) che investe una parte di quella stessa definizione (*quae in eiusdem rationis parte convenit*).
Infatti, ciò che si è detto a proposito delle realtà naturali, <ossia> che una persona è per sé una in modo che per nessuna delle cose per le quali essa è sia anche un'altra, non conviene alle persone teologiche. Anzi, ognuna <di esse> è in virtù di quella stessa <essenza> grazie alla quale è anche l'altra. testo

40. Tuttavia, ci sono alcune <predicazioni> che non possono convenire ad uno né presso le realtà naturali né presso quelle teologiche. Anzi, così come esse stesse "sono" altre tra loro, altrettanto "si dicono" di cose che sono altre tra loro: come la generazione, la nascita (*nativitas*) e la connessione. Queste, infatti, non possono venir dette di uno e dello stesso. testo

41. Infatti, il genitore non è il nato, né connette il nato al genitore. Né il nato è genitore o connette il nato e il genitore. E chi, procedendo dall'uno e dall'altro, è la connessione dei due, non è né l'uno né l'altro, ossia non è né nato né genitore. Ma altro (*alius*) è colui che è il genitore, altro colui che è il genito, altro colui che è la connessione del genitore e del nato. testo

42. Così dunque si intende che le realtà teologiche convengono con quelle naturali per una parte della definizione (*in parte rationis*) di quella, ossia della personalità – <definizione> dalla pienezza della quale questo nome <"persona"> è stato dato alle realtà naturali – e per una parte ne differiscono. E a questo <proposito> bisogna prestare la

più grande attenzione al fatto che le persone naturali sono prima diverse le une dalle altre grazie a quelle realtà per cui ognuna di esse è qualcosa, affinché poi di esse – altre le une dalle altre grazie a quelle realtà – si dicano questo tipo di predicamenti fissati dall'esterno: e per quanto <le persone naturali> non siano altre a causa della discordanza (*oppositione*) di questi, tuttavia <per la discordanza di questi> si prova giustamente che sono altre a causa della discordanza delle realtà grazie alle quali sono.[298] testo

43. Invece le persone teologiche, poiché, per la singolarità di ciò per cui sono, sono uno e per la semplicità <di quello> sono ciò che sono, non possono essere altre per la discordanza l'una dalle altre di loro essenze. E tuttavia, per la discordanza di queste cose che abbiamo detto "fissate dall'esterno", si dimostrano come altre tra loro, e lo sono anche. testo

44. E perciò l'autore, ammirando come un segreto tanto indicibile a parole, quanto incomprensibile con la ragione, il nome e il numero delle persone presso le realtà teologiche, quando stava per chiamare "delle persone" quell'alterità per la quale il Padre e il Figlio e lo Spirito santo sono altri tra loro, giustamente ha premesso "se si può dire" e "ciò che a stento si può intendere". testo

45. INFATTI ASSOLUTAMENTE etc.
<E> che questa alterità, grazie alla quale del Padre, del Figlio e dello Spirito si predica che sono tra loro vicendevolmente altri (*alii*), non sia di cose (*rerum*), ossia non sia secondo quelle cose grazie alle quali sono qualcosa quelli di cui esse stesse vengono dette, bensì piuttosto <sia> secondo delle relazioni, <Boezio> addirittura lo dimostra. testo

<La distinzione e la generazione nelle realtà corporee, in quelle incorporee e in quelle teologiche. Unità solo dell'essenza nelle tre persone trinitarie (*Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 46-56)>

46. Tutte le <cose>, infatti, corporee e incorpree, che sono distinte (*distant*) <l'una dall'altra>, sono distinte attraverso quelle <proprietà> – sia sostanziali sia accidentali – in virtù delle quali esse sono. Le cose corporee inoltre sono distinte anche per mezzo di quei luoghi che vengono intesi (*intelliguntur*) grazie a un confronto <con altro> (*ex comparatione*): ossia, quelli attraverso i quali un certo corpo viene detto essere al di qua o al di sopra o all'esterno o all'interno o qualcos'altro di questo tipo rispetto a un altro corpo; le <cose> incorporee invece non <si distinguono> mai per mezzo dei luoghi bensì per mezzo delle sole differenze che abbiamo detto.[299] testo

[298] Cfr. *supra*, I.I, in riferimento a Cap. I, par. 30.
[299] Per mezzo delle sussistenze e degli accidenti grazie ai quali sono e sono qualcosa.

47. INFATTI <È> ASSOLUTAMENTE GRANDE LA VERITÀ DELLA REGOLA, ossia, È una regola di grande verità, CHE NELLE COSE NON CORPOREE LE DISTINZIONI (*DISTANTIAS*) nel numero, individuali o personali, VENGONO PRODOTTE NON DAI LUOGHI bensì DALLE DIFFERENZE grazie alle quali sussiste ciò che è loro[300] soggetto. Infatti, tra queste differenze, la diversa proprietà rende <le cose incorporee> molte nel numero, la dissomiglianza <le rende> individue, e l'impossibilità di convenire (*inconvenientia*) in uno <le rende> persone.[301] testo

48. Una pluralità di differenze di questo tipo non può trovarsi nel Padre, nel Figlio e nello Spirito santo, che non sono se non per un'unica essenza: infatti è certo che essi non sono grazie a molteplici <forme> sostanziali, NÉ invero <grazie a molteplici forme> accidentali. In effetti, non SI PUÒ DIRE veramente CHE QUALCOSA SI SIA ACCOSTATO (*ACCESSISSE*) A DIO secondo il tempo AFFINCHÉ DIVENISSE PADRE. Ed è veramente così: INFATTI IL PADRE NON HA MAI INIZIATO A ESSERE PADRE per l'accostarsi (*accessu*) di qualcosa, così come non ha mai iniziato ad essere per l'accostarsi di qualcosa. testo

49. Dico questo PERCHÉ PER LUI, ossia per il Padre, LA PRODUZIONE DEL FIGLIO È SOSTANZIALE. Ossia, ciò in cui ha prodotto il Figlio da sé per generazione non è che la sostanza. Certamente, <questa> produzione per generazione avviene diversamente che presso le <realtà> naturali. Infatti, l'essere umano produce[302] per generazione il proprio figlio non solo nell'<essere un essere> umano grazie alle sussistenze, ma anche nel<l'essere> colorato, alto e toccato (*affectum*) da accidenti di questo tipo. E dunque la produzione della generazione naturale è in parte sostanziale e in parte accidentale, soprattutto perché in questa stessa generazione il generante o il generato iniziano a essere <tali> in virtù di alcuni accidenti che prima non possedevano (*aliquibus, quibus ante non erat*). testo

50. Invece, nell'ambito teologico (*in theologicis*) la produzione per generazione non è altro che sostanziale. Infatti, il Padre non ha prodotto il Figlio per generazione se non in ciò che il Padre stesso era <da> sempre grazie all'essenza sostanziale, ossia in Dio. Produzione certo, questa, in base alla quale nessuno dei due ha cominciato a essere qualcosa: infatti anche il Figlio è sempre ciò che ha preso (*accepit*) dal Padre grazie alla figliolanza (*nativitate*). E in questo senso CERTAMENTE si intende l'affermazione (*dictum*): "la produzione del Figlio è sostanziale al Padre". <Si è> così mostrato correttamente che l'alterità

[300] Alle differenze stesse.
[301] Si tratta, mi pare di capire, degli angeli, dei demoni, e, ma solo in una certa misura, delle persone trinitarie: delle anime, infatti Gilberto afferma insistentemente che non sono persone. Cfr. Lenzi 2011, pp. 32-35.
[302] Molti manoscritti hanno *producit*, che mi risulta più sensato di *produxit*, nell'edizione.

delle persone teologiche non è di cose, ossia non <è> secondo alcune cose grazie alle quali esse siano.[303] testo

51. Del resto questo nome "produzione" non è nome dell'essenza divina, perché solo del Padre si dice che ha prodotto il Figlio da sé per generazione. L'essenza, dunque, grazie alla quale <il Padre> ha permesso che Dio per generazione sia Figlio, è sostanziale non solo a lui che ha generato, ma anche a suo Figlio e allo Spirito che procede da ambedue. INVECE LA PREDICAZIONE DEL PADRE, grazie alla quale cioè si dice "Padre" solo quello che ha generato, è RELATIVA. testo

52. MA SE CI RICORDIAMO etc.
Qui <Boezio> ricapitola brevemente le cose che aveva detto più diffusamente in precedenza sull'unità secondo l'essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, sulla loro diversità numerica secondo la relazione, e su alcune altre cose inserite tra queste, <dette> comunque a motivo di queste.
Quasi: il Padre, il Figlio e lo Spirito santo non differiscono se non secondo la relazione. E SE CI RICORDIAMO DI TUTTE LE CONCLUSIONI (*SENTENTIARUM*) che sono state dette DI DIO IN QUELLO CHE PRECEDE, ossia nelle parti precedenti di quest'opera, PENSEREMO COSÌ come ora brevemente diremo: testo

53. CHE CERTAMENTE DA DIO PADRE È PROCEDUTO DIO FIGLIO E CHE DA AMBEDUE è proceduto Dio SPIRITO SANTO. Penseremo, cioè, che QUESTI NON SI DISTINGUONO AFFATTO PER I LUOGHI, ed è un pensiero corretto IN QUANTO SONO INCORPOREI. POICHÉ INVERO, ossia <per il fatto> che, IL PADRE è DIO E IL FIGLIO è DIO E LO SPIRITO SANTO è DIO, – aggiungi: penseremo – CHE PERÒ DIO NON HA AFFATTO DIFFERENZE di essenze, né simili né dissimili, GRAZIE ALLE QUALI DIFFERISCA da Dio – ossia o Dio Padre da Dio Figlio o lo stesso Dio Padre da Dio Spirito santo o Dio Figlio da Dio Spirito santo. Il senso è: penseremo che nessuno dei tre DIFFERISCE DA NESSUNO DEGLI ALTRI per ciò per cui essi stessi sono. testo

54. MA OVunquE MANCHINO questo tipo di DIFFERENZE MANCA quelLA PLURALITÀ che usualmente si ha secondo la loro diversità. DOVE però MANCA questa PLURALITÀ C'È UNITÀ di essenza, per la quale unità di essenza ognuno di quelli, che è grazie ad essa, e anche tutti insieme, sono uno. E perciò il Padre è un Dio (*unus Deus*), il Figlio un Dio, lo Spirito santo un Dio, e il Padre, il Figlio e lo Spirito santo insieme non sono se non un <unico> Dio. testo

[303] Non è un'alterità derivata da una diversità di forme o proprietà che costituirebbero l'essere delle persone.

55. NULLA PERÒ.
Quasi: dove manca pluralità, c'è unità. PERÒ in questi dei quali stiamo parlando ora non c'è alcun'altra unità se non quella che deriva dalla singolarità della divinità. Infatti, DA DIO NON HA POTUTO ESSERE GENERATO NIENT'ALTRO SE NON DIO, il quale tuttavia non è <un> Dio altro rispetto al Padre né è lo stesso <Padre>. Né ha potuto procedere da ambedue altri che Dio il quale tuttavia né è <un> Dio altro rispetto ad essi né è <quegli> stessi. testo

56. Si dice però certamente "Dio, Dio, Dio" per la distribuzione di quelli che sono Dio, perché il primo <"Dio"> si dice del Padre, il secondo del Figlio, il terzo dello Spirito santo; di ciò invece grazie a cui <quelli> sono Dio <"Dio" si dice> non per distribuzione ma per un'imitazione della distribuzione, che è detta "RIPETIZIONE DELL'UNITÀ" più propriamente che "distribuzione". Questa RIPETIZIONE NELLE COSE CHE POSSONO ESSERE ENUMERATE NON PRODUCE IN TUTTI I MODI, ossia <non produce> in nessun modo, LA PLURALITÀ delle cose che vengono ripetute. testo

57. DEI TRE DUNQUE.
Quasi: dal momento che "Dio, Dio, Dio" è distribuzione di quelli che sono Dio <e> invece ripetizione di ciò grazie a cui <quelli> sono Dio, DUNQUE DEI TRE, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, È STABILITA IN MANIERA CONVENIENTE L'UNITÀ d'essenza. testo

CAPITOLO VI

<La diversità delle persone. La predicazione "secondo sé" in teologia e la regola del verbo al singolare (*Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 1-7)>

1. MA POICHÉ NESSUNA RELAZIONE PUÒ RIFERIRSI A SE STESSA, ossia: poiché grazie a una relazione qualcosa non può essere riferito mai a se stesso ma sempre ad altro, <e> soprattutto POICHÉ QUELLA PREDICAZIONE CHE MANCA DI RELAZIONE – ossia: con la quale non ci si riferisce a qualcosa – È SECONDO SE STESSA, <di conseguenza>, quella NUMEROSITÀ che si dice DELLA TRINITÀ, ossia dei tre, È PRODOTTA IN CIÒ, ossia secondo ciò, CHE È LA PREDICAZIONE DELLA RELAZIONE. È PERÒ CONSERVATA LA loro UNITÀ IN CIÒ, ossia secondo ciò, CHE È LA NON-DIFFERENZA (*INDIFFERENTIA*): ossia O <la non-differenza> DELLA SOSTANZA di uno, la quale si dice di tutti e tre, O <quella> DELL'OPERAZIONE di uno, nella quale operano in ugual modo quegli stessi <tre>, O IN ASSOLUTO la non-differenza DI UNA qualsiasi PREDICAZIONE DI ESSA[304] CHE SI DICA SECONDO SÉ; ossia per la quale si predichi o la stessa *ousia* – come

[304] Della trinità.

"Dio" – o qualsiasi <predicato> aggiunto dall'esterno secondo l'*ousia* – come "essere sempre", "<essere> ovunque" o "operare". testo

2. Così infatti bisogna intendere qui la predicazione che si dice secondo sé: ossia, come è stato detto, quella con la quale viene predicata o la stessa essenza o qualcosa secondo essa,[305] sia che questo <qualcosa> si dica per sé sia <che si dica> in riferimento ad altro (*ad aliud*). Per sé, come ad esempio certamente quelle <predicazioni> che abbiamo posto, ossia "essere sempre", "<essere> ovunque" o "operare". In riferimento ad altro, invece, come "<essere> autore" e "<essere> principio" (*auctoritas et principialitas*), le quali <predicazioni> si dicono dei tre, come la stessa essenza, indifferentemente e dunque al singolare. Infatti, sia ognuno di quei tre sia tutti <e tre> insieme sono un <unico> autore e un <unico> principio di tutte le creature. E questa non-differenza dell'essere autore e dell'essere principio ritengo che derivi dalla non-differenza dell'*ousia* di quegli stessi <tre>, secondo la quale <l'essere autore e l'essere principio> si predicano di essi. testo

3. Per cui <ne deriva> anche <che> secondo la definizione della "personalità" (*secundum personalitatis rationem*)[306] – la quale, conseguendo dalla differenza delle proprietà, si predica di ognuno di quelli non in senso relativo ma per sé – non si dà affatto quella non-differenza per cui ognuno <dei tre> per sé e i tre tutti insieme siano una persona. E infatti il Padre è autore e principio di tutte le creature perché è Dio, e similmente il Figlio e lo Spirito santo: testo

4. poiché, però, il Padre stesso per la proprietà per la quale viene detto Padre, come abbiamo detto più indietro, è altro (*alius*) dal Figlio e dallo Spirito santo, <egli> è persona. E similmente <sono persona> il Figlio e lo Spirito santo. E perciò il Padre, il Figlio e lo Spirito santo non sono tre autori di tutte le cose, ma un solo autore; né <sono> tre principi ma un solo principio: e invece tutti insieme <sono> non una persona, ma tre persone. testo

5. E dunque per queste ragioni, cioè a causa della singolarità dell'essenza secondo la quale si dicono di quelli, intendiamo che l'essere autore (*auctoritas*)[307] e l'essere principio (*principialitas*)[308] si predicano del Padre, di suo Figlio e dello Spirito di ambedue non al plurale bensì al singolare; e che invece l'essere persona (*personalitas*)[309] <si predica di essi> al contrario, ossia non al singolare di quelli presi insieme (*de illis collectis*) bensì al plurale, a causa cioè della diversità delle proprietà grazie alle quali essi sono altri tra loro. testo

---

[305] Secondo l'essenza.
[306] Dell'essere persona.
[307] Ossia, potremmo dire, il nome che esprime l'essere autore.
[308] Analogamente, il nome che esprime l'essere principio.
[309] Analogamente, il nome che esprime l'essere persona.

6. Per questo, concludendo correttamente, <Boezio> afferma: COSÌ DUNQUE, ossia per questo è manifesto che LA SOSTANZA, che in greco si dice "*ousia*", CONTIENE L'UNITÀ, ossia fa sì che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo siano, per la stessa essenza e per la sua singolarità, un unico Dio, un unico grande, un unico buono e via dicendo, e, tramite quei <predicati> che si predicano secondo l'essenza, un <unico> Signore, un <unico> autore, un <unico> principio. testo

7. Invece, LA RELAZIONE MOLTIPLICA LA TRINITÀ, ossia: in virtù della diversità delle relazioni – che non possono essere dette di un identico – fa essere molti, e in modo speciale tre, quelli che sono uno per la singolarità dell'essenza. E PERCIÒ – ossia per il fatto che le relazioni, che necessariamente si dicono di diversi, producono i molti – SOLO QUEI predica[men]ti[310] che SONO DELLA RELAZIONE dividente VENGONO PROFFERITI AL SINGOLARE E SEPARATAMENTE: vale a dire <in modo> che di quello del quale si predica uno, non si predica l'altro. testo

<La relazione tra le persone in teologia: la similitudine coi rapporti di uguaglianza e somiglianza nella scienza della natura (*Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 8-16)>

8. INFATTI IL PADRE NON È LO STESSO CHE È FIGLIO, ossia colui che è il Padre non è il Figlio, e colui che è il Figlio non è il Padre. NÉ ALCUNO DEI DUE È LO STESSO CHE È LO SPIRITO SANTO, ossia né colui che è il Padre è colui che viene detto Spirito di ambedue, ossia del Padre e del Figlio; né colui che è il Figlio è quello stesso che è detto Spirito santo; né lo Spirito santo di ambedue è qualcuno di quelli dai quali procede, ossia non è il Padre né il Figlio. testo

9. TUTTAVIA IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO sono L'IDENTICO DIO, L'IDENTICO GIUSTO, L'IDENTICO BUONO, L'IDENTICO GRANDE e ancora IN IDENTITÀ TUTTE quelLE COSE CHE SI È POTUTO PREDICARE SECONDO SÉ. <Boezio> avrebbe dovuto dire così, col verbo al plurale, "sono", dal momento che quelli dei quali predicava un'unica essenza con tanti nomi, come "Dio", "buono", "grande", sono molti per la diversità delle relazioni. Tuttavia ha detto "È" valutando il numero singolare del verbo in accordo con l'unità dell'*ousia* che predicava. testo

10. Questo uso linguistico[311] (*loquendi usus*) si trova spesso nella letteratura profana (*humana pagina*), come <ad esempio> in "Le ire degli amanti è il rinnovamento dell'amore"[312]. <L'autore> non dice "sono" al plurale, come tuttavia avrebbe dovuto dato che, dicendo "ire", aveva premesso al plurale il nome che, secondo la regola dei grammatici, contiene

[310] Ed. *praedicamenta*; ma mi sembra più probabile *praedicata*.
[311] Quello di non accordare il numero del verbo a quello del soggetto grammaticale bensì al numero del predicato nominale.
[312] Cfr. Ter., *An.* III, 3, 29.

allo stesso tempo la persona e il numero del verbo. Ma dice al singolare "è" per il numero singolare di questo nome "rinnovamento". testo

11. Il quale <"è"> tuttavia si intende esser stato posto non a motivo della persona e del numero del verbo bensì <a motivo> della qualità (*propter qualitatem*) in virtù della quale si effettua la dimostrazione. In modo simile è stato detto "Tutte le cose era Cesare",[313] e molte cose in modo simile. testo

12. CERTAMENTE etc.
<Boezio> ha detto che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono assolutamente identici secondo ciò grazie a cui sono ciò che sono. <Ma> cose di questo tipo (*qualia*),[314] nel genere dei sussistenti, non possono venir riferite le une alle altre: infatti tutti quelli, tra i sussistenti, che si riferiscono gli uni agli altri, differiscono in ciò grazie a cui sono. Tuttavia, per accennare (*ut… innuat*), con una similitudine la migliore possibile (*quali potest*), a ciò che è ineffabile, ossia al fatto che il Padre e il Figlio e lo Spirito santo, che sono identici in ciò in virtù di cui sono, per diverse relazioni si riferiscono gli uni agli altri, dice: CERTAMENTE etc.
Quasi: il Padre, con il quale il Figlio è identico, si predica relativamente <come> "Padre" rispetto al Figlio. Cosa che di sicuro può fare in modo conveniente. testo

13. Infatti, BISOGNA CERTAMENTE SAPERE che anche nelle cose create LA PREDICAZIONE RELATIVA, quella cioè grazie alla quale si mostra che qualcosa è in una relazione (*referri*), NON È SEMPRE TALE CHE SI PREDICHI OGNI VOLTA RISPETTO A qualcosa di DIVERSO sia per il nome sia per la cosa, COME NEL CASO DEL SERVO RISPETTO AL PADRONE. Sia questi nomi <"servo" e "padrone">, INFATTI, sia le cose da essi significate – ossia la servitù e il dominio –, sia quelli di cui essi si dicono – DIFFERISCONO. testo

14. Ma, come abbiamo detto, non sempre la predicazione relativa si realizza rispetto a qualcosa di diverso in questo modo. INFATTI, OGNI EGUALE È EGUALE RISPETTO ALL'EGUALE E IL SIMILE È SIMILE RISPETTO AL SIMILE. Le quali <relazioni>, vale a dire, sono relazioni <tra cose> dallo stesso nome.[315] testo

15. E anche le stesse quantità e qualità secondo le quali quelle <cose> nelle quali esse si trovano sono uguali e simili, per quanto si intenda che sono diverse per quella proprietà grazie alla quale l'una è propria di questo, l'altra di quest'altro tra i loro soggetti, tuttavia non

[313] "Omnia Caesar erat": Luc., *De bello civili* III, 108.
[314] Cose, credo, che sono identiche in ciò grazie a cui sono ciò che sono.
[315] I due relati hanno lo stesso nome che deriva dal principio della loro relazione: "simile", "identico".

sono così diverse come le quantità del doppio, della metà e delle diseguaglianze, o come le qualità del bianco e del nero o del triangolo, del quadrato e degli altri contrari o disparati. testo

16. E per non allontanarci dall'esempio fatto: le quantità e le qualità secondo le quali <alcune cose> sono dette "eguali" e "simili" non sono così diverse come il potere e la spregevolezza secondo i quali sono detti quello "signore" e questo "servo". Ma in un certo modo <esse> sono uno: non certo per quell'unità che deriva dalla singolarità, ma per quell'unione che si costituisce tra due cose a partire da una proporzione (*ea, quae ex proportione comparatur unione*). testo

<La relazione tra le persone in teologia: la similitudine col rapporto dell'identità con se stessi. La critica dell'uso dell'immaginazione in teologia: la conoscenza deve sempre procedere seguendo l'intelletto (*Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 17-25)>

17. Ma ANCHE dove non c'è un'unione data dal confronto bensì un'unità data dalla proprietà, a volte si realizza una predicazione relativa. Ad esempio: L'IDENTICO È IDENTICO CON CIÒ CON CUI È IDENTICO non solo per l'identità dell'unione – come un essere umano è identico a un essere umano: infatti Platone e Cicerone per l'unione della specie sono un identico essere umano – ma anche per un'identità di unità vera e derivante da una proprietà – come un razionale è identico con un razionale: testo

18. ad esempio l'anima dell'essere umano e lo stesso essere umano <che> sono un razionale non per l'unione della specie bensì per l'unità di una <sola> proprietà, per quanto si rapportino l'una con l'altro nelle relazioni di essere parte ed essere tutto (*partialitatis et totalitatis*). L'anima infatti è una parte dell'essere umano e l'essere umano il tutto dell'anima, sebbene l'essere umano sia qualsiasi cosa che l'anima è: infatti, per quanto l'anima non sia affatto identica con l'essere umano, l'essere umano tuttavia è identico con l'anima.[316] testo

19. E per venire a ciò in vista di cui ho detto di queste relazioni tra cose non-differenti in tal modo, è massimamente IN questa TRINITÀ di cui ci stiamo occupando, ossia in questi tre e cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, che SI TROVA UNA RELAZIONE SIMILE: ossia, <quella> DEL PADRE COL FIGLIO E inoltre DI AMBEDUE CON LO SPIRITO SANTO. Simile, dico, A <quella> DI CIÒ CHE È IDENTICO CON CIÒ CHE È IDENTICO (*EIUS QUOD EST IDEM AD ID QUOD EST IDEM*). testo

[316] Nel senso che tutto ciò che si dice dell'anima si dice anche dell'essere umano di cui quella è parte, mentre non tutto ciò che si dice dell'essere umano si dice anche dell'anima. In particolare, non si dicono dell'anima i predicati che si dicono dell'essere umano in quanto corpo.

20. Poiché dunque, come, nelle <predicazioni> che abbiamo detto,[317] quella loro identità di qualsivoglia genere non toglie la relazione, così questa loro identità grazie alla quale sono singolarmente un unico Dio non toglie la relazione del Padre col Figlio e di questi due con lo Spirito santo. testo

21. Ma o il riferirsi le une alle altre da parte di cose che sono reciprocamente un identico grazie a tutte le realtà in virtù delle quali sono, oppure l'essere, cose che si riferiscono le une alle altre, un identico grazie a tutte le realtà in virtù delle quali sono: QUESTO NON SI PUÒ TROVARE IN NESSUNA DELLE ALTRE COSE (*IN CUNCTIS ALIIS REBUS*): ossia, non esistono affatto altre cose nelle quali questo possa darsi. E se è così, ed effettivamente lo è, che in nessun'altra cosa questo possa darsi, QUESTO È VERAMENTE EFFETTO DELL'ALTERITÀ che ACCOMPAGNA LE COSE CADUCHE (*COGNATA CADUCIS REBUS*). testo

22. Infatti tutti i sussistenti sono diversi gli uni dagli altri solo grazie all'alterità di quelle <realtà> grazie alle quali essi sono, né cose diverse possono essere in relazione le une con le altre se non per questa alterità. MA, dato che nell'ambito delle cose caduche tutte le cose che sono in relazione le une con le altre (*ad se*), in virtù di questa alterità sono diverse le une dalle altre, noi, che pensiamo le realtà teologiche sulla base di una certa analogia con queste (*ex horum aliqua proportione*), non dobbiamo lasciare che NESSUNA IMMAGINE[318] ci distragga (*diduci*) da ciò che è proprio delle realtà teologiche così da pensare – dato che trasferendo i nomi naturali alle realtà teologiche diciamo che il Padre si relaziona col Figlio, il Figlio col Padre, lo Spirito santo con ambedue e ambedue con lo Spirito Santo – che essi siano diversi l'uno rispetto agli altri grazie a qualcuna delle <realtà> grazie alle quali sono. testo

23. Piuttosto, allontanandoci (*recedentes*) dalla proprietà delle cose naturali, occorre CHE CI ELEVIAMO TRAMITE IL SEMPLICE INTELLETTO AFFINCHÉ intendiamo che l'essenza di questi tre – per quanto <essi siano> in relazione l'uno con gli altri e diversi per le proprietà delle loro relazioni – è una sola e semplice, e che in nessun modo quella dell'uno è diversa da quella dell'altro. testo

24. E dunque occore che QUALSIASI COSA, che sia una <realtà> teologica, naturale o di altro tipo, NELLA MISURA IN CUI PUÒ ESSERE INTESA SIA AFFRONTATA TRAMITE L'INTELLETTO (*proUT POTEST INTELLIGI ITA ETIAM AGGREDI INTELLECTU*), in modo che non avvenga che qualcuno, nei paragoni fondati sulle analogie, venga sviato da una qualche fantasia dovuta a un'immagine <e tragga conseguenze che sono> al di là di quei <motivi> per i quali sono indotti i paragoni. testo

[317] Negli esempi di predicazione che concernono degli enti simili o eguali tra loro e dell'anima rispetto all'essere umano.
[318] *Imaginatio*, che vale "immaginazione" ma anche "immagine". Cfr. Valente 2021b.

25. MA ABBIAMO DETTO ABBASTANZA CIRCA LA QUESTIONE PROPOSTA, con la quale ci si chiedeva, in base ai principi delle ragioni naturali, se sia una sola l'essenza di quelli che sono altri l'uno rispetto agli altri per le loro proprietà, e se la diversità delle proprietà renda altri gli uni rispetto agli altri quelli l'essenza dei quali non è diversa; e che ha dimostrato attraverso ragioni teologiche che quelli che sono altri gli uni rispetto agli altri, sono ciò stesso che sono per la loro essenza unica, singolare, individua e assolutamente semplice; mentre <ha dimostrato> attraverso ragioni naturali che coloro che sono ciò che sono grazie a un'unica essenza, sono altri gli uni rispetto agli altri per le diversità delle proprietà, e non per quella <diversità> che con il suo nome vero viene detta "alterità". testo

26. ORA, oh Simmaco e quanti altri sapienti ai quali ho avuto cura di offrire, desideroso del vostro giudizio, questa indagine intorno alla questione <proposta>: LA SOTTIGLIEZZA DELLA QUESTIONE formata di ragionamenti RICHIEDE LA NORMA, ossia la regola, DEL VOSTRO GIUDIZIO grazie al quale, quasi come per una sorta di vidimazione (*appositione*), le cose che sono state dette a proposito di tale questione si mostreranno come dette secondo verità e secondo un ordine conveniente. testo

27. E lo stesso <Boezio> lo aggiunge dicendo: LA QUAL COSA, ossia la sottigliezza della questione, SE È STATA SVOLTA CORRETTAMENTE e con ordine e completezza di ragionamenti O MENO, ossia se è stata condotta fino al termine della spiegazione, LO STABILIRÀ la sola AUTORITÀ DEL VOSTRO PRONUNCIAMENTO. testo

28. CHE SE, CON L'AIUTO DELLA GRAZIA DIVINA, HO FORNITO GLI OPPORTUNI AUSILII DELLE ARGOMENTAZIONI ALLA TESI DI PER SÉ SALDISSIMA dei cattolici, ossia AI FONDAMENTI DELLA FEDE – <tesi> che è SALDISSIMA senza argomenti di ragione, vale a dire perché fondata nella fede –, LA GIOIA PER LA mia OPERA COMPIUTA RITORNERÀ LÀ DA DOVE PROVIENE COME EFFETTO. Ossia: mi ritirerò in Dio, cioè nella trinità, dal quale come nostro autore siamo stati fatti. testo

29. CHE SE L'UMANITÀ, cioè l'infermità della natura umana, NON HA SAPUTO ELEVARSI OLTRE SÉ, vale a dire per mostrare le cose ineffabili a partire dai luoghi dei principi razionali, QUANTO LA DEBOLEZZA dell'intelligenza HA SOTTRATTO alla perfezione dell'opera tanto SUPPLIRANNO LE PREGHIERE di una volontà sempre saldamente aderente alle cose incomprensibili. testo

ESPOSIZIONE DI GILBERTO DI POITIERS SUL LIBRO DI BOEZIO *SULLA PREDICAZIONE DELLE TRE PERSONE* [319]

PROLOGO

<Ricapitolazione sui diversi tipi di predicazione in teologia (*Expos. De praed. tr. pers.*, Prologo di Gilberto)>

1. Dall'indagine intorno alla questione della quale Boezio aveva scritto a Simmaco risultava sufficientemente manifesto che i predicamenti delle realtà naturali, diversi per generi e finalità (*generis rationibusque diversa*), vengono trasferiti alle realtà teologiche in base a delle analogie (*quarundam proportionibus rationum*). Inoltre, <risultava manifesto> che <tra i predicamenti> si predicano anche di Dio – come dei sussistenti – alcuni secondo sé, altri invece per un confronto di qualcosa con qualcos'altro: e che di quelli che <si predicano> secondo sé, alcuni mostrano quasi la cosa, altri quasi le circostanze della cosa – come fanno pure tutti quelli che si dicono per confronto. testo

2. Alcuni però, poco capaci di cogliere il senso <di ciò che ascoltano>, sentendo <dire> che Dio è semplice prendono quello stesso e tutte le cose che di lui si dicono con diversi nomi – come "Dio", "uno", "eterno", "persona", "principio", "autore", "Padre", "Figlio", "connessione" e altri di questo tipo – come se fossero della stessa natura e <avessero la> stessa definizione (*eiusdemque rationis*). Cosicché sarebbe Dio sia l'essenza per la quale è detto essere, sia l'unità per la quale è uno, sia l'eternità per la quale è eterno e così via in modo simile con gli altri <nomi>, e inoltre lo stesso Padre sarebbe la paternità, l'uno l'unità, l'eterno l'eternità e inversamente, e allo stesso modo per tutti gli altri <nomi> che si predichino di lui per una ragione qualsiasi. <Per questo motivo, dunque,> lo stesso Boezio scrive a Giovanni, diacono romano, in modo speciale intorno alle <realtà> che si predicano con i nomi "Padre", "Figlio", "Spirito santo". testo

3. E mostra che esse[320] si predicano di diversi e che sono diverse non solo tra loro ma anche dall'essenza, la quale, <pur essendo> una, viene detta con diversi nomi di quelli stessi dei quali anche quelle diverse <realtà> vengono dette, fatta salva la semplicità di Dio. testo

4. Per quanto però questa diversità sembri o non poter essere mostrata o poter a stento essere mostrata – vuoi perché la speculazione teologica non ammette nella loro totalità le leggi delle cose naturali, vuoi

[319] Diversamente nell'edizione, seguendo l'uso di alcuni manoscritti, Häring intitola questo commento come commento "al secondo libro di Boezio sulla trinità". Cfr. *supra*, Introduzione, n. 8.
[320] Le realtà predicate con i nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo".

perché, come è stato detto, l'errore degli sciocchi aborrisce in Dio semplice il nome di una qualsiasi diversità[321] – tuttavia <Boezio> non convince <il lettore della verità di> essa – come suole avvenire in un tema oscuro per la sua difficoltà e difficile per la sua oscurità – con un gran numero di testimonianze di scritti approvati, né la prova tramite concatenazioni di ragionamenti necessari (*necessariarum inventionum conexionibus*), né ancora la spiega amplificando quello che potrebbe emergere in modo incidentale e quasi in margine alla disputa: piuttosto, dato che l'uditore al quale scrive non è malevolo né tardo, egli dimostra in modo appropriato ogni punto sulla base della sola definizione del <modo di> predicare (*sola proprie unumquodque praedicandi ratione demonstrat*). testo

5. In effetti, la proprietà di quella predicazione,[322] secondo la quale di ciò di cui si predica una di queste <proprietà>[323] non può essere predicata anche un'altra, mostra in modo sufficientemente chiaro che esse sono diverse non solo tra loro ma anche da tutto ciò che si dice in comune dei loro soggetti, e massimamente da quell'unica <realtà> che con molti nomi si predica dei tre in modo sostanziale.[324] testo

6. E questa diversità[325] non è solo nel numero – ossia quel <numero> per il quale questo è uno e un qualsiasi "quello" è un altro uno – bensì anche per la natura del genere e il luogo logico (*loco rationis*).[326] Ma, tacendo per adesso della diversità numerica e di quella secondo il genere, <Boezio> indaga in primo luogo quella secondo la ragione <logica>: e ricorderà alla fine quella secondo il genere, seguita necessariamente da quella secondo il numero. testo

[Esposizione della lettera]

I

<L'analogia dei predicamenti nella scienza intorno alla natura e in teologia. La vera questione dell'opuscolo (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 1-6)>

1. Dunque <Boezio>, come su un palcoscenico di sofisti[327] – conformandosi, lui che è privo di dubbi, a quanti sono davvero pieni di dubbi

[321] È in modo speciale l'accusa ripresa da Gilberto contro i Sabelliani e quanti li seguono: cfr. *Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 10; Cap. III, parr. 46 e 48.
[322] La predicazione della relazione trinitaria.
[323] Quelle significate dai nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo".
[324] Dell'essenza: in quanto le realtà significate da Padre, Figlio e Spirito santo sono relazioni, tutto ciò che si predica in comune dei loro soggetti è l'essenza.
[325] La diversità tra le realtà predicate dai tre nomi "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" tra loro e rispetto alle restanti realtà predicate in teologia.
[326] Ossia, credo, anche rispetto alla griglia costituita dalle diverse categorie e dai diversi predicabili, per come sono traslati nel discorso trinitario.
[327] Cfr. *Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 2.

– dice: CHIEDO SE "PADRE", "FIGLIO" E "SPIRITO SANTO", ossia quelle realtà che sono significate da questi nomi (*horum nominum illa significata*) e che i grammatici per diverse ragioni chiamano "qualità" e i dialettici "categorie" ossia predicamenti, si predichino SOSTANZIALMENTE, ossia SI PREDICHINO in modo analogo (*iuxta proportionem*) a quelle che nell'ambito delle cose naturali sono chiamate l' "essere dei sussistenti", DELLA DIVINITÀ, ossia di quelli che, dato che solo grazie alla divinità sono ciò che sono, si chiamano non solo "Dio" ma anche "divinità", OPPURE <se> non si predichino di essa sostanzialmente bensì IN UN ALTRO MODO. testo

2. Aggiunge <inoltre> "QUALSIASI"[328] perché nell'ambito delle realtà naturali, dalle quali l'uso di queste parole è traslato alla <scienza> teologica in base a un'analogia (*alicuius rationis proportione*), non c'è un solo modo di predicare (*non unus solus predicandorum est modus*). testo

3. Infatti, anche di quelle <realtà> che non sono l'essere dei sussistenti alcune si intendono secondo sé – ossia, non per un qualche confronto (*ex aliqua collatione*): come un <oggetto> bianco, che viene detto "bianco" senza confronto con nient'altro. Altre invece si predicano in modo che con la loro predicazione le cose di cui si predicano sono messe a confronto con altre: come il luogo per cui qualcosa è detto essere "oltre", il tempo per cui si dice "odierno", l'abito per cui si dice "provvisto di elmo", la relazione per cui si dice si dice "tale" o "tanto". testo

4. Con tutti questi <predicamenti> in effetti si sottintendono (*subintelliguntur*) alcune altre cose. Ancora, di questi[329] alcuni <si predicano> secondo la cosa, come lo stesso "bianco", altri in quanto fissati dall'esterno (*extrinsecus affixa*), come lo stesso luogo, gli altri che abbiamo appena detto, e gli altri ancora dei restanti generi. testo

5. Molte cose si dicono dei sussistenti in questi modi, nonché in altri che possono essere mostrati secondo altre divisioni. E perciò, quando questi <predicamenti> vengono trasferiti alle realtà teologiche, anche qui il modo di predicarle (*ea praedicandi modus*) è molteplice. testo

6. E LA VIA etc.
Quasi: come un sofista, chiedo se questi che abbiamo detto[330] si predichino sostanzialmente o in un altro modo, e in quale altro modo, di Dio: ossia di quelli che sono un Dio, anzi una divinità. Invece, come uno che dimostra seriamente, mi dedico a indagare con grande impegno quale di quelli sia vero di questi.[331]

---

[328] Dopo "in un altro modo".
[329] Dei predicamenti che non dicono l'essere del sussistente.
[330] "Padre", "Figlio" e "Spirito santo".
[331] Quali realtà significate dai vari nomi usati per significare Dio si dicono con verità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo.

E RITENGO CHE L'INDAGINE DEBBA PRENDERE AVVIO LÌ DOVE È MANIFESTO – ossia stabilito in modo manifesto – che SI TROVA L'INIZIO DI TUTTE LE COSE, VALE A DIRE DAI FONDAMENTI STESSI DELLA FEDE CATTOLICA. testo

<Il carattere non necessario delle conoscenze intorno alle realtà temporali. Fede e principi razionali (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 7-18)>

7. Nelle altre facoltà, nelle quali la generalità e la necessità della regola sono sempre basate (*accommodantur*) sulla consuetudine, non è la ragione a seguire la fede bensì la fede a seguire la ragione. E poiché nelle realtà temporali non c'è nulla che non sia sottoposto (*obnoxium*) alla mutevolezza, la loro intera necessità, <essendo> basata sulla consuetudine, vacilla. testo

8. Infatti in esse ogni cosa di cui si predica che è necessario che sia o che non sia, in un certo senso non è necessario né che sia né che non sia. Infatti, non è necessario in modo assoluto ciò a cui solo la consuetudine fornisce il nome di "necessità". testo

9. Ma nell'ambito delle realtà teologiche, dove si trova la necessità nel vero senso del termine e assoluta, la ragione non precede la fede, bensì la fede la ragione. In quest'ambito, infatti, non crediamo perché conosciamo, bensì conosciamo in quanto crediamo. In effetti, la fede concepisce senza principi razionali (*absque rationum principiis fides concipit*) non solo quelle <verità> a intendere le quali le argomentazioni umane (*humanae rationes*) non sono sufficienti,[332] ma anche quei principi grazie ai quali esse possono esistere. testo

10. È lo spirito che proviene da Dio, infatti, a conferire alla stessa fede questa preminenza (*dignitatem*) sulle ragioni sia in teologia sia nelle <scienze> inferiori ad essa, come la scienza della natura e le altre di questo tipo. È <invece> lo spirito di questo mondo a sottomettere alle ragioni di queste <scienze> la fede dei filosofi. testo

11. In effetti, la fede degli <uomini> spirituali (*spiritualium fides*) viene prima di ogni ragionamento (*omnem rationem … antevenit*) anche a proposito delle realtà naturali e di tutte le altre, cosicché essi giudicano tutte le cose con la fede più e prima che con la ragione. E per questo la fede cattolica è giustamente detta "esordio" non solo delle realtà teologiche ma anche di tutte le cose da intendere, o certissimo e fermissimo fondamento anche delle cose mutevoli, che non vacilla per nessuna incertezza. testo

12. Prendendo l'avvio della predetta indagine, dunque, da questo esordio o fondamento, <Boezio> dice: SE DUNQUE INTERROGO etc.

[332] Le verità della teologia.

Ha chiesto se “Padre”, “Figlio” e “Spirito santo” si predichino sostanzialmente o in altro modo di coloro dei quali si dicono: questione che non è semplice ma composta da diverse questioni congiunte. testo

13. Infatti si intende che con queste parole vengono poste diverse domande a proposito di quei tre: innanzitutto, se si predichino sostanzialmente oppure non sostanzialmente, bensì in un altro modo che sostanzialmente. In secondo luogo, in quale altro modo. Ma sembra che prima di tutto <Boezio> avrebbe dovuto chiedere se si predichino o meno. Cosa che potrebbe giustamente aver chiesto, dato che di tutte le cose alcune si predicano, altre non si predicano. E se risultasse che non si predicano, non rimarrebbe nulla da chiedere; se invece risultasse che si predicano, giustamente chiederebbe in che modo si predicano, ossia se sostanzialmente o in un altro modo. E se non sostanzialmente bensì in un altro modo, resterebbe da chiedere in quale altro modo. testo

14. Lui però – tralasciata la prima questione per il fatto che è certo a tutti che quelle <realtà> dalle quali deriva la triplice capacità appellativa (*trina appellatio*)[333] di questi nomi si predicano – congiunge in una sola la seconda e la terza – anche se poi, nell’indagine con la quale fuga ogni dubbio relativamente ad ambedue <queste questioni>, le divide. testo

15. E per prima cosa chiarisce cosa si debba ritenere, di quella <questione> con la quale si chiede se si predichino sostanzialmente o non sostanzialmente, tramite un ragionamento <di quel tipo> che Cicerone chiama “conclusione semplice”[334] e che è il seguente: tutto ciò che si predica sostanzialmente di Dio si dice sia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo sia presi tutti e tre insieme sia separatamente di ognuno di essi. testo

---

[333] *Trina appellatio*: *appellatio* è termine tecnico in logica e grammatica per indicare la funzione di un nome comune in quanto usato per riferirsi a uno o più oggetti, in genere presenti. Essa è funzione della sua *significatio* o *res nominis*, vale a dire il suo contenuto semantico, che, nella generale prospettiva neoplatonica comune alla filosofia del linguaggio latina del XII secolo, è identificato *in naturalibus* come una forma; *in theologicis* con l’essenza o una delle tre proprietà delle persone trinitarie. Così la parola “homo” appella un essere umano a partire dalla forma *humanitas*, sua *res nominis*, e la parola “Pater” è appellativa del Padre a partire dalla proprietà *paternitas*.

[334] *Inv.* 1, 29, 45: “La conclusione semplice si trae da una conseguenza inevitabile, come nell’esempio: ‘Se voi dite che proprio io commisi ciò in quel tempo, io invece proprio in quel tempo mi trovai al di là del mare, rimane che quello che voi dite non solo non lo abbia fatto, ma non avrei neppure potuto farlo’. E bisognerà accuratamente stare attenti a che questo genere di conclusione non possa essere ribattuto in alcun modo, cioè che la conferma non abbia in sé solo l’aspetto di una argomentazione e una certa somiglianza con una conclusione inevitabile, ma che la stessa argomentazione si basi su un ragionamento inconfutabile” (trad. Manzoni); “Simplex autem conclusio ex necessaria consecutione conficitur, hoc modo: ‘Si vos me istuc eo tempore fecisse dicitis, ego autem eo ipso tempore trans mare fui, relinquitur ut

16. Ma nessuna delle realtà a partire dalle quali deriva la capacità appellativa di questi tre <nomi>, ossia "Padre", "Figlio" e "Spirito santo", si predica di tutti e tre, insieme o separatamente. Dunque, nessuna di quelle <realtà> si predica sostanzialmente. testo

17. La prima parte, poi, di questo ragionamento – che i dialettici chiamano "proposizione" ("*propositio*") o "assunzione" ("*sumptum*") e i retori "esposizione" ("*expositio*") – è confermata <da Boezio> con l'autorità della fede cattolica. Prendendo DUNQUE da questa il via dell'indagine, egli dice: SE INTERROGO SE colui CHE VIENE DETTO "PADRE" È SOSTANZA secondo l'*ousia* del suo genere, ossia <se è> essente o sussistente (*essens siue subsistens*), SI RISPONDERÀ con l'autorità della fede cattolica che è veramente SOSTANZA. testo

18. E SE CHIEDO SE colui che è detto "FIGLIO" È SOSTANZA, per l'autorità della stessa fede cattolica SI DICE LO STESSO, ossia: è sostanza. E ANCHE LO SPIRITO SANTO NESSUNO di fede cattolica AVRÀ DUBITATO, ossia potrà dubitare, CHE È SOSTANZA. testo

<Sostanza, essenza, sussistenza, parti e tutto. I vari modi di dire uno (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 19-22)>

19. Così dunque la sostanza si predica dei singoli per sé e separatamente (*divisim*). Ma la stessa sostanza non si predica solo separatamente dei singoli, BENSÌ anche dei tre collettivamente. QUANDO infatti RACCOLGO DI NUOVO, ponendoli insieme come soggetti (*simul supponens*), IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO, per la stessa fede INCONTRO NON <sostanze> MOLTEPLICI per il numero delle essenze BENSÌ UNA <sola> SOSTANZA <che è> una per la singolarità di un'unica essenza e assolutamente senza numero: <è> grazie ad essa <che> quelli stessi si dice CHE SONO, e perciò <che> sono veramente una sostanza. testo

20. È chiaro, DUNQUE, che DI questi TRE è soltanto UNA LA SOSTANZA, che in greco si dice "*ousia*", in latino invece, come è stato detto, "sostanza", "sussistenza", o – per dire in modo più efficace – "essenza". LA QUALE NON PUÒ ESSERE SEPARATA O DISGIUNTA IN ALCUN MODO E NON RISULTA DA ALCUNA CONGIUNZIONE COME DI PARTI IN UN <INTERO> (*IN UNUM*). testo

21. Che infatti l'essenza si dica una per la singolarità o la proprietà della cosa che di essi si predica bisogna intenderlo non <nel senso di> un'unione di diversi, secondo la quale accade spesso che si dicano "uno" molte cose; o <nel senso di> una qualche conformità, nel modo

id quod dicitis, non modo non fecerim, sed ne potuerim quidem facere'. Atque hoc diligenter oportebit videre, ne quo pacto genus hoc refelli possit, ut ne confirmatio modum in se argumentationis habeat et quandam similitudinem necessariae conclusionis, verum ipsa argumentatio ex necessaria ratione consistat" (ed. Achard).

in cui più esseri umani vengono detti "un essere umano" dal momento che coloro i quali, per le loro sussistenze – che possono essere chiamate dai matematici "umanità" – sono esseri umani e per la diversità numerica di quelle sono molteplici, per la loro conformità sono simili e per la loro somiglianza sono conformi; o ancora <non nel senso> dell'integrità, secondo la quale un corpo e un'anima vengono detti "un unico animale": non certo perché quelle <parti> dalle quali l'animale è costituito siano o possano essere un animale – infatti le parti di qualcosa non sono mai grazie alla forma dell'intero – ma perché lo stesso animale che è costituito da quelle <parti> è animale grazie alla forma costituita da tutte le sussistenze di quell'anima e di quel corpo. Le quali singole <sussistenze> delle singole parti si predicano di quell'<intero> che è costituito dalle parti senza confusione, con altro o dell'una con l'altra <parte>. Cosa di cui si dirà più estesamente nel commento al libro *Contro Eutiche*.[335] testo

22. Vi sono anche altre unioni di cose diverse tra loro per le loro proprietà <che sono costituite> sulla base di altre convergenze delle <cose> stesse (*secundum alia ipsarum consorcia*). Ma, affinché la spiegazione sia rispondente alla qualità di quest'opera,[336] tacendo delle altre che non si confanno a questo luogo mi sono preoccupato di ricordare <solo> queste che, come sembra, l'autore rimuove dall'unità dell'essenza divina per contrastare l'errore di alcuni. testo

<Tutto, parti ed eresie. Il segno probabile ma non certo (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 23-40)>

23. Alcuni eretici, infatti, il cui errore è ricordato da Epifanio[337] senza fare il nome del suo autore, dicono il Figlio di un'essenza simile a quella del Padre. In questo errore essi in parte concordano con gli Ariani e in parte dissentono da essi, e per questo sono detti "semi-Ariani". testo

24. Infatti gli Ariani, con i quali è d'accordo Eunomio, negano che il Padre, il Figlio e lo Spirito santo siano di una sostanza unica, tanto per l'unione di diverse essenze quanto per la singolarità di un'unica essenza. Dato poi che la creatura non può essere nemmeno simile al suo principio, il Figlio – che il loro dogma stabilisce essere creatura in tutta la sua natura – ritengono che sia assolutamente dissimile dal Padre. testo

25. Invece questi semi-Ariani negano che il Figlio e il Padre siano di una sostanza unica secondo la singolarità di un'essenza, ma affermano <che essi lo sono> secondo la conformtià di diverse essenze. Così, dunque, costoro in qualche modo disgiungono e separano la sostanza, ossia l'essenza, del Padre e del Figlio, che si intende una per

[335] Cfr. ad es. Cap. III, parr. 3-6.
[336] Ossia affinché sia breve.
[337] Cfr. Aug., *De haeres.* 51.

singolarità e che essi invece considerano una per l'unione della somiglianza. Infatti, come è necessario che siano diverse le cose che sono simili, così <è necessario che> siano diverse anche le realtà secondo le quali quelle sono simili. testo

26. Altri eretici poi – i quali, similmente tacendo <sul nome del>l'autore, sono ricordati da Filastrio[338] – affermano che Dio è così triforme "che una certa sua parte è Padre, una certa Figlio, una certa Spirito santo: ossia che quelle che costituiscono questa trinità sono parti dell'unico Dio, come se Dio fosse composto nella sua completezza (*compleatur*) da queste tre parti e il Padre non fosse perfetto in se stesso, <e così non lo fossero> il Figlio o lo Spirito santo". testo

27. Sulla base di questo errore alcuni – leggendo che il Figlio è nel Padre – l'hanno interpretato nel senso in cui in un vaso più grande sta un vaso più piccolo. Per questo motivo Filastrio li chiama "Metangismonitas": infatti *angismon* in greco si dice "vaso" (*vas*) in latino, e *metangismon* <vuol dire> "entrare di un vaso nell'altro". testo

28. Costoro dunque, secondo la loro opinione, <considerano> la sostanza, ossia l'essenza, di Dio, <come composta> da più parti congiunte in un tutto. Infatti, se Dio è composto da parti congiunte, anche l'essenza grazie alla quale è è composta dalle essenze grazie alle quali sono le parti di Dio, congiunte insieme. In effetti, ogni volta che un sussistente deriva dalla congiunzione di più sussistenti, è necessario che il suo essere totale – ossia quella sussistenza grazie alla quale esso è completo (*perfectum*) – sia composto dalla congiunzione di tutte le sussistenze delle sue parti. testo

29. Tuttavia non diciamo, inversamente, che, ogni volta che l'essere di qualcosa è costituito da molte <parti>, anche quello che grazie ad esso è, similmente è costituito da molte <parti>. Accade infatti che un sussistente sia semplice, ossia non derivi affatto dalla congiunzione di più sussistenti, per quanto tuttavia il suo essere sia molteplice: come l'anima, che è semplice e tuttavia è qualcosa grazie a molte sussistenze. testo

30. In questo modo inoltre alcuni – ritenendo Dio multiforme (*Deum multiformem opinantes*) – attribuiscono all'unico semplice Dio la potenza, la sapienza e la bontà come diverse,[339] e lo stesso, unico e identico Dio asseriscono che secondo la potenza è Padre, secondo la sapienza Figlio, secondo la bontà Spirito santo. <Certo lo fanno> come possono, <ossia> non tanto con argomenti, per di più sottili e fragili come vetro (*uitreis*), quanto con arguzie. testo

---

[338] Cfr. Aug., *De haeres.* 74.
[339] Gilberto potrebbe star riferendosi ad Abelardo ma anche a Ugo di san Vittore. Cfr. Perkams 2004, Poirel 2002, Allegro 2010.

31. Dunque, <Boezio> distrugge tutti costoro quando dice: "né si può separare o disgiungere in alcun modo" quell'unica essenza dei tre grazie alla quale essi sono, "né essa risulta da alcuna congiunzione come di parti in un <intero>". MA, diversamente, È SEMPLICEMENTE UNA <l'essenza> grazie alla quale quei tre sono uno e un semplice e <sono> assolutamente ciò che sono. Infatti, ciò grazie a cui <essi> sono non è altro se non quell'essenza individua e semplice. Essa peraltro, come abbiamo detto, si predica in comune dei tre presi sia separatamente sia collettivamente. testo

32. DUNQUE *ciò che si predica* DELLA DIVINA SOSTANZA, ossia <che si predica> di Dio sostanzialmente, *quello* OCCORRE CHE SIA *comune* AI TRE, ossia al Padre, al Figlio e allo Spirito santo.
Avrebbe dovuto dire così al singolare *ciò che, si predica, quello* e *comune*, perché, come è stato detto, non è che uno ciò che di quelli si dice sostanzialmente. testo

33. Poiché tuttavia, per via di alcune analogie (*quarundam rationum proportionibus*), quello[340] viene espresso (*ostenditur*) spesso secondo diversi modi di significare (*diversis significandi modis*) – ossia viene significato a imitazione o dei generi o delle qualità o delle quantità quando diciamo "Dio", "buono", "grande" e altri nomi di questo tipo – ha detto al plurale TUTTE QUELLE COSE CHE, e SI PREDICANO, e QUELLE COSE, e COMUNI. testo

34. Né c'è da meravigliarsi se nello <studio delle> realtà teologiche – dove non possiamo avere discorsi adeguati (*cognatos*) alle cose delle quali parliamo[341] ma, per significarle, trasferiamo quelli che appartengono ad altre facoltà in base a qualche analogia (*ex aliqua rationis proportione*) – significhiamo la stessa cosa con molti nomi e in diversi modi. Infatti, facciamo spesso lo stesso <anche nello studio delle> realtà naturali, dove non è altrettanto grande la penuria di nomi (*inopia nominum*): ad esempio "corpo", "corporale", "corporeo" significano la stessa cosa ma in modo diverso, e lo stesso fanno "animale" e "animalesco" ("animal, animale"), "essere umano e umano" e tantissimi <altri nomi> di questo tipo. testo

35. E CIÒ SARÀ SEGNO (*IDQUE SIGNI ERIT*) etc.
Quasi: tutti i <predicati> che si predicano della sostanza divina sono comuni ai tre. E CIÒ SARÀ SEGNO DI – ossia questo segnalerà: vale a dire, attraverso questo si potrà probabilmente intendere – QUALI SIANO

[340] L'unica sostanza dei tre.
[341] Cfr. Boethius, *Cons*. III, pr. 12, ed. Moreschini, p. 95, ll. 102-96, l. 106, che rimanda a Plat., *Tim.* 29b. L'espressione "non habemos sermones cognatos rebus de quibus loquimur" è molto frequente presso i teologi del XII secolo. Cfr. Valente 2008a, *passim*.

QUEI <predicati> CHE SI PREDICANO DELLA SOSTANZA DELLA DIVINITÀ, ossia di Dio sostanzialmente: IL FATTO cioè CHE TUTTI QUELLI etc. testo

36. Il "segno" <di cui Boezio> parla qui è desunto dai retori. Cicerone infatti pone il segno tra quegli <eventi> probabili, oggetto d'invenzione,[342] che sogliono accadere per lo più: esso certamente, egli afferma, significa in qualche modo ciò di cui si dice segno e tuttavia necessita di una ulteriore "testimonianza e di una più solida conferma".[343] testo

37. Ed è in questo modo che qui[344] la comunanza della predicazione – effettuata al singolare sia dei tre insieme sia dei singoli presi separatamente – viene detta segno della sostanzialità dello stesso predicato. Come infatti "il sangue versato, la fuga, il pallore, la polvere e cose simili a queste"[345] sono certamente segni di fatti che sogliono accadere a coloro che non si sanno controllare[346] nelle imprese (*in negotiis*) o nella gestione delle imprese, e tuttavia <ne sono segni> incerti perché si danno anche indipendentemente delle imprese alle quali vengono attribuiti: così questa comunanza che consiste nel potersi predicare dei tre presi sia separatamente sia congiuntamente è certo un segno della sostanzialità dei predicati, dato che essa conviene a molti predicati in modo comune; e tuttavia <ne è un segno> incerto perché ci sono dei <predicati> che si predicano in comune sia dei singoli presi separatamente sia dei tre congiuntamente – nella singolarità tanto della cosa quanto del nome – i quali <però> non possono <riguardare la> loro sostanza perché ricadono in predicamenti non secondo la cosa bensì fissati dall'esterno, come l'esser principio (*principialitas*) e il fare (*<f>actio*).[347] testo

38. Infatti è vero per sé "Il Padre è principio", e di nuovo <è vero> per sé "Il Figlio è principio", e ancora <è vero> per sé "Lo spirito santo è principio", nonché <è vero> anche <che> insieme "Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un principio". testo

---

[342] Cic., *Inv.*, 1, 30, 47-48.
[343] Il passo del *De inventione* è riportato *supra*, I.I, n. 136.
[344] Cioè nel passo di Boezio che Gilberto sta commentando.
[345] Cfr. Cic., *Inv.*, 1, 30, 48.
[346] Leggo non "in continentibus" come l'editore ma "incontinentibus".
[347] Ed. *actio*. Ma sarebbe più logico e coerente *factio*. L'idea è che i predicati "principio" e "fattore" (ossia creatore), che ricadono rispettivamente sotto la categoria della relazione e dell'azione, si dicono – come quelli sostanziali quali "buono" etc. – al singolare sia dei tre Padre, Figlio e Spirito santo insieme sia di ognuno di essi separatamente, eppure non sono sostanziali in quanto implicano una relazione all'esterno, con le creature.

39. Così <è anche vero> per sé "Il Padre è fattore" (*est factor*), e di nuovo "Il Figlio è fattore", e ancora "Lo Spirito santo è fattore" nonché insieme "Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un fattore". testo

40. Tuttavia, né l'essere principio (*principialitas*) né il fare (*<f>actio*) sono la loro[348] essenza, grazie alla quale essi sono ciò che sono. Piuttosto quelli, che per la loro essenza sono ciò che sono, per la relazione chiamata "principialità" vengono riferiti alle creature e vengono detti loro "principio", e invece per l'azione <che compiono> si dice che le fanno (*ea facere*). E bisogna fare attenzione al fatto che non hanno iniziato ad essere principio, mentre hanno iniziato a farle. testo

<La regola della predicazione comune per i predicati sostanziali. Predicati non sostanziali (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 41-58)>

41. Da quanto detto appare chiaramente che ci sono <predicati> che convengono in modo comune a questi tre, alcuni eternamente <e> altri secondo il tempo, e tuttavia non si predicano di essi sostanzialmente: dunque, la comunanza (*communitas*) dei predicati è un segno incerto della loro sostanzialità. testo

42. Per dimostrare, di conseguenza, quali siano i <predicati> che si predicano di Dio sostanzialmente, vale sì la comunanza della predicazione, dal momento che è vero che la predicazione di tutti <i predicati> sostanziali è comune a tutti e tre. Ma <perché> la stessa sostanzialità <sia dimostrata con certezza> è necessaria la testimonianza di una ragione ulteriore e di un luogo di maggior peso a conferma di quanto rinvenuto, dal momento che non tutti <i predicati> che si dicono di questi in comune è necessario che si dicano di essi sostanzialmente. testo

43. Per cui inoltre questo autore, avendo detto "e ciò" – ossia la comunanza della predicazione – "sarà segno <di> quali siano <i predicati> che si predicano della sostanza della divinità", non dice CHE tutti quei qualsivoglia <predicati> che si predicano al singolare dei tre raccolti in uno si dicono dei singoli in questo modo, ossia sostanzialmente – cosa che sarebbe falsa –, bensì dice <che> TUTTI <I PREDICATI> CHE SI DICONO IN QUESTO MODO, ossia sostanzialmente, DEI SINGOLI, ossia per sé, SI PREDICHERANNO AL SINGOLARE anche DEI TRE RACCOLTI IN UNO, ossia posti come soggetti insieme (*simul suppositis*). testo

44. Cosa che viene confermata anche con la testimonianza di esempi IN QUESTO MODO: SE cioè DICIAMO in modo separato: "IL PADRE È DIO", poi "IL FIGLIO È DIO", poi "LO SPIRITO SANTO È DIO", <diciamo> anche collettivamente "IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO sono UN DIO". In effetti tramite questo esempio appare chiaramente che la divinità,

[348] Del Padre, del Figlio e dello Spirito santo.

che si predica dei singoli presi separatamente, si predica <anche> degli stessi raccolti insieme. testo

45. DUNQUE, SE L'UNICA DIVINITÀ LORO, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, È, come in effetti è, QUELLA loro UNICA SOSTANZA che in greco si dice "*ousia*" mentre in latino "essenza", è manifesto che IL NOME DI DIO, ossia la divinità tramite questo nome "Dio", SI PUÒ PREDICARE SOSTANZIALMENTE DELLA DIVINITÀ, ossia di Dio: vale a dire del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. testo

46. COSÌ – cioè: così come abbiamo detto che la divinità, che si predica sostanzialmente, si predica sia dei singoli presi separatamente sia dei tre presi collettivamente – diciamo similmente che la verità, che è l'essenza di quegli stessi e non è diversa dalla divinità, si predica di essi sia presi separatamente sia collettivamente. testo

47. Infatti sia, separatamente, IL PADRE È VERITÀ, ossia vero; e ancora IL FIGLIO È VERITÀ, ossia vero, e LO SPIRITO SANTO È VERITÀ, ossia vero; sia, collettivamente, IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO NON sono TRE VERITÀ MA sono, singolarmente e semplicemente, UN'UNICA VERITÀ, ossia un unico vero. E alla pluralità delle persone avrebbe dovuto far corrispondere (*reddere debuit*) la pluralità del verbo dicendo "sono": tuttavia, a causa della singolarità della verità predicata, ha detto al singolare "È". testo

48. Ecco che ancora, con questo esempio, diviene chiaro come la verità, che si predica dei singoli presi separatamente, si predichi anche degli stessi presi collettivamente insieme. DUNQUE SE L'UNICA VERITÀ di questi È – come effettivamente è – IN ESSI UN'UNICA SOSTANZA, cioè essenza, È NECESSARIO CHE LA stessa VERITÀ SI PREDICHI di quelli SOSTANZIALMENTE. Anche a proposito DELLA BONTÀ, DELL'IMMUTABILITÀ, DELLA GIUSTIZIA, DELL'ONNIPOTENZA E DI TUTTE LE ALTRE COSE CHE PREDICHIAMO AL SINGOLARE TANTO separatamente DEI SINGOLI QUANTO insieme DI TUTTI – aggiungi: diciamo lo stesso che è stato detto della divinità e della verità, ossia che se sono, come in effetti sono, l'unica sostanza di questi tre – È MANIFESTO CHE questi <predicati>, o anzi quell'<identico predicato> sotto una diversità di molti nomi, SI DICE IN MODO SOSTANZIALE di quegli stessi <tre>. testo

49. PER CUI etc.
Fino a qui <Boezio> ha confermato con l'autorità della fede cattolica quella parte del suo ragionamento (*ratiocinationis*) con la quale si dice "Ogni cosa che si predica sostanzialmente di Dio si dice al singolare del Padre, del Figlio e dello Spirito santo sia presi separatamente sia posti come soggetti tutti insieme". testo

50. Ora – sul punto di assumere che nessuna delle realtà (*nullum eorum*) da cui sono derivati questi tre nomi (*appellationes*), ossia "Padre", "Figlio" e "Spirito santo", si dice di tutti né presi separatamente né insieme, e di concludere che "dunque nessuna di esse si predica sostanzialmente" e di dimostrarlo per ogni singolo – prima dice in generale, tacendo questi nomi ossia "Padre", "Figlio" e "Spirito santo": QUELLE e LE QUALI (*EA et QUAE*), <espressioni> nel carattere generale delle quali sono contenute queste come speciali. testo

51. Quindi, interrompendo brevemente il suo ragionamento, dichiara in modo generale, come il luogo in cui rinvenire la premessa e la conclusione: PER CUI È CHIARO CHE QUEI <PREDICATI>.
Quasi: la divinità, la verità, la bontà e qualsiasi altre cose si predicano dei tre in modo sostanziale si dicono di tutti <i tre> posti come soggetti sia separatamente sia congiuntamente (*de illis omnibus et divisim et coniunctim suppositis*). PER CUI È CHIARO CHE QUEI <predicati> – in generale, qualsiasi siano – I QUALI, MENTRE CONVIENE CHE VENGANO DETTI SEPARATAMENTE DEI SINGOLI, TUTTAVIA NON POSSONO ESSERE DETTI con lo stesso nome al singolare DI TUTTI <e tre>, NON SI PREDICANO SOSTANZIALMENTE BENSÌ piuttosto IN UN ALTRO MODO. QUALE SIA PERÒ QUESTO modo, LO INDAGHERÒ PIÙ AVANTI. testo

52. INFATTI COLUI CHE etc.
Quasi: veramente tutti quei <predicati> che si dicono di uno qualsiasi di questi tre separatamente e non di tutti con lo stesso nome al singolare, non si predicano di quegli stessi sostanzialmente. INFATTI, questi – ossia "Padre, "Figlio" e "Spirito santo" – che si predicano sì di singoli ma non di tutti, non si predicano affatto in modo sostanziale. testo

53. E questo è certo senza alcuna ambiguità. Infatti, COLUI CHE È PADRE, QUESTO VOCABOLO con il quale lui stesso è chiamato "Padre" NON LO TRASMETTE AL FIGLIO NÉ ALLO SPIRITO SANTO: di modo che, cioè, colui che è il Figlio o colui che è lo Spirito santo sia chiamato con lo stesso vocabolo "Padre". Per cui AVVIENE CHE QUESTO NOME, che è "Padre", NON È ATTRIBUITO COME SOSTANZIALE (*NON SIT INDITUM SUBSTANCIALE*) a colui che, solo, è detto "Padre". testo

54. Ossia: la cosa che viene predicata (*res quae praedicatur*) con questo nome[349] non è la sostanza di ciò di cui <essa> si predica. Veramente, INFATTI, SE QUESTO NOME <"Padre">, ossia la cosa che con esso viene predicata, FOSSE SOSTANZIALE, COME "DIO" ossia la divinità, COME "VERITÀ",

[349] Ricordiamo che per Gilberto ogni nome posto in posizione di predicato predica una *res nominis* che equivale a una forma, mentre come soggetto rappresenta un sussistente. Cfr. *supra*, I.I, *Filosofia e teologia. La struttura dei due commenti*.

COME "GIUSTIZIA", COME ANCHE LA STESSA SOSTANZA ossia l'*ousia* che predichiamo con questo nome "sostanza", <esso>[350] SI DIREBBE anche DEGLI ALTRI, vale a dire del Figlio e dello Spirito santo. testo

55. INOLTRE, SOLO IL FIGLIO RICEVE QUESTO NOME, cioè "Figlio", e infatti NON lo CONDIVIDE (*IUNGIT*) CON GLI ALTRI, ossia con il Padre e con lo Spirito santo. Vale a dire: né di colui che è Padre né di colui che è Spirito santo si dice con questo nome che è Figlio, COME <invece avviene> IN DIO, ossia nel nome "Dio", COME NELLA VERITÀ, ossia nel nome "Verità", <e> COME NEGLI ALTRI nomi CHE ABBIAMO DETTO SOPRA, con i quali l'unica *ousia* da essi significata si predica dei tre – dei quali è l'essenza – sia presi separatamente sia collettivamente. testo

56. ANCHE quello che viene chiamato "SPIRITO SANTO" – intendendo il significato di questi due nomi[351] come contratti <insieme> (*appellationibus … contractis*) <a indicare solo la> proprietà grazie alla quale lo si intende come altro dallo stesso Padre e dal Figlio – NON È QUELLO STESSO CHE (*IDEM QUI*) è IL PADRE E <nemmeno quello stesso> che è IL FIGLIO: per quanto sia chiamato insieme col Padre e col Figlio non solo "spirito" per l'*ousia* ma anche "santo" per l'esercizio della funzione – che è uguale per tutti e tre – o per l'eternità – per la quale <quei tre> sono sempre ciò che sono grazie alla loro *ousia*. testo

57. Dopodiché <Boezio> conclude il suo ragionamento e dice: DA CIÒ DUNQUE – ossia: poiché tutto ciò che si predica di Dio sostanzialmente si dice al singolare del Padre, del Figlio e dello Spirito santo presi come soggetti sia separatamente sia tutti insieme, e però né "Padre", né "Figlio", né "Spirito santo" si dicono di tutti loro presi come soggetti né separatamente né tutti insieme (*vel divisim vel simul suppositis*) – giustamente INTENDIAMO CHE "PADRE", "FIGLIO" e "SPIRITO SANTO", ossia le <realtà> dalle quali derivano questi nomi (*appellationes*), NON SI DICONO SOSTANZIALMENTE DELLA STESSA DIVINITÀ, ossia di quelli che, poiché sono solo grazie alla divinità, vengono chiamati non solo "Dio" ma anche "divinità". PIUTTOSTO, intendiamo che essi vengono detti IN UN CERTO ALTRO MODO che ora si esporrà. testo

58. SE INFATTI.
Quasi: abbiamo giustamente inferito (*intulimus*) che questi <predicati> non si dicono in modo sostanziale per il fatto che non si dicono di tutti e tre il Padre, il Figlio e lo Spirito santo presi come soggetti separatamente o insieme. SE INFATTI uno qualsiasi di questi SI PREDICASSE SOSTANZIALMENTE, è certo che SI DIREBBE AL SINGOLARE SIA DEI SINGOLI presi separatamente SIA DI TUTTI posti insieme come soggetti, dato che la sostanza di tutti, grazie alla quale essi sono, è solamente una. testo

[350] Il nome "Padre", e la realtà (*res*) da esso predicata.
[351] Dei nomi "spirito" e "santo".

II

<Le predicazioni relative. Essere uno ed essere molti (*Expos. De praed. tr. pers.*, parr. 59-77)>

59. QUESTI PERÒ.
<Boezio> ha detto che questi[352] si dicono non sostanzialmente bensì in un altro modo. Ora egli rivela quale sia quel modo dicendo: È MANIFESTO PERÒ CHE QUESTI SI DICONO IN RAPPORTO A QUALCOSA (*AD ALIQUID*). Ossia: <è manifesto che>, secondo le realtà che vengono predicate con questi nomi, quelli dei quali esse vengono predicate sono ciò stesso che sono grazie a queste <realtà> predicate <nei confronti> di altri (*aliorum*).
E veramente, INFATTI, SIA IL PADRE È PADRE DI QUALCUNO, ossia del Figlio, SIA inversamente anche IL FIGLIO È FIGLIO DI QUALCUNO, ossia del Padre, e anche LO SPIRITO è SPIRITO, ossia connessione, DI QUALCUNO, ossia del Padre o del Figlio, anzi: "e" del Figlio. testo

60. PER CUI AVVIENE etc.
Qui sarà opportuno ricordare che l'unità accompagna tutti i diversi predicamenti in qualsiasi genere di facoltà. Infatti, di qualsiasi <soggetto> si predichi qualcosa, quello, grazie a <quanto è> predicato, è certamente ciò che si significa che è con il nome che gli si attribuisce a partire da quello stesso[353] <predicato> e dalla composizione con il verbo sostantivo <"è">, con l'aiuto del quale si effettua la predicazione. testo

61. Ma è uno per l'unità che a quello stesso <predicato> è co-accidente: come un <oggetto> bianco, <che> è certamente bianco per la bianchezza, ma è uno per l'unità che è coaccidente alla bianchezza. Ed è "un" <oggetto> bianco allo stesso tempo per la bianchezza e per l'unità compagna di questa. Per cui, quando molti <predicati> vengono predicati di un unico, in un certo senso quell'uno è molte cose in quanto è in virtù di molte cose.[354] testo

62. Infatti, per quanto non si dia numero di ciò che è in virtù di molte cose, tuttavia c'è numero sia di quelle <cose> grazie a ognuna delle quali <quello> è, sia delle unità co-accidenti con esse, grazie a ognuna delle quali <quello> è uno. testo

63. Senza dubbio, quando <qualcosa di> uno si predica di molti, molti sono uno, e quando molte cose si predicano di molti, molti sono molte

[352] Padre, Figlio e Spirito santo.
[353] Ossia dalla realtà che è predicata con quel predicato.
[354] Le molte sussistenze e forme accidentali che ne costituiscono l'essere e che sono significate dai diversi predicati che se ne possono predicare.

cose.[355] Infatti, secondo il numero di quei <molti> "uni" che si predicano è anche il numero di quelle "unità" che sono ad essi <co>accidenti[356] in base a un certo "accordarsi delle forme" (*per quandam conformationem*).[357] E l'unità manca di numero quando non c'è alcun numero di quell'unico predicato al quale essa è co-accidente. testo

64. Dunque, poiché la paternità, la filiazione e la connessione sono diverse, occorre che siano diverse tra loro anche le unità che aderiscono ad esse. E dato che ad una sostanza aderisce o un'altra sostanza o un accidente – come alla corporeità l'animazione e il colore – <e> tuttavia a un accidente non può aderire una sostanza, le unità che aderiscono alla paternità, alla filiazione e alla connessione – grazie alle quali sono tre non solo queste tre realtà predicate ma anche quelli dei quali queste si predicano, ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito santo – in nessun modo possono essere sostanze. Per cui l'autore inferisce correttamente quando dice: PER CUI AVVIENE CHE NEMMENO LA TRINITÀ SI PREDICHI SOSTANZIALMENTE DI DIO. testo

65. Cosa che è anche manifesta per il fatto che <"trinità"> non si dice in modo separato di nessuno di quelli, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo: INFATTI IL PADRE NON È LA TRINITÀ, ossia il Padre non è questi tre. E veramente INFATTI quello CHE È PADRE è certo Padre, ma NON È IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO. Prova (*approbatio*) che è assolutamente necessaria. testo

66. Infatti, dato che le unità aderiscono solo alle realtà che vengono predicate e non possono dirsi di soggetti se non secondo i predicati, è impossibile che esse[358] si predichino in assenza delle realtà alle quali devono aderire.[359] Dunque, non può essere "un" figlio colui che non è Figlio, né "uno" spirito santo quello che non è Spirito santo. testo

67. ALLO STESSO MODO NEMMENO IL FIGLIO È TRINITÀ: ossia, egli non è questi tre poiché colui che è Figlio è Figlio ma non è Padre né Spirito santo. NEMMENO LO SPIRITO SANTO È TRINITÀ, ossia non è questi tre, poiché colui che è Spirito santo, ossia connessione, ha questo nome <come nome> proprio mentre gli altri due non li riceve; vale a dire, <egli> non è Padre né Figlio. testo

---

[355] Alla lettera: "Quando uno si predica di molti, molti sono uno, e quando molti si predicano di molti, molti sono molti."
[356] *Que illis accidunt* ed.; *coaccidunt*?
[357] I manoscritti Lr hanno *conformitatem*, lezione forse migliore di *conformationem*.
[358] Le unità.
[359] Delle realtà predicate.

68. Dato però che una sola è la divinità di tutti e tre, è necessario che coloro che grazie a quella sono Dio, siano uno per l'unità che ottengono attraverso di essa[360] e siano un Dio per la divinità e contemporanemante per quell'unità che ottengono attraverso di essa.
Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono dunque sia tre sia uno. testo

69. MA, come abbiamo detto, LA TRINITÀ CERTAMENTE CONSISTE NELLA PLURALITÀ DELLE PERSONE. Vale a dire: il numero delle unità si predica di quelli secondo il numero delle proprietà le quali sia sono diverse tra loro sia si predicano di diversi, così che mai esse si dicono di qualcosa che sia uno per la pienezza di una proprietà (*plenitudo proprietatis*) che si costruisca congiungendo tutti questi e gli altri predica[men]ti.[361] Per cui ciascuno di essi grazie alla sua proprietà è per sé uno rispetto a altro (*ab alio*), e dunque un'altra persona. testo

70. MA LA loro UNITÀ consiste NELLA SEMPLICITÀ DELLA SOSTANZA, ossia dell'*ousia* che di essi si predica: vale a dire, l'unità si predica di essi secondo la loro singolare e semplice essenza, grazie alla quale sono ciò che sono. testo

71. CHE SE etc.
Fin qui <Boezio> dice lo stesso, cioè che questi <nomi> che non sono comuni dei tre, ossia "Padre", "Figlio", "Spirito santo" e "trinità", non si predicano affatto sostanzialmente. Invece quelli che sono <nomi> della sostanza, si predicano in comune di quegli stessi <tre>.
Quasi: la trinità consiste nella diversità delle persone, l'unità nella semplicità della sostanza. CHE SE il Padre, il Figlio e lo Spirito santo SONO DIVERSE PERSONE – ed effettivamente lo sono grazie a quelle proprietà che non possono dirsi di un <intero>[362] – e LA SOSTANZA INVECE, ossia l'*ousia* grazie alla quale essi sono ciò che sono, è INDIVISA, È NECESSARIO CHE QUEL VOCABOLO CHE PRENDE ORIGINE DALLE PERSONE NON PERTENGA ALLA SOSTANZA, ossia all'essenza grazie alla quale essi sono, vale a dire che non si predichi in nessun modo sostanzialmente. <Quel vocabolo intendo> che si enuncia a partire dalle proprietà personali: o da una, come "Padre", o da due, come "Procedente", che si dice non del Padre ma del Figlio e dello Spirito santo, o "Emittente", che si predica non dello Spirito santo ma del Padre e

[360] Alla lettera "che è secondo essa".
[361] *Ex aliis predicamentis* ed.; mi pare che *predicatis* faccia più senso.
[362] L'edizione ha "ut utique sunt proprietatibus que de uno dici non possunt". Intendo, in riferimento a quanto detto in *Expos. De trin.* V, par. 34, che queste proprietà sono personali in quanto non possono dirsi anche di un intero che comprenda ciò di cui esse si dicono come sua parte. Ma il "non dirsi di uno" qui potrebbe anche voler dire che non possono essere dette di più di uno dei tre. Oppure che essendo proprietà relative comportano sempre riferimento ad altro e dunque in questo senso non si dicono, né sono, di uno.

del Figlio; o da tutte, come "tre", che non si dice di nessuno <dei tre> presi separatamente ma di tutti presi insieme. testo

72. MA LA TRINITÀ – ossia le unità grazie alle quali quelli, presi insieme, sono detti essere tre – È PRODOTTA DALLA DIVERSITÀ delle proprietà dalle quali deriva la diversità che si dice DELLE PERSONE. Poiché DUNQUE quelle proprietà non sono sostanze – cosa che è massimamente certa per il fatto che non si dicono al singolare di tutti i suppositi[363] presi separatamente e congiuntamente – a molto maggior ragione NON PERTIENE ALLA SOSTANZA, ossia non è sostanziale, LA TRINITÀ: ossia, le unità grazie alle quali vengono enumerate le proprietà e quelli di cui esse sono <proprietà>, le quali non si predicano né tutte allo stesso tempo né separatamente dei singoli. testo

73. Diciamolo un'altra volta ancora: è una regola assolutamente certa quella che dice che non è sostanza tutto ciò che non si predica dei tre presi separatamente e posti come soggetti tutti insieme. testo

74. PER CUI AVVIENE CHE NÉ "IL PADRE" NÉ "IL FIGLIO" NÉ "LO SPIRITO SANTO", ossia nessuna di queste proprietà a partire dalle quali sono attribuiti tali nomi, NÉ LA TRINITÀ, grazie alla quale il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono tre secondo quelle <proprietà>, SI PREDICA<NO> DI DIO, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, SOSTANZIALMENTE. PIUTTOSTO, COME È STATO DETTO sopra, <si predicano> IN RAPPORTO AD ALTRO (*AD ALIQUID*), poiché in verità il Padre e il Figlio sono in rapporto tra loro tramite la paternità e la filiazione, e lo Spirito santo si relaziona con essi tramite la connessione. testo

75. La trinità stessa in verità, grazie alla quale essi sono detti "tre", non è certamente una relazione – infatti ogni numero è per sé –, ma è compagna delle relazioni grazie alle quali quelli si rapportano gli uni con gli altri. E perciò, per il convergere <in essa> di quelle stesse <relazioni> (*ipsarum consortio*), si dice che <"trinità"> si predica in rapporto ad altro. testo

76. "DIO" POI, ossia la divinità che si intende con questo nome, e "VERITÀ", "GIUSTIZIA", "BONTÀ", "ONNIPOTENZA", "SOSTANZA", "IMMUTABILITÀ", "VIRTÙ", "SAPIENZA" E QUALSIASI <predicato> SI POSSA ESCOGITARE DI QUESTO GENERE – ossia diverso certo nel nome, ma identico nella cosa – SI DICONO SOSTANZIALMENTE DELLA DIVINITÀ, ossia del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. È infatti per l'unica *ousia* che questi si dicono, o separatamente o congiunti insieme, "Dio", "vero", "giusto", "buono", "onnipotente", "sussistente", "immutabile", "forte",

[363] I "suppositi" sono i sussistenti per i quali sta il termine soggetto in una predicazione normale della filosofia naturale. Cfr. *supra*, n. 226.

"sapiente", e che si predicano essere ciò che sono anche con altri nomi di questo tipo, tratti dalla stessa *ousia*. testo

77. QUESTI SE etc.
Quasi: che "Padre", "Figlio" e "Spirito santo" non si predichino sostanzialmente della divinità mi pare di averlo dimostrato con i predetti ragionamenti che affondano le loro radici nella fede cattolica. Aspetto tuttavia, o Giovanni, il tuo giudizio su di essi. testo

78. SE dunque QUESTE <argomentazioni> SONO STATE CONDOTTE IN MODO CORRETTO secondo i luoghi dei principi razionali che convengono alle realtà teologiche (*secundum locos rationum theologicis convenientium*), E se inoltre i principi razionali sono <derivati> DALLA FEDE, ossia sono in accordo con la fede cattolica, CHIEDO CHE TU MI ISTRUISCA con l'autorità di una tua testimonianza, ossia che confermi che le cose dette sono state intese <correttamente> (*in eorum quae dicta sunt intelligentia*). testo

79. O SE FORSE SEI DI <PARERE> DIVERSO da me pensando in altro modo SU QUALCHE COSA, ossia circa qualcuna delle cose di cui ho parlato, chiedo che non condanni pregiudizialmente la ragione per una fede artefatta o la fede per una ragione fittizia, ma che PIÙ DILIGENTEMENTE, ossia molto diligentemente, INTUISCA (*INTUERE*) che LE COSE DETTE o sono nella fede cattolica o seguono da cose che sostiene la fede cattolica. testo

80. E, SE <POTRAI> e come POTRAI, UNISCI LA FEDE ALLA RAGIONE, cosicché, cioè, si confronti prima di tutto l'autorità che deriva dalla fede con la ragione, e quindi l'assenso che proviene dalla ragione con la fede. testo

I.III TESTO LATINO

GISLEBERTI PICTAUENSIS EPISCOPI
EXPOSITIO IN BOECII LIBRUM DE TRINITATE*

GISLEBERTI PROLOGUS PRIMUS

1. Libros questionum Anicii quos exhortationibus precibusque multorum suscepimus explanandos altissimos rerum, de quibus in eis agitur, ternate: obscurissimos earundem rerum subtilitate: probatissimos tamen operis absolutione cognouimus. Quid enim altius infinito? Quid ineffabili inscrutabilique subtilius? Quid autem probabilius eo quod, cum inexpugnabilibus rationibus constet, summis tamen ac celeberrimis auctoribus nititur? traduzione

2. Deus enim, de quo his agitur libris, magnitudine interminabilis, contemplatione incomprehensibilis, sermone inexplicabilis recte intelligitur ac laudabiliter predicatur. Cuius tamen quedam archana antiqui uidentes, ipso inspirante, intellexerunt et tam rerum quam uerborum figurationibus uariis sui temporis rudibus insinuauerunt. traduzione

3. Posteri uero, aliter quidem sed eodem sensu locuti, illarum enigmata figurationum consultissimis interpretationibus declarauerunt et non modo auctoritate sua uerum etiam rationibus – quas uel theologice maiestas sibi proprias uendicat uel humane philosophie ad ipsam qualiscumque proportio communes admittit – confirmauerunt. traduzione

4. Itaque predictus auctor, tanquam uidentium a secretis hec archana non nesciens, contra quorundam praua dogmata hereticorum pauca de illis scripsit: ea tamen scribendi qualitate qua negligentibus et presumptuosis aditum ad intelligentiam obstruat, studiosis uero atque diligentibus attentionem quidem moneat sed pulsantibus animorum uehementi applicatione aperiat. traduzione

5. Breuis enim sine sua amplificatione oratio, latebrosa disserendi tacita ratione dissertio, obliqua scemate sensuum aut uerborum lexis, noua preter grammaticorum regulam sintasis insciis et superbis illos, quibus sunt articulate, sensus obducunt. Sapientibus uero et his maxime, qui sacras scripturas ueneratione colunt usu assiduo et uigilanti attentione inspiciunt, eos intus uidere permittunt. traduzione

---

* Modifico il titolo scelto dall'editore, che era "Expositio in Boecii librum primum de trinitate". Cfr. *supra*, Introduzione, n. 8.

6. Conuenienter ergo huiusmodi secretis et, ut ita dicatur, significationis abscondite uerbis, quibus examinet scios et inscios, humiles et superbos, secreta theologice altioris Anicius tetigit: digne uocatus Anicius fortitudine, Seuerinus grauitate, opitulatione Boecius, meritis Manlius. traduzione

7. Nos uero auctoritate nostra nichil afferre sed, quos precedente significatione percepimus, sensus auctoris referre uolentes, illius non modo dicta uerum etiam dictorum rationes attendimus. Et ne uel timiditatis angustia nos ad silendum penitus strangulare uel temeritatis audacia ad garriendum laxare putetur, illorum, que auctorem sensisse cognouimus, nec nichil dicimus nec nichil tacemus. traduzione

8. Sed cum duo sint uidentium genera – unum scilicet auctorum, qui sententiam propriam ferunt, alterum lectorum qui referunt alienam – cumque lectorum alii sint recitatores qui eadem auctorum uerba et ex ipsorum causis eisdem pronuntiant, alii interpretes qui obscure ab auctoribus dicta nocioribus uerbis declarant, nos – in genere lectorum non recitatorum sed interpretum officio facientes – uerborum transpositiones in ordinem, scemata in consequentiam, nouitates in regulam, addentes singulorum causas, reducimus. traduzione

9. Multa uero, pro qualitate operis, diuisionum aut diffinitionum omnibus aut aliquibus partibus aut quorundam extra sumptorum comparationibus aut etiam positarum ab auctore dictionum casibus aut earundem significationum multiuocis pluribus aut rationum inductionibus explanamus: sollicite circumspicientes ne aliquo sensu ab autenticis sanctarum diuinationum scriptoribus recedamus quamuis nos ab eis dissentire garriant quidam temporum nostrorum Fenni atque Pacomii qui, cum nichil didicerint, opinione sua nesciunt nichil: homines sine ratione philosophi, sine uisione prophete, preceptores impossibilium, iudices occultorum, quorum mores plurimis notos describere nichil nostra interest. traduzione

10. Ipsi uero tanquam “excussi propriis aliena negotia curant”. Et obliti suorum satiras facinorum de ceteris animi ingenio et uite honestate preclaris multarum personarum fingunt comedias. traduzione

11. Qui etiam in Deum blasphemi illos de ipso profitentur errores quorum nomina diffitentur. Nam, ut ita dicatur, “hereticorum catholici” in Sabellii, Donati, Pelagii et aliorum huiusmodi pestilentium uerba iurati horum nomina – eo quod edictis publicis dampnata noscuntur – cum catholicis detestantur ut, cum blasphemiarum causis sunt iuste dampnabiles, blasphemorum detestatione putentur indempnes. traduzione

12. Sed quia non tam res nominibus quam nomina rebus accomodat inpositio, quibuscumque res conueniunt, nomina non conuenire non possunt. Quoniam ergo uere sunt, recte uocantur Sabelliani Donatiste Pelagiani et huiusmodi. traduzione

13. Et bene quod noui heretici nichil afferunt noui ut ad inprobandum adinuentiones nouas nouis sit laborandum inuentis. Antiqua sunt dogmata olim per clari et exercitati ingenii uiros euidentissimis atque necessariis rationibus inprobata quibus eadem nouissimis his rediuiua temporibus possunt refellere quicumque recte intelligentes uirorum illorum scriptis lectitandis inuigilant. traduzione

14. Sed qui neque legunt neque lecturiunt ideoque scientiarum elementa si qua prioribus annis attendere consueuerant, post, longa desuetudine desciuerunt aut etiam corruptis artibus a uia ueritatis exorbitauerunt, has omnino rationes ignorant. Quorum si forte aliqui humano errore aut potestate aliqua presunt aut preminent dignitate, precipiunt ut uerum falsum et falsum uerum itemque bonum malum et malum bonum esse credatur. Et, quod inpudentissimum est, ad sui magnificentiam quoslibet infames magnificant et magnificos infamant. traduzione

15. Sed quia non tam cognitores quam cogniti resident, sepe contingit ut, rerum consequentibus cancellatis, cuiuspiam bone fame aliquid illorum fauor detrahat et uituperatio addat. Quod nimirum attendentes illorum maledicta de nostris moribus et precepta de rebus contempnimus. Nam neque mores nostros conuictu neque rerum proprietates disciplina nouerunt. traduzione

16. Que uero a nobis scripta sunt, bene exercitatis lectoribus non modo rationibus firma uerum etiam scripturis autenticis adeo consona esse uidentur ut non tam nostra inuenta quam furta esse credantur. traduzione

GISLEBERTI PROLOGUS SECUNDUS

1. Omnium, que rebus percipiendis suppeditant, rationum alie communes sunt multorum generum, alie proprie aliquorum. Et communes quidem sunt ut “Quicquid inest alicui, ab eodem diuersum esse necesse est”. Hoc in omni rerum genere uerum est. Quod autem dicitur “Species nunquam de suo genere predicari”, diffinitionum genus recipit, non diuisionum. Nam sicut in demonstratione diffinitiua species genere sic in diuisiua genus specie declaratur. traduzione

2. Hanc autem rationum omnium communitatem uel proprietatem non nescit quisquis rerum diligens inquisitor non eas transeunter aspexit sed mentis acie fixa notatas et eiusdem iudicio comprehensas primum apud se seruandas memorie tradidit: deinde – ne aliqui eas uel obliuione prorsus perisse uel intra silencium languere putarent – sepe aut in scenis sophistarum uariis conformationibus, causa tamen exercicii, ludens aut seriis philosophie officiis inter eius conscios agens eas exposuit. traduzione

3. Nam, uerbi gratia in ciuilium genere, sicut pro Sexto Roscio aut pro Marco Marcello serius orator Tullius sic et Quintillianus et Seneca et Menander, oratorum sophiste atque conformatores, primus in causarum secundus in declamationum tercius in comediarum, fictis – de his tamen que fieri poterant – argumentis ex rethoricarum principiis rationum locuti, eas se pre mente habuisse et non leui affectione sed quodam difficile mouendo scientie habitu tenuisse testati sunt. traduzione

4. Similiter et alii in facultatibus suis aut theoremata mensurarum aut anxiomata ponderum aut aliorum nominum communes multorum siue proprias aliquorum generum rationes se firma scientia tenere et uigilanter attendere docuerunt: uel serio philosophantes uel inter sophistas sese confictis similitudinibus exercentes. Qualiter factum est ut nec proprias ultra suorum generum terminos usurparent nec communes multorum ad eorum aliquod coartarent ac per hoc in singulis facultatibus fines suos officia inuenirent. traduzione

5. Quisquis uero hanc rationum differentiam uel omnino nescit uel attendere negligit, sepe preter officium causam casu commutat. Ideoque, fine carens officii, uel contrarietatis alicuius, in quam nescius cecidit, ammiratione dubius fluctuat – quod periculosum est – uel quadam securitate presumens immo presumptione securus sententiam falsitatis affirmat – quod dampnosum est – et, omni genere uocis effuso, cum immoderatione gestus et uultus in grege inperitorum non sine illorum detestatione qui aliter senciunt clamat – quod inpudentissimum est. traduzione

6. Quales fuerunt Arriani et Sabelliani et multi alii qui naturalium proprias rationes theologicis communicauerunt et utrisque communes ab inuicem contraxerunt. Est enim proprium naturalium quod “Sicut numero diuersorum proprietates diuerse sunt ita quoque 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 substantiales, quibus ipsi sunt uerbi gratia uel diuersa corpora uel diuersi homines, diuerse sunt. traduzione

7. Et quecumque singularis proprietas Platonem corpus esse uel hominem, eadem nullum alium idem esse facit. Nam etsi generationis propagatio generato dat esse corpus ab ea singulari corporalitate transfusi sanguinis, a qua generans corpus fuerat, fit tamen decisione discessio qua et generans ab illius corporis, quod deciso sanguine retinet, subsistentia et generatus ab illius, quod deciso sanguini fomentis temporalibus additur, aliud ab inuicem corpus fit. traduzione

8. Has igitur naturalium rationes recte sicut uidetur intelligentes Arrius Ethius Eunomius itemque Noetus Sabellius Praxeas Hermogenes et Priscillianus et alii multi sed eorundem naturalium proprias esse minime attendentes, in theologica usurpauerunt. Et quoniam unius Principii *ex quo et per quem et in quo sunt omnia* non nisi una est essentia

que Grece dicitur usia, putauerunt quod sicut unus est solus Deus ita quoque solus unus sit Deus. traduzione

9. Hunc autem Arrius uocat Patrem de quo uera quidem ratione dicit: “Pater est solus Deus”. Sed rationis usurpatione dicit etiam: “Solus Pater est Deus”. Ex quo infert quod neque Christus neque Spiritus sanctus est ueritate essentie Deus. Et dicit Christum “esse creaturam, Spiritum uero sanctum esse creaturam creature”. Quem secutus Ethius et eiusdem Ethii discipulus Eunomius asserit “dissimilem per omnia Patri Filium et Filio Spiritum sanctum”. traduzione

10. Noetus uero atque discipulus eius Sabellius, Praxeas etiam et Hermogenes et Priscillianus illum unum, quem solum putat Arrius esse Deum, ex eiusdem extra proprium genus rationis fantasia solum similiter asserunt esse Deum. Sed in hoc ab Arrio differunt quod solum illum unum putant esse et Patrem et Filium et Spiritum sanctum: contra illam, que nullum rerum genus excipit, rationem que est “Diuersarum personarum diuersa propria uni conuenire non posse”. traduzione

11. Et quidem multa omni genere suo a se diuersa et diuersorum generum propria uni conuenire possunt: ut longitudo et scientia que omni genere suo diuersa et proprietate diuersis generibus sunt addicta quia longitudo soli corpori, scientia uero soli spiritui, uni homini, qui simul est et corpus et spiritus, simul conueniunt. traduzione

12. Sed diuersarum personarum propria diuersa unius esse non possunt quoniam unum aliquod, etsi ex partibus diuersorum generum et diuersarum proprietatum, non tamen ex diuersis personis integrum constat. Omnis enim persona recte intelligitur per se una. traduzione

13. Et hi quidem omnes, de diuinitatis singularitate recte sentientes, iuxta naturalium rationem opinati sunt non modo quod unus sit Deus solus uerum etiam quod solus unus sit Deus. traduzione

14. Quidam uero alii, recte intelligentes Patrem et Filium et Spiritum sanctum diuersis proprietatibus diuersas numero esse personas nec solum Patrem esse Deum sed et Filium esse Deum et Spiritum sanctum esse Deum, tamen illa naturalium propria ratione decepti qua dicitur quod “sicut numero diuersorum proprietates diuerse sunt ita etiam eorundem subsistencie numero sunt diuerse” dixerunt non eiusdem sed “similis essencie” Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse. traduzione

15. Macedonius autem, recte senciens Patrem et Filium unius eiusdemque esse substantie uel essentie et ambos esse unum Deum, Spiritum sanctum dicit non esse Deum. Sed quoniam Spiritus sanctus est utriusque communiter, opinatur diuinitatem utriusque esse Spiritum sanctum et nullam habere substantiam. traduzione

16. Aliqui uero sic Deum asserunt esse triformem ut unius diuersis essenciis tanquam diuersis partibus assignent: alii quidem quod Pater est, alii uero quod Filius est, alii autem quod Spiritus sanctus est idem ipse unus et solus: ut omnipotencie dedunt quod ipse est Pater, sapiencie quod est Filius, bonitati quod est Spiritus sanctus. Et hoc quoque ex illa naturalium ratione quod unius subsistentis diuersis subsistenciis diuersa addicta sunt: ut unius hominis corporalitati color, sensibilitati passio, rationalitati discretio. traduzione

17. Sic igitur rationum extra proprium genus abusionibus in diuersa dogmata i.e. opiniones falsitatis illi quos exempli gratia commemorauimus et alii multi detrusi sunt et, quod peius est, contra catholicam de numero personarum et de ipsarum simplici atque singulari essentia fidem quodam presumptionis instinctu confidenter locuti errores suos ueritatem esse dixerunt. traduzione

18. Quidam uero, nequaquam a catholica recedentes et de numero personarum et essencie singularitate sane credentes, ex ueris antecedentibus rationibus ueritatis falsa posse deduci mirati sunt. Et quomodo, saluis predictis rationibus ueritatis, sint unius simplicis atque singularis essencie diuerse persone et diuersarum personarum una singularis et simplex essentia, humiliter quesierunt. traduzione

19. Illorum ergo detestabiles errores Boecius uolens destruere et humilium infirmitatem iuuare Symacho et quibusdam aliis sapientibus scribit de trium numero personarum simplici ac singulari essentia et de tribus unius essentie numero diuersis personis. traduzione

20. Et utrumque rationibus ostendit sed secundum diuersarum genera facultatum diuersis. Nam primo theologicis essencie singularitatem atque simplicitatem, deinde naturalibus numerabilem personarum diuersitatem. Unde recte intelligi poterit prenominatos hereticos ex eo quod naturalium proprias rationes theologicis communicauerunt esse deceptos. traduzione

BOECII PROLOGUS

1. INUESTIGATAM.
Premittit prologum in quo, quamuis illud de quo locuturus est obscurum sit et plurimis ad cognoscendum difficillimis rebus implicitum, minime tamen uerbis apertis sese locuturum promittit: sicut ab oratoribus, cum genus cause obscurum est, fieri solet. Immo ut rei de qua loquitur dignitatem celet indignis, nec eam plena uerborum exerit expositione. Et si quid sermo loquentis auditoris intelligentie prodit, mox iniectu noue significationis obducit. traduzione

2. Sed attentionem maxime mouet tum rei ipsius magnitudine tum uerborum quam diximus breuitate atque obscuritate. Beniuolentiam uero comparat et ab ipsius rei dignitate et a sua persona, cum “sine arrogantia” dicit se ea in quibus diu cogitauit scripsisse, et ab illorum quibus scribit, cum, contemptis ceteris, sui studii opus dicit se desiderantissime ipsorum offerre auctoritati atque ab eis sententiam uelle iudicii. A sui ergo negocii laude incipiens ait: INUESTIGATAM etc. traduzione

3. Hic commemorandum est quod ex affirmatione et eius contradictoria negatione questio constat. Non tamen omnis contradictio questio est. Cum enim altera contradictionis pars esse uera, altera uero nulla prorsus habere ueritatis argumenta uidetur – ut: “omnis homo est corporeus, non omnis homo est corporeus"; itemque: “nullus homo est lapis, quidam homo est lapis” – aut cum neutra pars ueritatis et falsitatis argumenta potest habere – ut: “astria paria sunt, astria paria non sunt” – tunc contradictio non est questio. Cuius uero utraque pars argumenta ueritatis habere uidetur, questio est. traduzione

4. Hoc autem tribus modis contingere potest: uidelicet aut sophistica uniuocorum equiuocorum modorum parcium temporum atque relationum multiplicitate aut orandi qualitate aut rationum, ex quibus sermo fit, genere. traduzione

5. Et quidem sex generum multiplicitates sophistice arte et usu sophistarum pluribus note sunt. Qualitas autem orandi uel in rerum atque dictionum consequencia uel in earundem tropis attenditur quorum – si unum in affirmatione est, alterum in negatione – utraque uera potest esse ut: “Dies est letus” uera est tropo metonomie i.e. conuersione nominis eius, quod fit, ad id quod facit. Item: “Dies non est letus” uera est si quis rerum istarum naturalem conuenienciam neget. traduzione

6. Diuersorum uero generum diuersis rationibus utraque similiter uera est ut: – quod supra diximus – “Nulla species de suo genere predicatur” in diffinitionum genere uerum est. Item: “Omnis species de suo genere predicatur” in diuisionum genere uerum est. traduzione

7. Ex horum itaque occulta multiplicitate locorum, aut arte deductis aut casu uenientibus argumentis, questio in ambiguitatem adducitur. Ideoque non nisi eorum, que ad eos pertinent locos, diuisione dissoluitur. traduzione

8. Cum igitur utraque pars contradictionis habere ueritatis argumenta uidetur, diligentissime uestigandum est que horum uniuersalitas locorum propositas multiplicitatis dictiones contineat ut, hoc cognito, que per diuisionem et per quam diuisionem exeri debent et partibus questionis aptari, possit cognosci. traduzione

9. Quod ad hanc de singularitate ac simplicitate essencie Patris et Filii et Spiritus sancti et de ipsorum secundum diuersas proprietates numerali diuersitate questionem, cuius utraque pars ueritatis habere argumenta uidetur, Boecium inuestigasse dubium esse non debet quandoquidem ait: INUESTIGATAM. Nec sine studii diligentia quoniam ait: DIUTISSIME. Tot enim multiplicium locos cito pertransire non potuit et an significatio an modus an quod aliorum hanc fecerit QUESTIONEM perpendere. traduzione

10. Sed et cum in aliis intelligentiam excitet certa rei proprietas aut certa uocis positio – ut cum dicitur "homo albus", quoniam certum est albedinem corporalitatis propriam esse, potest putari dictum esse secundum aliquam humani corporis partem: aut cum dicitur "canis est sensibilis", quoniam certum est cuius speciei sit quecumque qualitas significatur hac uoce – quamuis nesciat auditor ex cuius illarum sensu hoc dictum sit, scit tamen quod non nisi de eo qui illarum aliquam habet in multiplicitate quam diuersorum generum diuerse faciunt rationes que adeo sunt occulte ut semper earum genera, sepe uero et ipse et earum genera penitus taceantur, longiorem inuestigationis laborem esse contingit: ut in hac questione non significationibus non modis non partibus non temporibus non relationibus non denique orandi qualitatibus implicita sed diuersorum generum rationibus diuersis. Que in utrisque partibus questionis huius adeo taciturnitas occuluerat ut et propter hanc occultationem questionem istam se inuestigasse diutissime recte dixerit. traduzione

11. Eam ergo FORMATAM RATIONIBUS etc.
Questio informis est dum adhuc in incognito loco manens indigesta multiplicitas formam ueritatis – ut, cuius partis contradictionis sit, nesciatur – obducit. Cum uero, loco exposito, ipsa quoque de loci uniuersalitate educitur et per diuisionem significatio et significatio, modus et modus exeritur et hec, uel que cetera ostendit diuisio, partibus questionis aptantur ut plene cognosci possit, forma ueritatis excluditur. traduzione

12. Accedit tamen ad formam quod hec parcium diuisionis partibus questionis aptatio argumentis firmatur. Conuenit enim ut questio sicut argumentis in dubitationem adducitur ita quoque argumentis certa reddatur. traduzione

13. Hanc igitur questionem sic inuestigatam – non quidem quod inuestigatione quicquid ad eius pertineret solutionem inuenerim sed tantum QUANTUM LUX DIUINA DIGNATA EST NOSTRE MENTIS IGNICULUM i.e. quantum naturali ingenio meo diuina gratia splendore suo dignum duxit ostendere – hanc, inquam, rationibus qualiter dictum est formatam LITTERISQUE MANDATAM i.e. scriptam UOBIS OFFERENDAM mecumQUE COMMUNICANDAM CURAUI. traduzione

14. Qualiter autem et quare communicandam, supponit: TAM UESTRI CUPIDUS IUDICII i.e. circumspecti examinis QUAM NOSTRI STUDIOSUS INUENTI. Quanto etenim studio ad inueniendum per quid hanc soluerem questionem me applicaui, tanta cupiditate uestre auctoritatis sentenciam super hoc habere uolui. traduzione

15. QUA IN RE etc.
Dicens inuestigatam et diutissime et rationibus formatam rei magnitudine attentionem mouet. Hic beniuolenciam comparat a sua persona de factis et negociis suis sine arrogantia dicens: – quasi: uobis communicandam offero – QUA IN RE QUID ANIMI i.e. quis animus MIHI SIT scilicet quorum fauorem queram QUOCIENS COMMENDO STILO i.e. quociens scribo aliqua diu EXCOGITATA, POTEST INTELLIGI TUM EX IPSA MATERIE hoc est rerum de quibus semper scribo DIFFICULTATE TUM EX EO QUOD COLLOQUOR RARIS ID EST UOBIS TANTUM, tibi scilicet Simacho, cui fere omnia scripta mea examinanda offero, atque aliis prudentibus paucis. traduzione

16. NEQUE ENIM EXCITAMUR ad aliquid optime faciendum IACTACIONE FAME ET INANIBUS CLAMORIBUS UULGI: hac scilicet causa ut fama nostra ad exteros transeat et inter nostros, sicut solet facere, comicos et ceteros, qui delectare uolunt, poetas scenicus nos et theatralis applausus extollat. Sensus: non exteriori fauore sed conscientie secreto delector. traduzione

17. SED et SI QUIS EST nobis FRUCTUS EXTERIOR ex aliorum iudicio, HIC NON POTEST SPERARE ALIAM SENTENCIAM NISI SIMILEM MATERIE i.e. non potest sperari ex aliquorum sentencia nisi ex talium qualis est ipsa rerum, de quibus agitur, materia: scilicet quorum auctoritati quedam dignitas inesse cognoscitur ex uirtutis excellentia atque singularitate sicut materie quedam inest dignitas ex sui magnitudine et incomparabili proprietate. Hic captat ab illorum, quibus scribit, persona. Quorum auctoritatem uolens intelligi singulariter excellentem ait: traduzione

18. QUOCUMQUE IGITUR etc.
Quasi: ut materie similem possim sperare sententiam, uobis tantum colloquor. Ab aliis IGITUR similis sperari non potest. Nam QUOCUMQUE i.e. ad quoscumque alios quos meorum tractatuum faciam iudices A UOBIS non dico conuerti sed DEIECI i.e. declinaui OCULOS, OCCURRIT mihi PARTIM IGNAUA SEGNICIES i.e. homines segnicie ignaui et ignauia segnes PARTIM CALLIDUS LIUOR i.e. callidi et inuidi adeo UT UIDEATUR CONTUMELIAM IRROGARE i.e. inferre DIUINIS TRACTATIBUS QUIcumque TALIBUS non dico hominibus sed HOMINUM MONSTRIS quos scilicet corporis quidem figura exterior homines esse ostendit sed interioribus, que predicta sunt, uiciis mentis magis sunt belue HEC NON AGNOSCENDA i.e. examinanda POCIUS apposuerit QUAM tanquam porcis PROCULCANDA i.e. despicienda PROIECERIT. traduzione

19. Quisquis ergo philosophie secreta talibus pandit ut ita dicatur ipsam prostituit et, quantum in se est, dignitatem eius minus admirabilem facit. Quod quoniam multiloquiis et sermone triuio contingere solet ICCIRCO STILUM BREUITATE CONTRAHO i.e. quod de hac sencio questione, plena expositione non explico sed decurtatis scripture notis significo ET SUMPTA EX PHILOSOPHIE DISCIPLINIS non dico exterioribus phisice uel interioribus mathematice sed INTIMIS theologice NOUORUM UERBORUM nouis SIGNIFICATIONIBUS UELO. Qualia sunt: "Homo non est id quod est" et "Homo magnus non est ipsum homo nec ipsum magnus". Hic mouet attentionem. traduzione

20. Hac autem et breuitate contraho et nouitate uelo UT HEC scripta breuitatis et nouitatis MIHI UOBISQUE TANTUM, SI QUANDO ab aliis studiis uestris AD EA CONUERTITIS OCULOS, non tam nota quam nutu COLLOQUANTUR. CETEROS UERO ab his ITA SUBMOUEMUS scriptis UT, QUIcumque semiplena et inusitata significacione commoti NEQUIUERINT ea CAPERE INTELLECTU, non eo quem scripta faciunt sed eo pocius ex quo facta sunt, AD EA non modo iudicanda uerum ETIAM LEGENDA UIDEANTUR INDIGNI. traduzione

21. Tria quippe sunt: res et intellectus et sermo. Res intellectu concipitur, sermone significatur. Sed neque sermonis nota, quicquid res est, potest ostendere neque intelligentie actus in omnia, quecumque sunt eiusdem rei, offendere ideoque nec omnia conceptus tenere. traduzione

22. Citra conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum rei significacione uox prodit quantum intelligencia concipit. Similiter et scripture significacio ad auctoris sui conceptum se habet. Unde manifestum est quod, qui audit uel legit, oratoris quidem seu scriptoris conceptum ex his, que significacio prodit, perpendit. Sed de re non nisi ex eiusdem oratoris seu scriptoris sensu recte decernit. traduzione

23. Ideo ab huius sui tractatus lectione illos merito arcet qui scriptoris intellectum, ex quo fit sermo siue scriptura, contempnunt et ad rei iudicium significacionem sufficere putant uel – si quid, ad quod significacio certa non dirigit, attendunt – non tam referre, que ueritati, quam afferre, que significacioni conueniant, gestiunt. traduzione

24. Sed et, quoniam adusque rei plenitudinem intellectus nequit attingere, etiam illos qui ex auctoris intellectu uerba uel scripta diiudicant monet ne illum de re perfecte scripsisse et, quicquid ipsa est, dixisse existiment sed ex his, que concipi possunt, scriptorum seu dictorum perfectionem meciantur. Ait ergo: traduzione

25. SED ET TANTUM uel SANE TANTUM uel SED NE TANTUM etc.
Quasi: illos summouemus ab his scriptis qui ea intellectu capere nequiuerint. ET illis qui intellectu capere poterunt dicimus quod TANTUM etc. uel SANE TANTUM etc. uel SED NE i.e. etiam TANTUM etc. traduzione

26. Est enim hoc loco ne confirmatiua coniunctio qualiter et Uirgilius ponit dicens: *Tanta ne me tenuit uiuendi, nate, uoluptas / Ut pro me hostili paterer succumbere dextre.*
Hic enim ne pio etiam dicit. In pluribus quoque aliis locis inuenitur ne confirmatiua. Sic igitur et hoc loco confirmatiua ponitur ut sit sensus: Sed ne tantum hoc est sed etiam tantum QUERI A NOBIS OPORTET i.e. eos qui scripta nostra intellectu, ex quo sunt scripta, capere poterunt tantum conuenit a nobis querere QUANTUM INTUITUS HUMANE RATIONIS UALET CONSCENDERE AD CELSA DIUINITATIS – quasi: ad que non omnino aspirat – et, si aliquid de ipsa tanquam per speculum uidet quod scripto commendare est, scribendi officium debito fine perficere. traduzione

27. Hoc autem e ceteris intelligi potest. NAM CETERIS QUOQUE ARTIBUS IDEM QUASI QUIDAM FINIS EST CONSTITUTUS eo usque scilicet actu prosequi QUO USQUE UIA RATIONIS POTEST ACCEDERE. Quo actu etsi minime id propter quod fit euenit, non tamen minus ars finem habet officii. Non enim, sicut Marchomannus rethor existimat, cuiuslibet artis finis putandus est esse rei euentus propter quem fit. traduzione

28. NEQUE ENIM MEDICINA SEMPER EGRIS AFFERT SALUTEM propter quam fit. SED NULLA ERIT CULPA MEDENTIS i.e. ars habet debitum finem SI NICHIL EORUM QUE FIERI OPORTEBAT i.e. que ars facienda docebat OMISERIT. traduzione

29. IDEMQUE est IN CETERIS artibus. Sicut enim medicine officium est apponere ad salutem sic finis officii est non sanare absolute sed appositura sanare. Similiter et hic auctoris officium est: multiplicitatem qua questionem inplicitam intellectus uidet ad eam dissoluendam diuidere. Finis est autem non simpliciter dico dissoluere sed diuisione dissoluere. traduzione

30. Et in ceteris quidem si, quem Marchomannus finem putat, non euenit, auctor faciendo quod conuenit ueniam promeretur. AT QUANTO HEC QUESTIO DIFFICILIOR EST quia occultarum diuersitate rationum inplicita TANTO FACILIOR DEBET ESSE AD UENIAM. traduzione

31. UOBIS TAMEN.
Quasi: si in re adeo difficili ars caret euentu, facilis uenia mihi debetur. Non TAMEN ex me sunt omnia que ad hanc questionem soluendam inducuntur. UOBIS enim ETIAM ILLUD INSPICIENDUM EST et attentissime notandum AN SEMINA i.e. principia RATIONUM UENIENTIA IN NOS EX SCRIPTIS BEATI AUGUSTINI EXTULERINT ALIQUOS FRUCTUS. Quasi: Augustino auctore scripsi. Nam quecumque de hac questione dixi, quamuis ab eius

uerbis dicendi differant qualitate, sensu tamen conueniunt et ex intellectu, quo se scripsisse significat, deducta sunt.
AC DE PROPOSITA QUESTIONE HINC SUMAMUS INICIUM. traduzione

CAPUT I

1. CHRISTIANE RELIGIONIS etc.
Religio iuris naturalis prima species a pluribus ponitur secundum quam in humanis officiis iusticie uirtus exhibet Deo quod ad ipsius singularem pertinet dignitatem: sicut in eisdem eadem secundum ceteras eiusdem generis species, que sunt pietas gratia uindicatio obseruantia ueritas, reddit hominibus quod ad eorundem sub ipso ordinatissimam pertinet diuersitatem. traduzione

2. In quibus tamen omnibus ipsa iusticia secundum ius religionis causam refert ad Deum. Et hic unus omnium officiorum finis quaslibet iuris partes facit esse uirtutes. traduzione

3. In religione prima est fides que quidem generaliter est ueritatis cuiuslibet rei cum assensione perceptio. Sed ad quorundam maxime perceptionem inuisibilium hoc nomen per excellenciam usus contraxit ut scilicet fides dicatur qua rationalis mens uere et cum assensione percipit id quod est omnium esse et eum, quo ab omnibus honorandus est, cultum et que gratie ipsius premia cultorum unitas sperat. Est etiam in religione metus et karitas diuina et huiusmodi alia in quibus ipsa religio christiana multum est reuerenda. traduzione

4. Sed eius REUERENCIAM PLURES USURPANT dicentes se christianam religionem habere non modo non timentes diuinam super se potestatem aut non amantes diuinam erga se bonitatem uerum etiam de his, que ad fidem pertinent, non recte credentes. traduzione

5. SED, ut de ceteris taceamus, EA FIDES MAXIME AC SOLITARIE POLLET i.e. singulari ac summa dignitate est reuerenda QUE uel Grece CATHOLICA UEL Latine UNIUERSALIS UOCATUR. Et hoc duabus de causis: TUM scilicet PROPTER PRECEPTA UNIUERSALIUM REGULARUM i.e. propter uniuersales regulas preceptorum. traduzione

6. Que hoc loco dicuntur uniuersales quia non uni populo sicut lex filiis Israel nec uni sexui sicut circumcisio masculis sed omni populo omni sexui omni denique etati atque conditioni indicuntur. Una enim fides unum baptisma unus sacrificii ritus una karitas una spes omnibus predicatur. traduzione

7. QUIBUS regulis preceptorum EIUSDEM christiane RELIGIONIS INTELLIGATUR i.e. intelligi potest AUCTORITAS i.e. principalitas. TUM PROPTEREA QUOD EIUS fidei CULTUS quo scilicet fideles illud esse, ex

quo est quicquid est, uenerantur PER OMNES PENE MUNDI TERMINOS EMANAUIT i.e. usque ad fines orbis peruenit. traduzione

8. Cuius HEC etc.
Christianorum fide commendata, quid de Patris et Filii et Spiritus amborum essencia et proprietatibus ipsi senciant, dicit. Et primo singularem ac simplicem esse trium essenciam dicit eos sentire. Et quod recte senciant, theologicis rationibus probat. traduzione

9. Quasi: fides uniuersalis maxime pollet. Cuius fidei SENTENCIA DE TRINITATIS i.e. de trium numero diuersarum personarum UNITATE i.e. singularitate secundum essenciam HEC EST que sequitur. traduzione

10. INQUIUNT enim fideles: PATER est DEUS, FILIUS est DEUS, SPIRITUS SANCTUS est DEUS. Atque inferunt: IGITUR PATER et FILIUS et SPIRITUS SANCTUS sunt UNUS singularitate essencie Deus NON TRES DII i.e. sunt unum omnium esse, non tria. traduzione

11. Et attende quod non secundum naturalium sed secundum theologicorum propriam rationem hoc inferunt. Nam secundum naturalium rationem – que est: numero diuersorum diuersas numero esse naturas – contra euenit ut: “Plato est homo, Cicero est homo, Aristotiles est homo, igitur Plato et Cicero et Aristotiles sunt tres homines non unus singularitate subsistencie homo”. traduzione

12. Cum enim dicitur: “Plato est homo, Cicero est homo, Aristotiles est homo”, non solum de alio sed et singularitate sui aliud dicitur secunda affirmatione quam prima et aliud tercia quam prima uel secunda. Quamuis enim secunda et tercia prime predicatiuum reppetant nomen, rem tamen predicatam non reppetunt. Sed quamuis conformes tamen diuersas – immo quia conformes ergo numero diuersas – a se inuicem naturas de numero a se diuersis affirmant. Et hec trium de tribus predicatorum necessaria differentia non patitur hanc adunationem ut dicatur: “Plato et Cicero et Aristotiles sunt unus singulariter homo”. traduzione

13. Cum uero dicitur: “Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus amborum est Deus”, quamuis de numero diuersis tamen non diuersa dicuntur. Et sicut nominis ita etiam rei predicate reppeticio facta est. Et hec unius de tribus predicati necessaria indifferentia permittit immo exigit eadem tria ad huius ter predicate essencie singularitatem coniungi ita: “Pater, Filius, amborum Spiritus sunt unus singulariter Deus”.
Recte ergo hanc fidelium illationem ex theologicorum propria indifferentie ratione commendans ait: traduzione

14. CUIUS etc.
Quasi: fideles diuisim dicunt: “Pater est Deus” item “Filius est Deus” item “Spiritus sanctus est Deus”. Atque inde coniunctim inferunt: igitur Pater Filius Spiritus sanctus sunt unus Deus. Utique non sine ratione quippe CUIUS CONIUNCTIONIS RATIO EST illius, quam de diuersis agendo diuisim de ipsis affirmant, essencie unius INDIFFERENTIA quamuis aliqui sint qui diuisis enunciationibus illis putant sicut de diuersis ita quoque diuersa dici: qui scilicet Filium aut Spiritum sanctum opinantur aut alium a Patre aut aliter quam Patrem “Deum” dici. traduzione

15. Eos ENIM procul dubio COMITATUR DIFFERENTIA QUI, cum alium alii conferunt, UEL AUGENT alium dicendo maiorem UEL MINUUNT alium dicendo minorem: uerbi gratia UT ARRIANI QUI TRINITATEM i.e. hos tres quorum unus Pater alius Filius alius Spiritus sanctus uocatur UARIANTES quibusdam GRADIBUS MERITORUM atque dicentes Patrem esse maiorem Filio et Filium Spiritu sancto DISTRAHUNT i.e. non modo personalium proprietatum uerum etiam naturarum numero distingunt dicentes solum Patrem ueritate essencie Deum, Filium uero creaturam, et Spiritum sanctum creaturam creature. traduzione

16. Que nimirum diuersitas ex meritorum gradibus necessario intelligitur qui, nisi in diuersis, etiam eiusdem generis natura esse non possunt. Neque enim homine homo maior aut dignior esset nisi nature diuersìtate alter ab altero aliud esset. Cum igitur Arriani Patrem et Filium et Spiritum sanctum gradibus uariant meritorum, eosdem necessario naturarum differentia distrahunt ATQUE IN eam que secundum formam generis est PLURALITATEM DIDUCUNT. traduzione

17. Illorum igitur opinione cum Pater dicitur Deus et Filius dicitur Deus et Spiritus sanctus dicitur Deus, Filius intelligendus est alius deus quam Pater, et Spiritus sanctus alius deus quam Filius uel Pater. Neque hanc posse fieri coniunctionem qua dicitur: “Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus”. Sed intelligendum quod ipsi sint plures dii quandoquidem Filius est alter deus quam Pater, et Spiritus sanctus alter deus quam Filius uel Pater. traduzione

18. Omnis ENIM que uero nomine dicitur PLURALITATIS PRINCIPIUM EST ALTERITAS que est dualitatis. PRETER hanc ENIM dualitatis ALTERITATEM NEC etiam INTELLIGI POTEST QUID SIT PLURALITAS quoniam omnis pluralitas aut tota est dualitas aut constat ex dualitate. Binarius enim non nisi ex uno et altero constat. Ternarius uero ex binario et uno. Quaternarius autem ex duobus binariis. Et deinceps omnis numerus partem habet binarium. traduzione

19. TRIUM NAMQUE etc.
Dixit pluralitatem esse ex alteritate. Nunc secundum que sit alteritas siue pluralitas in naturalibus, iuxta quorum rationem Arriani Patrem et Filium et Spiritum sanctum numero distrahunt, naturarum diuisione demonstrat.

Quasi: pluralitas est ex alteritate. Uere. Nam uel ex generis uel ex speciei uel ex numeri alteritate. TRIUM NAMQUE uel quatuor uel quinque UEL QUOTLIBET RERUM subsistencium DIUERSITAS CONSTAT TUM GENERE TUM SPECIE TUM NUMERO. traduzione

20. Quod ex comparatione oppositi probat ita: QUOCIENS ENIM DICITUR "IDEM", TOCIENS ETIAM "DIUERSUM" PREDICATUR. IDEM UERO DICITUR TRIBUS predictis MODIS: scilicet UEL genere UEL specie UEL numero. GENERE UT IDEM est HOMO QUOD EQUUS QUIA hominis et equi IDEM est GENUS uerbi gratia UT ANIMAL. Diuerse etenim subsistencie, ex quarum aliis homines et ex aliis equi sunt animalia, non imitationis uel imaginaria sed substantiali similitudine ipsos qui secundum eas subsistunt faciunt esse conformes. traduzione

21. Item SPECIE idem dicitur UT IDEM est CATO QUOD CICERO QUIA scilicet et Catonis et Ciceronis EADEM SPECIES est uerbi gratia UT HOMO. Diuerse namque subsistentie, que una sunt species, quarum alia Cato alia Cicero homo est, eosdem substantialiter faciunt similes. traduzione

22. NUMERO autem idem dicitur quod, quamuis multis appelletur nominibus, tamen secundum eandem singulariter qualitatem UT TULLIUS ET CICERO QUIA uidelicet ex una singulariter qualitate, ex qua hec uni sunt indita nomina, non dico "sunt" sed EST NUMERO UNUS cui indita sunt. traduzione

23. QUARE etc.
Quasi: quociens idem, tociens diuersum dicitur. Idem autem tribus modis. QUARE DIUERSUM ETIAM eisdem tribus i.e. UEL GENERE UEL SPECIE UEL NUMERO DICITUR.
Unde manifestum est idem atque unum ideoque diuersum et alterum in naturalibus multipliciter dici. traduzione

24. Unum enim uel idem subsistens aliquando dicitur unius tantum nature singularitate ut: "Cicero unus homo et idem quod Tullius immo idem qui Tullius" et "Plato unus rationalis et idem quod suus immo qui suus spiritus" quoniam Plato et suus, unde ipse constat, spiritus sunt unum rationale: non diuersarum rationalitatum, quarum una Platonis altera spiritus eius esse fingatur, conformitate sed unius eiusdemque singularitate. traduzione

25. Que unitas numerum collectione unitatum rationis proporcione comparabilium omnino non recipit. Nam Tullius et Cicero neque duo neque diuersa sunt. Plato uero et eius spiritus diuersa quidem sunt sed non duo. Diuersa uere quoniam Plato est quicquid est naturaliter spiritus eius. Non autem spiritus eius est quicquid est ipse. Et ratione omnino diuersa sunt quoniam Plato ex spiritu constat et Platonem spiritus suus constituit. Duo uero prorsus non sunt eo quod similitudine

aliquorum, quorum alterum de Platone alterum de spiritu ipsius dicatur, quid duo sint assignari non potest. Hec uere unitas, non unio uocatur. traduzione

26. Si quis igitur ab hoc uno diuersum aliquid in naturalibus cogitet, rationis proporcione conuenit ut, omni similitudinis et dissimilitudinis ratione semota, aliud nature quoque singularitate unum illi opponat: ut huic homini hunc alium hominem uel hunc lapidem. traduzione

27. Dicuntur etiam multa subsistencia unum et idem non nature unius singularitate sed multarum, que ratione similitudinis fit, unione. Hac enim plures homines "unus uel idem homo" et plura animalia "unum uel idem animal" esse dicuntur. traduzione

28. Ab hoc igitur uno diuersum quis cogitans oportet ut non modo essencia uerum etiam dissimilitudine oppositum comparet et comparatione opponat: ut equum homini et lapidem animali. Et hec genere uel specie diuersa dicuntur. Et altera sicut illa, que diuersarum naturarum adunat conformitas, genere uel specie unum dicuntur. traduzione

29. In hac, quam facit unio, unitate semper est numerus non modo subsistencium uerum etiam subsistenciarum. Sicut enim non nisi numero diuersa ita non nisi secundum numero diuersa possunt esse conformia. Non enim similiter esset homo Cato sicut Cicero nisi subsistencie, quibus uterque aliquid est, essent etiam numero diuerse. Earumque numeralis diuersitas eos numero facit esse diuersos. traduzione

30. Hanc autem in naturalibus numeralem non modo subsistencium uerum etiam subsistenciarum diuersitatem eorum, que adsunt subsistenciis illis in eisdem subsistentibus, accidentium dissimilitudo non quidem facit sed probat. Et tamen quia numeralis diuersitatis accidencium 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. traduzione

31. Uere. NAM generum uel specierum dissimilitudo taliter in ipsorum unione diuersa non diuidit. Uerbi gratia: TRES HOMINES non dico subsistenciis unius generis uel unius speciei sed NEQUE GENERE NEQUE SPECIE i.e. nulla subsistenciarum dissimilitudine SED SUIS ACCIDENTIBUS dissimilitudinis DISTANT. traduzione

32. NAM, sicut iam dictum est, ut aliqua subsistencium genere uel specie diuersa dicantur, oportet eorum subsistencias etiam dissimilitudine esse diuersas. Cum autem absque dissimilitudine est earum diuersitas, iuxta illarum numerum immo ex illarum numero est subsistencium numerus. Quem quoniam aliqua etiam dissimilitudine diuersa acciden-

cia semper comitantur, huius consorcii, sicut dictum est, ratione numeralem subsistencium differentiam accidencium uarietas rectissime facere dicitur sine quibus in subsistentibus subsistencie omnino esse non possunt. traduzione

33. Nam – ut in ceteris iam positi exempli inductione hoc apercius et probabilius sit – et SI non quidem re sed UEL i.e. saltem ANIMO AB HIS scilicet tribus hominibus SEPAREMUS CUNCTA ACCIDENTIA fingentes eis nulla omnino alia inesse, TAMEN LOCUS non quantitatis, quo "locale" per se aliquid dicitur, sed collationis localium, quo ipsorum quodlibet collatorum localium recte "locatum" appellatur, CUNCTIS etiam dissimilitudine, si non generis saltem speciei, DIUERSUS EST. QUEM NULLO MODO POSSUMUS FINGERE uel unitate singularitatis uel unione specialissime similitudinis UNUM. traduzione

34. Duo ENIM CORPORA NON OPTINEBUNT LOCUM singularitate aut specie UNUM sibi inuicem collatorum. ATQUE IDEO tres, quos exempli gratia posuimus, homines SUNT conformancium ipsos subsistenciarum NUMERO PLURES QUONIAM scilicet aliquibus etiam dissimilitudine diuersis ACCIDENTIBUS PLURES FIUNT i.e. hac accidencium diuersitate propria adunatarum similitudine subsistenciarum plures esse probantur. traduzione

CAPUT II

1. AGE IGITUR etc.
Supra cum dixisset "Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus" intulit dicens: "Igitur Pater Filius Spiritus sanctus sunt unus Deus". Et quod hoc secundum theologice fecerit rationem, ostendit cum supposuit: Cuius coniunctionis ratio est indifferentia. Arrianos autem dixit in eam, que in forma generis immo in genere forme est, pluralitatem Patrem et Filium et Spiritum sanctum distrahere. Et quod hoc ex naturalium fecerint ratione, declarauit cum dixit: Principium pluralitatis alteritas est. traduzione

2. Atque hanc subsistencium alteritatem ex subsistenciarum dissimilium seu similium diuersitate esse docuit cum eam genere uel specie uel numero constare subiunxit. Ex quibus theologice atque phisice aliquas rationes manifestum est esse diuersas. Ideoque – trium predictorum i.e. Patris et Filii et Spiritus sancti unam singularem ac simplicem essenciam, qua unusquisque illorum est id quod est, theologicis rationibus demonstraturus – eas a naturalium rationibus per hoc esse diuersas ostendit quod alii speculationi naturalia, alii theologica supponit. traduzione

3. Quod quoniam expositis speculationum partibus melius intelligi potest, quot ipse sint, iuxta rerum sibi subiectarum proprietates enumerat et ad quam propria theologicorum pertineat ratio monstrat.

Quasi: catholice fidei secundum theologice proprias rationes sentencia hec est quod et diuisim uere dicitur: “Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus” et coniunctim “Pater Filius Spiritus sanctus sunt unus Deus”. traduzione

4. Arrianorum uero secundum naturalium rationes sentencia est quod Pater quidem solus ueritate substantie dicitur Deus sed neque Filius neque Spiritus sanctus ueritate substantie uel diuisim Deus uel coniunctim unus cum Patre Deus dicuntur. traduzione

5. AGE IGITUR. INGREDIAMUR ET DISPICIAMUS i.e. incipiamus et diuersis speculandi modis aspiciamus UNUMQUODQUE i.e. naturalia et theologica proUT POTEST INTELLIGI ATQUE CAPI i.e. naturalia suo modo et theologica suo et si quid aliud ad perfectionem sui continebit speculacionum diuisio. traduzione

6. Quod utique ita facere debemus. NAM SICUT OPTIME DICTUM UIDETUR a Cicerone ERUDITI HOMINIS EST UNUMQUODQUE UT IPSUM EST i.e. sicut rei proprietas exigit ITA DE EO FIDEM CAPERE TEMPTARE i.e. ea speculatione illud considerare cui ipsum, quod considerandum proponitur, certe differentia rationis addicitur. Non enim indiscrete cuilibet speculationi quelibet pertinent. traduzione

7. NAM CUM TRES SINT SPECULATIUE PARTES etc.
Scientie multorum sunt generum. Alie namque sunt theorice i.e. speculatiue: ut ille quibus intuemur an sint et quid sint et qualia sint et cur sint singula creata.
Alie uero sunt practice i.e. actiue: ut ille quibus post inspectionem scimus operari ut medici, magi et huiusmodi alii. traduzione

8. Ut autem de practicis taceamus, speculatiue ex his que per ipsas inspicimus contrahunt appellationem. Et uocantur alie quidem phisice i.e. naturales, alie uero ethice i.e. morales, alie autem logice i.e. rationales. traduzione

9. Et – ut item morales atque rationales pretereamus – illarum, que uno nomine “naturales” dicuntur que etiam usu maiore “speculatiue” uocantur, tres partes sunt: una que uniuersali omnium nomine specialiter dicitur “naturalis”, alia que “mathematica”, tercia que “theologica”. Has describit per motum atque separationem et eorum contraria, binas in singularum notionibus differentias ponens. traduzione

10. Ait ergo: NATURALIS dicitur que est IN MOTU atque INABSTRACTA quod Grece dicitur ANYPEXAIRETOS hoc est inseparabilis. Et quare inabstracta uel inseparabilis, supponit: CONSIDERAT ENIM CORPORUM FORMAS CUM MATERIA. QUE forme A CORPORIBUS NON POSSUNT SEPARARI non dico ratione sed ACTU. traduzione

11. Hic dicendum quod materia multiplex nomen est et forma similiter. Origo namque siue inicium rerum quod Plato uocat necessitatem et fraudem et receptaculum et nutriculam et gremium et matrem et sinum et locum tocius generationis, auditores eius uero appellant ylem i.e. siluam, ipse Plato nominat primam materiam eo quod in ea formantur quecumque recipiuntur ab ea cum tamen ipsa nullam ex eis contrahat formam. traduzione

12. Quatuor etiam elementa, que in illa mutuam habent concrecionem, ex maioris atque obtinentis cuncta uocabulo cognominantur "materie". Et cetere deinceps in genere corporum secundum species suas diuerse ut es cera lapis et huiusmodi alie dicuntur "materie". traduzione

13. Ad generales quoque et speciales subsistentias que subsistentium, in quibus sunt, "esse" dicuntur eo quod eis, ut sint aliquid, conferunt eiusdem nominis i.e. "materie" alia fit denominatio. Nam et ipse eorum, que sibi assunt et quodam modo post ipsas secuntur, dicuntur "subiecte materie" eo quod omne, quod ex huiusmodi esse est aliquid natura, ab eodem contrahit ut posteriorum, que per illud suscipit, sit ratione materia. traduzione

14. Uerbi gratia quoniam corporalitas, que est esse corporis in quo est et qua ipsum est aliquid naturaliter i.e. corpus, eidem confert ut figurarum et huiusmodi aliorum, que causa corporalitatis et eius addicta potestati cum eadem in se habet, sit materia, ipsa quoque eorundem "materia" dicitur. traduzione

15. Inde est quod diffinitiua demonstratio huiusmodi esse primum exerit. Deinde, que illius accomodata sunt potestati, adiungit: ut si queratur quid est statua, primum dicitur "es" uel "marmor" uel huiusmodi. Deinde que illud quodlibet esse comitantur, iuxta quod statue ex comparatione alterius quesita proprietas exigit, numerantur. traduzione

16. Forma quoque multipliciter dicitur. Nam essencia Dei quo opifice est quicquid est aliquid et quicquid est esse, unde illud est aliquid, et omne quod sic inest ei quod est aliquid ut ei quod est esse adsit, "prima forma" dicitur. traduzione

17. Quatuor quoque sincere substantie i.e. ignis aer aqua terra – non quidem que in silua mutuam concretionem habere predicta sunt sed que ex silua et intelligibili specie sunt e quibus demum he materie sensiles ignee aeree aquatiles terree deducte sunt: corporum scilicet, que nutricule omnia continentis suscipit sinus, exemplaria – eorundem corporum "idee" Grece, Latine uero "forme" cognominate sunt. traduzione

18. Illud etiam quorumlibet subsistencium quodlibet esse ex quo unumquodque eorum est aliquid et quod eorum, que sibi adsunt, predictum

est esse materia, eorundem subsistencium dicitur “forma” ut corporalitas omnium corporum. traduzione

19. Dicitur etiam “forma” illud quartum genus qualitatis quod est corporum figura: et cetera, que ita subsistentibus insunt ut eorum potenciam sequantur ex quibus aliquid sunt. traduzione

20. Ex his manifestum est quod materiarum alia informis et ideo simplex ut yle, alia formata et ideo non simplex ut corpora. Multiplex enim esse ipsorum et que plurima illi adsunt in ipsis, illa nequaquam sinunt esse simplicia. Et hec utraque tantum “materie” appellantur. Que uero sunt esse subsistencium, et “materie” dicuntur et “forme” diuisim tamen: eorum scilicet, que sibi assunt, “materie” et eorum, que ex eis sunt aliquid, “forme”. traduzione

21. Similiter formarum alia nullius materie et ideo simplex ut Opificis essencia qua ipse uere est. Neque enim ipsa ex multis essenciis constat neque illi in Opifice adsunt aliqua quorum Opifex uel ipsa esse uel dici possint aliqua ratione materia. traduzione

22. Ille quoque sincere substantie, que corporum exemplaria sunt, sine materia forme sunt et ideo simplices. Non enim sunt id, quod esse dicuntur, ex multiplici essencia. Nec eidem assistunt in eis quorum ille uel ipsa possint esse materie. Nam quod sensilibus “inesse” dicuntur, non ideo est quod illis insint atque hereant inabstracte – qualiter corporalitas inest corpori – sed quia, cum ab eis abstracte sint et eis minime concrete, tamen quasi e regione apposite ut ab illis tanquam exemplaribus sensilia tanquam imagines ab Opifice deducantur, deductionis consorcio non modo sensilibus ipse sed et ipsis sensilia “inesse” dicuntur. traduzione

23. Que uero sunt subsistencium esse, sicut iam dictum est, non modo “forme” sed etiam “materie” nuncupantur. Figure uero sensilium et cetera, que in subsistentibus eorundem esse secuntur, “forme” tantum cognominantur et non “materie”. traduzione

24. His ita diuisis addendum est quod primaria materia i.e. yle et primarie forme i.e. usia Opificis et sensilium idee eo quod simplices sunt et abstracte – non enim uel illa formis uel iste materiis debent quod sunt – omni motu carent. Que uero inabstracta a se inuicem atque concreta sunt i.e. sensilia mouentur. traduzione

25. Forme uero sensilium quamuis inabstracte ideoque motum habentes, si tamen abstractim attendantur, hac uere abstractorum imitatione sine motu esse dicuntur. Non enim tantum sicuti sunt uerum etiam aliter quam sint, res alique sepe uere concipiuntur. Propter quod etiam ipsa animi speculatio diuiditur et uel ex his que inspicit uel ex modo inspiciendi cognominatur. traduzione

26. 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 reri sensilia, "ratio" dicitur. Sed ex his, que considerat, natiuis scilicet inabstractis et motum habentibus "naturalis" et "in motu" et "inabstracta" cognominatur. traduzione

27. Et quod ex hac causa sit hec nuncupatio, manifeste demonstrat dicens: CONSIDERAT ENIM CORPORUM FORMAS i.e. figuras et huiusmodi alias non modo in materia, cui insunt, sed et CUM MATERIA cui in illa assunt. Atque ex hoc subsistencium omnium concretio dicitur. traduzione

28. Creatio namque subsistenciam inesse facit ut, cui inest, ab ea aliquid sit. 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. 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. traduzione

29. Ex eadem concretione contingit corporum motus cum scilicet concretas uicissitudo decedencium succedenciumque commutat. QUE enim concretione non simplicia sunt, uidelicet CORPORA, IN MOTU SUNT: UT uerbi gratia in motu, qui est secundum locum, apparet CUM ponderositatis sue proprietate et TERRA DEORSUM FERTUR et IGNIS SURSUM. HABETQUE MOTUM non illa, que est subsistencium esse unde unumquodque eorum aliquid est, prima materia sed que illi MATERIE in eisdem subsistentibus concretione est FORMA CONIUNCTA. traduzione

30. 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 concretione 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. traduzione

31. 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. Ex hoc ergo quod inseparabilia ad hoc separat ut eorum natura perspici et proprietas ualeat comprehendi, "mathesis" siue "disciplina" uocatur: INABSTRACTA quidem eo quod inseparabilia sunt que nisi separatim non perspicit. traduzione

32. HEC ENIM FORMAS CORPORUM SPECULATUR SINE MATERIA. Non dico speculatur esse sine materia sed speculatur sine materia. Sine motu tamen. Si enim concretio his que sunt confert motum, conuenit ut separatio his ex quibus sunt tollat motum. Non tamen quod motabilia careant motu – sic ut inabstracta non possunt abstrahi – sed quod, sicut dictum est, mathesis ea sine materia speculatur. Ac PER HOC speculatur SINE MOTU. traduzione

33. Rei etenim actus formas semper continet inabstractas. Unde supponit: QUE FORME CUM IN MATERIA SINT i.e. in corporibus, AB HIS corporibus SEPARARI NON POSSUNT. Ideoque quod mathematica speculatio dicitur "inabstracta", ab actu rei: quod uero "sine motu", a modo speculandi methonomica denominatio est. traduzione

34. Tercia uero speculatio que omnia natiua transcendens in ipso eorum quolibet principio – scilicet uel Opifice, quo auctore sunt, uel idea, a qua tanquam exemplari deducta sunt, uel yle in qua locata sunt – figit intuitum, per excellenciam "intellectualis" uocatur. traduzione

35. 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. traduzione

36. Ab ipsius autem rei, que percipitur, natura THEOLOGICA et a proprietate SINE MOTU ABSTRACTA ATQUE SEPARABILIS cognominatur. Recte utique. NAM DEI SUBSTANTIA i.e. Deus uel diuinitas ET MATERIA CARET ET MOTU i.e. nec Deus nec eius essencia potest esse materia. traduzione

37. Neque enim ea, qua ipse est, essencia – que Grece usia dicitur – potest esse non simplex. Neque in eo eidem essencie adesse aliud aliquid potest quo ipse sit. Non enim Deus simplex esset si uel eius essencia constaret ex multis essenciis uel eidem adessent forme in illo quarum uel ipse Deus uere esset uel eius essencia ratione diceretur "subiecta materia". traduzione

38. Et hec quidem est ex rerum que percipiuntur diuersitate speculationum diuersitas. Quamuis IGITUR rerum speculationibus subiectarum alique sint rationes communes, plurimas tamen proprias esse necesse est. Ac per hoc IN NATURALIBUS que sicut sunt percipi debent, scilicet concreta et inabstracta, OPORTEBIT philosophum UERSARI RATIONALITER ut – scilicet posito nomine quo et id, quod est, et id, quo est, significatur – ea ui mentis qua concreta reri debet diligenter attendat quid proprie sibi uel quod est uel quo est concrecionis consorcio exigat et quid ceterarum speculationum locis communicet. traduzione

39. IN MATHEMATICIS uero ubi inabstracta aliter quam sint i.e. abstractim attenduntur, oportebit eum uersari DISCIPLINALITER ut – scilicet cum ea que, nisi subsistentibus insint, omnino nichil sunt, separatim ab eis conceperit – sic eorum propria ad disciplinam faciendam attendat ut communes sibi cum ceteris speculationibus rationes ad ipsa minime contrahat. traduzione

40. In naturalibus enim dicitur homo "species generis" i.e. animalis aut corporis. In mathematicis uero non generis sed "indiuiduorum" tantum dicitur "species" homo. Ideoque naturalis concretionis proprietate dicitur genus de specie predicari. Mathematice uero abstractionis proprietate non genus sed generis genus de ea, que non generis sed indiuiduorum tantum species est, uere et consequenter predicari conceditur. traduzione

41. IN DIUINIS quoque que non modo disciplina uerum etiam re ipsa abstracta sunt INTELLECTUALITER uersari oportebit i.e. ex propriis theologicorum rationibus illa concipere et non ex naturaliter concretorum aut disciplinaliter abstractorum proprietatibus iudicare. Quod autem hoc ita uelit intelligi, aperit cum subiungit: NEQUE oportebit DIDUCI AD aliqua creata, que uere existencium sunt IMAGINATIONES, POCIUS IPSAM ex suis rationibus INSPICERE singularem ac simplicem FORMAM. traduzione

42. QUE UERE etc.
Huc usque speculatiue scientie partes et quibus que speculari conueniat ostendit. Nunc quod Patris et Filii et Spiritus amborum una sit singularis et simplex essencia, qua sola unusquisque illorum est id quod est, theologica utens speculatione demonstrat ut per hoc catholici – qui dicunt: "Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus" et inde inferunt: Igitur Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus non tres dii – recte secundum propriam eorum, de quibus locuntur, rationem inferre intelligantur. traduzione

43. Quasi: in diuinis oportebit ipsam intellectualiter inspicere formam QUE UERE FORMA EST. Ac si dicat: multa sunt que uocantur "forme" ut corporum figure et alia que in subsistentibus creatione seu concretione fiunt quibus id, cui insunt, aut aliquid est aut aliquid esse doctrine ordine demonstratur. traduzione

44. Sed hec omnia pre se habent sua, ex quibus aliqua ratione deducuntur aut ad illa spectant, principia. Ideoque mutuata ab alio nuncupatione pocius quam rationis ueritate "forme" nominantur. traduzione

45. 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 mutuat dictionem ET EX QUA EST ESSE i.e. que ceteris omnibus eandem quadam extrinseca participatione communicat. traduzione

46. 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". traduzione

47. 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: traduzione

48. STATUA ENIM DICITUR esse statua NON SECUNDUM ES QUOD ex forma, que eris est esse, EST eius i.e. statue MATERIA SED SECUNDUM illam FORMAM QUA humano artificio IN EO ere ANIMALIS EFFIGIES INSIGNITA EST. Hoc est: ad designandum et, qualiter potest, imaginaria similitudine demonstrandum uerum animal, cuius est imago, efficta est. traduzione

49. IPSUMQUE ES DICITUR "es" NON SECUNDUM TERRAM QUOD i.e. que terra ex forma, qua terra est terra, EST EIUS i.e. eris MATERIA SED pocius SECUNDUM ERIS FIGURAM que, cum lapis soluitur calore, in ipso creatur. traduzione

50. TERRA QUOQUE IPSA DICITUR "terra" NON KATA TON YLEN i.e. non secundum siluam. Kata namque "secundum", yle uero "silua" interpretatur. Ton autem articulus est. Uel: NON APO TON YLEN i.e. non a silua. Nam apo prepositio "ab", ton sicut dictum est articulus, yle "silua". Hec est illa prima materia quam Plato receptaculum uocat in qua, sicut supra commemorauimus, formantur quecumque recipiuntur ab ea cum tamen nullam ex eis ipsa contrahat formam. Et est omnino informis. traduzione

51. De hac igitur ait quod non secundum eam terra dicitur terra SED SECUNDUM eas QUE SUNT FORME ipsius terre. Uerbi gratia secundum SICCITATEM GRAUITATEMQUE ipsius. Ex his IGITUR manifestum est quod NICHIL omnino SECUNDUM MATERIAM que predicate forme subest – dictione qua illa forma exponitur – ESSE DICITUR SED tantum SECUNDUM eam, ex qua rei proposita est appellatio, rei ipsius PROPRIAM FORMAM. traduzione

52. SED DIUINA etc.
Quod formam diuinam uocauerat esse omnium, ostendit non abhorrere a naturalibus quorum omnium esse ex forma est. Nunc ad hoc quod ceperat redit. Et eam uere unam ex comparatione naturalium, quorum nullum sue nature simplicitate est unum, demonstrat.

Quasi: quod unumquodque subsistencium aliquid est, est ex propria forma que inest materie. SED quod eorundem uel quorumlibet aliorum unumquodque – non dico naturali uel etiam mathematica speculatione "est aliquid" sed theologica dico simpliciter – est, ex forma que non est in materia est quia reuera DIUINA SUBSTANTIA EST FORMA SINE MATERIA. traduzione

53. Nam neque ylen tamquam sui principium et materiam, in qua eam esse necesse sit, habere potest usia principii: neque sic inest principio i.e. Deo ut posterioris rationis naturas aliquas uel se componentes uel sibi adiacentes habeat in illo ex quibus ipse sit et quarum – ex causa prioris ad cuius pertineant potestatem – materia esse possit. Ipsa enim et principio caret et compositione. Nec est, quo sit, principium ex quo et per quod et in quo sunt omnia nisi ipsa. traduzione

54. ATQUE IDEO uere est UNUM ET adeo simplex in se et sine his, que adesse possunt, solitarium ut recte de hoc uno dicatur quod de ipso principio, cuius usia est, dicitur scilicet: EST ID QUOD EST. Sicut enim non est quo Deus sit nisi simplex atque sola essencia i.e. usia sic non est unde usia ipsa sit nisi quoniam ea simplex et solus Deus est. traduzione

55. Unde etiam usus loquendi est ut de Deo dicatur non modo "Deus est" uerum etiam "Deus est ipsa essencia". Recte utique. Si enim de aliquo qui non modo sapiens sed etiam coloratus et magnus et multa huiusmodi est, ex sapiencie pre ceteris omnibus habundantia dicitur: "Tu quantus quantus es, totus es sapiencia" – tamquam nichil aliud sit quod sibi esse conferat nisi sola sapiencia – multo proprius Deus, cui diuersa non conferunt ut sit, dicitur "ipsa essentia" et aliis nominibus idem ut "Deus est ipsa diuinitas sua, ipsa sua sapientia, ipsa sua fortitudo" et huiusmodi alia. traduzione

56. RELIQUA ENIM etc.
Quasi: diuina substantia est id quod est. RELIQUA ENIM i.e. siue que subsistunt siue que in eis sunt NON SUNT ID QUOD SUNT. Scilicet: non est simplex aut solitarium illud unde quodlibet eorum "esse aliquid" dicitur. traduzione

57. Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substancie non simplex est. Atque illorum, que toti ipsi uel singulis eius partibus adsunt, accidencium multo numerosior est multitudo. Que tamen omnia de subsistente dicuntur ut de aliquo homine tota forma substancie qua ipse est perfectus homo: et omne genus omnisque differentia ex quibus est ipsa composita ut corporalitas et animatio et huiusmodi alie: et denique omnia que uel toti illi forme adsunt – ut humanitati risibilitas – uel aliquibus partibus eius – ut color, qui corporalitati, et scientia que adest rationalitati – et huiusmodi alia infinita. traduzione

58. Ipsorum quoque, que de subsistente dicuntur ab efficiendo, natura est multiplex. Nam et ea, que est tota forma substancie hominis, non modo ex eo quod ipsa tota eum, in quo est, facit hominem sed et ex eo quod alia parte sui eundem facit animatum, alia sensibilem, alia rationalem recte dicitur "esse aliquid". traduzione

59. Et eius quelibet pars aut – quod parti totiue concretum est – accidens quodlibet et communiter cum multis et dissimiliter a multis, ab efficiendo similiter aut dissimiliter, "esse aliquid" dicitur: ut rationalitas alicuius et generaliter "qualitas" et specialiter "rationalitas" dicitur quoniam et eum qualem facit – sicut et quelibet alie qualitates ea, in quibus sunt, faciunt qualia – et rationalem sicut et cetere rationalitates eos, in quibus sunt, faciunt rationales. traduzione

60. Albedo quoque alicuius et qualem sicut omnes qualitates et coloratum sicut omnes colores et album sicut omnes alie albedines eum, in quo est, facit. Et ideo generaliter cum qualitatibus "qualitas", cum solis coloribus "color" dicitur et cum solis albedinibus specialiter "albedo". traduzione

61. Atque adeo multa sunt que de istis dicuntur ut sepe etiam efficiendi ratione a coaccidentibus ad ea, quibus coaccidunt, denominatiua transsumptio fiat ut "linea est longa, albedo est clara". Sic igitur aut non simplex aut non solitarium est illud unde quodlibet eorum, que sunt, aliquid est. UNUMQUODQUE ENIM eorum i.e. et subsistencium et subsistenciarum et eis accidencium HABET ESSE SUUM EX HIS EX QUIBUS EST. Et qualiter hoc uelit intelligi, uidetur explanare cum ait: ID EST EX PARTIBUS SUIS. traduzione

62. Quod ex quo sensu dicat, diligenter est attendendum quoniam, sicut supra cum de huius operis qualitate loqueretur promisit, stilum breuitate contrahit et intelligentie faciem – quam uerborum nouitate uelauerat dicens: "Reliqua non sunt id quod sunt" et quam aliquatenus uelle detegere uidetur cum ait: "Unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est" – sequenti que uidetur explanatione qua eam penitus expositurus expectabatur, ne ipsius dignitas indignis prostituatur, pocius obducit cum addit: "id est ex partibus suis". traduzione

63. Et quidem pronominis atque nominis infiniti uaga significatio quorum altero quod uult intelligi quasi demonstrat, altero refert dicens "ex his" et "ex quibus", etsi animum lectoris in eo, quod est esse, proprietatis aut generis certa nota non figat, non tamen ab eo auertit. Explanationis uero supposite nomen finitum quo dicit: "id est ex partibus suis" eum ab eo, quod est esse, penitus remouet. traduzione

64. Nichil enim est esse eius cuius pars est. Esse namque et id, quod eo est, nullo prorsus conueniunt genere. Pars autem et id, cuius est pars, multis generibus etiam singulariter unum sunt. Immo omne genus

partis eius, quod ex ea constat, genus esse necesse est. Item: quicquid est alicuius esse, aut est tota substantia illius, cuius dicitur esse, aut pars eius quod est tota substantia. traduzione

65. Et tota quidem substantia species, que de eo dicitur, est. Pars uero eius, quod est totum esse, genus est aut differentia que speciem ipsam constituit. Nulla autem pars eius, cuius pars est, species aut genus aut differentia esse potest. Ideoque nulla pars est esse illius cuius pars est. traduzione

66. Cum ergo dixerit: "unumquodque habet esse suum ex his ex quibus est" – quod recte potest intelligi: scilicet ex specie, que est totum esse, et ex genere et ex differentia quod, etsi non totum, tamen est aliquod esse – cur tanquam hoc explanans supposuit: "id est ex partibus suis"? Sed uideamus sequencia. Forsitan per illa melius, ex quo hec dicta sunt sensu, patebit. traduzione

67. Prosequitur etenim dicens: ET EST HOC ATQUE HOC. Quod quis interpretans conuenienter posset dicere: i.e. habet esse ex diuersis. Et hec diuersa intelligeret uel diuersa genera uel diuersas differentias uel diuersas species uel genus et differentiam. Uel in ipsa, que genus aut speciem facit, unione numeralem saltem diuersitatem attenderet. traduzione

68. Sed ipse iterum hec, que non sunt esse, in explanatione nominans ait: ID EST PARTES SUE. Siue autem partes, quod dicere uidetur, sint esse illius, quod constat ex eis, siue quid aliud, certum est quod simplex aut solitarium non est. Quod ipse recte senciens addit: CONIUNCTE. traduzione

69. Et quod ex hoc sensu addat, aperit dicens: SED NON HOC UEL HOC SINGULARITER i.e. non quodlibet solum facit ut id, quod est, aliquid sit. Immo multa sunt quorum unumquodque hoc facit. Et que multa, exemplo aperit. In quo simul aduerti poterit ex quo sensu cum dixisset: "unumquodque habet esse suum ex his ex quibus est", supposuit: "id est ex partibus suis"; et item cum dixisset: "est hoc atque hoc", subdidit: "id est partes sue". traduzione

70. Ait enim: UT CUM HOMO TERRENUS CONSTET EX ANIMA CORPOREQUE hoc est subsistens ex subsistentibus EST idem homo et CORPUS ET ANIMA i.e. eo quod est esse corporis, ex quo compositus est, est etiam ipse corpus: et eo, quod est esse anime, est ipse quoque anima. Et hoc nimirum uolebat intelligi cum dicebat: "unumquodque est ex partibus suis et est partes sue". traduzione

71. Quis loquendi usus est sepe, cum naturaliter inabstracta prout sunt, rationalis speculatio concipit. Sic enim dicitur de specie quedam secunda substantia predicari. Non enim hic intelligendum est de eo,

quod species est, aliquid predicari sed de subsistente pocius in quo est subsistentia specialis: nec de eo id quod est secunda substantia, quod scilicet solum subsistens est – quod omnino impossibile est predicari – sed, que in eo est, subsistentia. Et ad hunc modum plurima dicuntur ut – cum diuersa sint esse et id quod est – alterius nomine posito non illi sed alteri conueniant que dicuntur. traduzione

72. Ex hoc itaque consorcio dixit: “unumquodque habet esse suum ex partibus suis et est partes sue” quamuis non ipsas sed, que ipsarum sunt esse, uelit intelligi i.e. subsistencias que illius etiam, quod ex partibus constat, sunt esse. Quicquid enim est esse cuiuslibet partis, eius etiam quod ex illa parte constat est esse. Et de eo sicut de parte uere dicitur. traduzione

73. Quod ex eorum propriis patenter ostenditur. Color enim, qui soli adest corporalitati, tam de homine qui constat ex corpore quam de ipso, quod eum constituit, corpore uere predicatur. Et rationalitas, que genus spirituum sequitur, et scientia soli rationalitati accomoda similiter tam de homine qui constat ex spiritu quam de ipso, ex quo constat, spiritu uere dicitur. Non solum enim corpus, ex quo constat homo, coloratum est sed et homo ipse, qui constat ex eo, coloratus est. traduzione

74. Et cum homo et corpus, ex quo ipse constat, diuersa sint adeo quod corpus, ex quo homo constat, non est homo: non tamen sunt diuersa corpora aut diuersa colorata sed unum – non uniuersalium conformitate immo singularitate subsistencie – corpus et unum accidentis singularitate coloratum. traduzione

75. Similiter non solus spiritus, ex quo constat homo, rationalis aut sciens est sed et homo, qui ex eo constat, rationalis aut sciens est. Cumque homo et spiritus, ex quo ipse constat, diuersi sint adeo quod spiritus, ex quo homo constat, non est homo: non tamen sunt diuersi spiritus aut diuersi rationales aut diuersi scientes sed unus – non uniuersalium conformitate immo subsistencie singularitate – spiritus et unius potencie singularitate unus rationalis et unius accidentis singularitate unus sciens. traduzione

76. Illa autem dialecticorum maxima propositio per se nota est qua dicunt: De quocumque predicatur id, quod soli alicui adest, proprium, de eodem predicatur id cuius est proprium. Quoniam igitur color – qui soli illi adest unde est corpus, quicquid uere dicitur “corpus” – non modo de hominis illa parte que corpus est sed etiam de homine predicatur, necesse est ut etiam illud esse corporis cui soli adest color i.e. corporalitas non modo de hominis illa parte uerum etiam de homine predicetur. traduzione

77. Et quoniam rationalitas – que soli illi adest unde est spiritus, quicquid uere dicitur "spiritus" – et scientia – que soli illi adest unde est rationale, quicquid recte dicitur "rationale" – non modo de hominis illa parte que spiritus est sed etiam de homine predicatur, necesse est ut etiam illa subsistencia spiritus cui soli rationalitas adest i.e. ipsa, si quis eam ita nominare uelit, "spiritualitas" non modo de hominis illa parte sed etiam de ipso homine recte predicetur. traduzione

78. Est igitur homo corpus non ab eo, ex quo ipse constat, corpore sed ab illius corporis esse. Est et idem homo spiritus non ab eo, ex quo ipse constat, spiritu sed ab illius spiritus esse. Itaque esse hominis non simplex aut solitarium est. Est enim, sicut dictum est, et corpus ab esse corporis sui, ex quo ipse constat, et anima ab esse anime sue ex qua scilicet ipse constat. NON UEL CORPUS tantum UEL ANIMA tantum. traduzione

79. Putant quidam imperiti ex hoc quod ait: "non uel corpus uel anima" quod nec etiam dici horum alterum sine altero liceat i.e. quod non sit uera dictio si quis dicat "homo est corpus" non addens "et anima" aut si dicat "homo est anima" non addens "et corpus" opinantes quod – ex quo diuersa, ut unum componant, coniuncta sunt – esse utriusque adeo sit ex illa coniunctione confusum ut sicut cum album et nigrum permiscentur, quod ex illis fit, nec "album" nec "nigrum" dicitur sed cuiusdam alterius coloris ex illa permixtione prouenientis ita, quod ex diuersis constat, neutrius deinceps nomen suscipiat sed sit aliquid ex eo quod ex permixtione prouenit: et ex hoc sensu dictum esse "homo est corpus et anima" non quod ipse sit corpus uel anima sed quod ipse sit quiddam quod prouenit ex permixtione que ex corporis et anime coniunctione contingit. Sed quod non semper contingat ex coniunctione confusionis permixtio, in eo libro quem contra hunc errorem Euticis scribit, satis disputabitur. traduzione

80. Hic autem ubi non simplex aut non solitarium, unde unumquodque est aliquid, demonstratur dicimus quod sicut de homine et coniunctim "homo est coloratus et sapiens" et disiunctim "homo est coloratus" item "homo est sapiens" uerum est ita et coniunctim "homo est corpus et anima" et disiunctim "homo est corpus" et item "homo est anima" uerum est iuxta predictam dialecticorum regulam: De quocumque predicatur proprium, et illud cuius est proprium. traduzione

81. Ideoque in eo quod ait: "non uel hoc uel hoc" et specialiter "non uel corpus uel anima", non ex eo sensu intelligendum est quod una dictio sine alterius additione uera non sit sed quod nec illud unum nec alterum ad faciendum hominem, de quo etiam solitarie dicitur esse aliquid, solitarium esse non possit. Aliud enim est solitarium esse, aliud solitarium dici. traduzione

82. Non enim solitarium esse necesse est quod solitarium dicitur. Et quod solitarium esse impossibile est, non est impossibile solitarium dici. Et hi quidem qui dictionem utramque dicunt non posse fieri solitariam, in argumentum sui erroris ueri similiter predictam albi et nigri confusionem sibi ceterisque minus intelligentibus uidentur assumere. traduzione

83. Sed illi qui alteram exsufflant cum recipiant alteram, adeo sine erroris sui argumento garriunt ut non modo contra ueritatem uerum etiam contra se ipsos hoc dicant. Concedunt namque: "homo est corpus" abhominantes "homo est anima uel spiritus". Nec tamen cogitant qua ratione unius partis esse eius quoque, quod ex ea constat, sit esse et de eo predicari per se possit, cum esse partis alterius neque sit esse eiusdem quod similiter constituit neque de eo dici possit presertim cum et huius generis, quod de composito predicari negant, propriam potenciam i.e. rationalitatem et accidentalem affectionem i.e. scienciam de ipso uere affirmari concedant. traduzione

84. Nam quod eorum aliqui dicere gestiunt aliam rationalitatem quam illam, que est humani spiritus, de homine dici et similiter aliam scientiam et aliam corporalitatem quam que humani corporis est ita contempnimus ut tacendo quod contra hoc dici potest omnino pretereamus. traduzione

85. Contra illud uero quod nobis opponunt spiritum hominis esse incorporalem, hominem tamen non esse incorporalem, ac per hoc non esse uerum "quicquid de parte affirmatur, de eo quoque quod ex ea compositum est affirmari" respondemus: cum dicunt "spiritus est incorporalis" negare pocius ab eo, quod ad generis eius pertinet potestatem, quam naturam spiritus de ipso affirmare. traduzione

86. Omnis enim priuatio, quod debetur naturaliter, remouet. Nec nos dicimus a toto ex necessitate remouendum quicquid remouetur a parte sed: quicquid de parte naturaliter, idem etiam de composito affirmandum. traduzione

87. IN PARTE IGITUR.
Quasi: homo est et corpus et anima. IN PARTE IGITUR una NON EST id quod EST in altera: scilicet aliud numero saltem est esse partis unius, a quo compositum quoque aliquid est, et aliud alterius partis esse a quo similiter ipsum compositum est et – coniunctim siue disiunctim – esse aliquid dicitur. traduzione

88. Nec modo subsistencium ex diuersis subsistentibus compositorum – ut est homo uel lapis – uerum etiam simplicium – ut est hominis anima que subsistens ex nullis subsistentibus constat – et omnium subsistenciarum uel affectionum accidentalium et denique omnium que sic sunt ex principio ut non sint principium, qualiter predictum est,

multa sunt ex quibus unumquodque est aliquid. Ac per hoc uera ratione nullum eorum est id quod est. traduzione

89. QUOD UERO NON EST EX HOC ATQUE ex HOC i.e. non ex diuersis SED TANTUM EST ex HOC scilicet cuius est unum solum quo sit, ILLUD UERE EST ID QUOD EST non aliud ab eo: ut Deus uel eius diuinitas. Non enim est a diuinitate aliud quo Deus sit. Nec est unde diuinitas ipsa sit nisi quod ea Deus est. traduzione

90. ET quodlibet hoc ita singularitate et simplicitate generis singulariter et simpliciter unum EST PULCHERRIMUM propria summe dignitatis specie FORTISSIMUMQUE sua incomparabili potestate quod recte de ipso dicitur QUIA hoc NULLO, cuius egeat, amminiculo NITITUR. traduzione

91. QUOCIRCA.
Quasi: quandoquidem quod tantum est hoc, uere est id quod est, QUOCIRCA HOC UERE est UNUM et tale unum IN QUO NULLUS est essenciarum NUMERUS quia NULLUM IN EO ALIUD esse PRETERQUAM ID unum QUO solo EST. Uere. NEQUE ENIM eo quod iuxta principalem suam essenciam in se aliquid habeat, SUBIECTUM FIERI POTEST. Quare? EST ENIM FORMA. traduzione

92. Et quod per hoc recte probauerit illud non posse subiectum esse, per se nota mathematicorum propositione declarat dicens: FORME UERO SUBIECTE ESSE NON POSSUNT i.e. iuxta aliquam, quam in se habeant, subsistenciam nullum accidens in se suscipiunt. traduzione

93. NAM si quis opponat QUOD CETERE FORME, quas mathematica speculatio abstractim attendit, SUBIECTE SINT ACCIDENTIBUS et hoc etiam exemplo demonstret dicens: UT HUMANITAS, dicimus uerum esse quod dicit non tamen ex eo sensu quo homo suscipere dicitur. NON enim humanitas ITA SUSCIPIT ACCIDENTIA sicut homo: scilicet EO QUOD IPSA humanitas ab aliqua subsistentia, quam in se habeat, aliquid EST iuxta cuius principalitatem eius in se habeat proprietate quadam accomoda accidencia SED EO QUOD EI scilicet humanitati SUBIECTA et per eandem illorum nuncupata MATERIA ex ipsa EST aliquid ut, que illi proprietate dat adesse concrecio, cum ipsa possit suscipere. traduzione

94. Nam quicquid uero nomine subiectum accidentibus et eorum materia dicitur, oportet ut primum – si non tempore, saltem ratione – sit ex aliqua subsistencia ut per hoc eiusdem habeat propria. Quoniam uero, qualiter dictum est, subsistentia causa est ut id, quod per eam est aliquid, suis propriis sit subiectum, ipsa quoque per denominationem eisdem “subiecta” dicitur et eorundem “materia”. traduzione

95. DUM ENIM MATERIA que subsistit SUBIECTA HUMANITATI i.e. in se habens humanitatem SUSCIPIT in se aliquod ei ACCIDENS, IPSA HUMANITAS quodam modo UIDETUR immo ea, que fit ab effectu ad causam, denominatione HOC SUSCIPERE dicitur. FORMA UERO QUEcumque EST SINE

MATERIA nec etiam metonomice POTERIT ESSE SUBIECTUM NEC UERO INESSE MATERIE. traduzione

96. Nam etsi contingat ut "inesse" dicatur – ut sepe in theologicis scripturis dicitur diuinitas inesse Patri aut idee elementis – non tamen ut materie. Diuinitas enim in Patre dicitur esse ut essencia in eo qui ue-re est: et idee in elementis ut exemplaria in his que sunt earundem imagines. Nam neque idee in elementis neque usia in Patre create subsistencie sunt quibus in ipsis accidentia concreta sint quorum ex earum causis ipsa sint et ex effectu ille dicantur materie. Itaque nec Pater aliquorum prorsus nec elementa ex ideis materie sunt accidentium. Ideoque neque usia neque ydee cognominantur "materie". traduzione

97. Et quare forma, que est sine materia, non modo non sit sed nec denominatione cognominetur "materia" ostendit dicens: NEQUE ENIM ESSET uero nomine FORMA SED pocius IMAGO. Recte utique. Ex HIS ENIM FORMIS QUE SUNT PRETER MATERIAM i.e. ex sinceris substanciis: igne scilicet et aere et aqua et terra – non utique his que in yle mutuam habent concrecionem sed que sunt ex silua et intelligibili specie que sunt idee sensilium – 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. traduzione

98. NAM CETERAS QUE IN CORPORIBUS SUNT UOCANTES "FORMAS" hoc nomine ABUTIMUR DUM non ydee sed ydearum SINT icones i.e. IMAGINES. Quod utique nomen eis melius conuenit. ASSIMILANTUR ENIM non quidem plena in tota sui substantia aut in parte sue substancie semiplena substanciali similitudine, qua eternis temporalia nullatenus possunt conferri, sed quadam extra substantiam imitatione HIS FORMIS QUE NON SUNT IN MATERIA CONSTITUTE: sinceris scilicet, sicut dictum est, substanciis et eternis ydeis. traduzione

99. NULLA IGITUR etc.
In precedentibus cum dixisset: "quod non est hoc atque hoc sed tantum est hoc, illud uere est id quod est" intulit: "quocirca hoc uere unum in quo nullus numerus". Et ad hoc iterum probandum dixit: "neque enim subiectum fieri potest". Hoc igitur ostenso iterum infert idem.
Quasi: quandoquidem id, quod tantum est hoc, neque subiectum est neque in subiecto IGITUR IN EO NULLA prorsus est ex differenti esse DIUERSITAS: NULLA EX hac DIUERSITATE PLURALITAS: NULLA etiam EX ACCIDENTIBUS MULTITUDO: ATQUE ICCIRCO NEC ille, quem diuersorum, nec ille, quem unius diuersum esse uel diuersum accidens uel esse et accidens solet facere, NUMERUS. traduzione

100. Nam diuersum – saltem numero uel etiam dissimilitudine – esse et ei accidens semper est diuersorum: ut hominum non dissimilitudine sed solo numero diuersum est omne esse. Accidencia uero quedam numero

solo – ut duorum alborum albedo et albedo – quedam etiam dissimilitudine – ut albi et nigri albedo et nigredo – diuersa sunt. traduzione

101. Hominum uero atque equorum plurimum esse et ei accidens non solo numero sed etiam dissimilitudine diuersum est. Unius quoque – ut cuiuslibet hominis – et esse plurimum est et accidentia plurima nec modo numero sub uno genere uerum etiam dissimilitudine aliquorum generum suorum seu omnium inter se diuersa: ut animatio sensibilitas rationalitas colores linee et huiusmodi. traduzione

CAPUT III

1. DEUS UERO A DEO i.e. Filius uel Spiritus sanctus a Patre uel Spiritus sanctus a Filio NULLO horum DIFFERT. Quod ideo dico NE Deus et Deus DISTENT i.e. distare intelligantur aliquibus POSITIS in Deo tanquam IN SUBIECTO: scilicet ne intelligantur distare DIFFERENTIIS cuiuslibet rationis: hoc est UEL ACCIDENTIBUS UEL SUBSTANTIALIBUS quas quoniam, sicut et accidentia, alicuius certi generis potestati ratio proprietatis addicit, in eodem in quo genus ipsum est tanquam in subiecto esse dicuntur quamuis et ipse – quia id, quod est totum esse, constituunt – in subiecto esse recte negentur. traduzione

2. Nam quod in Patre nec plures essencie nec plura accidencia nec accidens cum essencia sint, nullus ignorat qui, qua ratione Pater "id quod est" esse dicatur, non nescit. Idem et de Filio eius et de utrorumque Spiritu intelligi conuenit. traduzione

3. UBIcumque UERO i.e. siue in uno siue in multis NULLA EST uel essencie et essencie uel accidentis et accidentis uel essencie et accidentis DIFFERENTIA, NULLA EST OMNINO unde uel illud unum uel illa multa intelligantur esse PLURALITAS. QUARE NEC aliquis eorum, que uel illi uni uel illis multis esse quod sunt conferant, NUMERUS. traduzione

4. IGITUR tam multorum quam unius UNITAS essencie i.e. una essencia TANTUM qua uel Pater uel eius Filius uel amborum Spiritus et est et est unum et est id quod est: qua etiam simul et equaliter ipsi et sunt et sunt unum et sunt id quod sunt. Essentia namque illorum, que Grece usia dicitur, et essencia est et singularis est et simplex est. Ideoque et horum quilibet per se et omnes simul dicuntur et esse et esse unum et esse id quod sunt. traduzione

5. Nec moueat aliquem quod sicut in naturalibus cum tres sint Plato Aristotiles Cicero et iuxta illorum numerum trina sit "hominis" nuncupatio – quoniam et Plato est homo et Aristotiles est homo et Cicero est homo – et hec trina nuncupatio in quendam sub eodem nomine numerum componatur secundum quem recte Plato Aristotiles Cicero "tres homines" esse dicuntur: non tamen similiter, quamuis tres sint Pater Filius Spiritus sanctus et iuxta horum numerum actu dicendi trina

sit Dei nuncupatio – quoniam et Pater est Deus et Filius est Deus et Spiritus sanctus est Deus – non, inquam, trina hec nuncupatio componi potest in aliquem sub hoc nomine numerum ut scilicet recte dici possit: "Pater Filius Spiritus sanctus sunt tres dii". traduzione

6. NAM QUOD de his ter dicitur "homo", propter formarum – que de illis, uno tamen nomine, dicuntur – diuersitatem singulares, que per se facte sunt, appellationes aggregantur in numerum ut – quoniam unusquisque a sua, que non est alterius, subsistencia dicitur "homo" – ipsi simul dicantur esse tres homines. Et quamuis ratione significationis illius, qua nomen quodlibet appellatiuum "quale aliquid" significare dicitur, repeticio eiusdem nominis fiat, rerum tamen eodem nomine est predicata numeralis diuersitas. traduzione

7. Quod uero TERCIO REPETITUR hoc nomen quod est "DEUS" CUM et PATER nuncupatur "Deus" et FILIUS nuncupatur "Deus" ET SPIRITUS SANCTUS NUNCUPATUR "Deus" sicut nominis, ratione significandi, sic et rei illius ex qua horum quisque dicitur "Deus", ratione propositi, repeticio fit. Ideoque iste que ex reppeticione uidentur TRES UNITATES NON FACIENT PLURALITATEM NUMERI i.e. numeralem pluralitatem IN EO QUOD IPSE SUNT, sicut uidentur esse, tres. Non enim uere sunt tres. traduzione

8. Quod nimirum ex comparatione intelligere possumus: si scilicet ADUERTAMUS AD RES NUMERABILES i.e. ad ea, ex quorum diuersitate solet numerus esse, AC NON aduertamus AD IPSUM numerationis, qua re ipsa aut imitatione multitudo exponitur, NUMERUM. traduzione

9. ILLIC ENIM i.e. numerationis expositione sepe quidem diuersitas rerum multarum, quandoque uero unius tantum REPPETICIO quendam quasi diuersarum UNITATUM NUMERUM FACIT. IN EO AUTEM, QUI non imitatione dicitur, NUMERO sed rerum uera ex proprietatibus diuersitate IN REBUS ipsis ex illa diuersitate NUMERABILIBUS CONSTAT, illam que uere est NUMEROSAM DIUERSITATEM RERUM uere NUMERABILIUM MINIME FACIT unius REPPETICIO que fit tanquam multarum UNITATUM numeratio ATQUE tanquam ex rerum diuersitate PLURALITAS. traduzione

10. Quasi: sed pocius rerum diuersa proprietas numerosam facit diuersitatem rerum. Ex his igitur apparet quod, cum numerando dicimus "unus unus unus" uel "homo homo homo" uel huiusmodi, aut ex intellectu diuersarum proprietatum, quarum semper comes est diuersitas unitatum, hoc dicimus aut unius reppeticione que numerum imitatur. traduzione

11. NUMERUS ENIM DUPPLEX EST i.e. loquendi usu duppliciter dicitur. UNUS QUIDEM numeratio QUO scilicet NUMERAMUS. ALTER UERO etc. Dicendo "unus" et "alter" non uult intelligi eum, quo numeramus, ab eo, qui in rebus numerabilibus constat, rei proprietate semper esse diuersum. Eo namque numeramus QUI IN REBUS NUMERABILIBUS CONSTAT.

Sed ideo dicit unus et alter quoniam alia ratio est numerum rebus inesse, alia res ipsas numero numerare. traduzione

12. Numerationis quoque diuersi sunt modi. Fit enim numeratio quandoque distributione, quandoque collectione. Nam et qui diuidit numerat. Unde numerus dicitur unitatum quorumlibet diuersorum ex diuersis inter se proprietatibus multitudo. Et qui colligit numerat. Unde numerus dicitur quantitatis aceruus atque unitatum collectio. traduzione

13. Distributione numeramus cum dicimus “unus unus”. Et hoc duobus modis: scilicet uel unitatis ipsius uel eius, quod ab ipsa unum est, significatione. Unitatis ipsius significatione cum, ipso eius nomine, plus quam semel dicimus “unus unus” uel “unitas unitas”. Eius uero significatione, quod ab ipsa unitate unum est, uel diuersa penitus unumquodque tantum semel dicimus uel, que significandi ratione sunt eadem, dicimus plus quam semel. traduzione

14. Et penitus quidem diuersa numeramus uel cum dicimus “homo berillus” – in quibus tam ea, que sunt, quam ea, ex quibus sunt, distributione numerata intelliguntur – uel cum dicimus “homo albus” ubi non qui est homo uel albus sed ipsa, qua est homo, singularis humanitas et singularis albedo, qua idem est albus, numerata sunt. traduzione

15. Que uero significandi ratione eadem sunt plus quam semel dicendo numeramus distributione uel ea que uere est sicut dicitur distributio – ut cum de Platone et Cicerone loquentes dicimus “homo homo” numerantes tam illos, qui sunt, quam diuersas humanitates, ab altera quarum alter et alter ab altera dicitur “homo” – uel ea que non uere est sed quadam imitatione dicitur “distributio” – ut cum unum solum quod est et unum solum unde illud est, uerbi gratia Ciceronem et eius singularem aliquam proprietatem intelligentes, dicimus uno nomine “homo homo” uel diuersis “Marcus Tullius Cicero” et “ensis gladius mucro”: aut diuersa que sunt, unum tamen unde sunt, intelligendo ut cum dici-mus “album album” loquendo de corpore, ex quo constat homo, et de homine ipso qui constat ex eo: item “rationale rationale" loquendo de spiritu hominis et de homine qui constat ex eo. Hec autem, que non uere est sed imitatione dicitur, distributio uero nomine “iteratio” uocatur seu “reppeticio”. traduzione

16. Collectione uero numeramus cum, uno nomine, simul et semel dicimus uel plures unitates – ut “duo” – uel plura una – ut “homines”. Qua semper et ea que sunt et ea ex quibus sunt, sub uno illorum nomine uel naturaliter communi uel multiplici numerantur. Et hec quidem, que colleccione fit, numeratio ex distributionis partibus constat. traduzione

17. Sed ex cuius, diligenter est attendendum. Nam partes illius distributionis qua numerantur tam nominibus quam proprietatibus diuersa et ea que sunt et ea ex quibus sunt – ut “homo berillus” – uel qua non id quod est sed ea ex quibus est – ut “homo albus” – uel partes illius

que imitatione dicitur “distributio”, nulla cuiuslibet propositi nominis pluralitate collectio numerat. In illis enim duabus diuersitas absque unione: in hac tercia unitas absque diuersitate collectionis numerationem fieri non permittit. traduzione

18. Itaque relinquuntur collectioni partes illius distributionis qua illa, que significandi ratione eadem sunt, plus quam semel dicendo – ut de diuersis “homo homo” – tam ea que sunt quam ea ex quibus sunt numeramus. Que igitur duabus prioribus re et nomine diuersa distribuuntur – unum scilicet et aliud unum – non facit collectio duo aliquid. traduzione

19. Et quod tercia reppetitur bis unum, non est nisi unum. Sed que sub eodem nomine quarta distribuuntur, uere – propter rerum, que sunt et ex quibus sunt, proprietatem diuersam – unum et aliud unum et – propter eiusdem nominis significationem eandem – bis unum duo aliquid sunt ut “homo homo” homines duo. traduzione

20. Sic igitur numerus unus et idem est: et qui in rebus est et quo numeramus uel colligendo uel distribuendo uel ueri nominis distributione uel repeticione. Sed quoniam, sicut predictum est, alia ratio est in rebus ipsis numerum consistendi, alia res ipsas eodem numerandi, recte diuidens ait: UNUS QUIDEM est QUO NUMERAMUS, ALTER UERO est QUI IN REBUS NUMERABILIBUS CONSTAT uere diuersus ab his in quibus est. traduzione

21. ETENIM quod est UNUM, RES EST unitati subiecta cui scilicet uel ipsa unitas inest, ut albo, uel adest, ut albedini. UNITAS uero est id QUO ipsum cui inest et ipsum cui adest DICIMUS UNUM: ut album unum, albedo una. traduzione

22. RURSUS ea que dicimus esse DUO, IN REBUS SUNT i.e. res sunt dualitati similiter subiecte qua due sunt: UT HOMINES duo UEL LAPIDES duo. DUALITAS uero NICHIL est i.e. non est aliquid cui uel adsit uel insit dualitas quia nichil ei aut inesse aut adesse potest. traduzione

23. SED TANTUM est DUALITAS QUA DUO HOMINES UEL DUO LAPIDES FIUNT duo. Sicut enim qualitate non ipsa sed subiectum, cuius ipsa est, quale est ita quantitate non ipsa sed, quod ei subiectum est, quantum est. Ideoque non unitas ipsa sed, quod ei subiectum est, unum est. Nec dualitas ipsa sed, quod ei subiectum est, recte dicitur “duo” quamuis tropo, quo nomen effectus ad causam transsumitur, unitas ipsa “una” et dualitas ipsa i.e. unitas et unitas “duo” dicatur. traduzione

24. ET EODEM MODO est IN CETERIS numeris i.e. ternario quaternario et deinceps. Nam uere omnis numerus non numeri ipsius sed rerum sibi suppositarum est numerus quas, sicut sepe iam diximus, uel collectione – que semper uere pluralitatis est et eorum que sunt et eorum ex quibus sunt – numeramus uel distributione – que non semper. traduzione

25. ERGO IN NUMERO qui dicitur "numeratio", QUO scilicet NUMERAMUS, sepe, sicut predictum est, REPPETICIO unius quasi multarum UNITATUM eam, que sola imitatione dicitur, PLURALITATEM FACIT. traduzione

26. IN RERUM UERO NUMERO, qui uere est ex ipsarum rerum proprietate diuersa, NON REPPETICIO unius que est quasi sit UNITATUM multarum PLURALITATEM FACIT: ut si DE EODEM – in uocis materia, non in rerum significatione – diuersis nominibus DICAM "GLADIUS UNUS MUCRO UNUS ENSIS UNUS". traduzione

27. Et recte premisi: "si de eodem dicam". Quoniam ENIM hoc quodlibet nomen naturaliter est commune multorum et que sunt et ex quibus sunt, possunt quidem ex intellectu diuersorum hec eadem aut diuersa proferri tamen et ex intellectu unius dici eo quod POTEST UNUS singularis GLADIUS et ab una singulari natura TOT uocum diuersitate UOCABULIS appellatus AGNOSCI. HEC ENIM, que forte diuersarum UNITATUM putari potest, NUMERATIO NON EST numeratio multarum sed POCIUS est unius tantum ITERATIO. traduzione

28. Et repetit idem exemplum dicens: UELUT SI ex intellectu unius tantum et quod est et quo est ITA DICAMUS uoce diuersis nominibus "ENSIS MUCRO GLADIUS" REPPETICIO QUEDAM EST EIUSDEM NON NUMERATIO DIUERSORUM. traduzione

29. Et alio exemplo quo tam uox quam significatio eadem est, idem ostendit dicens: UELUT SI, communem naturaliter appellationem usu ad unum contrahens, ex illius tantum intellectu DICAM "SOL SOL SOL", NON eorum que sunt et eorum quibus sunt pluralitate TRES SOLES numeratione EFFECERIM SED tantum DE UNO quod est et tantum unum quo est repeticione TOCIENS i.e. ter PREDICAUERIM. traduzione

30. NON IGITUR etc.
Ab exemplis infert. Quasi: dicendo diuersis, non significatione sed uoce, nominibus "ensis mucro gladius" et uno tam uoce quam significatione nomine "sol sol sol" non facit numerum predicatio repeticione trina. Similiter ergo si et DE PATRE AC de FILIO eius ET de amborum SPIRITU SANCTO TERCIO PREDICETUR "DEUS", NON ICCIRCO TRINA hec PREDICATIO predicatorum NUMERUM FACIT. traduzione

31. Hoc ENIM i.e. hec numero rerum hoc nomine, quod est "Deus", predicatarum trina predicatio ILLIS solis, UT PREDICTUM EST, IMMINET i.e. esse uidetur QUI INTER EOS i.e. Patrem et Filium et Spiritum sanctum sua opinione FACIUNT quandam DISTANCIAM MERITORUM quibus Patrem Filio et Filium Spiritu sancto maiorem esse dicunt. traduzione

32. CATHOLICIS UERO NICHIL CONSTITUENTIBUS hac DIFFERENTIA meritorum i.e. non conicientibus ex hac, que ab aliis fingitur, meritorum diuersitate predicatorum hoc nomine, quod est "Deus", diuersitatem

IPSAMQUE predicatam FORMAM PONENTIBUS ESSE UT ipsa EST i.e. unam singulariter esse NEQUE ESSE ALIUD QUAM EST IPSUM QUOD EST i.e. omnino simplicem usiam esse OPINANTIBUS RECTE UIDETUR ESSE DE EODEM predicato facta REPETICIO pocius QUAM DIUERSI predicati ENUMERATIO CUM DICITUR "PATER est DEUS, FILIUS est DEUS, SPIRITUS SANCTUS est DEUS". traduzione

33. Non enim diuerse essencie his tribus propositionibus predicate sunt. ATQUE HEC TRINITAS est i.e. hi tres, quibusdam proprietatibus a se inuicem diuersi, sunt singulariter et simpliciter UNUS UELUT ENSIS ATQUE MUCRO una singulari predicata nominum qualitate UNUS singulariter GLADIUS. Item UEL UT SOL SOL SOL una singulari forma UNUS SOL. traduzione

34. SED HOC INTERIM etc.
Huc usque singularem ac simplicem Patris et Filii et Spiritus amborum essenciam, qua unusquisque illorum et est et Deus est et tres sunt unus Deus, theologicis rationibus ostendit. Nunc diuersis proprietatibus esse diuersos eosdem, quorum non nisi singularis ac simplex est essencia, naturalium rationibus uult demonstrare. traduzione

35. Que illorum in hac unitate diuersitas ut aliquatenus possit intelligi, genera naturalium predicamentorum omnia commemorat. Et que et qualiter de creaturis et de Deo dicantur, premittit. Attendendum uero quam artificiose transit ad eorundem ostendendam diuersitatem quorum unitatem ostenderat: occasione uidelicet exemplorum que ad intelligendam unitatem induxerat. traduzione

36. Dixerat enim: "Cum dicitur Deus Pater Deus Filius Deus Spiritus sanctus, repeticio de eodem magis quam enumeratio diuersi uidetur". Et ne quis dubitaret, multiuoci atque uniuoci comparatione firmauerat dicens: "Uelut ensis mucro gladius uel ut sol sol sol". Sed in his tam eius quod est quam eius quo est repeticio facta est. traduzione

37. Cum uero dicitur "Deus Deus Deus" – primum de Patre secundum de Filio tercium de Spiritu sancto. Quod et ipse aperit dicens: "Deus Pater Deus Filius Deus Spiritus sanctus" – eorum quidem, qui sunt Deus, numeratio facta est: eius uero, quo sunt Deus, repeticio. traduzione

38. SED HOC diuisione melius intelligetur. In naturalibus enim aliud est quod est, aliud quo est. Item aliud numeratio, aliud iteratio. His igitur sibi inuicem iunctis, quatuor partium diuisio nascitur. Nam uocum dictione aut utraque – scilicet et que sunt et quibus sunt – numerantur aut utraque repetuntur: aut repetuntur que sunt sed numerantur quibus sunt: aut numerantur que sunt sed repetuntur quibus sunt. traduzione

39. Utraque numerantur sepe diuersis nominibus – ut "homo lapis" – sepe eodem – ut de Platone et Cicerone "homo homo" uel "homines". Utraque

repetuntur sepe diuersis nominibus propriis – ut "Marcus Tullius Cicero" – uel appellatiuis – ut "ensis mucro gladius" – sepe eodem proprio – ut "Cicero Cicero" – uel appellatiuo ut "sol sol". traduzione

40. Repetuntur uero que sunt sed numerantur quibus sunt: ut si quis de uno homine – uerbi gratia de Platone – dicat "animal rationale". Numerantur autem que sunt sed repetuntur quibus sunt ut si quis de diuersis – uerbi gratia de anima hominis et de homine qui constat ex ea – dicat "rationale rationale". traduzione

41. His ita diuisis, si quis horum aliquid ex aliorum comparatione uolens intelligi dicat: "animal rationale" numeratio est sicut "homo lapis", recte dicit. Nam etsi tam ea que sunt quam ea quibus sunt numerantur cum dicitur "homo lapis" – cum uero dicitur "animal rationale" non quidem id quod est sed ea quibus est numerantur – non minus tamen similitudo comparationis in his, propter que fit comparatio, manet. traduzione

42. Uere. Etenim his duobus nominibus quibus dicitur "animal rationale" ea, quibus unum aliquod est, numerata sunt sicut illis duobus, quibus dicitur "homo lapis", et ea que sunt et ea quibus sunt numerata sunt. traduzione

43. Item recte comparat qui ait: sicut numeratio est cum de Platone et Cicerone dicitur "homo homo" uel de solo Platone "animal rationale" ita numeratio est cum dicitur "rationalis anima, rationalis homo". Nam etsi non id quo sunt i.e. rationalitas tamen ea que sunt i.e. anima et homo numerata sunt: quemadmodum cum dicitur de diuersis "homo homo" tam ea que sunt quam ea quibus sunt – et cum de uno dicitur "animal rationale", sola ea quibus illud est – numerantur. traduzione

44. Similiter si quis repeticionis comparatione repeticionem uelit intelligi, recte quodlibet trium predictorum generum repetendi comparat siue eiusdem siue alterius generis repeticioni. Id est: si ei quod tantum repetit id quo est – ut "rationalis anima, rationalis homo" – comparet uel id quod eiusdem rationis aliquid reppetit – scilicet id quo est ut "longum corpus hominis, longus homo" – uel id quod diuerse rationis – scilicet id quod est ut "animal rationale" – uel et eiusdem et diuerse i.e. utrumque: tam id quod est quam id quo est ut "Cicero, Cicero". traduzione

45. Errant tamen aliqui in comparationibus immo ex comparationibus cum aut, si quid in eis est dissimile, illas omnino abiciendas existimant aut in his, propter que non fit illarum inductio, easdem usurpant ut Sabelliani. traduzione

46. Qui – cum audiunt unius substantie tres esse personas et propter eam, que ex illarum proprietatibus est, diuersitatem aut equalitatem aut cooperationem aut coeternitatem aut processionem ostendendam in-

ductas similitudines legunt: scilicet uel unius anime mentem noticiam amorem uel unius mentis memoriam intelligentiam uoluntatem uel unius radii splendorem et calorem uel huiusmodi alias – putant quod sicut unus solus est radius, de quo dicuntur calor et splendor, aut una sola est mens, de qua et memoria et intelligentia et uoluntas, aut una sola anima, de qua et mens et noticia et amor, ita quoque unus solus subsistens sit qui, cum sit natura Deus, idem ipse personalibus proprietatibus sit et Pater et Filius et Spiritus sanctus. traduzione

47. Quos hic ipse error patenter ostendit omnino nescire huius nominis, quod est "substancia", multiplicem in naturalibus usum: uidelicet non modo id, quod est, uerum etiam id, quo est, hoc nomine nuncupari et prorsus ignorare qua ratione dicatur "personalis" quecumque sic appellatur alicuius proprietas, et quod eadem alia ratione "singularis", alia "indiuidua", alia "personalis" uocetur. Que suo loco distinguenda posterius reseruamus. traduzione

48. Nunc tamen INTERIM de comparationum inductionibus qualiter sint accipiende, et de Sabellianorum, qui ex comparationibus et huius nominis quod est "substantia" multiplicitate contingere potuit, errore commemorauimus ne quis eos secutus ex multiuoci, quod est "ensis mucro gladius", aut uniuoci, quod est "sol sol sol", comparationibus quibus et quod est et quo est i.e. et subsistens et subsistentia iterata significatione repetitur in eo, quod de Patre et Filio et amborum Spiritu dicitur "Deus Deus Deus", subsistentis unius putet esse factam repeticionem sed tantummodo subsistencie que de diuersis i.e. Patre et Filio et ipsorum Spiritu una et indiuidua predicatur. traduzione

49. Cuius tantum repeticionem ex comparationibus se uoluisse intelligi et hac de causa comparationes induxisse auctor ipse aperit dicens: SED HOC quod inducimus "ensis mucro gladius" et "sol sol sol" INTERIM cum scilicet nondum, quibus proprietatibus diuersi sed quo unum sunt Pater et eius Filius et amborum Spiritus, uestigamus DICTUM SIT i.e. dictum esse accipiatur AD EAM SIGNIFICATIONEM DEMONSTRATIONEMQUE i.e. ad demonstratiuam significationem QUA non modo uerbis significatur sed etiam proporcione comparationum OSTENDITUR NON OMNEM, que significatione fit, UNITATUM REPETITIONEM rerum ipsarum diuersitate NUMERUM PLURALITATEMQUE i.e. uere numerosam pluralitatem PERFICERE. traduzione

50. NON UERO ITA DICITUR aliquod unum et ab aliquo uno PATER AC FILIUS AC SPIRITUS SANCTUS QUASI QUIDDAM MULTIUOCUM. Immo hec diuersorum et ex diuersis sunt nomina. NAM MUCRO ET ENSIS ET IDEM gladius EST subsistencie singularitate ET IPSE proprietate. PATER UERO AC FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS IDEM sunt. traduzione

51. Ita uerbo plurali, quod est "sunt", de Patre et Filio et Spiritu sancto, qui numero plures sunt, deberet eam – qua ipsi sunt quod sunt –

essenciam predicare quoniam non quod dicitur sed de quo dicitur iuxta grammaticorum regulam est uerbi persona. Ideoque cum de uno dictio est, uerbo singulari siue unum siue multa dicuntur – ut “Plato est homo” uel “Plato est homo albus” – cum uero multorum enumerationem sequitur dictio, uerbo plurali de illis tam unum quam plura enunciantur ut “Plato et Cicero sunt rationales” et “Plato et eius spiritus sunt unum rationale”. traduzione

52. Sic ergo quoniam enumeratio hec "Pater ac Filius et Spiritus sanctus” dictionem precesserat, sequi debuit “idem sunt”. Quia tamen una singularis et indiuidua est essencia qua illi plures sunt idem, uerbi numerum non suppositorum pluralitati sed illius, que de ipsis dicitur, essencie referens unitati, ut non tam uerbi ex essencia quam essencie ex uerbo singularitas intelligeretur, ait: PATER AC FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS IDEM EQUIDEM EST usye i.e. essencie, que de ipsis uere dicitur, singularitate. traduzione

53. NON UERO est IPSE scilicet non est his subiecta nominibus ypostasis una i.e. subsistens unus et solus una et solitaria proprietate qui et Pater et Filius et Spiritus sanctus sit diuersa ratione. Non enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt omoypostaseon sed omoysion: uidelicet non unius subsistentis uel essentis sed unius subsistencie uel essencie. traduzione

54. Quod autem dico “non unius subsistentis uel essentis” non ideo dico quod uelim intelligi illos tres unum subsistentem uel essentem non esse – nam uere sunt unus subsistens uel essens una, qua sunt, usya – sed quod nunquam de aliquo illorum ea, que de alio, predicatur personalis proprietas. traduzione

55. Unde supponit: IN QUA RE i.e. an de uno solo hec diuersa dicantur, PAULISPER ex catholicorum auctoritate CONSIDERANDUM EST. Aliquibus ENIM REQUIRENTIBUS a catholicis an IPSE EST PATER QUI est FILIUS INQUIUNT catholici: “MINIME ipse est Pater qui est Filius”. RURSUS aliquibus requirentibus ab eisdem catholicis an ALTER illorum sit IDEM, non dico essencie singularitate “quod alter” sed subsistentis unius proprietate “QUI ALTER”, NEGATUR ab eis. traduzione

56. Ex hoc IGITUR manifestum est quod NON IN OMNI RE EST INTER EOS INDIFFERENTIA. Quamuis enim in eo quo sunt i.e. in essencia, que de illis predicatur, sit eorum indifferentia, est tamen ipsorum per quedam, que de uno dici non possunt ideoque que de diuersis dici necesse est, differentia. traduzione

57. QUARE scilicet secundum eorum diuersitatem SUBINTRAT eorum, de quibus illa dicuntur, NUMERUS ut, qui unius essencie singularitate que de ipsis dicitur sunt unum, diuersis – quas de uno dici non conuenit – proprietatibus plures numero sint. traduzione

58. QUEM numerum CONFICI i.e. probari EX SUBIECTORUM – siue subsistencium dicas siue subsistenciarum inter se substancialiter conformium – illa, quam dissimilitudo accidencium facit, DIUERSITATE SUPERIUS cum de naturalium numerali ageremus pluralitate, EXPLANATUM EST. traduzione

59. DE QUA RE i.e. de illorum numero qui una singulari et simplici et ab omnibus illis, que priorum potestatem posteriora comitantur, solitaria essencia sunt singulariter ac simpliciter unus et tantummodo Deus BREUITER CONSIDERABIMUS si, PRIUSquam hoc consideremus, PREMISERIMUS ILLUD: QUEMADMODUM UNUMQUODQUE, quod DE DEO dicitur, de ipso PREDICATUR. traduzione

CAPUT IIII

1. DECEM etc.
Hic commemorandum est quod, cum facultates secundum genera rerum de quibus in ipsis agitur diuerse sint i.e. naturalis, mathematica, theologica, ciuilis, rationalis, una tamen est, scilicet naturalis, que in humane locutionis usu promptior est et in transferendorum sermonum proporcionibus prior. traduzione

2. Nam uerbi gratia “quantum” et “quale” in naturalibus recte dicuntur ut “quantus et qualis homo uel lapis”. Hec eadem ab ipsis naturalibus, proporcionis alicuius habita ratione, ad cetera transferuntur ut dicatur et in mathematicis “quanta et qualis linea” et in theologicis “quantus et qualis Deus” et in ciuilibus “quanta et qualis prepositura” et in rationalibus “quanta et qualis honestas”. traduzione

3. Similiter etiam illa que sunt a rationibus naturalium ut “contrarium” dicitur primum et proprie in naturalibus album nigro: deinde in mathematicis albedo nigredini et in theologicis aut ciuilibus malum bono et in rationalibus falsum uero. Et ad hunc modum plurima naturalium propria, sumpta ex ipsis proporcionis aliqua ratione, ad alia transferuntur. traduzione

4. Hunc igitur uerborum usum philosophus iste non modo ex cotidiana omnium hominum locutione uerum etiam ex scripturarum, que a diligentissimis atque probatissimis uiris edite sunt, auctoritate accipiens – cum ostendisset secundum quid Pater et eius Filius et amborum Spiritus unum sunt et dicturus esset secundum que ipsi, qui sine numero sunt unus, plures etiam numero sunt quoniam et id, secundum quod unum sunt, et ea, secundum que sunt plures, de ipsis predicantur – recte omnium genera naturalium predicamentorum enumerat et, que et ex quo sensu uel de subsistentibus uel de Deo dicantur, diuisione declarat. traduzione

5. 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 uniuersaliter i.e. nullo de quo aliquid dici conueniat excepto, uel proprie uel transsumptione aliqua PREDICANTUR. Et que illa sint, supponit. traduzione

6. ID EST SUBSTANTIA etc.
Hoc nomen, quod est "substancia", non a genere naturalium sed a communi ratione omnium, que sunt esse subsistencium, inditum est non solum illis que sunt esse i.e. subsistenciis sed etiam illis quorum ipse sunt esse i.e. omnibus subsistentibus. Quoniam tamen omnium – i.e. et corporalium et incorporalium – subsistencium, quod ab illorum subsistencia communi generalissimum esset, nomen non habetur, sepe Latini hoc pro eo ponunt. Unde et in *Ysagogis* Porphirius ubi ait: "substantia et quiddam", supponit: "et ipsa est genus". Quem iste secutus, pro omnium subsistencium generalissimo ait: "substantia". traduzione

7. QUALITAS uero in mathematicis omnium qualitatum generalissimum est: et QUANTITAS omnium quantitatum. Et sunt, quod dicuntur, non a causis que in ipsis intelligantur sed ab efficiendo ea, in quibus sunt, subsistencia: ille quidem qualia, iste uero quanta. traduzione

8. Et attendendum quod, si dixisset "quale" et "quantum", non minus conueniencia posuisset exempla. Qualitas enim et quale etsi diuersa sunt, non tamen diuersa genera. Similiter quantitas et quantum. Unde et reliqua genera non mathematice abstractionis sed naturalis participationis nominibus exemplat. traduzione

9. Non enim ait "relatio" sed "AD ALIQUID" quod de relatione dici non potest. Nulla namque relatio sed id tantum, de quo ipsa predicatur, ea ad aliquid est. Sicut nulla qualitas qualis est sed ea id tantum de quo dicitur ipsa. Ipsa, inquam, non eius genus. De quocumque enim aliquid predicatur, inpossibile est genus eiusdem predicari. Ideoque qualitas est qualitas genere cuiuslibet qualitatis. Quale uero est quale qualitate cuiuslibet generis. Ac per hoc nullum quale qualitas est et nulla qualitas qualis. traduzione

10. Similiter nullum, quod est ad aliquid, relatio est. Et nulla relatio est ad aliquid. Sed, sicut dictum est, id de quo ipsa dicitur est ad aliquid i.e. relatum. Ipsa uero est relatio, non relatum. Et tamen idem genus relatio et relatum. traduzione

11. UBI quoque et QUANDO et HABERE et SITUM ESSE et FACERE et PATI nomina sunt generalissima non eorum que predicantur sed eorum de quibus predicantur: ideoque a predicamentis generum, non a generibus predicamentorum. traduzione

12. Non enim in loco locus est nec in tempore tempus. Nec habet habitus nec sistitur situs. Nec facit actio nec patitur passio. Sed que subiecta sunt eis dicuntur ex ipsis et in loco et in tempore esse et habere et sisti et facere et pati. traduzione

13. HEC IGITUR etc.
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 subsistencium esse, eorundem "substancia" dicitur. Quod utique sunt omnium subsistencium speciales subsistencie: et omnes ex quibus he composite sunt – scilicet eorundem subsistencium per quas ipsa sibi conformia sunt – generales: et omnes per quas ipsa dissimilia sunt differentiales. traduzione

14. He uero que a logicis dicuntur "subsistencie" 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 cetere 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. traduzione

15. Et similiter secundum ceteras sui partes est eadem quicquid sunt ipse. Et sic quidem aliqua predicamentorum, que abstractio mathematica suis supponit generibus, logici "subsistencias" siue "substantias" appellant. Cetera uero omnia quorumlibet generum "accidencia" nominant. traduzione

16. Sed quoniam hec ex logica ratione predicamentorum nomina sunt, attendendum est quorum substancie sint illa predicamenta que dicuntur "substancie": et quorum sint accidencia illa que uocantur "accidencia". traduzione

17. Et dicimus quod subsistencie et eorum, quorum sunt esse, dicuntur "substancie" – ut corporalitas omnium corporum est substancia: scilicet est eorum illud esse quo unumquodque ipsorum est aliquid – et eorum que, cum non sint aliquorum esse, tamen id quod est esse secuntur – ut eadem corporalitas colorum substancia est: non scilicet eo quod ipsa sit illud esse colorum, quo quilibet illorum sit aliquid, sed quod nisi per eam nullus color dici de corpore possit. traduzione

18. Accidentia uero de illis quidem substanciis, que ex esse sunt aliquid, dicuntur – siue in eis creata siue extrinsecus affixa sint – sed eis tantum, que esse sunt, accidunt quia illis recte non "inesse" sed "adesse" dicuntur. traduzione

19. Unde his duobus omnium predicamentorum naturalium locis i.e. substancie et accidenti ipsa predicamenta auctor iste supponens ait: HEC

IGITUR predicamenta TALIA SUNT relationibus logice facultatis QUALIA illa SUBIECTA, de quibus ea conuenit dici, PERMISERINT. traduzione

20. NAM PARS EORUM predicamentorum EST loco rationis SUBSTANCIA non modo in subsistencium suppositione – qua quorum sint esse manifestatur ut "Plato est corpus" – uerum etiam IN RELIQUARUM RERUM PREDICATIONE qua, quid adsit ei quod est esse, complexionis consequentia declaratur ut "corpus est coloratum". traduzione

21. PARS uero predicamentorum loco rationis EST IN NUMERO ACCIDENCIUM: scilicet cum de subsistentibus dicantur, tamen eorum subsistencias comitantur. Et sic quidem in naturalium genere quecumque predicantur, naturalium propriis rationibus "substancie" uel "accidentia" nominantur. traduzione

22. AT CUM QUIS UERTERIT HEC predicamenta IN DIUINAM PREDICATIONEM cum scilicet de Deo predicari dicentur siue substancie siue qualitates etc., CUNCTA QUE PREDICARI POSSUNT MUTANTUR. Id est: quamuis quod de Deo predicatur nominetur "substancia" uel "qualitas" uel "quantitas" uel aliquo naturalium nomine appelletur, non tamen est quod dicitur. Sed aliqua rationis proportione ita nominatur. traduzione

23. AD ALIQUID UERO i.e. relatio NON OMNINO i.e. nequaquam sicut id quo Deus est POTEST de ipso PREDICARI. traduzione

24. NAM SUBSTANCIA.
Quasi: uere. Que de Deo predicantur, non sunt quod nominantur. NAM que uocatur eius SUBSTANCIA, IN ILLO quidem, de quo predicatur, est sed NON in eo UERE EST SUBSTANCIA i.e. non ea rationis ueritate qua dicitur "substantia" quodlibet illud esse quo subsistens est aliquid, est substantia quod in eo est. Sed aliqua rationis proportione uocatur "substantia". traduzione

25. Uerbi gratia: corpus est aliquid i.e. est corpus et coloratum et lineatum. Sed quo sit corpus quo coloratum quo lineatum, diuidendum est. Et est quidem corporalitate corpus colore coloratum linea lineatum. traduzione

26. Sed adhuc diuidendum est quibus hec rationum locis contineantur. Et dicimus quod non corporalitas colorem aut lineam sed color et linea corporalitatem secuntur. Non enim hec corporalitatis sed horum corporalitas causa est. Qua ratione illa corporis est esse: hec uero in eodem corpore illi adsunt. Ideo primum illa, deinde quod ea corpus est, uera ratione est horum substancia: hec uero primum corporalitatis et per eam corporis accidencia. His enim uere substat et corporalitas, cui adsunt, et corpus cui insunt. traduzione

27. Id uero, quo Deus est quod est, non modo in se simplex est sed etiam ab his, que adesse subsistenciis solent, ita solitarium ut preter id

unum proprietate singulare, dissimilitudine indiuiduum, quo est, aliud aliquid quo esse intelligatur prorsus non habeat. Ideoque nec ipsum nec qui eo Deus est, subiectionis ratione aliquibus substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate uocatur "substancia". traduzione

28. Sed quoniam eo Deus proprie est, recte nominatur "essencia". Quia tamen non est tanta dictionum copia ut queque suis possint nominibus designari, sicut prediximus, humane locutionis usus ab aliis et maxime a naturalibus ad alias facultates ex aliqua rationis proportione nomina transfert ut quoniam sicut dicimus corpus album magnum: corpus substantia, album qualitate, magnum quantitate ita quoque dicimus Deus iustus maximus quasi dictum sit: Deus substancia, iustus qualitate, maximus quantitate – dicimus nominatum substancia Deum, qualitate iustum, quantitate maximum cum tamen nichil horum rationis aut generis proprietate sed tantum proportionali transsumptione dicamus. traduzione

29. Quod igitur in illo "substanciam" nominamus non est subiectionis ratione quod dicitur. SED ULTRA omnem, que accidentibus est subiecta, SUBSTANCIAM est essencia absque omnibus, que possunt accidere, omnino solitaria. traduzione

30. ITEM QUALITAS ET CETERA QUE EUENIRE QUEUNT, ut quantitates, non sunt in Deo quod uocantur. QUORUM omnium UT FIAT AMPLIOR INTELLECTUS, EXEMPLA SUBDENDA SUNT que sunt huiusmodi: traduzione

31. NAM CUM siue de Patre siue de Filio siue de amborum Spiritu loquentes DICIMUS "DEUS", UIDEMUR eam, qua horum trium quilibet est, SIGNIFICARE SUBSTANCIAM. Et significamus QUIDEM SED non eam que illius sit rationis cuius sunt que in naturalium genere appellantur hoc nomine: immo EAM QUE SIT principalis et eterna essencia ULTRA omnem naturalium, que ex tempore inicium habet, SUBSTANCIAM. traduzione

32. CUM UERO de quolibet eorum dicimus "IUSTUS", QUALITATEM significare uidemur. Et "qualitatem" QUIDEM uocamus id quo "iustus" dicitur SED tamen NON ratione mathematicorum ACCIDENTEM SED pocius EAM QUE SIT SUBSTANTIA non quidem subtectionis ratione SED, sicut predictum est, ULTRA eam, que a subiectione sic uocatur, SUBSTANTIAM. traduzione

33. NEQUE ENIM.
Quasi: uere. Non qualitate sed, qua dictum est, substancia de illorum quolibet dicimus "iustus". NEQUE ENIM ALIUD EST QUOD ipse EST, ALIUD EST QUOD IUSTUS EST: uidelicet non est aliud, quo iustus est, ab eo quo ipse est. SED pocius IDEM EST DEO ESSE QUOD IUSTO: scilicet eodem, quo est, iustus est. traduzione

34. ITEM CUM DICITUR "MAGNUS" UEL "MAXIMUS", per hoc quod magnitudo quantitatis propria est, QUANTITATEM SIGNIFICARE UIDEMUR. Et significamus QUIDEM SED non accidentem: immo EAM QUE SIT IPSA SUBSTANCIA utique TALIS QUALEM ESSE DIXIMUS scilicet ULTRA SUBSTANCIAM. Uere utique. IDEM ENIM EST ESSE DEO QUOD MAGNO i.e. quilibet illorum trium eodem, quo est, magnus est. traduzione

35. DE FORMA ENIM etc.
Quasi: quod in eo "qualitas" siue "quantitas" uocatur, non est quod dicitur sed illa, quam diximus, singularis et simplex ac solitaria ab omnibus, que accidere solent, essencia. Et sic rectissime uocatur quicquid in eo quasi post substanciam tamquam forma diuersa ab eadem substancia predicatur. traduzione

36. SUPERIUS ENIM hoc idem DEMONSTRATUM EST DE FORMA EIUS QUONIAM scilicet IS i.e. Deus SIT uera FORMA ET eius singularitate UNUM UERE et adeo simplex in se et ab his, que solent adesse, solitarium quod NEC ex eius partibus nec ex illi accidentibus est eius, qui propter hoc est id quod est, ULLA PLURALITAS. traduzione

37. SED HEC etc.
Quasi: substancie qualitates quantitates dicuntur que predicantur seu de subsistentibus his seu de Deo. SED diligenter attendendum est quod alio sensu quam ceterorum generum predicamenta de ipsis dicuntur. Nam HEC PREDICAMENTA TALIA SUNT UT et his de quibus predicantur insint et ut etiam illud IPSUM, IN QUO SUNT, FACIANT ESSE QUOD DICITUR. IN CETERIS QUIDEM, que non sunt Deus, DIUISE i.e. ut predicatio multa, quibus est is de quo loquimur, ita parciatur ut, unum predicando, alia plurima que de ipso predicari possunt relinquat. traduzione

38. IN DEO UERO CONIUNCTE ATQUE COPULATE. HOC est: ut quelibet predicatio siue qua substanciam siue qua qualitatem siue qua quantitatem dicimus predicatam nichil, quo sit is de quo loquimur, predicandum dimittat. traduzione

39. Hoc MODO: NAM CUM DICIMUS "aliquid est SUBSTANTIA" – UT "aliquid est HOMO UEL DEUS" – hoc ITA DICITUR QUASI ILLUD IPSUM, DE QUO hec uel illa PREDICATUR substancia, SIT SUBSTANCIA i.e. eum de quo dicitur faciat esse quod dicitur: scilicet faciat UT illud sit SUBSTANCIA, hoc est sit HOMO UEL DEUS. Quod utique facit. traduzione

40. SED quamuis dicendi modus idem sit cum de aliquo dicitur "est homo" et de alio dicitur "est Deus", sensu tamen ex quo dicitur, alterum dictorum ab altero DISTAT QUONIAM scilicet is qui predicatur esse HOMO, quamuis sit homo, NON tamen EST INTEGRE hoc IPSUM quod predicatur HOMO. Id est: non toto, quo est, predicatur esse quod est in eo quod dicitur esse homo. Sed qui hoc de aliquo dicit, plurima, quibus idem ipse

est, de ipso adhuc dicenda – i.e. qualitates quibus est qualis et quantitates quibus est quantus – reliquit. traduzione

41. Ac PER HOC NEC in eo, quod dicitur esse SUBSTANCIA, plene predicatur totum quo est. QUOD ENIM EST cum eo, quo est homo, ALIIS DEBET QUE NON SUNT HOMO i.e. que nequaquam predicat qui dicit "est homo". traduzione

42. Ille UERO de quo dicitur "est Deus", EST perfecte HOC IPSUM quod dicitur esse: scilicet DEUS. Id est: nichil prorsus, quo ipse sit, de ipso adhuc dicendum relinquit. Ipse ENIM NICHIL ALIUD EST prorsus NISI id solum singulare et simplex QUOD ipse EST. Nichil scilicet quo ipse sit habet nisi singularem simplicemque essenciam. Ea namque et est et Deus est. traduzione

43. Ac PER HOC quia uidelicet qui de illo dicit "est Deus" nichil quo ipse sit dimisit, recte potest dici quod ille est hoc IPSUM solum quod predicatur esse cum de ipso dicitur "EST DEUS". Et hoc quidem sensu predicamentum quod nominatur "substancia", siue de Deo siue de ceteris predicatur. traduzione

44. RURSUS cum aliquis dicitur esse IUSTUS eo QUOD in mathematicis EST genere QUALITAS ITA i.e. hoc sensu DICITUR QUASI IPSE DE QUO hec qualitas PREDICATUR SIT uera essendi ratione HOC quod esse dicitur. ID EST nerbi gratia si DICAMUS "HOMO est IUSTUS" UEL "DEUS est IUSTUS", PROPONIMUS IPSUM HOMINEM UEL DEUM non extrinseca rei minime inherentis ipsi, de quo eam predicamus, participatione sed uere ESSE IUSTOS. traduzione

45. SED quamuis in hoc sensu rei uera essendi ratione et de homine et de Deo predicate propositio utraque conueniat, DIFFERT tamen una ab alia in eo QUOD altera nulla, altera plurima quibus illud, de quo loquimur, uere esse predicari potest dimittit. Cum enim dicitur "homo est iustus", non dicitur esse iustus toto quo ipse est sed diuise, iusticia sola, dicitur esse iustus a qua non modo sui proprietate uerum etiam specie atque genere multa diuersa sunt quibus idem eadem ratione est: ut forma ipsa qua homo est. traduzione

46. Nam uere, ut nouis loquar uerbis, ALTER HOMO, ALTER est IUSTUS. Id est: aliud est id quo est homo aliud id quo est iustus. Cum UERO dicitur "DEUS est iustus" toto eo quo ipse est dicitur esse iustus. Nec aliquid prorsus quo ipse sit dictio hec dimittit. Nam Deus IDEM IPSUM EST QUOD EST IUSTUM i.e. eodem quo est Deus est iustus. traduzione

47. DICITUR ETIAM esse "MAGNUS" idem HOMO UEL DEUS. ATQUE ITA i.e. hoc sensu dicitur uterque esse magnus QUASI IPSE HOMO SIT uera essendi ratione MAGNUS UEL quasi ipse DEUS uera essendi ratione sit MAGNUS. SED sicut de qualitate atque substantia dictum est, differt hec

dictio ab ea in hoc quod eorum, quibus homo est, diuisio fit cum dicitur "homo est magnus". traduzione

48. Hac enim propositione non toto quo ipse est dicitur esse magnus sed, multis aliis dimissis quibus similiter est, proponitur HOMO TANTUM esse MAGNUS. Illa UERO qua proponitur "Deus est magnus" nichil quo Deus sit dimittit quoniam DEUS IPSUM MAGNUS EXISTIT i.e. eodem est magnus quo Deus.
Et hec quidem i.e. substantie qualitates quantitates sunt talia quibus uere sunt quecumque his esse proponuntur. Ideoque recte de ipsis predicari dicuntur. traduzione

49. RELIQUA UERO septem generum accidentia NEQUE DE DEO NEQUE DE CETERIS uera essendi ratione PREDICANTUR. NAM UBI i.e. locus POTEST quidem PREDICARI UEL DE HOMINE UEL DE DEO: DE HOMINE UT cum dicimus "homo est IN FORO": DE DEO UT cum dicimus "Deus est UBIQUE". SED ITA dicitur uel homo esse in foro uel Deus esse ubique UT, quamuis in predicando ea dicatur "est", NON tamen ita dicatur QUASI IPSA RES DE QUA DICITUR SIT ID i.e. habeat esse eo QUOD PREDICATUR. traduzione

50. Nam est quidem quicquid in loco est. Sed tamen illud esse in loco non est esse quomodo, quod est quale uel quantum, est et esse quale uel quantum est esse: ut homo, qui est albus uel longus, est et eum esse album uel longum est esse. traduzione

51. Sed esse in foro non est esse quamuis, qui in foro est, uere sit. NON ENIM ITA i.e. eo uere essendi sensu DICITUR HOMO ESSE IN FORO QUEMADMODUM i.e. quo uere essendi sensu dicitur idem ESSE ALBUS UEL LONGUS. Nam cum dicitur esse in foro, intelligitur quidem CIRCUMFUSUS ET DETERMINATUS. NEC tamen hoc esse QUASI EX PROPRIETATE ALIQUA QUA POSSIT SECUNDUM SE DESIGNARI i.e. sine exeunte et ad aliud extra se facta sui collatione monstrari: sicut absque sui ad alterum comparatione per se designatur esse forma humana homo, qualitate corporis albus, quantitate eiusdem corporis, que uocatur "linea", longus. traduzione

52. Econtra quod dicitur "circumfusus et determinatus" in eo quod dicitur esse in foro, non per se dicitur sed collatione sui ad illa quibus extra se circumdatus continetur et, offendens in ea, suorum finibus interuallorum determinatur. traduzione

53. Quod tamen i.e. esse in foro extrinsecis scilicet circumfusus et determinatus minime predicaretur si non prius suis esset per se proprietatibus informatus. Sic igitur per hoc quod dicitur homo esse in foro, nequaquam homini inherens, qua ipse uere sit, proprietas gramaticorum uel dialecticorum propria significatione notatur. traduzione

54. SED PER HANC PREDICATIONEM hoc TANTUM, quod per naturam oportet prius esse, ex consortio consequentis OSTENDITUR: scilicet QUOD ILLUD, quod circumfusum et determinatum per esse in foro dicitur, REBUS ALIIS quam sint circumfusio uel determinatio uere SIT INFORMATUM. Et hoc quidem sensu locus de homine predicatur. traduzione

55. DE DEO UERO NON ITA i.e. non hoc sensu. NAM QUOD dicitur "Deus UBIQUE EST", ITA i.e. hoc sensu DICI UIDETUR scilicet NON QUOD SIT IN OMNI LOCO i.e. quod circumfusus contineatur aut offendens in aliqua exteriora interuallaris eius protensio terminetur. OMNINO ENIM ex hoc circumfusionis atque determinationis sensu IN LOCO ESSE dici NON POTEST. traduzione

56. SED hoc sensu dicitur esse ubique QUOD OMNIS quorumlibet LOCUS EI ADSIT AD EUM intra se sine termino CAPIENDUM CUM IPSE tamen NON tanquam circumfusus aut exterioribus terminatus SUSCIPIATUR IN aliquorum extra positorum LOCO. ATQUE IDEO quia scilicet nec circumfusus aliis extra se circumpositis nec suorum quasi spaciorum finibus determinatus est, NUSQUAM ut IN LOCO ESSE DICITUR QUONIAM reuera UBIQUE totus EST SED, sicut dictum est, NON ut IN LOCO. traduzione

57. "QUANDO" UERO i.e. illud quod non quantitatum genere sed ex temporum, que quantitates sunt, collatione dicitur "tempus" PREDICATUR EODEM MODO quo et ille – qui non genere quantitatum sed eorum, qui sunt quantitates, sibi inuicem facta collatione dicitur – locus: UT DE HOMINE dicitur "HERI UENIT", DE DEO dicitur "SEMPER EST". traduzione

58. Nam HIC QUOQUE sicut et in predicatione loci ILLUD IPSUM DE QUO DICITUR HESTERNUS ADUENTUS NON hac dictione DICITUR uera essendi ratione QUASI ESSE ALIQUID quamuis illud cuius est hesternus aduentus multis, que de illo per se dicuntur, sit aliquid. SED pocius hac dictione PREDICATUR, QUID aliud EI, facta quadam extrinsecus collatione SECUNDUM TEMPUS et tempus – suum scilicet secundum aduentum: et illius secundum aliquid quod tunc uere de eo poterat dici – ACCESSERIT. Ut sit sensus uerbi gratia: "Heri dum sol ascendebat homo uenit" uel huiusmodi aliud. Atque ad hunc modum alicui aliud secundum tempus et tempus idem uel diuersum confertur. traduzione

59. QUOD UERO DE DEO DICITUR "SEMPER EST", usu QUIDEM quo de naturalibus hoc philosophi predicant SIGNIFICAT UNUM tantum. Nam de quocumque naturalium dicitur "semper est" ita intelligitur QUASI dicatur: quod OMNI PRETERITO FUERIT, OMNI etiam PRESENTI EST, QUOQUO scilicet MODO illud quodlibet presens SIT, OMNIque similiter FUTURO ERIT i.e. dum fuerunt queque cetera et dum quelibet sunt et dum quelibet erunt, et fuit et est et erit. traduzione

60. Ex his potest intelligi – cum in naturalibus et in mathematicis et etiam in pluribus aliis dicitur "heri fuit" uel "hodie est" uel "cras erit" uel "semper est" – neque absolutam neque simplicem esse intelligentiam. Intelligitur enim diuersorum temporum collatio atque collectio. traduzione

61. Nam qui dicit de aliquo "heri fuit album", tempus, quo illud heri fuisse album predicat, nullis quidem instantibus, nullis futuris nec omnibus preteritis sed his tantum temporibus confert quibus uel idem secundum alia uel quecumque cetera secundum quelibet intra eiusdem diei finem atque initium, siue simul siue succedendo aliis, alia fuerunt hesterna. traduzione

62. Qui uero dicit de aliquo "hodie est album", tempus, quo id hodie albere proponit, nullis quidem preteritis nullis futuris comparat sed solis tamen omnibus his temporibus quibus uel idem secundum alia uel quecumque alia secundum quelibet sunt hodierna. traduzione

63. Similiter qui ait de quolibet "cras erit album", omnium aliorum et eiusdem secundum cetera, quibus erunt crastina, colligens tempora confert eis tempus quod dicendo "cras erit album" significat. traduzione

64. In his ergo collationibus non omnium sed multorum tempora colliguntur quibus aliquod aliud tempus confertur. Nichil enim in quolibet rerum genere sibi ipsi potest conferri. Unde si dicatur "Plato sedet dum sedet" ridiculum est. traduzione

65. Qui autem – exceptis tribus, que philosophi ponunt, principiis i.e. usya ydea yle – de aliquo dicit "semper est" uniuersorum, que fuerunt et sunt et futura sunt, uniuersa tempora colligit: scilicet et illa omnia quibus uel fuit uel est uel erit quod semper esse proponit: et aliorum omnium omnia quibus quocumque modo uel fuerunt uel sunt uel futura sunt. Et his illa confert dicendo "semper est". traduzione

66. Cum enim siue preteritorum inter se uel cum ceteris siue presentium siue futurorum similiter facta collatio multa colligendo plura relinquat – ut cum dicitur "heri hodie cras pridie perhendie orno ante post nunc olim modo" et si quod aliud est quod proprie uel presens uel preteritum uel futurum uel communiter horum quodlibet significetur – hec collatio qua dicitur "nunquam uel semper est", sicut dictum est, nullum omnino relinquens omnium omnia tempora colligit. traduzione

67. Unde recte ait quod, cum dicitur aliquid semper esse, significatur quod omni preterito etc. QUOD i.e. semper esse ex hoc collationis atque collectionis sensu POTEST SECUNDUM PHILOSOPHOS DICI et DE CELO ET DE CETERIS CORPORIBUS perpetuitate sui motus IMMORTALIBUS. Cuiuslibet enim illorum id, quo est aliquid, nequaquam est solitarium. Immo sunt in quolibet illorum diuersa non modo proprietatibus uerum etiam generibus quorum aliquibus decedentibus alia succedunt. traduzione

68. Ac per hoc temporum diuersitate et esse et moueri dicuntur. Nam iuxta numerum rerum, que durant temporibus, ipsorum quoque, quibus durant, est temporum numerus. Quorum tamen aliqua decedentium et succedentium continuatione uel simul essendi consortio uniuntur. Ac per hoc multa tempora unum tempus i.e. unus annus unus mensis unus dies una hora unum momentum dicuntur. traduzione

69. AT DE DEO NON ITA dicitur "semper est". Intelligitur quidem collatio atque collectio sed differt. Nam in ceteris, que dicuntur semper esse, tempora temporibus conferuntur. In hoc uero eternitas temporibus. Deus enim est, quod est, non mora temporis sed eternitatis. traduzione

70. Cetera uero que quolibet modo sibi inuicem adunantur – scilicet uel intrinseco concretionis uel extrinseco cuiuslibet appositionis habitu – moris temporum, quas diuersorum diuersis habitibus diuersas ipse horum omnium auctor accomodat, durant. traduzione

71. Excedit etiam omnia tempora hec eternitatis Dei ad illa facta collatio. Dicitur enim Deus semper esse non modo quia fuit omni preterito, est omni presenti, erit omni futuro, uerum etiam ante et post omnia tempora uel et actu et natura uel saltem natura temporalium. traduzione

72. Nam omne, quod fuit uel est uel erit, essendi initium uel habuit uel habet uel habebit. Finem uero quantum ad actum quidem non omnia sed quantum ad naturam et ad illius, quo auctore sunt, potestatem omnia habent. Eque etenim uniuersa eius subiecta sunt potestati ut scilicet sicut, quecumque non fuerunt, possunt fuisse et, quecumque non sunt uel non erunt, possunt esse ita etiam, quecumque fuerunt, possunt non fuisse et, quecumque sunt uel erunt, possunt non esse. traduzione

73. Naturaliter enim nullum interuallum unus simpliciter terminat finis. Unde et "interuallum" uocatur quod scilicet diuersis interiacens terminis eorum pluralitate ualletur. Sic enim et *gramme*, hoc est linea, diuersis punctis et *epippeda*, hoc est superficies, diuersis *grammis* et *stereon*, hoc est solidum, diuersis *epippedis* et interiacens uallatur et uallatum interiacet. traduzione

74. Similiter ergo quoniam "eterna lege nature sancitum est ut constet genitum nichil", temporum quoque interualla non uno sed diuersis terminantur: essendi uidelicet naturali statione atque incohatione. Quicquid enim mora temporis non dico actualiter sed naturaliter durat, naturaliter et incohat et est et desinit. traduzione

75. Quod uero mora eternitatis durat, sicut non actu ita nec natura incipit uel desinit esse. Ideoque nec "interuallum" potest uocari. Et sine aliquorum decedentium et succedentium motu est omni temporali interuallo protensior. traduzione

76. Cum ergo semper esse dicitur Deus – esse quidem usya, semper uero eternitate – intelligitur eternitatis cum temporibus hoc sensu facta collatio ut hac dictione, que est "semper", dictum accipiatur: eum fuisse non modo dum fuerunt, que fuisse dicuntur, uerum sine aliqua uel actuali uel naturali incohatione antequam fuerint: et esse, dum queque presentia sunt uel actu uel saltem natura: et futurum esse non modo dum erunt que futura sunt sed etiam sine actuali uel naturali termino postquam siue actu siue saltem natura non erunt. Et sic quidem excedit tempora eternitatis ad ipsa, dictione qua de Deo dicitur "semper", facta collatio. traduzione

77. Collectione uero omnia – quibus uel fuerunt uel sunt uel futura sunt uel actu uel natura – uniuersorum tempora colligit qui ad ipsa consortio collationis respiciens ait: "Deus semper est". Sed quoniam non sunt multa – uel simul uel decedentium uel succedentium continuatione – quibus Deus sit, nulla est etiam multitudo morarum quibus illud esse, quod significamus cum dicimus "Deus est", duret. traduzione

78. Ideoque qui dicit "Deus semper est" quamuis eorum, quibus confert, temporalium morarum infinitam multitudinem colligat, multitudinem tamen illarum, quibus duret illud quod confert, quia nulla est, nullatenus colligere potest. traduzione

79. Deus ENIM SEMPER EST QUONIAM "SEMPER" quod, cum temporalibus temporalia conferuntur, utrorumque collatorum tempora colligit, hic – ubi eternus temporalibus confertur – in eis quidem, quibus confert, diuersitas preteritorum et presentium et futurorum omnium collecta intelligitur, IN EO autem qui confertur, quamuis ipse fuisse esse futurus esse dicatur, quia tamen eadem et singulari et simplici mora eternitatis intelligitur fuisse et futurus esse qua hoc instanti esse, absque cuiuslibet diuersitatis collectione PRESENTIS EST TEMPORIS. traduzione

80. UtQUE apertius ex comparatione intelligatur quod dicitur INTER NOSTRARUM i.e. temporalium RERUM AC DIUINARUM PRESENS QUOD utrumque EST NUNC i.e. significatur hac dictione qua dicitur "nunc" TANTUM INTEREST QUOD NOSTRUM NUNC i.e. quorumlibet temporalium instans FACIT rerum naturali saltem decessione et successione uel earum, que actu non mouentur, cum illis, que actu mouentur, consortio QUASI CURRENS TEMPUS ET collectione diuersarum inter se morarum SEMPITERNITATEM. traduzione

81. DIUINUM UERO NUNC i.e. instans quod significatur cum dicitur "Deus nunc est" nere PERMANENS NEQUE ulla rei, qua intelligitur Deus esse, actuali uel naturali decessione et successione MOUENS SESE ATQUE ita CONSISTENS quod et cum dicitur "Deus fuit, Deus erit" eadem singulari mora fuisse et futurus esse proponitur que, cum dicitur "Deus est", cogitatur, ETERNITATEM FACIT. Non enim eius, quo fuisse dicitur, abscessu uel

eius, quo futurus esse proponitur, accessu sed eius, quo dicitur esse, permanentia sicut esse ita fuisse et futurus esse pronunciatur. traduzione

82. Ac per hoc sicut est una singularis et indiuidua et simplex et solitaria essencia, qua eternus ipse fuit est erit Deus, ita est una singularis et indiuidua et simplex et solitaria mora, que uocatur "eternitas", qua Deus ipse fuit est et erit eternus. Ipse namque et est et est Deus et eternus. Sed et est et est Deus essentia. Est uero eternus mora. traduzione

83. Et sic quidem hoc nomine quod est "nunc", cum dicitur "Deus nunc est", una tantum singularis intelligitur mora que uocatur "eternitas" qua etiam sine principio fuisse et sine fine futurus predicatur. traduzione

84. Cum uero de aliquo temporali proponitur ut "homo nunc est" uel "celum nunc est", quoniam hec non uno tantum sed pluribus uel simul uel decedentium et succedentium naturali saltem motu sunt, non est tantum una sed plures more. Quarum sepe aut diuerse simul aut quandoque una quandoque alia est quibus uel qua illud quodlibet nunc esse pronunciatur: nec eadem sepe sed alia fuisse, alia futurum esse. traduzione

85. Cui NOMINI scilicet "nunc" quod hoc quo dictum est eternitatis unius de Deo temporum multorum de temporalibus sensu dicitur si loquendo de temporalibus ADICIAS "SEMPER", FACIES hac propositione EIUS QUOD EST "NUNC" illarum morarum, quas sub hoc nomine locutionum uicissitudo commutat, omnium decedentium et succedentium motu quasi CURSUM quendam IUGEM sine intermissione INDEFESSUMQUE sine terminatione AC PER HOC PERPETUUM quadam eternitatis imitacione. traduzione

86. QUOD i.e. que cursus perpetuitas collectione morarum, quibus fit motus, EST uero nomine SEMPITERNITAS. Differt tamen a perpetuitate quoniam hoc nomine, quod est "perpetuitas", intelligitur sine collatione collectio: hoc uero, quod est "sempiternitas", cum collectione collatio. "Eternitatis" autem nomine neutrum i.e. neque collatio neque collectio. traduzione

87. Sicut enim predictum est: una singulari et indiuidua et simplici et solitaria mora, que uocatur "eternitas", Deus proprie predicatur eternus. Hec et fine et principio et decisione et continuatione ideo carere dicitur quia Deus ea, qua fuit et est et erit, essentia simplici nec actu nec natura desinet esse uel cepit. Pro hac tamen "perpetuitas" et "sempiternitas", quoniam utraque sui cursus interminabilitate eam que sine motu est interminabilem eternitatis instantiam imitatur, sepe ponitur cum scilicet Deus "perpetuus" ac "sempiternus" uocatur. traduzione

88. RURSUS etc.
Quod nulla res sit aliquid uel loco, quo homo et huiusmodi alia esse alicubi et Deus esse ubique dicitur, uel tempore, quo homo et huiusmodi quodlibet esse aliquando et Deus semper esse pronuntiatur, huc usque dixit. traduzione

89. Nunc de habitu et actione idem dicit ita: RURSUS HABERE ET FACERE i.e. habitus et actio EODEM MODO quo locus et tempus de Deo et aliis predicantur. Uerbi gratia ENIM DE HOMINE DICIMUS predicando habitum "UESTITUS", predicando actionem "CURRIT": DE DEO autem predicando habitum "CUNCTA POSSIDENS" et predicando actionem "REGIT". traduzione

90. Ecce quod his uerbis RURSUS – quasi: prout de loco et tempore diximus – NICHIL DE UTRISQUE i.e. neque de homine neque de Deo DICTUM EST ita quod dictio intelligenda sit DE EO QUOD EST ESSE i.e. ex hoc sensu quod uestitum esse uel currere hominem sit ipsum aliquid esse: et quod Deum possidere cuncta uel regere sit eum aliquid esse quamuis, qui uestitus est uel currit, sit aliquid et, qui cuncta possidet uel regit, aliquid sit. traduzione

91. SED OMNIS HEC habituum atque actionum PREDICATIO EXTERIORIBUS DATUR. UTQUE hoc aliis uerbis dicatur: HEC OMNIA i.e. et habitus et actiones, de quibus nunc loquimur, et loca et tempora, de quibus prediximus, QUODAM MODO REFERUNTUR AD ALIUD i.e. aliis quam his, quibus quodlibet subsistens est aliquid, putat mens rationalis aliquod subsistentium uel esse alicubi uel esse aliquando uel facere aliquid: et Deum uel ubique uel semper esse uel possidere uel regere que possidet aut regit. traduzione

92. Nam etsi quis naturalem habitum cogitet – quem multi philosophi dixerunt esse substantiam et eius uel accessu generationem uel abscessu corruptionem contingere ut animatum manutum capitatum et huiusmodi – nec eo etiam id, cuius ad aliud concursu uocatur "habitus", esse aliquid intelligitur. traduzione

93. Nam etsi esse hominem – quod est esse aliquid – confert uel aufert partim animatum, partim capitatum, partim manutum, minime tamen uel corpus, cui coniungitur anima, uel truncus humani corporis, cui iungitur caput, uel lacertus, cui iungitur manus – et quorum concursu in homine quodlibet predictorum dicitur "habitus" – hac iunctura est aliquid. traduzione

94. Quod autem ex alterius ad alterum concursu in eo, qui constat ex eis, ipse, qui constat hec habere, dicatur et "animatus" ab habendo iunctam corpori animam et "capitatus" ab habendo iunctum trunco humani corporis caput et "manutus" ab habendo iunctam lacerto manum, ex his patet: Que toto aliquo ita sunt aliquid ut non sit eorum aliqua

pars ad quam solam – dum illorum quidlibet eo toto esse aliquid cogitat – intuitu mentis aspiciat: ut si quis animam esse spiritum cogitet, nequaquam hoc cogitando hoc eam esse secundum aliquam eiusdem partem existimat. traduzione

95. Unde manifestum est quod ipsa non ab habendo in se spiritum spiritus est. Similiter et homo non ab habendo in se hominem homo est. Sic ergo predicatio alia est qua uere inherens inherere predicatur: alia que, quamuis forma inherentium fiat, tamen ita exterioribus datur ut ea nichil alicui inherere intelligatur. traduzione

96. Cuius PREDICATIONIS DIFFERENTIAM quod scilicet alia sit inherentium, alia non inherentium, sic i.e. conductis in unum utriusque iam positis exemplis FACILIUS INTERNOSCIMUS. traduzione

97. Attende quod non ait "noscimus" sed "internoscimus". Nam in oppositis et maxime illis que ut ad aliquid aut ut habitus et priuatio aut ut affirmatio et negatio opponuntur, quoniam unius ratio quodam modo pendet ex altero, ex uicissitudine nunc hoc nunc illud attendendi facilius contingit utriusque cognitio. traduzione

98. Et manifestius patet differentia si, utrisque in sui ad se comparationem propositis, ab uno eorum aliquid remouetur, ut alteri conferatur, aut uni confertur, ut ab altero remoueatur ut in his: QUI HOMO EST ut Plato uel Cicero uel Tripho UEL qui est DEUS ut Pater uel Filius uel Spiritus sanctus. Quod dicitur illorum quilibet esse homo et istorum quilibet esse Deus, REFERTUR AD SUBSTANTIAM non que est sed QUA EST i.e. non ad subsistentem sed ad subsistentiam. traduzione

99. Non enim subsistens tantum sed etiam subsistentia appellatur "substantia" eo quod utraque accidentibus, diuersis tamen rationibus, substant. Subsistens igitur est substantia non qua aliqua rerum est aliquid – nichil enim subsistente est aliquid – sed est illa substantia que est aliquid. Subsistentia uero est substantia non cui quid nitatur, quo ipsa aliquid sit, sed qua solum subsistens est ALIQUID ID EST est HOMO UEL est DEUS ut quilibet illorum prenominatorum. traduzione

100. Similiter QUI IUSTUS EST. HOC quod dicitur esse iustus REFERTUR AD QUALITATEM i.e. intelligitur esse iustus qualitate non que aliquo sibi nitente sit aliquid sed QUA SCILICET subsistens, cui ipsa nititur, EST ALIQUID ID EST uera essendi ratione est IUSTUS. traduzione

101. Eodem modo QUI est MAGNUS. HOC quod dicitur esse magnus refertur AD QUANTITATEM non que alio quolibet aliquid sit sed QUA subsistens, cui nititur ipsa, EST ALIQUID ID EST uera essendi ratione est MAGNUS. Quod secundum quantitates spatiorum i.e. linearum superficierum soliditatum intelligitur esse. Nichil enim uel puncto uel unitate uel numero uel loco uel tempore magnum est. traduzione

102. Hec ergo sunt i.e. subsistentie qualitates quantitates spaciorum quibus solis subsistens esse aliquid predicatur. NAM IN CETERIS i.e. ceterorum PREDICATIONIBUS NICHIL TALE EST i.e. nullo aliorum – hoc est neque quantitatibus illis, quibus nichil est magnum, neque aliorum generum predicamentis – subsistens est aliquid. traduzione

103. Etenim uerbi gratia QUI DICIT ALIQUEM IN FORO ESSE ut hominem UEL esse UBIQUE ut Deum, REFERT QUIDEM AD PREDICAMENTUM QUOD EST "UBI" i.e. loco, qui ex collatione solet accipi, accidente hoc esse intelligit SED NON QUO loco aliquis ille – i.e. uel homo, quem esse in foro, uel Deus, quem esse ubique dicit – uera essendi ratione EST ALIQUID UELUD uere est IUSTUS IUSTICIA. traduzione

104. ITEM CUM DICO "CURRIT homo" UEL "REGIT Deus" UEL "homo NUNC EST" UEL "Deus SEMPER EST", REFERTUR QUIDEM UEL AD FACERE ut "currit" et "regit" UEL AD TEMPUS ut "nunc" et "semper": SI TAMEN ILLUD DIUINUM TEMPUS i.e. eternitas simplex INTERIM dum scilicet, quod cogitamus, proprie significationis uerbis explanare non possumus et aliqua proportionis ratione uerba transferimus, POTEST DICI "SEMPER". Quod uerbum non modo ex collationis sed etiam ex collectionis dicitur sensu. traduzione

105. SED NON.
Quasi: refertur quidem "currit" et "regit" ad facere: "nunc" et "semper" ad tempus quoniam actione currit uel regit, tempore nunc uel semper est.
SED NON QUO ALIQUO istorum i.e. uel cursu homo uel regimine Deus uel tempore homo uel Deus EST ALIQUID UELUD uterque ipsorum est MAGNITUDINE aliquid i.e. MAGNUS. traduzione

106. Similiter habitus nulli eorum, quorum concursu dicitur "habitus", esse aliquid confert. De quo hic non recapitulat ubi exempli gratia cetera, de quibus magis uidebatur, rememorat. traduzione

107. De relatione idem inferius latius dicturus est. Situs quoque et passio illis, de quibus predicantur, non conferunt aliquid esse quoniam ipsis et maxime Deo non insunt. NAM SITUM PASSIONEMQUE REQUIRI IN DEO NON OPORTET. NEQUE ENIM in Deo SUNT sicut nec in ceteris subsistentibus. traduzione

108. IAMNE etc.
Huc usque predicationum differentiam exemplis predicamentorum diuersi generis demonstrauit. Unde generaliter concludit predicationes differre: aliis uerbis eandem differentiam replicans. traduzione

109. Ait ergo: IAMNE PATET his que posita sunt exemplis QUE SIT omnium PREDICATIONUM DIFFERENTIA?
Quasi: patet utique hoc QUOD scilicet ALIE QUIDEM earum QUASI MONSTRANT REM i.e. esse quidlibet eo quo est: ALIE UERO non rem i.e. non esse quicquam eo quo est sed QUASI quasdam CIRCUMSTANCIAS REI. traduzione

110. Loca tempora actiones passiones habitus situs recte uocat “rei circumstancias” quoniam, quamuis esse in loco uel in tempore non sit esse aliquid, tamen nichil est in loco uel in tempore nisi ipsum sit aliquid. Similiter quamuis agere uel pati uel habere uel sisti non sit esse aliquid, tamen quicquid agit uel patitur uel habet uel situm est, est aliquid. Quoniam ergo nichil est loco nec tempore nec actione nec passione nec habitu nec situ, tamen ea de quibus hec predicantur sunt subsistentiis et qualitatibus omnia, aliqua uero etiam interuallorum suorum quantitatibus. traduzione

111. Patet quod he tres predicationes rem, ille uero rei circumstantias monstrant QUODQUE ILLA tria ITA PREDICANTUR UT REM subsistentem eis ESSE ALIQUID OSTENDANT. ILLA UERO alia predicantur QUIDEM sed NON ita UT rem subsistentem eis ESSE aliquid ostendant SED POTIUS EXTRINSECUS i.e. ex aliorum collationibus et diuerse rationis consortiis accomodatum ALIQUID QUODAM MODO AFFIGANT. traduzione

112. Non IGITUR hec secundum rem sed recte extrinsecus comparate predicationes dicuntur. ILLA uero QUE id, de quo dicuntur i.e. subsistens, DESIGNANT non aliis e regione sed se ipsis predicatis ESSE ALIQUID, UOCANTUR PREDICATIONES SECUNDUM REM. traduzione

113. QUE SECUNDUM REM predicationes CUM DICUNTUR DE REBUS causa subsistentiarum suarum, quibus in illis assunt, sibi SUBIECTIS, UOCANTUR quidem ACCIDENTIA eo quod rerum illarum subsistenciis adsunt sed tamen secundum rem eo quod ipsis subsistentibus ipsa quoque insunt et eadem esse aliquid faciunt. traduzione

114. CUM UERO dicuntur DE DEO QUI, quoniam simplex est, NON EST accidenti SUBIECTUS NUNCUPATUR PREDICATIO non modo secundum rem uerum etiam SECUNDUM SUBSTANTIAM illius, de qua dicitur, REI. traduzione

CAPUT V

1. AGE NUNC etc.
Huc usque predicamenta secundum diuersas predicandi rationes diuisit. Nunc secundum quam harum rationum relationes predicentur, ostendit. Ait ergo: AGE NUNC SPECULEMUR DE RELATIUIS i.e. uideamus qua ratione predicantur relationes de his que referuntur per eas. Ipse namque sunt PRO QUIBUS – i.e. ut, qualiter ipse predicantur, intelligatur – OMNE QUOD DICTUM EST de predicamentorum atque predicandi diuersitate SUMPSIMUS AD DISPUTATIONEM. traduzione

2. Et dicimus relationes de his, que per eas referuntur, relatiuis nominibus sic predicari qualiter loca et tempora et cetera, que prediximus

"rei circumstantias", et extrinsecus affigi: scilicet his, de quibus predicantur, minime conferre ut aliquid sint quamuis, quicquid eis refertur, non esse aliquid non possit. traduzione

3. MAXIME ENIM HEC i.e. relatiua NON UIDENTUR FACERE PREDICATIONEM SECUNDUM SE. Id est: nullo eorum sic predicatur relatio ut id, de quo predicatur, ea esse aliquid intelligatur quippe QUE PERSPICUE EX ALIENO ADUENTU CONSTARE PERSPICIUNTUR. traduzione

4. Recte ait et "ex alieno" et "constare". Nam uera diffinitione non secundum se sed potius aliorum nec modo dicuntur sed etiam sunt quecumque ad aliquid sunt. AGE ENIM QUONIAM DOMINUS AC SERUUS RELATIUA nomina SUNT quibus de his, que ad aliquid sunt, relationes predicantur. UIDEAMUS UTRUMNE PREDICATIO earum ITA SIT UT SECUNDUM SE SIT AN MINIME secundum se sed ex alieno aduentu. traduzione

5. ATQUI hoc ex comparatione alicuius secundum se predicatorum et alicuius ex alieno aduentu extrinsecus affixorum intelligi poterit. Si enim intellectu alicui AUFERAS esse SERUUM, non dico "auferes" sed eodem intellectu iam ABSTULERIS alium quoque esse DOMINUM eo quod dominus serui dominus ita dicitur quod non modo qui dominus est habet seruum sed etiam esse dominum est habere seruum. traduzione

6. AT opponit quis dicens: cum album albedine album sit, NONne similiter ETIAM, SI AUFERAS ALBEDINEM, in eodem ABSTULERIS QUOQUE ALBUM? Respondemus: utique, sublata albedine, album quoque in eodem esse sublatum sic ut, sublato seruo, dominus quoque in eodem sublatus est. SED quamuis hec sese similiter consequantur, tamen INTEREST i.e. consequendi ratio ex conexorum inter se diuersa ratione differt QUOD scilicet ipsa ALBEDO albi ACCIDIT ipsi ALBO. traduzione

7. Non enim aliquid aliud ab albedine intelligitur quod, cum acciderit albo, eius gratia dicatur albedo esse albi. Sed ideo dicitur albi albedo quoniam ipsa albedine album est. QUA SUBLATA i.e. cuius ipsius non alterius rei abscessu PERIT NIMIRUM ALBUM. traduzione

8. IN DOMINO non est ita sicut in albo. Si enim AUFERAS, sicut dictum est, aliquem esse SERUUM, PERIT quidem UOCABULUM QUO alter aliquis UOCABATUR DOMINUS i.e. alter aliquis desinit esse dominus. SED SERUUS NON ACCIDIT DOMINO. Id est: non ideo, cum aliquis desinit esse seruus, alter desinit esse dominus quod seruitus ita accidat domino sicut albedo accidit albo. traduzione

9. SED ratione, que in ciuilibus consideratur, domino accidit QUEDAM POTESTAS QUA SERUUS, ne ultra quod debet presumat, COHERCETUR. QUE potestas domino accidens QUONIAM DEPERIT i.e. a domino recedit SUBLATO SERUO i.e. sublata seruitute ab altero, CONSTAT EAM potesta-

tem non dico non accidere sed NON PER SE ACCIDERE DOMINO sicut albedo albo SED PER ACCESSUM SERUORUM QUODAM MODO i.e. alia ratione quam accessus locorum uel temporum uel habituum uel quorumlibet aliorum contingat EXTRINSECUS comparatum. traduzione

10. NON IGITUR.
Quasi: quandoquidem extrinsecus accessu comparato relatio predicatur, IGITUR NON POTEST DICI PREDICATIONEM RELATIUAM i.e. relationem predicatam UEL ADDERE SECUNDUM SE QUICQUAM REI, DE QUA DICITUR, UEL MINUERE secundum se UEL MUTARE secundum se. QUE relatiua predicatio TOTA CONSISTIT, sicut predictum est, NON IN EO QUOD EST ESSE quoniam nulli confert aliquid esse SED potius consistit IN EO tantum QUOD EST HABERE SE ad aliud IN COMPARATIONE alterius ad alterum. traduzione

11. Nec quolibet sed ALIQUO MODO se habendi i.e. non quo modo locorum uel temporum, quod iam predictum est, uel aliorum extrinsecus affixorum comparationibus ea, de quibus hec predicantur, se habent sed quo sese habent ad se. Que hoc ipsum, quod sunt, aliorum uere et dicuntur et sunt. Habentque sepe uicissitudinem – quasi commutationis cuiusdam – illa que relationum accessu se habent ad se. Sepe uero non habent. traduzione

12. Pater enim cuiuslibet eiusdem filius esse non potest. Et alicuius duplum non potest eiusdem esse dimidium. Et hoc modo multa referuntur. Que omnia ideo ad aliud hoc loco se habere dicuntur quoniam earundem relationum commutatione uicem sibi comparationis talibus relationibus collata non reddunt. Nec tamen ita SEMPER absque uice commutationis relata se habent AD ALIUD. traduzione

13. SED ALIQUOCIENS, facta relationum commutatione, se habent AD IDEM. Quod hoc exemplo potest uideri: AGE ENIM STET QUISQUAM. SI IGITUR ACCEDAM EI stanti DEXTER, ERIT ILLE AD ME COMPARATUS SINISTER. “Erit” quidem dico NON tamen ex hoc sensu QUOD ILLE IPSE uera essendi ratione i.e. aliqua re sibi inherente SIT quod dicitur i.e. SINISTER SED ideo QUOD EGO illi iam ex sibi uere inherentibus perfecte subsistenti extrinsecus ACCESSERIM DEXTER. traduzione

14. RURSUS eadem i.e. me ipsi et ipsum mihi commutatis relationibus comparo ut, qua ille ad me se habebat, ea nunc ad eundem me habeam: et qua EGO ad illum me habebam, ea nunc ad me idem se habeat. Nam ego ACCEDO ad eum SINISTER. Ecce ITEM ILLE ad me se habet sed relatione illi opposita qua se ad me prius habebat. Modo enim FIT ad me et predicatur esse DEXTER NON quidem ex hoc intellectu QUOD PER SE i.e. uera essendi ratione et re sibi inherente ITA SIT quod dicitur, scilicet DEXTER, UELUD qualitate sibi inherente est ALBUS AC quantitate sibi inherente est LONGUS SED ideo QUOD ME extrinsecus

ACCEDENTE ad eum, qui iam ex sibi uere inherentibus subsistebat, ipse FIT DEXTER. traduzione

15. ATQUE ID QUOD EST dexter, A ME ET – si magis placet dici – EX ME EST i.e. ex hoc mei ad ipsum accessu quo ego quoque fio – magis quam sim, nec ut sim – sinister. MINIME UERO est dexter EX SESE i.e. aliquo quo uel sit aliquid uel esse possit. Ideoque esse dextrum aut sinistrum neque addit aliquid ei, de quo dicitur, nec minuit illud nec mutat aliquo modo. traduzione

16. QUARE certum est quod ea QUE NON FACIUNT PREDICATIONEM i.e. que non predicantur SECUNDUM PROPRIETATEM que ita sit REI ALICUIUS quod de illa dicatur "IN EO QUOD IPSA EST" i.e. qua predicata id, de quo predicatur, sit aliquid NICHIL prorsus QUEUNT ALTERNARE UEL qualibet ueri nominis mutacione MUTARE NULLAMQUE OMNINO ESSENTIAM UARIARE. Nam de quocumque dicuntur hec, minime conferunt ut id, de quo dicuntur, sit eisdem aliud quam erat antequam de illo dicerentur. traduzione

17. QUOCIRCA etc.
Ab eo loco ubi dixit "decem omnino predicamenta traduntur" huc usque omnia predicamenta tum secundum genera ipsorum tum secundum rationes predicandi illa siue de creatis his subsistentibus siue de Deo diuisit. Nunc ad id, propter quod de predicamentorum et predicandi differentia interseruit, redit. Et dicit qualiter Pater ac Filius et Spiritus sanctus, qui sine numero unum sunt, sint etiam numero plures.
Quasi: quandoquidem nulla illorum, que non predicantur de re in eo quod ipsa sit, id de quo predicantur alternare possunt, QUOCIRCA SI PATER AC FILIUS DICUNTUR AD ALIQUID, ut utique uere dicuntur, NICHILQUE ALIUD i.e. nullo nature predicamento, UT DICTUM EST, DIFFERUNT NISI SOLA RELATIONE qua et ad Filium Pater et ad Patrem Filius dicitur – RELATIO UERO NON PREDICATUR AD ID, DE QUO PREDICATUR, QUASI id IPSA relatione SIT ET de re, DE QUA DICITUR, nequaquam predicatur ea predicatione que uocatur "predicatio SECUNDUM REM" quia id, de quo predicatur, uel esse uel aliquid esse ea non potest – manifestum est quod relatio NON FACIET illam ALTERITATEM que dicitur RERUM i.e. illam quam ea faciunt que secundum rem predicari dicuntur et quorum quolibet id, de quo predicatur, aliquid est SED potius, si DICI POTEST, faciet alteritatem que dicitur PERSONARUM. traduzione

18. Nec hanc interpretationem aliquis tanquam uerbum profane nouitatis exsufflet quoniam QUIDEM ID, scilicet hanc Patris et Filii alteritatem qua Pater et est et dicitur alter a Filio et Filius alter a Patre, nullius naturalis predicamenti nisi relationis tantum diuersitate eo modo tunc interpretatus sum – dicens hanc alteritatem esse personarum – QUO MODO ab aliis pluribus ante me INTERPRETATUM EST. QUOD tamen UIX INTELLIGI POTUIT. Et ideo ego, id expressurus et dicturus "personarum", premisi "si dici potest". traduzione

19. Attende quam recte ait “si dici potest” et item “quod uix intelligi potuit”. Nec ait “dici non potest" sed “si dici potest”. Nec item ait “non intelligi potuit” sed “uix intelligi potuit”. traduzione

20. Quibus uerbis ostendit neque dictionem hanc a nostre locutionis usu omnino abhorrere neque rem omnino ab humane intelligentie sensu remotam sed et ex aliqua rationis proportione transsumptum sermonem rem ipsam sicut est minime posse explicare et preter rationis plenitudinem sensum mentis in eo, quod non nisi ex parte concipi potest, laborare. traduzione

21. Ut ergo non tam ex rationis plenitudine quam ex eius aliqua, sicut dictum est, proportione intelligatur huius nominis, quod est “persona”, a naturalibus ad theologica facta transsumptio, dicendum uidetur que subsistentium qua ratione uocantur persone. traduzione

22. Quod ut facilius possit intelligi, illa que superius huic loco distinguenda reseruauimus distinguamus: scilicet quod alicuius proprietas alia ratione “singularis”, alia “indiuidua”, alia “personalis” uocatur. Quamuis enim quicquid est indiuiduum, est singulare – et quicquid est persona, est singulare et indiuiduum – non tamen omne singulare est indiuiduum. Nec omne singulare uel indiuiduum est persona. traduzione

23. In naturalibus enim quicquid est, alio, quam ipsum sit, aliquid est. Et quoniam id, quo est aliquid, singulare est, id quoque, quod eo est aliquid, singulare est. Nam plura numero sicut uno singulari non sunt aliquid ita unum aliquid sine numero esse non possunt. Itaque singula-ritate eius, quo est, singulare est etiam id quod eo aliquid est. traduzione

24. Sepe autem diuersa numero singularia secundum aliqua eorum, quibus sunt, conformia sunt. Ideoque non modo illa, que sunt, uerum etiam illa, quibus conformia sunt, unum diuiduum sunt. Ac per hoc neutrum illorum, quibus conformia sunt illa que sunt, indiuiduum est. Si enim diuiduum facit similitudo, consequens est ut indiuiduum faciat dissimilitudo. traduzione

25. 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. traduzione

26. His ita se habentibus addendum est quod omne subsistens multorum quibus est – i.e. generis et differentie et accidentis – concretione subsistit. Ac per hoc aliquo alioque est aliquid. traduzione

27. Neque necesse est rem illam, que sic aliquid est, ideo aliam esse quoniam non tantum aliquo aliquid sed etiam alio aliud et item alio aliud aliquid est: ut anima Platonis non modo genere spiritus est – quod est eam esse aliquid – uerum etiam alio i.e. rationalitate aliud est i.e. rationalis. Atque multis aliis aliud et aliud est. Non tamen iccirco alia est. Nam aliis atque aliis aliud est atque aliud ipsa. traduzione

28. Sed e conuerso generaliter dici potest quod quecumque res subsistens, alii collata, ab ea est alterutrius numero alia, nullo illorum est aliquid quorum quolibet illa, a qua est alia, aliquid est. Nam etsi utreque subsistunt aliquibus ad se inuicem eisdem similitudine, nunquam tamen eisdem essentie singularitate. Res enim a re nunquam dicitur alterutrius numero alia nisi omnibus quibus est sit ab ea diuersa. traduzione

29. Sic igitur unaqueque res a qualibet alia quolibet eorum, quibus aliquid est, per se ab ea, a qua alia est, aliquid est. Et quoniam quicquid aliquid est, eius quo est singularitate unum est sicut res ab aliquo alia per se aliquid est ita quoque per se una est. Hac itaque ratione et hec qualitas ab alia qualitate per se una est: et hic qualis ab alio quali per se unus est. traduzione

30. Non tamen hec ratio sufficit ut res quelibet sic per se una nominetur "persona". Multe enim sic per se une in uno sunt: ut in homine uno corpus et anima et omnia quibus illa sunt. Quamuis igitur anima hominis nullo illorum aliquid sit quibus eius corpus aliquid est – ideoque a corpore alia et per se una sit – quia tamen et illis omnibus, quibus anima, et illis omnibus, quibus et corpus aliquid est, unus – qui ex his constat – homo est aliquid, neutrum illorum i.e. nec corpus hominis nec eius anima nominatur "persona" quia non omnino per se sunt. traduzione

31. Que etsi omnibus, quibus sunt, aliis alia a se sint, in uno tamen sunt homine qui est quicquid sunt corpus et anima: et aliud quam sunt corpus et anima. Corpus uero et anima non sunt quicquid est ipse homo. traduzione

32. Plato uero a Cicerone ita est alius quod et nullo illorum alter quibus alter est. Et omnino nichil est quod sit omnibus his quibus uterque est. Ideo a Cicerone Plato et a Platone Cicero et quilibet eorum ab uniuersis, a quibus similiter differt, uere per se unus, uera ratione persona est. traduzione

33. Et quecumque cetera a se inuicem eodem modo sunt alia – i.e. quodlibet animal et quelibet arbor et huiusmodi infinita – quamuis ad

rationales tantum substantias hoc nomen, quod est "persona", philosophorum usus contraxerit sicut in libro *Contra Nestorium et Eutichen* dicetur. traduzione

34. Et in naturalibus quidem sic est per se una quecumque res "persona" uocatur, ut scilicet et cuiuslibet illorum, quibus est, singularitate una sit: et dissimilitudine illius, quo nulli a se alii potest uniri, indiuidua: et nullo illorum, quibus ipsa est aliquid, simul et singulariter illa sit que in naturalium genere ab eadem est alia. traduzione

35. "Simul" dicimus quoniam ab aliquo generatus aliquo singulariter etiam eodem est quo et genitor eius. Sed non in eodem tempore. Ea namque paterni sanguinis corporalitate genitus aliquid est qua singulariter genitor eius non dico "adhuc est" sed "fuit" aliquid. traduzione

36. "Singulariter" uero dicimus quoniam multorum, quibus est, conformitate idem sunt ea que ab eadem re sunt alia. traduzione

37. "In naturalium autem genere" dicimus quoniam in mathematicis et aliis generibus plura et a se inuicem et a naturalibus ita sunt alia quod et proprietatibus diuersis diuersa una sunt et dissimilitudine diuersa indiuidua. Et quocumque unum illorum est, nullum aliorum est. Et tamen persone non sunt: ut cuiuslibet persone ex omnibus collecta proprietas. traduzione

38. In theologicis uero certum est quod et Pater alius est a Filio et a Spiritu sancto et Filius a Patre alius et a Spiritu sancto et Spiritus sanctus a Patre et a Filio alius: et quod unusquisque horum trium est illa singulari ac simplici et indiuidua et sola usya i.e. essentia hoc quod est qua alius est unus et simplex et indiuiduus et absque diuerse essentie consortio Deus ita quod ipsi tres simul sunt unus essentie proprietate, simplex sine illius compositione, indiuiduus ipsius dissimilitudine, et eiusdem ab aliis essentiis solitudine ipsum Deus. traduzione

39. Ex his ergo manifestum est hoc nomen quod est "persona", theologicis minime conuenire secundum plenitudinem eius, a qua nomen est, rationis sed ex proportione, que in eiusdem rationis parte conuenit, a naturalibus ad illa esse transsumptum.
Quod enim de naturalibus dictum est personam aliquam ita esse per se unam ut nullo illorum, quibus est ipsa, sit alia, non conuenit theologicis personis. Immo eodem, quo est una, est alia. traduzione

40. Sunt tamen quedam que sicut in naturalibus ita et in theologicis uni conuenire non possunt. Immo sicut ipsa sunt a se inuicem alia ita de aliis a se inuicem dicuntur: ut generatio natiuitas atque conexio. Hec enim de uno eodemque dici non possunt. traduzione

41. Non enim genitor natus est. Nec natum genitori conectit. Neque natus est genitor. Nec natum genitoremque conectit. Et qui ab utroque procedens eorundem conexio est, neuter horum est i.e. nec natus nec genitor. Sed alius est qui est genitor, alius est qui est genitus, alius qui est genitoris natique conexio. traduzione

42. Sic igitur theologica cum naturalibus in parte rationis illius i.e. personalitatis, a cuius plenitudine naturalibus hoc nomen inditum est, conuenire intelliguntur et in parte differre. In quo maxime illud est attendendum quod naturales persone his, quibus unaqueque aliquid est, prius a se inuicem sunt alie ut de his per hec a se aliis deinde huiusmodi extrinsecus affixa predicamenta dicantur: quorum oppositione etsi non sint alia, recte tamen eorum, quibus sunt, oppositione probantur esse alia. traduzione

43. Theologice uero persone quoniam eius, quo sunt, singularitate unum sunt et simplicitate id quod sunt, essentiarum oppositione a se inuicem alie esse non possunt. Sed harum, que dicte sunt, extrinsecus affixarum rerum oppositione a se inuicem alie et probantur et sunt. traduzione

44. Ideoque nomen et numerum personarum in theologicis et tam ineffabile uerbis quam incomprehensibile ratione secretum auctor admirans, alteritatem illam qua Pater et Filius et Spiritus sanctus a se inuicem alii sunt, appellaturus “personarum” recte premisit: “si dici potest” et “quod uix intelligi potuit”. traduzione

45. OMNINO ENIM etc.
Quod alteritas hec qua Pater et Filius et Spiritus sanctus a se inuicem esse alii predicantur non sit rerum i.e. non sit secundum res illas, quibus aliquid sint ea de quibus ipse dicuntur, sed potius secundum relationes sit, adhuc demonstrat. traduzione

46. Nam quecumque siue corporalia siue incorporalia distant, his quibus sunt – siue substantialibus siue accidentalibus – distant. Et corporalia quidem etiam locis his, qui ex comparatione intelliguntur – i.e. quibus corpus aliquod citra corpus aliud uel ultra uel extra uel intra uel huiusmodi esse dicitur – distant: incorporalia uero numquam locis sed solis his, quibus dictum est, differentiis traduzione

47. OMNINO ENIM MAGNA UERITAS REGULE i.e. magne ueritatis regula EST in rebus incorporalibus non locis sed differentiis, quibus eis subiecta subsistunt, EFFICI uel numerales uel indiuiduales uel personales DISTANTIAS. Talium enim differentiarum diuersa proprietas *plures* numero et dissimilitudo *indiuiduas* et inconuenientia, qua uni conuenire non possunt, *personas* esse facit. traduzione

48. Cuiusmodi differentiarum pluralitas in Patre et Filio et Spiritu sancto, qui non nisi una essentia sunt, esse non potest. Certum est

enim quod non sunt substantialibus pluribus uero accidentalibus. Non enim POTEST uere DICI DEO ALIQUID secundum tempus ACCESSISSE UT FIERET PATER. Uere. NON ENIM Pater CEPIT UNQUAM alicuius accessu ESSE PATER sicut nunquam alicuius accessu cepit esse. traduzione

49. Hoc autem dico EO QUOD SUBSTANCIALIS EST EI i.e. Patri PRODUCTIO FILII. Scilicet id, in quod ex se Filium generatione produxit, non nisi substantia est. Sane aliter quam in naturalibus fit generatione productio. Homo namque filium suum generatione non modo in hominem subsistentiis uerum etiam in coloratum et longum et huiusmodi accidentibus affectum produxit. Ideoque naturalis generationis productio partim substancialis partim accidentalis est, maxime cum ipsa generatione aliquibus, quibus ante non erat, accidentibus generans siue generatus esse incipiant. traduzione

50. In theologicis uero ea, que est generatione, productio non nisi substancialis est. Pater enim Filium non nisi in id, quod ipse Pater substantiali essentia semper erat i.e. in Deum, generatione produxit. Qua utique productione neuter esse aliquid cepit. Nam et Filius semper est quod a Patre natiuitate accepit. Et hoc QUIDEM sensu dictum intelligitur: Substantialis est Patri productio Filii et per hoc recte monstratum quod alteritas personarum theologicarum non est rerum i.e. non secundum aliqua quibus ipse sint. traduzione

51. Ceterum hoc nomen, quod est “productio”, non est diuine essentie nomen quoniam solus Pater dicitur ex se generatione Filium produxisse. Essentia igitur, qua Filium esse Deum generatione dedit, substancialis est non modo ei, qui genuit, sed etiam Filio eius et Spiritui qui ab utroque procedit. RELATIUA UERO est PREDICATIO PATRIS qua scilicet dicitur “Pater” solus ille qui genuit. traduzione

52. AC SI MEMINIMUS etc.
Que superius de Patris et Filii et Spiritus sancti secundum essentiam unitate et eorundum secundum relationes numerali diuersitate diffusius – et quibusdam aliis, horum tamen causa, interpositis – dixerat, hic breuiter recapitulat. Quasi: Pater et Filius et Spiritus sanctus non nisi relationibus differunt. AC SI MEMINIMUS OMNIUM, que IN PRIORIBUS huius scilicet operis partibus DE DEO dicte sunt, SENTENTIARUM, ITA sicut nunc breuiter dicemus COGITEMUS: traduzione

53. EX DEO QUIDEM PATRE FILIUM DEUM PROCESSISSE ET EX UTRISQUE processisse SPIRITUM SANCTUM Deum. Cogitemus uidelicet HOS MINIME LOCIS DISTARE. Que utique recta est cogitatio QUONIAM INCORPORALES SUNT. QUONIAM UERO scilicet quod PATER est DEUS ET FILIUS est DEUS ET SPIRITUS SANCTUS est DEUS – supple: cogitemus – DEUS UERO NULLAS omnino neque similium neque dissimilium essentiarum HABET DIFFERENTIAS QUIBUS DIFFERAT ab Deo scilicet uel Deus Pater ab Deo Filio

uel idem Deus Pater ab Deo Spiritu sancto uel Deus Filius ab Deo Spiritu sancto. Sensus: cogitemus quod quilibet trium A NULLO EORUM eo, quo ipsi sunt, DIFFERT. traduzione

54. UBIcumque UERO ABSUNT huiusmodi DIFFERENTIE, ABEST illa, que secundum earum diuersitatem solet esse, PLURALITAS. UBI autem ABEST hec PLURALITAS, ADEST essentie UNITAS. Qua essentie unitate unusquisque eorum, qui est ea, et etiam omnes simul sunt unus. Ideoque et Pater est unus Deus et Filius unus Deus et Spiritus sanctus unus Deus: et Pater et Filius et Spiritus sanctus simul non nisi unus Deus. traduzione

55. NICHIL AUTEM.
Quasi: ubi abest pluralitas, adest unitas. In his de quibus nunc sermo est, non est omnino alia unitas nisi que est ex singularitate diuinitatis. Nam EX DEO NICHIL ALIUD GIGNI POTUIT NISI DEUS qui tamen a Patre nec est alius Deus nec ipse. Nec ab utroque procedere potuit nisi Deus qui tamen nec alius ab eis Deus est nec ipsi. traduzione

56. Dicitur autem “Deus Deus Deus” distributione quidem illorum, qui sunt Deus, quia primum de Patre secundum de Filio tercium de Spiritu sancto dicitur: eius uero, quo sunt Deus, non distributione sed distributionis imitatione que proprius dicitur “REPETICIO UNITATUM” quam “distributio”. Que REPETICIO IN REBUS NUMERABILIBUS NON FACIT MODIS OMNIBUS i.e. nullo modo facit PLURALITATEM eorum que repetuntur. traduzione

57. TRIUM IGITUR.
Quasi: quandoquidem “Deus Deus Deus” illorum quidem, qui sunt Deus, distributio est: eius uero, quo sunt Deus, repeticio, IGITUR TRIUM i.e. Patris et Filii et Spiritus sancti IDONEE CONSTITUTA EST essentie UNITAS. traduzione

CAPUT VI

1. SED QUONIAM NULLA RELATIO POTEST AD SE IPSAM REFERRI i.e. quoniam nulla relatione aliquid ad se potest referri sed semper ad aliud, ICCIRCO utique QUOD EA PREDICATIO QUE RELATIONE CARET i.e. qua non refertur ad aliquid SECUNDUM SE IPSAM EST, FACTA QUIDEM EST illa que dicitur TRINITATIS hoc est trium NUMEROSITAS IN EO i.e. secundum id QUOD EST PREDICATIO RELATIONIS: SERUATA UERO est eorundem UNITAS IN EO i.e. secundum id QUOD EST INDIFFERENTIA: scilicet UEL SUBSTANTIE unius que de tribus illis dicitur UEL OPERATIONIS unius qua equaliter ipsi operantur, UEL OMNINO indifferentia EIUS PREDICATIONIS QUEcumque DICITUR SECUNDUM SE i.e. qua uel usya ipsa predicatur – ut "Deus" – uel secundum usyam quodlibet extrinsecus affixorum – ut "semper esse" uel "ubique" uel "operari". traduzione

2. Sic enim hoc loco intelligenda est secundum se predicatio dici qua scilicet, sicut dictum est, uel ipsa essentia uel secundum eam aliquid predicatur – siue hoc per se siue ad aliud dicatur. Per se quidem sicut illa que posuimus, scilicet "semper esse" uel "ubique" uel "operari". Ad aliud uero ut "auctoritas" et "principalitas" que sicut ipsa essentia indifferenter et ideo singulariter de tribus dicuntur. Nam et unusquisque illorum trium et omnes simul sunt omnium creaturarum unus auctor et unum principium. Quam auctoritatis atque principalitatis indifferentiam ex usye ipsorum, secundum quam de illis predicantur, indifferentia esse putamus. traduzione

3. Unde et secundum personalitatis rationem que, proprietatum secuta differentiam, de unoquoque illorum non relatiue sed per se predicatur, minime illa est indifferentia ut et unusquisque per se et tres simul sint una persona. Pater namque quoniam Deus est, creaturarum omnium auctor et principium est. Similiter et Filius et Spiritus sanctus. traduzione

4. Quia uero idem Pater proprietate qua dicitur "Pater", qualiter in precedentibus diximus, alius a Filio et Spiritu sancto est, persona est. Similiter et Filius et Spiritus sanctus. Iccirco Pater et Filius et Spiritus sanctus omnium non tres auctores sed unus solus auctor sunt: nec tria principia sed unum solum principium: non uero simul omnes una persona sed tres persone. traduzione

5. Et his quidem rationibus intelligimus de Patre et Filio suo et amborum Spiritu "auctoritatem" atque "principalitatem" non pluraliter sed singulariter predicari scilicet propter essentie, secundum quam de illis dicuntur, singularitatem. "Personalitatem" uero e contra i.e. non singulariter de illis collectis sed pluraliter dici: propter proprietatum scilicet, quibus a se inuicem alii sunt, diuersitatem. traduzione

6. Unde recte inferens ait: ITA IGITUR i.e. per hec manifestum est quod SUBSTANTIA, que Grece "usya" dicitur, CONTINET UNITATEM i.e. facit ut Pater et Filius et Spiritus sanctus sint ipsa essentia et eius singularitate Deus unus magnus unus bonus unus et huiusmodi: atque his, que secundum essentiam predicantur, Dominus unus auctor unus principium unum. traduzione

7. RELATIO uero MULTIPLICAT TRINITATEM i.e. eos, qui essentie singularitate sunt unus, relationum – que de eodem dici non possunt – diuersitate facit esse multos et specialiter tres. ATQUE IDEO – quoniam scilicet relationes, quas de diuersis dici necesse est, faciunt multos – SOLA illa predicamenta, QUE diuidentis RELATIONIS SUNT, PROFERUNTUR SINGILLATIM ATQUE SEPARATIM i.e. de quo dicitur unum, non dicitur aliud. traduzione

8. NAM NON EST IDEM PATER QUI FILIUS i.e. ille, qui est Pater, non est Filius: et ille, qui est Filius, non est Pater. NEC IDEM UTERQUE QUI SPIRITUS SANCTUS i.e. nec ille qui est Pater est ille qui utrorumque i.e. Patris et Filii dicitur Spiritus sanctus: nec ille qui est Filius est ille ipse qui dictus est Spiritus sanctus: nec ille amborum Spiritus sanctus est aliquis illorum a quibus procedit i.e. nec est Pater nec Filius. traduzione

9. TAMEN PATER ET FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS sunt IDEM DEUS IDEM IUSTUS IDEM BONUS IDEM MAGNUS denique IDEM OMNIA illa QUE SECUNDUM SE POTERUNT PREDICARI. Ita plurali uerbo debuit dicere "sunt" quoniam illi, de quibus unam essentiam tot nominibus i.e. "Deus bonus magnus" predicabat, relationum diuersitate plures sunt. Dixit tamen "EST": uerbi singularitatem iuxta usye, quam predicabat, metiens unitatem. traduzione

10. Quis loquendi usus sepe in humana pagina inuenitur: ut "ire amantium reintegratio amoris est". Non ait "sunt" pluraliter. Quod tamen deberet quoniam nomen, quod uerbi personam simul et numerum iuxta gramaticorum regulam continebat, pluraliter premiserat dicens "ire". Sed ait singulariter "est" propter huius nominis, quod est "reintegratio", singularitatem. traduzione

11. Quod tamen non propter uerbi personam et numerum sed propter qualitatem, qua fit demonstratio, positum intelligitur. Similiter dictum est "Omnia Cesar erat". Et multa huiusmodi. traduzione

12. SANE etc.
Dixit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus secundum id, quo sunt id quod sunt, omnino idem sunt. Qualia in subsistentium genere ad se referri non possunt. Quecumque enim subsistentium ad se inuicem referuntur, his quibus sunt differunt. Ut tamen, quali potest, similitudine hoc quod est ineffabile innuat, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum, qui eo quo sunt idem sunt, diuersis relationibus ad se referri, ait: SANE etc.

Quasi: Pater, cum quo Filius idem est, predicatur relatiue ad Filium "Pater". Quod utique conuenienter potest. traduzione

13. Nam SANE SCIENDUM EST etiam in rebus creatis PREDICATIONEM RELATIUAM, qua scilicet aliquid referri ostenditur, NON SEMPER TALEM ESSE UT SEMPER AD aliquod tam nomine quam re DIFFERENS PREDICETUR scilicet UT EST SERUUS AD DOMINUM. Hec ENIM nomina et res illis significate – i.e. seruitus et dominium – et illa, de quibus ipse dicuntur, DIFFERUNT. traduzione

14. Sed, sicut dictum est, non semper ad ita differens fit predicatio relatiua. NAM OMNE EQUALE EQUALI EQUALE EST. SIMILE SIMILI SIMILE EST. Que uidelicet eiusdem nominis sunt relationes. traduzione

15. Ipse quoque quantitates et qualitates secundum quas ea, in quibus sunt, equalia sunt atque similia etsi illa proprietate qua subiectorum suorum altera quidem huius, altera uero illius proprie sunt, diuerse intelligantur, non tamen adeo diuerse sunt sicut duppli et dimidii et ceterorum inequalium quantitates aut sicut albi et nigri uel trianguli et quadrati et ceterorum contrariorum seu disparatorum qualitates. traduzione

16. Et ut a posito exemplo non recedamus: quantitates et qualitates secundum quas "equalia" et "similia" dicuntur non adeo diuerse sunt sicut potestas et uilitas secundum quas ille "dominus", iste uero "seruus" dicuntur. Sed quodam modo unum sunt: non quidem ea, que ex singularitate est, unitate sed ea, que ex proportione comparatur, unione. traduzione

17. Sed ET ubi non unio collationis sed unitas proprietatis est, fit quandoque predicano relatiua: ut IDEM EI, QUOD EST IDEM, IDEM EST non modo identitate unionis – ut homo idem quod homo est: nam Plato et Cicero unione speciei sunt idem homo – uerum etiam identitate uere – et que ex proprietate est – unitatis ut rationale idem quod rationale est. traduzione

18. Ueluti anima hominis et ipse homo non unione speciei sed unitate proprietatis sunt unum rationale cum tamen partialitatis et totalitatis relationibus se ad sese inuicem habeant. Anima enim pars hominis est et homo totum anime quamuis homo sit quicquid est anima. Nam etsi anima non omnino est idem quod homo, homo tamen est idem quod anima. traduzione

19. ET ut ueniamus ad id propter quod de taliter indifferentium relationibus diximus, IN hac maxime, de qua agimus, TRINITATE i.e. in his tribus Patre scilicet et Filio et Spiritu sancto SIMILIS EST RELATIO: uidelicet PATRIS AD FILIUM ET item UTRIUSQUE AD SPIRITUM SANCTUM. "Similis", inquam, UT EIUS, QUOD EST IDEM, AD ID QUOD EST IDEM. traduzione

20. Quoniam scilicet sic – ut in his que dicta sunt – non aufert relationem illa qualiscumque eorum identitas ita Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum relationem non aufert hec, qua tres singulariter unus Deus sunt, eorum identitas. traduzione

21. ID autem scilicet uel referri aliqua inter se que omnibus, quibus sunt, inuicem idem sunt uel que referuntur inuicem idem esse omnibus quibus sunt NON POTEST INUENIRI IN CUNCTIS ALIIS REBUS i.e. nulle alie res sunt in quibus hoc possit inueniri. QUOD SI hoc est, ut utique est, quod in nullis aliis hoc inueniri possit, reuera FACIT HOC ALTERITAS que est COGNATA CADUCIS REBUS. traduzione

22. Non enim sine illorum, quibus sunt, alteritate diuersa sunt a se quelibet subsistentia. Nec nisi hac alteritate diuersa possunt ad se inuicem referri. Cum UERO hac alteritate omnia, que in his caducis ad se referuntur, a se sint altera NOS qui ex horum aliqua proportione theologica cogitamus NULLA IMAGINATIONE ab his, que theologicorum sunt propria, debemus DIDUCI ut scilicet – quoniam naturalium nomina ad theologica transferentes dicimus Patrem ad Filium et Filium ad Patrem et Spiritum sanctum ad utrumque et utrumque ad Spiritum sanctum referri – putemus eos aliquibus illorum, quibus sunt ad se inuicem, alteros. traduzione

23. SED potius a proprietate naturalium recedentes oportet nos ERIGI INTELLECTU SIMPLICI UT scilicet horum trium – quamuis ad se relatorum et relationum proprietatibus diuersorum – intelligamus unam solam simplicemque, qua unusquisque est et omnes simul sunt unus et simplex Deus, essentiam: et nullatenus alterius alteram et alterius alteram. traduzione

24. ET denique QUIDQUE siue theologicum siue naturale siue quidlibet aliud proUT POTEST INTELLIGI ITA ETIAM AGGREDI INTELLECTU OPORTET ne quem in proportionum comparationibus extra illa propter que comparationes inducuntur, aliqua fantasia imaginationis decipiat. traduzione

25. SED DE PROPOSITA QUESTIONE qua ex principiis naturalium rationum quesitum est an sit una essentia eorum, qui proprietatibus inuicem a se sunt alii, et an proprietatum diuersitas faciat a se inuicem alios quorum non est diuersa essentia: et theologicis rationibus demonstratum quod qui a se inuicem alii sunt, non nisi una singulari et indiuidua et omnino simplici essentia sunt id ipsum quod sunt: naturalibus uero quod, qui una essentia sunt id quod sunt, proprietatum diuersitatibus absque illa, que uero nomine “alteritas” uocatur, a se inuicem alii sunt SATIS DICTUM EST. traduzione

26. NUNC o Simache et quicumque alii sapientes, quibus hanc questionis inuestigationem –- uestri iudicii cupidus – offerendam curaui SUBTILITAS formate rationibus QUESTIONIS EXPECTAT NORMAM i.e. regulam UESTRI IUDICII cuius quasi quadam appositione hec, que

de questione dicta sunt, uere et ordine congruo esse dicta monstrantur. traduzione

27. Quod et ipse supponit dicens: QUE uidelicet questionis subtilitas UTRUM RECTE AN MINIME ordine et perfectione rationum DECURSA SIT i.e. adusque terminum explanationis deducta STATUET sola UESTRE PRONUNTIATIONIS AUCTORITAS. traduzione

28. Quod si divina gratia opitulante argumentorum idonea adiumenta prestitimus catholicorum sententie sponte i.e. sine rationum argumentis firmissime fundamentis fidei i.e. quoniam in fide fundate leticia perfecti operis nostri illuc remeabit unde uenit effectus. Id est: in eo letabimur Deo scilicet Trinitate quo auctore perfecimus. traduzione

29. QUOD SI HUMANITAS i.e. humane nature infirmitas NEQUIUIT ASCENDERE ULTRA SE ut scilicet ineffabilia ex rationum locis ostenderet QUANTUM intelligentie IMBECILLITAS perfectioni operis SUBTRAHIT tantum incomprehensibilibus semper herentis uoluntatis UOTA SUPPLEBUNT. traduzione

GISLEBERTI PICTAUENSIS EPISCOPI EXPOSITIO IN BOECII LIBRUM DE PRAEDICATIONE TRIUM PERSONARUM*

PROLOGUS

1. Ex illius, de qua Simacho Boecius scripserat, questionis inuestigatione satis manifestum erat predicamenta naturalium, generibus rationibusque diuersa, quarundam proportionibus rationum ad theologica transferri et de Deo quoque – quemadmodum et de subsistentibus – alia quidem secundum se, alia uero ex collatione alterius ad alterum: et eorum, que secundum se, alia quasi rem, alia quasi rei circumstancias demonstrantia – qualia sunt etiam quecumque dicuntur ex collatione – predicari. traduzione

2. Quia tamen aliqui sensu paruuli – audientes quod Deus est simplex – ipsum et quecumque de eo nominum diuersitate dicuntur – ut: Deus unus eternus persona principium auctor Pater Filius Conexio et huiusmodi alia – eiusdem nature eiusdemque rationis esse ita accipiunt ut et essentia qua dicitur esse Deus sit et unitas qua unus est et eternitas qua eternus est et similiter cetera: et e conuerso ipse etiam Pater sit paternitas et unus unitas et eternus eternitas et conuersim: et eodem modo in aliis omnibus que de ipso quacumque ratione predicantur, scribit idem Boecius Iohanni romano diacono de illis specialiter que nominibus his “Pater Filius Spiritus sanctus” predicantur. traduzione

3. Ostendit autem illa et de diuersis predicari et esse diuersa non modo a se inuicem uerum etiam ab essentia que diuersis nominibus una de eisdem dicitur de quibus et illa diuersa, salua Dei simplicitate, dicuntur. traduzione

4. Quamuis autem hec diuersitas aut non posse penitus aut uix posse monstrari uideatur tum quia naturalium leges theologica speculatio non omnino admittit tum quia, sicut dictum est, in simplici Deo nomen cuiuslibet diuersitatis error paruulorum abhorret, non tamen eam – sicut in re propter difficultatem obscura et propter obscuritatem difficili fieri solet – multis uel probatarum scripturarum testimoniis persuadet uel necessariarum inuentionum conexionibus probat uel eorum, que incidenter et quasi a latere disputationis emergere possent, amplificatione explanat: sed quia nec maliuolus nec tardus est suus cui scribit auditor, sola proprie unumquodque predicandi ratione demonstrat. traduzione

5. Illius enim proprietas predicationis qua, de quo unum horum predicatur, aliud predicari non potest, satis patenter ostendit non modo inter

---

* Modifico il titolo scelto dall’editore, che era “Expositio in librum secundum de trinitate”. Cfr. *supra*, Introd., n. 8.

se uerum etiam ab omnibus illis, que de illorum subiectis communiter dicuntur, et ab eo maxime quod unum de tribus multis nominibus substancialiter predicatur, hec esse diuersa. traduzione

6. Est autem hec diuersitas non modo numero – quo scilicet hoc est unum: quodlibet uero illud est aliud unum – uerum etiam natura generis et loco rationis. Sed de numerali atque ea, que secundum genus est, diuersitate modo tacens – eam, que secundum rationem est, prius uestigat: circa finem illam, que secundum genus est, quam numeralis ex necessitate sequitur, commemoraturus. traduzione

[EXPOSITIO LITTERAE]
I

1. Igitur tanquam in sophistarum scena uere dubiis indubius ipse sese conformans ait: QUERO AN PATER ET FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS i.e. horum nominum illa significata que diuersis rationibus grammatici "qualitates", dialectici "cathegorias" hoc est predicamenta uocant, predicentur SUBSTANCIALITER i.e. an iuxta proportionem eorum, que in naturalibus uocantur "esse subsistentium", PREDICENTUR DE DIUINITATE i.e. de illis qui, quoniam sola diuinitate sunt id quod sunt, non modo "Deus" uerum etiam "diuinitas" appellantur, AN non substantialiter predicentur de ea sed ALIO MODO. traduzione

2. Addit: QUOLIBET quoniam in naturalibus, a quibus ad theologicam huiusmodi uerborum ex alicuius rationis proportione translatus est usus, non unus solus predicandorum est modus. traduzione

3. Nam illorum etiam, que non sunt aliquorum esse, quedam secundum se – i.e. non ex aliqua collatione – intelliguntur: ut album nullius collatione dicitur "album". Alia uero sic predicantur quod eorum predicatione ea, de quibus predicantur, aliis conferuntur: ut locus quo aliquid dicitur esse "ultra", et tempus quo dicitur "hodiernum", et habitus quo dicitur "galeatum", et relatio qua dicitur tale uel tantum. traduzione

4. His enim omnibus quedam alia subintelliguntur. Item horum alia secundum rem: ut idem album – alia affixa extrinsecus: ut idem locus et cetera que modo dicta sunt et aliorum generum alia. traduzione

5. His et aliis, qui secundum diuisiones alias possunt ostendi, modis de subsistentibus multa dicuntur. Ideoque cum hec ad theologica transferuntur, ibi quoque ea predicandi modus est multiplex. traduzione

6. UIAMQUE etc.
Quasi: tanquam sophista quero an substancialiter an alio modo et quo alio hec predicta de Deo i.e. de his, qui sunt unus Deus immo una

diuinitas, predicantur. Tanquam uero serius demonstrator quod horum de his uerum sit, indagare magnopere curo.
UIAMQUE INDAGINIS ARBITROR ESSE SUMENDAM HINC UNDE OMNIUM RERUM MANIFESTUM hoc est manifeste firmum CONSTAT EXORDIUM ID EST AB IPSIS CATHOLICE FIDEI FUNDAMENTIS. traduzione

7. In ceteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regule generalitas atque necessitas accomodatur, non ratio fidem sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nichil est quod mutabilitati non sit obnoxium, tota illorum consuetudini accomodata necessitas nutat. traduzione

8. Nam in eis quicquid predicatur necessarium uel esse uel non esse, quodam modo nec esse nec non esse necesse est. Non enim absolute necessarium est cui nomen "necessitatis" sola consuetudo accomodat. traduzione

9. In theologicis autem, ubi est ueri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem sed fides preuenit rationem. In his enim non cognoscentes credimus sed credentes cognoscimus. Nam absque rationum principiis fides concipit non modo illa, quibus intelligendis humane rationes suppeditare non possunt, uerum etiam illa quibus ipse possunt esse principia. traduzione

10. Spiritus enim qui ex Deo est dat hanc ipsi fidei pre rationibus dignitatem et in theologicis et etiam in his que infra theologica sunt: naturalibus scilicet et huiusmodi aliis quorum rationibus philosophorum fidem spiritus huius mundi supposuit. traduzione

11. Nam et in naturalibus et in aliis omnem rationem spiritualium fides anteuenit ut fide magis, prius quam ratione, omnia iudicent. Ac per hoc non modo theologicarum sed etiam omnium rerum intelligendarum catholica fides recte dicitur esse "exordium" siue nulla incertitudine nutans sed etiam de rebus mutabilibus certissimum atque firmissimum fundamentum. traduzione

12. Ab hoc ergo exordio seu fundamento predicte indaginis uiam incohans ait: SI IGITUR INTERROGEM etc. Quesiuit an Pater et Filius et Spiritus sanctus de eis, de quibus dicuntur, substancialiter predicentur an quo alio modo. Que questio non est simplex sed ex diuersis questionibus iuncta. traduzione

13. His enim uerbis de tribus illis diuersa quesisse intelligitur: primum an substancialiter an non substancialiter predicentur sed alio modo quam substancialiter. Deinde quo alio. Sed uidetur primo querere debuisse an predicentur an non. Quod recte quesisse posset quoniam omnium rerum alie predicantur, alie non predicantur. Quod si non predicari constaret, nichil querendum relinqueretur. Si uero constaret pre-

dicari, recte quereret quo modo predicarentur: scilicet an substancialiter an alio modo. Et si non substancialiter sed potius alio modo, restaret querendum quo alio. traduzione

14. Ipse uero – pretermissa prima questione eo quod omnibus certum est illa, a quibus trina horum nominum appellatio est, predicari – secundam ac terciam in una coniungit. Sed in indagatione, qua utrarumque decutit dubitacionem, eas diuidit. traduzione

15. Et primum quid de illa, qua queritur an substancialiter an non substancialiter predicentur, sentiendum sit aperit ea ratiocinatione quam Cicero "simplicem conclusionem" appellat. Que est huiusmodi: quicquid de Deo substancialiter predicatur, id et de Patre et de Filio et de Spiritu sancto et diuisim de quolibet et simul de omnibus dicitur. traduzione

16. Nullum autem horum, a quibus tres ille sunt appellationes, scilicet "Pater Filius Spiritus sanctus", predicatur de omnibus uel singillatim uel simul. Nullum igitur horum substantialiter predicatur. traduzione

17. Huius autem ratiocinationis primam partem – quam dialectici "propositionem" uel "sumptum", rethores "expositionem" nominant – catholice fidei auctoritate confirmat. Ab hac IGITUR, inquit, uiam indaginis sumens: SI INTERROGEM AN ille QUI DICITUR "PATER" SIT secundum usyam generis sui SUBSTANTIA i.e. essens siue subsistens, RESPONDETUR catholice fidei auctoritate quod uere est SUBSTANTIA. traduzione

18. QUOD SI QUERAM AN ille qui dicitur "FILIUS" SIT SUBSTANTIA, eiusdem catholice fidei auctoritate IDEM DICITUR uidelicet: est substantia. SPIRITUM QUOQUE SANCTUM NEMO catholice fidei DUBITAUERIT i.e. dubitare poterit ESSE SUBSTANTIAM. traduzione

19. Sic igitur de singulis per se atque diuisim predicatur substantia. Nec modo diuisim de singulis SED et collectim de tribus eadem predicatur substantia. CUM enim RURSUS COLLIGO simul supponens PATREM et FILIUM et SPIRITUM SANCTUM, eadem fide NON PLURES numero essentiarum SED essentie unius singularitate et omnino sine numero UNA OCURRIT, qua ipsi dicuntur ESSE, SUBSTANTIA. Ideoque uere esse una substantia. traduzione

20. Manifestum est IGITUR quod horum TRIUM est UNA tantum SUBSTANTIA, que Grece quidem usya dicitur, Latine uero, sicut dictum est, substantia uel subsistentia uel – ut expressius dicatur – essentia. Que NEC SEPARARI ULLO MODO AUT DISIUNGI POTEST NEC UELUD PARTIBUS IN UNUM CONIUNCTA EST. traduzione

21. Quod enim essentia dicitur "una singularitate seu proprietate rei que de ipsis predicatur", intelligendum est non diuersorum unione – qua sepe multa "unum" dici contingit – uel conformitate aliqua – qualiter

plures homines dicuntur “unus homo” quoniam scilicet qui suis subsistentiis, que a mathematicis nominari possunt “humanitates”, sunt homines et earum numerali diuersitate plures, earundem conformitate similes et similitudine sunt conformes – uel integritate – qualiter corpus et anima dicuntur “unum animal”: non quidem quod hec ex quibus animal constat sint aut esse possint animal – nunquam enim partes alicuius sunt a tota forma tocius – sed quod ipsum animal quod ex eis constat est animal a forma que ex omnibus illius anime atque illius corporis subsistentiis constat. Que etiam singularum partium singule de eo, quod sine alterius uel utrarumque confusione constat ex partibus, predicantur. De quo in expositione libri qui *Contra Eutichen* scriptus est plenius dicetur. traduzione

22. Sunt et alie rerum inter se ex suis proprietatibus diuersarum secundum alia ipsarum consorcia uniones. Sed has quas, ut uidetur, contra quorundam errores a diuine essentie unitate auctor remouet ut huius operis qualitati explanatio responderet, tacitis ceteris que huic loco non faciunt, commemorare curauimus. traduzione

23. Quidam enim heretici quorum errorem, ipsius erroris tacito auctore, commemorat Epiphanius, dicunt Filium “similis essentie” cuius et Pater est. In quo partim consentiunt Arrianis, partim dissentiunt ab eis. Ideoque semi-Arriani uocantur. traduzione

24. Nam Arriani, quibus Eunomius consentit, tam unione diuersarum essentiarum quam unius essentie singularitate negant Patrem et Filium unius esse substantie. Quia namque creatura suo principio nec similis esse potest, Filium – quem illorum dogma creaturam esse tota sui natura confirmat – Patri omnino dissimilem putant. traduzione

25. Hii uero semi-Arriani Filium et Patrem esse unius substantie secundum unius quidem essentie singularitatem negant: sed secundum diuersarum essentiarum conformitatem affirmant. Sic ergo substantiam hoc est essentiam Patris et Filii, que singularitate intelligitur una, quodam modo disiungunt et separant qui unione similitudinis unam putant. Sicut enim ipsa, que sunt similia, sic et illa, secundum que sunt similia, necesse est esse diuersa. traduzione

26. Alii autem heretici quos similiter, tacito auctore, Philaster commemorat sic triformem asserunt Deum “ut quedam pars eius sit Pater quedam Filius quedam Spiritus sanctus: hoc est quod Dei unius partes sint que istam faciunt Trinitatem uelud ex his tribus partibus compleatur Deus nec sit perfectus in se ipso uel Pater uel Filius uel Spiritus sanctus”. traduzione

27. Iuxta quem errorem quidam – legentes in Patre Filium esse – interpretantur hoc tanquam in maiore uase uas minus. Unde et Philaster

"Metangismonitas" hos uocat. Nam angismon Grece, uas dicitur Latine. Metangismon autem introitus uasis unius in alterum. traduzione

28. Hii ergo substantiam hoc est essentiam Dei sua opinione uelud partibus in unum coniungunt. Si enim Deus ex partibus coniunctus est, essentia quoque, qua ipse est, ex illis essentiis quibus Dei partes sunt coniuncta est. Quociens enim subsistens ex subsistentibus coniunctum est, necesse est eius totum esse i.e. illam, qua ipsum perfectum est, subsistentiam ex omnium partium suarum omnibus subsistentiis esse coniunctam. traduzione

29. Non tamen e conuerso dicimus quod, quociens alicuius esse constat ex multis, ipsum quoque, quod eo est, constet similiter ex multis. Contingit enim subsistens esse simplex i.e. ex subsistentibus minime esse coniunctum cum tamen eius esse sit multiplex: ut anima simplex est. Multis tamen subsistentiis aliquid est. traduzione

30. Qualiter et aliqui – Deum multiformem opinantes – potentiam sapientiam bonitatem tanquam diuersas uni simplici Deo attribuunt. Et ipsum unum eundemque Deum secundum potentiam esse Patrem, secundum sapientiam esse Filium, secundum bonitatem esse Spiritum sanctum, quibus possunt – uitreis tamen – non tam argumentis quam argutiis, asserunt. traduzione

31. Hos itaque omnes destruit cum ait: "Neque separari ullo modo aut disiungi potest" illa una trium, qua sunt, essentia. "Nec uelud ex partibus in unum coniuncta est." SED potius EST UNA SIMPLICITER qua illi tres sunt unum et simplex et omnino id quod sunt. Non enim est aliud, quo sint, nisi illa indiuidua et simplex essentia. Illa autem de tribus communiter et diuisim et collectim, sicut dictum est, predicatur. traduzione

32. IGITUR *quod* DE DIUINA SUBSTANTIA i.e. de Deo substantialiter *predicatur, id* TRIBUS i.e. Patri et Filio et Spiritui sancto OPORTET ESSE *commune.*
Ita singulariter debuit dicere *quod* et *predicatur* et *id* et *commune* quoniam, sicut dictum est, non nisi unum est quod de his substantialiter dicitur. traduzione

33. Quia tamen id quarundam rationum proportionibus sepe diuersis significandi modis ostenditur i.e. uel ad generum uel ad qualitatum uel ad quantitatum imitationem cum dicimus "Deus bonus magnus" et huiusmodi aliis nominibus significatur, pluraliter dixit QUECUMQUE et PREDICANTUR et EA et COMMUNIA. traduzione

34. Nec mirum si in theologicis – ubi cognatos rebus de quibus loquimur non possumus habere sermones sed ad illa significanda illos, qui sunt ceterarum facultatum, ex aliqua rationis proportione transsumimus – multis nominibus et diuersis modis idem significamus cum in naturalibus,

ubi non tanta est inopia nominum, idem sepe faciamus: ut “corpus corporale corporeum” idem sed diuerso modo significant: item "animal animale” et “homo humanum” et huiusmodi plurima. traduzione

35. IDQUE SIGNI ERIT etc.
Quasi: quecumque de diuina substantia predicantur, tribus communia sunt. IDQUE SIGNI i.e. hoc signum ERIT, per hoc scilicet probabiliter intelligi poterit QUE SINT illa QUE DE DIUINITATIS SUBSTANTIA i.e. de Deo substantialiter PREDICENTUR QUOD scilicet QUECUMQUE etc. traduzione

36. Quod ait “signum” a rethoribus sumit. Cicero namque inter illa probabilia inuenta que fere fieri solent signum ponit: quo quidem id, cuius dicitur signum, quoque modo significari dicit sed maioris testimonii et grauioris confirmationis indigere. traduzione

37. Qualiter et hoc loco predicationis – de tribus simul et diuisim de singulis singulariter facte – communitas substantialitatis eiusdem predicati dicitur signum. Sicut enim “cruor fuga pallor puluis et his similia” quorundam factorum signa quidem sunt, que in continentibus cum negotiis uel in gestionibus negotiorum fieri solent, tamen infirma quoniam et preter negocia quibus attribuuntur contingunt: sic ista predicandorum de tribus diuisim et coniunctim communitas substantialitatis predicatorum signum quidem est quoniam multis hoc conuenit communiter predicatis, infirmum tamen quoniam aliqua sunt que et de singulis diuisim et coniunctim de tribus tam rei quam nominis singularitate communiter predicantur: que illorum substancie esse non possunt quia non secundum rem sed extrinsecus affixa predicamenta sunt: ut principalitas et actio. traduzione

38. Nam et per se uerum est: “Pater est principium”; et item per se: “Filius est principium”; et item per se: “Spiritus sanctus est principium”; et etiam simul: “Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum principium”. traduzione

39. Sic et per se: “Pater est factor”; et item: “Filius est factor”; et item: “Spiritus sanctus est factor”; et etiam simul: “Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus factor”. traduzione

40. Neque tamen principalitas neque actio est eorum, qua sunt id quod sunt, essentia. Sed qui essentia sua sunt id quod sunt, relatione – que uocatur “principalitas” – referuntur ad creaturas et dicuntur earum principium. Actione uero ipsa facere dicuntur. Et attendendum quod non ceperunt esse principium. Facere uero ceperunt. traduzione

41. Ex quibus apparet quedam esse que eternaliter, alia que secundum tempus tribus istis communiter conueniunt. Nec tamen de ipsis substantialiter predicantur. Ideoque communitas predicatorum infirmum signum est substantialitatis eorum. traduzione

42. Ad demonstrandum ergo que sint que de Deo substantialiter predicantur, ualet quidem communitas predicationis quoniam omnium substantialium predicatio tribus est reuera communis. Sed indiget ipsa substantialitas testimonio alterius rationis et loco grauioris ad confirmationem inuenti quoniam non omnia, que communiter de his dicuntur, necesse est de ipsis substantialiter dici. traduzione

43. Unde et auctor iste cum dixisset "idque" – hoc est predicationis communitas – "signum erit que sint que de diuinitatis substantia predicentur" non ait QUOD, quecumque de tribus in unum collectis singulariter predicantur, dicuntur de singulis hoc modo i.e. substantialiter – quod falsum esset – sed potius ait: QUECUMQUE DE SINGULIS i.e. per se DICUNTUR HOC MODO i.e. substantialiter, DE TRIBUS etiam IN UNUM COLLECTIS hoc est simul suppositis SINGULARITER PREDICABUNTUR. traduzione

44. Quod exemplorum quoque testimoniis confirmatur HOC MODO: si scilicet DICIMUS diuisim: "PATER DEUS EST" item "FILIUS DEUS EST" item "SPIRITUS SANCTUS DEUS EST" collectim quoque "PATER FILIUS SPIRITUS SANCTUS UNUS DEUS sunt". Hoc enim exemplo patet deitatem, que de singulis diuisim predicatur, de eisdem simul collectis predicari. traduzione

45. IGITUR UNA DEITAS EORUM i.e. Patris et Filii et Spiritus sancti SI EST – ut utique est – UNA eorundem illa SUBSTANTIA que Grece quidem usya dicitur, Latine uero essentia, manifestum est quod DEI NOMEN i.e. deitatem hoc nomine, quod est "Deus", LICET PREDICARI SUBSTANTIALITER DE DIUINITATE i.e. de Deo: de Patre uidelicet et de Filio et de Spiritu sancto. traduzione

46. ITA i.e. sicut deitatem, que substantialiter predicatur, diximus et diuisim de singulis et collectim de tribus predicari, similiter dicimus ueritatem, que eorundem essentia est nec alia quam diuinitas, de illis et diuisim et collectim predicari. traduzione

47. Nam et diuisim PATER UERITAS i.e. uerus EST. Item FILIUS UERITAS i.e. uerus EST. Item SPIRITUS SANCTUS UERITAS i.e. uerus EST. Et collectim PATER FILIUS SPIRITUS SANCTUS NON sunt TRES UERITATES SED sunt UNA singulariter et simpliciter UERITAS i.e. unus uerus. Ita pluralitati personarum uerbi pluralitatem reddere debuit et dicere "sunt". Tamen propter predicate ueritatis singularitatem singulariter dixit "EST". traduzione

48. Ecce hoc item exemplo patet ueritatem, que de singulis diuisim predicatur, de eisdem simul collectis predicari. IGITUR UNA UERITAS horum SI EST – ut utique est – IN HIS UNA SUBSTANTIA hoc est essentia, NECESSE EST eandem UERITATEM de ipsis SUBSTANCIALITER PREDICARI.

DE BONITATE quoque et DE INCOMMUTABILITATE et DE IUSTICIA et DE OMNIPOTENCIA AC DE CETERIS OMNIBUS QUE TAM DE SINGULIS diuisim QUAM simul DE OMNIBUS SINGULARITER PREDICAMUS – supple: idem dicimus quod de deitate et de ueritate dictum est quod uidelicet si sunt, ut utique sunt, una horum trium substantia – MANIFESTUM EST ea immo, sub multorum diuersitate nominum – id de ipsis SUBSTANTIALITER DICI. traduzione

49. UNDE etc.
Huc usque catholice fidei auctoritate confirmauit illam sue ratiocinationis partem qua dicitur: "Quicquid de Deo substantialiter predicatur, id et de Patre et de Filio et de Spiritu sancto et diuisim et simul suppositis singulariter dicitur". traduzione

50. Nunc – assumpturus quod nullum eorum, a quibus tres ille sunt appellationes i.e. "Pater Filius Spiritus sanctus", neque diuisim neque simul de omnibus dicitur: et conclusurus "nullum igitur eorum substantialiter predicatur": et hoc per singula demonstraturus – prius tacitis nominibus istis i.e. "Pater Filius Spiritus sanctus" generaliter ait: EA et QUE in quorum generalitate hec specialia continentur. traduzione

51. Tanquam igitur assumptionis atque conclusionis locum breuiter sue ratiocinationi interserens generaliter ait: UNDE APPARET EA.
Quasi: deitas ueritas bonitas et quecumque cetera de tribus substancialiter predicantur, de illis omnibus et diuisim et coniunctim suppositis dicuntur. UNDE APPARET EA generaliter quecumque sint QUE CUM IN SINGULIS SEPARATIM DICI CONUENIT NEC TAMEN eodem singulari nomine IN OMNIBUS DICI QUEUNT, NON SUBSTANTIALITER PREDICARI SED potius ALIO MODO. QUI UERO ISTE modus SIT, POSTERIUS QUERAM. traduzione

52. NAM QUI etc.
Quasi: uere. Quecumque de quolibet istorum trium separatim dicta non de omnibus eodem singulari nomine dicuntur, non substantialiter predicantur de ipsis. NAM ista – scilicet "Pater Filius Spiritus sanctus" – que sic predicantur de singulis quod non de omnibus, minime substantialiter predicantur. traduzione

53. Quod sine ambiguitate certum est. Ille etenim QUI EST PATER, HOC UOCABULUM quo ipse uocatur "Pater" NON TRANSMITTIT AD FILIUM NEQUE AD SPIRITUM SANCTUM ut scilicet, uel qui Filius est uel qui Spiritus sanctus est, eodem uocabulo nominetur "Pater". Quo FIT UT HOC NOMEN, quod est "Pater", ei qui solus dicitur "Pater" NON SIT INDITUM SUBSTANCIALE. traduzione

54. Id est: res que hoc nomine predicatur non est eius, de quo predicatur, substantia. Uere. NAM SI ESSET SUBSTANCIALE HOC NOMEN i.e. res que eo predicatur: UT DEUS i.e. deitas UT UERITAS UT IUSTICIA UT IPSA QUOQUE SUBSTANTIA i.e. ut usya quam hoc nomine, quod est "substantia" predicamus, DE CETERIS quoque i.e. Filio et Spiritu sancto DICERETUR. traduzione

55. ITEM FILIUS SOLUS RECIPIT HOC NOMEN quod est "Filius". NEQUE enim CUM ALIIS i.e. Patre et Spiritu sancto illud IUNGIT. Id est: hoc nomine neque ille, qui Pater est, neque qui Spiritus sanctus est, dicitur esse Filius. SICUT IN DEO i.e. in hoc nomine quod est "Deus". SICUT IN UERITATE i.e. in hoc nomine quod est "ueritas". SICUT IN CETERIS nominibus QUE SUPERIUS DIXIMUS quibus una usya – que illis significatur – de tribus, quorum est essentia, diuisim et collectim predicatur. traduzione

56. Ille QUOQUE qui, etsi cum Patre et Filio non modo ab usya "Spiritus" sed etiam ab usu muneris – qui ex tribus equaliter est – uel ab eternitate – qua semper sunt quod usya sua sunt – "sanctus" uocatur, tamen horum nominum appellationibus – ad proprietatem, qua ab eodem Patre et Filio intelligitur alius, contractis – nominatur "SPIRITUS SANCTUS", NON EST IDEM QUI PATER est AC qui FILIUS est. traduzione

57. Deinde suam ratiocinationem concludit et ait: EX HIS IGITUR i.e. quandoquidem quicquid de Deo substantialiter predicatur, id et de Patre et de Filio et de Spiritu sancto et diuisim et simul suppositis singulariter dicitur: neque uero Pater neque Filius neque Spiritus sanctus de eisdem omnibus uel diuisim uel simul suppositis dicitur, recte INTELLIGIMUS PATREM et FILIUM et SPIRITUM SANCTUM i.e. ea, a quibus tres iste sunt appellationes, NON SUBSTANTIALITER DICI DE IPSA DIUINITATE i.e. de illis qui, quoniam sola diuinitate sunt, non modo "Deus" uerum etiam "diuinitas" appellantur, SED potius ALIO QUODAM qui iam exponetur MODO ea intelligimus dici. traduzione

58. SI ENIM.
Quasi: recte intulimus hec non substantialiter dici ex eo quod non de omnibus uel diuisim uel simul suppositis Patre et Filio et Spiritu sancto dicuntur. SI ENIM quodlibet horum SUBSTANTIALITER PREDICARETUR, certum est quod ET DE SINGULIS diuisim ET DE OMNIBUS simul suppositis SINGULARITER DICERETUR quoniam omnium illa, qua sunt, substantia est tantummodo una. traduzione

II

59. HEC UERO.
Dixit hec non substancialiter dici sed alio modo. Nunc, quis ille modus sit aperit dicens: MANIFESTUM UERO EST HEC DICI AD ALIQUID i.e. secundum ea, que his nominibus predicantur, illos, de quibus dicuntur, hoc ipsum, quod his predicatis sunt, aliorum esse.
Uere. NAM ET PATER ALICUIUS i.e. Filii EST PATER. ET conuersim FILIUS quoque ALICUIUS i.e. Patris EST FILIUS. SPIRITUS etiam ALICUIUS i.e. Patris aut Filii immo et Filii est SPIRITUS i.e. conexio. traduzione

60. QUO FIT etc.
Hic commemorandum uidetur quod unitas omnium a se diuersorum in quolibet facultatum genere predicamentorum comes est. Nam de quocumque aliquid predicatur, id predicato quidem est hoc quod nomine ab eodem sibi indito et uerbi substantiui compositione – cuius amminiculo predicatur – esse significatur. traduzione

61. Sed unitate ipsi coaccidente est unum: ut album albedine quidem album est sed unitate coaccidente albedini unum. Et simul albedine et eius comite unitate est album unum. Quapropter cum multa predicantur de uno, quodam modo illud unum est multa quoniam scilicet est multis. traduzione

62. Quamuis enim non sit numerus eius, quod multis est, est tamen numerus et eorum, quorum unoquoque est, et unitatum illis accidentium quarum unaquaque unum est. traduzione

63. Cum uero unum predicatur de multis, multa sunt unum: et cum multa de multis, multa sunt multa. Nam iuxta numerum eorum, que predicantur, unorum est etiam earum, que illis accidunt, per quandam conformationem numerus unitatum. Et caret unitas numero cum illius unius predicati, cui coaccidit, nullus est numerus. traduzione

64. Quoniam ergo paternitas et filiatio et conexio diuersa sunt, oportet unitates quoque, que illis assunt, a se inuicem esse diuersas. Et quia, quamuis substantie substantia alia aut accidens adsit – ut corporalitati animatio et color – accidenti tamen non potest adesse substantia, unitates que adsunt paternitati et filiationi et conexioni – quibus sunt tria non modo hec predicata uerum etiam illa, de quibus hec predicantur i.e. Pater et Filius et Spiritus sanctus – nequaquam poterunt esse substancie. Unde et auctor recte infert dicens: QUO FIT UT NEC TRINITAS QUIDEM DE DEO SUBSTANTIALITER PREDICETUR. traduzione

65. Quod et ex eo manifestum est quod non de unoquoque illorum i.e. Patre et Filio et Spiritu sancto diuisim dicitur. PATER ENIM NON est TRINITAS i.e. Pater non est tres isti. Uere. Ille ENIM QUI EST PATER. Pater quidem est, sed NON EST FILIUS AC SPIRITUS SANCTUS. Que approbatio omnino necessaria est. traduzione

66. Quoniam enim unitates solis his, que predicantur, adsunt nec nisi secundum predicata de subiectis aliquibus dici possunt, impossibile est eas illis, quibus adesse debent, absentibus predicari. Non ergo potest esse unus Filius qui non est Filius: nec unus Spiritus sanctus qui non est Spiritus sanctus. traduzione

67. SECUNDUM EUNDEM MODUM NEC FILIUS est TRINITAS i.e. non est tres isti quoniam qui est Filius, Filius quidem est sed non est Pater neque Spiritus sanctus. NEQUE SPIRITUS SANCTUS est TRINITAS i.e. non est tres isti

quoniam qui Spiritus sanctus est i.e. conexio hoc proprium nomen habet. Alia uero duo non recipit i.e. non est Pater neque Filius. traduzione

68. Quoniam uero una sola diuinitas trium est, necesse est ut, qui illa sunt Deus, unitate – que secundum eam est – sint unus: et simul diuinitate et illa – que secundum ipsam est – unitate sint Deus unus.
Sunt igitur Pater et Filius et Spiritus sanctus et tres et unus. traduzione

69. SED, sicut dictum est, TRINITAS QUIDEM CONSISTIT IN PLURALITATE PERSONARUM. Id est: unitatum numerus de illis predicatur secundum numerum proprietatum que et a se inuicem diuerse sunt et ita de diuersis predicantur quod nunquam de aliquo plenitudine proprietatis – que colligatur ex his et ex aliis predicamentis omnibus – uno dicuntur. Unde quilibet eorum ab alio sua proprietate per se unus i.e. alia persona est. traduzione

70. UNITAS UERO eorundem consistit IN SUBSTANTIE i.e. usye, que de ipsis predicatur, SIMPLICITATE: uidelicet unitas de illis predicatur secundum singularem et simplicem, qua sunt id quod sunt, suam essentiam. traduzione

71. QUOD SI etc.
Adhuc idem dicit quod scilicet hec, que tribus non sunt communia i.e. Pater Filius Spiritus sanctus et Trinitas minime substantialiter predicantur. Que uero sunt substantie, communiter de ipsis dicuntur.
Quasi: Trinitas in personarum diuersitate, unitas in substantie simplicitate consistit. QUOD SI Pater et Filius et Spiritus sanctus SUNT DIUERSE PERSONE – ut utique sunt proprietatibus que de uno dici non possunt – SUBSTANTIA UERO i.e. usya, qua sunt id quod sunt, INDIUISA sit, NECESSE EST ID UOCABULUM QUOD CAPIT ORIGINEM EX PERSONIS i.e. quod ex personali proprietate uel una – ut “Pater” – uel duabus – ut “procedens” quod non de Patre sed de Filio et Spiritu sancto dicitur: uel “emittens” quod non de Spiritu sancto sed de Patre et Filio predicatur – uel omnibus – ut “tres” quod de nullo diuisim sed de omnibus collectim – enuntiatur, AD SUBSTANTIAM i.e. essentiam qua sunt NON PERTINERE i.e. minime substancialiter predicari. traduzione

72. AT TRINITATEM i.e. unitates, quibus collectim dicuntur esse tres, FACIT DIUERSITAS illa proprietatum ex quibus est diuersitas que dicitur PERSONARUM. Quoniam IGITUR ille proprietates non sunt substantie – quod ex eo maxime certum est quia non singulariter dicuntur de omnibus diuisim et collectim suppositis – multo magis NON PERTINET AD SUBSTANTIAM i.e. non est substantialis TRINITAS: uidelicet unitates quibus ille proprietates et illi, quorum ipse sunt, numerantur. Que nec predicantur simul omnes nec diuisim de singulis. traduzione

73. Ut enim item itemque dicatur: illa est certissima regula qua dicitur non esse substantia quicquid de tribus diuisim et simul suppositis non predicatur. traduzione

74. QUO FIT UT NEQUE PATER NEQUE FILIUS NEQUE SPIRITUS SANCTUS i.e. quelibet istarum proprietatum, a quibus hec sunt indita nomina NEQUE TRINITAS, qua secundum eas Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres, DE DEO scilicet Patre et Filio et Spiritu sancto SUBSTANTIALITER PREDICETUR SED potius, ut supra dictum est, ad aliquid quoniam reuera Pater et Filius paternitate et filiatione inter se referuntur et Spiritus sanctus ad eosdem se habet conexione. traduzione

75. Trinitas uero, qua ipsi dicuntur "tres", ipsa quidem non est relatio – omnis enim numerus est per se – sed relationum quibus ipsi referuntur comes est. Ideoque ipsarum consortio dicitur ad aliquid predicari. traduzione

76. DEUS UERO i.e. diuinitas, que hoc nomine intelligitur, et UERITAS et IUSTICIA et BONITAS et OMNIPOTENCIA et SUBSTANCIA et IMMUTABILITAS et UIRTUS et SAPIENTIA ET QUICQUID HUIUSMODI – i.e. diuersum quidem nomine, idem uero re – EXCOGITARI POTEST, DE DIUINITATE i.e. de Patre et de Filio et de Spiritu sancto SUBSTANCIALITER DICUNTUR, cum una usya dicuntur uel diuisim uel simul "Deus uerus iustus bonus omnipotens subsistens immutabilis fortis sapiens" et huiusmodi aliis ab eadem usya nominibus esse id, quod sunt, predicantur. traduzione

77. HEC SI etc.
Quasi: quod Pater et Filius et Spiritus sanctus non de diuinitate substancialiter predicantur, michi uideor predictis ratiocinationibus, que ex catholica fide habent inicium, demonstrasse. Tuum tamen, o Iohannes, super his iudicium expecto. traduzione

78. Si ergo HEC SE HABENT RECTE secundum locos rationum theologicis conuenientium ET si etiam rationes sunt EX FIDE i.e. iuxta catholicam FIDEM, PETO UT TUE CONTESTATIONIS AUCTORITATE ME INSTRUAS I.E. IN EORUM, QUE DICTA SUNT, INTELLIGENTIA CONFIRMES. traduzione

79. AUT SI FORTE DIUERSUS ES a me aliter sentiendo de ALIQUA RE i.e. de aliquo predictorum, peto ne rationi per fictam fidem uel fidei per fabricatam rationem preiudices. Sed DILIGENCIUS i.e. ualde diligenter INTUERE QUE DICTA SUNT uel esse catholice fidei uel ex his, que tenet fides catholica, sequi. traduzione

80. ET SI utcumque POTERIS, FIDEM RATIONEMQUE CONIUNGE ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi: deinde ex ratione assensio fidei comparetur. traduzione

PARTE II

IL TRATTATO PORRETANO
INVISIBILIA DEI

II.I LA FILOSOFIA DI GILBERTO IN ALTRE PAROLE

IL TRATTATO *INVISIBILIA DEI* LA DUPLICE IMPRONTA DI GILBERTO DI POITIERS E UGO DI SAN VITTORE [1]

Il trattato *Invisibilia Dei* è conservato, a quanto se ne sa, in un unico manoscritto,[2] nel quale è presente anonimo e con lacune di imprecisata lunghezza.[3] Editata nel 1973 da N. M. Häring, al quale dobbiamo anche l'edizione dei commenti di Gilberto di Poitiers agli *Opuscoli* di Boezio e della maggior parte degli scritti porretani dei quali sia ad oggi disponibile un'edizione,[4] l'opera è da datare, molto probabilmente, tra il 1150 e il 1190 circa.[5] Essa tratta vari temi teologici: in particolare, la semplicità, l'immutabilità e l'essere necessariamente di Dio, la creazione del mondo, l'immortalità dell'anima, la trinità. L'autore, tuttavia, dedica un'attenzione altrettanto intensa alla natura e agli esseri umani, essendo convinto che solo pensando il composto, contingente e transeunte essere creaturale a confronto con quello assolutamente semplice, necessario ed eterno di Dio si possano costruire sull'uno e sull'altro discorsi relativamente ragionevoli, seppure mai adeguati. Così troviamo lunghe trattazioni sulle facoltà dell'anima, la molteplicità e la varietà delle forme dalle quali è costituito ogni ente naturale, le diverse scienze e i rispettivi linguaggi. La logica è, tra le discipline del linguaggio, quella più praticata in questo scritto, il quale si sofferma su universali, privazioni e negazioni, rapporto predicativo. Tutti questi temi sono affrontati in genere in sintonia con le posizioni espresse da Gilberto di Poitiers nel suo commento al *De trinitate* boeziano e Gilberto è addirittura citato esplicitamente come "il maestro": onore molto raro in epoca

---

[1] Desidero ringraziare di cuore Dominique Poirel, esperto conoscitore della tradizione vittorina, per il tempo dedicato alla lettura della traduzione e dell'introduzione e per i preziosi e generosi suggerimenti. La responsabilità della traduzione e di quanto qui esposto è ovviamente solo mia.

[2] Arras, Bibl. Mun. 981 [399], ff. 85-95v.

[3] Cfr. Häring, introduzione in *Tractatus Invisibilia Dei* 1973, p. 106. Nella traduzione ho segnalato i luoghi di queste lacune con […].

[4] Cfr. la bibliografia dello studioso in Principe 1982.

[5] Häring nell'introduzione all'edizione (p. 106) scrive che la grafia del ms risale al 1150, ma l'affinità dottrinale del testo con molte opere "porretane" della seconda metà del XII secolo e una possibile conoscenza da parte dell'autore sia della *logica nova* che forse di alcuni scritti non logici di Aristotele suggeriscono una datazione più tarda.

medievale.[6] Tuttavia, la terminologia tecnica adottata nel trattato è peculiare e in parte diversa da quella gilbertina. Inoltre, su alcuni punti *Invisibilia Dei* si distacca da Gilberto non solo nel linguaggio tecnico adottato bensì anche nelle tesi sostenute, a dimostrazione del fatto che i Porretani non sono dei pedissequi imitatori e prendono spesso strade autonome.[7]

Anche l'autore di *Invisibilia Dei*, come Boezio e Gilberto di Poitiers, intende il rapporto tra filosofia e teologia come un rapporto non di esclusione bensì di inclusione. Egli non contrappone la teologia alla filosofia bensì considera la prima come una delle "parti" della seconda e si rivolge al lettore a volte nelle vesti di "filosofo naturale", altre in quelle di "filosofo teologico". Rispetto a Gilberto, ad ogni modo, in questo trattato troviamo una epistemologia più chiaramente orientata in senso "aristotelico": si insiste esplicitamente sulla tesi secondo cui *ogni* conoscenza – dunque anche quella teologica – ha origine dal senso. Dio però, vi leggiamo, non potendo essere colto dai sensi non può essere "conosciuto": e tuttavia può essere "immaginato". Questo sostegno a una sorta di "via immaginativa" per la conoscenza di Dio è peraltro una delle questioni teoriche sulle quale lo scritto si distacca da Gilberto, il quale invece critica aspramente, sulla scia di Boezio, l'uso dell'immaginazione in teologia.[8]

Per quanto riguarda l'ontologia e la filosofia del linguaggio, il trattato sembra essere più fedele a Gilberto di Poitiers e in particolare esso riprende molti spunti proprio dal commento gilbertino al *De trinitate*. Il nostro autore non parla di "sussistenti" come Gilberto bensì di "cose soggette" (*res subiecte*), ma ritiene che queste, proprio come i sussistenti per Gilberto, siano causate, nel loro esistere e nel loro possedere determinate proprietà, da una molteplicità di forme tutte radicalmente singolari. Le forme vengono dette "essere nelle" cose soggette (*inesse*). Più precisamente, l'autore di questo testo usa il verbo *inesse* per indicare la relazione con la cosa soggetta delle forme sostanziali, e il verbo *adesse* (letteralmente "accostarsi" o "aggiungersi") per indicare la relazione, sempre con le cose soggette, ma delle forme accidentali: motivo per cui tradurremo, solo per questo trattato, *inesse* con

[6] Cfr. par. 90.
[7] Cfr. Marenbon 2013.
[8] Cfr. *supra*, Parte I, in corrispondenza di Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. VI, parr. 22-24. Sull'argomento vedi Valente 2021b.

"inerire sostanzialmente" e *adesse* con "inerire accidentalmente". La terminologia come si vede è per questo aspetto in parte diversa rispetto a quella di Gilberto, che usa *inesse* per intendere il rapporto di tutte le forme – sostanziali e accidentali – con il sussistente, e *adesse* per indicare il rapporto delle forme più specifiche e di quelle accidentali con quelle più generali che ne costituiscono la base e la causa nella struttura del sussistente.[9]

Per l'autore di *Invisibilia Dei*, inoltre, la struttura ontologica delle "cose soggette" si riflette nella stuttura della proposizione, pensata come espressione dell'inerenza in esse delle forme, e in quella dell'universale come una "collezione" di più forme tutte singole ma "conformi" (*conformes*) tra loro: teorie della proposizione e dell'universale anch'esse sostanzialmente in linea con quelle di Gilberto di Poitiers e degli altri autori porretani.

L'insieme delle autorità messe a frutto nell'opera è assai vario: chi scrive mostra di conoscere bene, oltre alla Bibbia, agli *Opuscoli teologici* di Boezio e ai relativi commenti di Gilberto, anche altri testi che si leggevano nelle scuole del periodo nel mondo latino: il *Timeo* di Platone col commento di Calcidio, la *Consolazione della filosofia* di Boezio, l'*Isagoge* di Porfirio e i testi aristotelici della *logica vetus*, varie opere di Agostino, il *Corpus dionysianum*, probabilmente le opere di Giovanni Scoto Eriugena. Meno evidente, rispetto al commento gilbertino al *De trinitate*, il ricorso alla retorica.

Tra i "moderni", il trattato è da mettere in relazione, oltre che con Gilberto di Poitiers, anche con scritti della seconda metà del XII secolo di altri autori "porretani": Alano di Lilla, Simone di Tournai, Everardo di Ypres, e soprattutto gli anonimi *Compendium logicae Porretanum* e *Grammatica Porretana*. Ma la collocazione cronologica di tali scritti, difficilmente risalenti a prima degli anni '70, è in molti casi alquanto dubbia, e altrettanto dubbia di conseguenza la direzione degli eventuali prestiti tra essi e *Invisibilia Dei*.

Ad ogni modo, l'orizzonte gilbertino e porretano non esaurisce lo spettro delle affinità che si possono rinvenire tra questo scritto e ciò che possediamo della speculazione del XII secolo: alcune dottrine e scelte terminologiche di *Invisibilia Dei* sono infatti accostabili anche ad

[9] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, I, Cap. 2, parr. 4-5, 55-58, 92-94.

altri indirizzi dottrinali. È significativa soprattutto l'impronta della teologia "contemplativa" elaborata presso l'abazia canonicale di San Vittore, che anzi sembra fornire la cornice metodologica e l'impianto epistemologico dell'intero trattato, all'interno del quale i contenuti gilbertini e porretani sono come inquadrati o incastonati.[10] *Invisibilia Dei* è infatti ispirato da un profondo sentimento pedagogico, come è tipico della tradizione vittorina e che manca del tutto, invece, nel metodo e nel linguaggio di Gilberto di Poitiers. Dio, ad esempio, qui è rappresentato come un maestro accorto e affettuoso, che istruisce i suoi allievi e figli non solo con la parola ma anche con esperienze, immagini sensibili, raffigurazioni ed esempi, adattando il proprio ammaestramento alle loro diverse capacità. L'intento, viene detto, è quello di elevarli per gradi, anche attraverso il gioco e il piacere, dalla conoscenza di ciò che è più a portata di mano a quella delle cause nascoste, ma intelligibili, del mondo. Ugo di san Vittore, pur non esplicitamente menzionato, è certamente molto vicino per questi aspetti. In particolare, ci sono grandi affinità con il suo *De tribus diebus*[11] e con il suo commento alla *Gerarchia Celeste* dello Pseudo-Dionigi. Come Ugo anche l'autore di *Invisibilia Dei* indaga le cose del mondo anche in qualità di segni – tracce, immagini, similitudini, "simulacri" – capaci di elevare verso Dio, per quanto Dio non possa essere conosciuto – si dice anche – se non per negazioni e, appunto, "immagini sensibili". Troviamo dunque in quest'opera una traccia più marcata che in Gilberto della teologia negativa di ascendenza dionisiano-eriugeniana, forse mediata dalla teologia "figurativa" e per immagini praticata nell'ambiente vittorino.

Avvicina a san Vittore anche la tesi, che più tardi sarà indicata come teologia delle "appropriazioni", secondo la quale al Padre compete in modo particolare la potenza, al Figlio la sapienza, allo Spirito la benignità. Questa dottrina infatti è sostenuta da Ugo di san Vittore e Abelardo, ed è invece apertamente osteggiata da Gilberto di Poitiers.[12] Con Pietro Abelardo, peraltro, *Invisibilia Dei* sembra condividere anche un uso simile a quello odierno del termine "esistenza" (*existentia*).

Non poche, infine, le assonanze anche con altri autori tradizionalmente considerati come appartenenti alla cosiddetta "scuola di Chartres", come Guglielmo di Conches e Giovanni di Salisbury. *Invisibilia*

[10] Cfr. Valente 2011b.
[11] Come rilevato da Poirel 2002, pp. 188-189.
[12] Cfr. *Expos. De trin.*, Secondo prologo di Gilberto, par. 13.

Dei si mostra dunque come l'opera di un intellettuale curioso e di spirito aperto, rappresentante particolarmente brillante di quello che si può a buon diritto, e senza alcun intento spregiativo, definire un "meticciato" di diverse tradizioni.[13]

PARTIZIONE DEL TESTO

Nel manoscritto che lo conserva non sono presenti segni di divisioni o partizioni di sorta e la suddivisione in brevi paragrafi numerati con numeri arabi proposta nell'edizione è stata introdotta da Häring. Ad ogni modo, da alcuni passaggi che esplicitamente si presentano come di ricapitolazione e snodo nello svolgimento del testo, si può desumere una suddivisione dell'opera in quattro parti principali: una corposa introduzione metodologica e tre grandi sezioni tematiche. Nell'introduzione metodologica (parr. 1-33) è esposto come si pervenga alla conoscenza delle "cose divine" a partire dalla considerazione del mondo e dell'anima: in base al principio secondo il quale dalle cose visibili (*visibilia*) si può giungere a une certa conoscenza di quelle invisibili (*invisibilia*)[14] si rileva come l'immensità, la bellezza e l'utilità (*immensitas*, *pulchritudo* e *utilitas*) delle creature siano "immagini" della potenza, della sapienza e della bontà divine (*potentia*, *sapientia* e *benignitas*). In questa parte la presenza di temi vittorini è più massiccia che nel resto del trattato.

Nella prima sezione tematica poi (parr. 34-45) si argomenta intorno alla semplicità di Dio e alla conseguente impossibilità di parlarne in modo proprio se non per negazioni; nella seconda (parr. 46-101) si tratta della realtà naturale e delle forme; nell'ultima (parr. 101-131), infine, si conclude sulla immutabilità e immortalità di Dio, sulle proprietà personali delle tre persone Padre, Figlio e Spirito santo, e sulla differenza tra dottrina del mondo e dottrina di Dio. È lo stesso autore, peraltro, a riassumere (parr. 101-102) l'andamento del proprio lavoro delineando un percorso a tornanti che "parte" dalla "dimostrazione" della semplicità della causa prima, "scende" alla "considerazione" delle

[13] Devo a Dominique Poirel, che ringrazio, il suggerimento di questo concetto per il trattato *Invisibilia Dei*.
[14] Su cui cfr. Coulter 2006.

cause create, per "tornare" infine all'osservazione della forma prima e alla "prova" della sua immutabilità.[15]

Basandosi dunque sull'analisi del contenuto del testo, si possono individuare le seguenti quattro partizioni per quattro macro-temi; si tratta evidentemente di una suddivisione accanto ad altre possibili, che potrebbe essere modificata qualora un giorno si riuscisse, con la scoperta di altri codici contenenti l'opera, a colmare le lacune presenti nel manoscritto (tra parentesi tonde con i numeri arabi sono indicati i paragrafi dell'edizione di Häring; le parentesi uncinate esprimono il fatto che si tratta di inserzioni mie e che non hanno risconto nel testo manoscritto):

<I. Conoscere il creatore attraverso le creature (1-33)>
<II. Semplicità di Dio e discorso teologico (34-45)>
<III. Il mondo creato e le sue forme (46-101)>
<IV. L'immutabilità della forma prima (101-131)>

Quello che segue è poi un indice più dettagliato nel quale sono elencati i diversi temi toccati all'interno delle quattro sezioni suddette:

<I. Conoscere il creatore attraverso le creature (1-33)>
<Il mondo: un libro scritto internamente ed esternamente; senso e intelletto (1-2)>
<Le facoltà dell'anima (3-10)>
<Ordine dell'esistere e ordine dell'intendere: ciò che precede nell'uno segue nell'altro; le realtà prime si conoscono attraverso le seconde (11-13)>
<La sapienza di Dio: esemplare e mondo archetipo (14-15)>
<Conoscenza umana e conoscenza divina; l'artigiano e il pensiero concepito nella mente; le idee dei filosofi sono "preconoscenze" divine, madri delle forme visibili (16-19)>
<Conoscere Dio attraverso le opere e attraverso le immagini (20-25)>
<Tre esempi di come il mondo è manifestazione di Dio: lo specchio, la parola, l'animo (25-30)>
<La grandezza, la bellezza e l'utilità delle cose create manifestano la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, causa efficiente, formale e finale del mondo (31-33)>

[15] *Tractatus Invisibilia Dei*, ed. Häring, parr. 101-102. Cfr. Hugo de sancto Victore, *De tribus diebus* XXV, ed. Poirel, p. 60, cit. *infra*, n. 110.

< II. Semplicità di Dio e discorso teologico (34-45)>
<Semplicità divina e composizione delle cose create; composizione di parti e composizione di proprietà; il numero (34-36)>
<Come si dimostra che in Dio non ci sono forme e che Dio non è sostanza (37-39)>
<Si parla delle cose composte propriamente e delle cose semplici impropriamente; su Dio le affermazioni sono improprie e le negazioni proprie (40-43)>
<La predicazione su Dio; il senso prodotto dalle parole e il senso con cui esse vengono proferite (44-45)>

< III. Il mondo creato e le sue forme (46-101)>
<Le realtà naturali: cose soggette e forme o essenze; forme sostanziali e accidentali; partecipazione ed enunciati; le categorie (46-52)>
<Privazioni, negazioni e forme (53-58)>
<Tutto è singolare, nulla è universale (59-61)>
<Gli universali (62-65)>
<Inerire per sé e inerire attraverso altro: la sostanza e le altre categorie; stato sostanziale e stato accidentale (66-68)>
<Il nome comune non significa nulla (69)>
<Forma individua, individuo e persona (70-76)>
<La predicazione; predicazioni in senso proprio e in senso traslato (77-80)>
<Si possono dare predicazioni solo di cose composte; nessuna forma è soggetta né soggetto; nulla si predica del genere e della specie (81-85)>
<In che senso sia vero che il genere si predica della specie se nulla si predica del genere e della specie; senso proprio e senso improprio di "si predica"; cosa voglia dire "Il genere si predica dei suoi inferiori"; i molteplici effetti del genere (86-92)>
<Identico e diverso (93-95)>
<Le tre scienze speculative e i loro metodi; nomi concreti e nomi astratti; la *translatio* da una scienza all'altra (96-101)>

< IV. L'immutabilità della forma prima (102-131)>
<Immutabilità divina e movimento; immortalità di Dio e immortalità dell'anima; Dio è necessariamente (101-106)>
<L'essere e il dire l'essere: punti di vista del filosofo teologico e del filosofo naturale; essere qualcosa (107-114)>

<Inconoscibilità e innominabilità di Dio (115-119)>
<L'anima: semplicità e composizione; somiglianza e dissomiglianza con Dio (120-122)>
<Le persone trinitarie: somiglianza e identità (123-124)>
<Le proprietà distintive delle persone trinitarie; proprietà intrinseche ed estrinseche (125-128)>
<Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un'unica essenza pur essendo separati, ma come questo avvenga non è dato all'uomo saperlo; fede e intelletto; dottrina del mondo e dottrina di Cristo (128-131)>

II.II TRADUZIONE

NOTA ALLA TRADUZIONE

Vale anche per questa traduzione quanto ho scritto nella nota alla traduzione dei due commenti di Gilberto. Per quanto riguarda la terminologia, anche qui, nonostante abbia cercato di rendere i termini tecnici in modo costante, ho usato in alcuni casi uno stesso termine italiano in sensi anche notevolmente diversi. Ad esempio, nella traduzione la parola "forma", come *forma* in latino, a volte sta per il principio esemplare, l'idea platonica, la "preconoscenza" divina delle cose (secondo un uso peculiare a questo autore), altre per la figura visibile di un oggetto sensibile; ma in questo secondo senso "forma" traduce a volte anche la parola latina *species*, che ho conservato però, dato il suo uso nel linguaggio ecclesiastico, come "specie" nel caso della "specie" eucaristica del pane o del vino. La parola italiana "cosa" traduce il latino *res* che in genere – ma non sempre – indica in questo testo un singolo ente effettivamente esistente nel mondo creato (il sussistente o *id quod est* di Gilberto); ma a volte ho usato "cose", in alternativa a "realtà", per rendere il generico neutro plurale: *visibilia* = "cose visibili", *formata* = "cose formate"; *simplicia* = "cose semplici", *subiecta* = cose soggette. In qualche caso, dunque, la parola "cose" può anche comprendere l'unico "ente" non creato, Dio: ad es. Dio è tra le "cose semplici" (i *simplicia*). Ho evitato però di usare la parola "ente" per non dare l'idea che il nostro autore usi il termine latino *ens*, che in effetti come Gilberto, e a differenza ad esempio di Teodorico di Chartres, non usa; e che di fatto è molto raro fino al XIII secolo.[16]

A differenza dei commenti di Gilberto di Poitiers agli *Opuscoli teologici* di Boezio, nei quali le citazioni sono quasi sempre accuratamente nascoste, il trattato *Invisibilia Dei* presenta un certo numero di citazioni esplicite, oppure comunque facilmente individuabili, che in molti casi sono già indicate nell'edizione. Ho controllato e integrato, come sono stata capace, questi rinvii, e confrontato i testi con le edizioni esistenti. Ne è risultato che tali citazioni, come spesso accade, nella maggior parte dei casi si discostano dal testo oggi standard dell'opera citata: sono saltate alcune parole o intere frasi, l'ordine delle parole o delle frasi è invertito, i termini usati sono in parte diversi; sembra in effetti che si tratti di testi riportati per lo più puramente *ad sensum*, secondo un'abitudine molto diffusa all'epoca. Peraltro, di tali citazioni a volte si modifica, anche sostanzialmente, il significato filosofico, e questo in un contesto in cui viene attribuito grande peso all'argomentare per autorità (molto più che in Gilberto!). In considerazione di tutto ciò ho tradotto personalmente le "autorità" così come esse sono rese nel manoscritto, naturalmente servendomi anche delle traduzioni esistenti (ad esempio di Obertello e Maioli per Boezio).

---

[16] Cfr. Valente 2005 e 2006.

Il fine principale che mi sono prefissa nel tradurre le citazioni è quello di restare fedele, illustrandolo il più chiaramente possibile, al senso del discorso inteso dall'autore del trattato *Invisibilia Dei*, e dunque al suo particolare uso della citazione, più che al testo originale dell'autore citato. Per questo motivo solo laddove fosse utile a questo scopo ho integrato (sempre tra <…>) alcune parole o frasi del passo citato saltate nel manoscritto.

In ogni caso, come nel caso delle traduzioni dei due commenti di Gilberto nella prima parte di questo libro, le indicazioni dei testi paralleli o delle possibili fonti riportate in nota non vanno considerate come esaustive e vanno a integrare quelle fornite da N. M. Häring nell'edizione.

<LE PERFEZIONI INVISIBILI DI DIO>
<I. CONOSCERE IL CREATORE ATTRAVERSO LE CREATURE (PARR. 1-33)>

<Il mondo: un libro scritto internamente ed esternamente; senso e intelletto>

1. *Le <perfezioni> invisibili di Dio possono essere contemplate quando sono comprese con l'intelletto a partire dalle le cose create*.[17] La Sapienza compose un libro – questo mondo sensibile – e, compostolo, lo presentò all'essere umano perché lo leggesse. *Il libro era scritto all'interno e all'esterno*[18] affinché l'essere umano lo leggesse sia all'interno

[17] Rom 1,20. Con tutta probabilità l'autore di questo testo con il neutro plurale *invisibilia Dei* intende le tre perfezioni divine potenza, sapienza, bontà. Cfr. *infra*, parr. 31 e 32 nonché le parole con cui si apre il *De tribus diebus* di Ugo di san Vittore: "Il verbo buono e vita sapiente che ha fatto il mondo viene scorto attraverso la contemplazione del mondo. Lo stesso verbo non ha potuto essere visto, ma ha fatto ciò che può essere visto ed è visto attraverso quello che ha fatto. Infatti, *Le <perfezioni> invisibili di lui sono scorte in quanto comprese a partire dalle cose che sono state create*. Sono tre le <perfezioni> invisibili di Dio, la potenza, la sapienza e la benignità. Da queste procedono tutte le cose, in queste tutte le cose risiedono, attraverso di esse <tutte le cose> sono governate. La potenza crea, la sapienza governa, la benignità conserva. Queste tre, tuttavia, come in Dio sono ineffabilmente uno, così non possono venir affatto separate nell'operazione. La potenza crea sapientemente attraverso la benignità. La sapienza governa benignamente attraverso la potenza. La benignità conserva potentemente attraverso la sapienza. L'immensità del creato manifesta la potenza, la bellezza la sapienza, l'utilità la benignità"; "Verbum bonum et uita sapiens quae mundum fecit contemplato mundo conspicitur. Et Verbum ipsum uideri non potuit, et fecit quod uideri potuit, et uisum est per id quod fecit. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Tria sunt inuisibilia Dei: potentia, sapientia, benignitas. Ab his tribus procedunt omnia, in his tribus consistunt omnia, et per haec tria reguntur omnia. Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conseruat. Quae tamen tria, sicut in Deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione omnino separari non possunt. Potentia per benignitatem sapienter creat, sapientia per potentiam benigne gubernat, benignitas per sapientiam potenter conseruat. Potentiam manifestat creaturarum inmensitas, sapientiam decor, benignitatem utilitas" (ed. Poirel, pp. 3 s.).

[18] Ez 2,9. Cfr. Hugo de sancto Victore, *De tribus diebus*: "Tutto questo mondo sensibile è una sorta di libro scritto dal dito di Dio, ossia creato dalla virtù divina, e le singole creature sono quasi una sorta di caratteri non inventati a piacere dagli esseri umani bensì istituiti dalla libertà divina per manifestare e in qualche modo significare la sapienza invisibile di Dio. Infatti, come un illetterato che veda un libro aperto e osservi i caratteri ma non conosca le lettere, così l'essere umano stolto e animale, che non coglie ciò che appartiene a Dio, in queste creature visibili vede l'aspetto esteriore ma non intende la loro ragione; invece, quell'<essere umano> che è spirituale ed è in grado di giudicare tutte le cose, nel considerare la bellezza esteriore dell'opera concepisce quanto sia degna di ammirazione l'interna sapienza del creatore. E così nessuno trova non degne di ammirazione le opere di Dio, ma in esse l'insipiente ammira solo l'aspetto, il sapiente invece, attraverso ciò che vede all'esterno, ricerca la conoscenza profonda della sapienza di Dio: come se in uno stesso testo scritto uno lodi il colore e la forma dei caratteri, un altro invece ne lodi il senso e il significato"; "Vniuersus enim mundus iste sensilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est uirtute diuina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inuentae, sed diuino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam inuisibilem Dei sapientiam. Quemadmodum autem et illeteratus quis apertum librum uideat, figuras aspicit, litteras non cognoscit, ita stultus et animalis homo qui non percipit ea quae Dei sunt, in uisibilibus istis creaturis foris uidet speciem, sed non intelligit rationem; qui autem spiritalis est et omnia diiudicare potest, in eo quidem quod

sia all'esterno: all'interno con l'intelletto, all'esterno con il senso, e perché *entrasse e uscisse e trovasse di che pascersi*:[19] uscisse, col senso, verso le cose che possono essere viste; entrasse, con l'intelletto, presso le cose che non si possono vedere. testo

2. Col senso l'essere umano esce fuori e trova di che pascersi quando la vista coglie il colore, l'udito la dolcezza della melodia, l'olfatto il profumo, il gusto il sapore, il tatto la dolcezza del corpo seducente di cui si diletta.[20] Con l'intelletto entra all'interno e trova di che pascersi osservando le nature, le cause e i principi delle cose nonché il loro corso e il loro ordine mirabilmente disposti dalla sapienza, e riconfortandosi con piacere delle cose che non possono esser viste. testo

<Le facoltà dell'anima>

3. Poiché dunque in questo libro, cioè in questo mondo visibile, la sapienza sottopose all'essere umano più cose affinché egli le leggesse, essa gli conferì anche più strumenti di lettura. Infatti gli donò queste quattro potenze (*vires*): il senso, l'immaginazione, la ragione e l'intelletto.[21] Di ognuna di esse è opportuno dire in cosa consista, cosa colga

---

foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia creatoris. Et ideo nemo est cui opera Dei mirabilia non sint, dum in eis et insipiens solam miratur speciem, sapiens autem per id quod foris uidet, profundam rimatur Diuinae sapientiae cognitionem, uelut si in una eademque scriptura alter colorem seu formationem figurarum commendet, alter uero laudet sensum et significationem" (ed. Poirel, pp. 9 s.). Sul tema della lettura in Ugo di san Vittore cfr. Poirel 2009b, e più in generale sul paragone tra mondo creato e libro, che si trova già in Agostino, v. Curtius 1948, Blumenberg 1981. Relativamente a *Invisibilia Dei*, cfr. Valente 2011b, pp. 224-227.

[19] Gv 10,9.

[20] Cfr. Hugo de sancto Victore, *De tribus diebus*: "La provvidenza del creatore introdusse tante diverse qualità nelle cose affinché ogni senso dell'essere umano vi trovi i suoi godimenti: altro percepisce la vista, altro l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto. La bellezza dei colori diletta la vista, la dolcezza del canto alletta l'udito, la fragranza dell'odore l'olfatto, la dolcezza del sapore il gusto, la versatilità del corpo il tatto"; "Prouidentia creatoris tam diuersas qualitates rebus indidit, ut omnis sensus hominis sua oblectamenta inueniat: aliud percipit uisus, aliud auditus, aliud odoratus, aliud gustus, aliud tactus. Visum pascit pulchritudo colorum, suauitas cantilenae demulcet auditum, flagrantia odoris olfactum, dulcedo saporis gustum, aptitudo corporis tactum" (ed. Poirel, p. 27).

[21] Cfr. Boethius, *Cons.*, V, pr. iv: "E anche l'uomo stesso viene visto in un modo dal senso, in un altro dall'immaginazione, in un altro dalla ragione, in un altro dall'intelligenza. Il senso infatti giudica la figura così come essa è incarnata nella materia soggetta; l'immaginazione invece giudica la sola figura senza la materia. La ragione poi trascende anche la figura e considera, sotto un riguardo universale la specie stessa che è nei (*inest*) singoli. L'occhio dell'intelligenza si colloca infine ancora più in alto e, travalicando l'ambito dell'universalità, giunge a considerare col puro sguardo della mente la forma semplice stessa" (trad. Obertello, pp. 299-300 con alcune modifiche); "Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intellegentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intellegentiae vero celsior oculus exsistit; supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur" (ed. Moreschini, p. 149). Sulla divisione delle facoltà dell'anima secondo Boezio e Gilberto di Poitiers cfr. Valente 2021b e la letteratura lì menzionata.

(*percipere*) e da dove abbia origine. Dato poi che il principio della conoscenza umana si trova nel senso, l'esposizione dovrà prendere avvio da esso.[22] testo

4. Il senso è una potenza (*vis*) dell'anima che vede, sente, annusa, gusta e tocca, e suo compito è percepire la figura della cosa nella materia soggetta (*subiecta materia*), cioè presente: vale a dire percepire la cosa presente. Il senso ha origine dalle passioni che si verificano negli organi del corpo, come quando la luce colpisce gli occhi e la voce risuona nelle orecchie. Queste passioni si trasmettono fino alla sede dell'anima e la sollecitano a vedere e sentire e a giudicare di ciò che ha visto e sentito. testo

5. L'immaginazione è una potenza dell'anima che percepisce la figura di una cosa assente e trae origine dal senso: infatti immagini le cose che hai visto. Diciamo ad esempio che tu, trovandoti in un certo luogo, abbia visto un tempio e nel tempio le fondamenta, le colonne, i dipinti e altre cose di questo genere: una volta non più lì, quelle stesse cose le immagini dando loro forma nell'anima (*circa animam conformans*). E non immagini solamente le cose che hai visto, ma anche altre fatte a somiglianza di quelle che hai visto: per questo si legge in Virgilio che un certo provinciale si immaginava la città di Roma, che non aveva mai visitato, in base alla sua città alla quale, aveva sentito dire, quella era simile, e diceva: "La città che chiamano Roma, Melibeo, io la pensai simile a questa nostra".[23] Ora queste due potenze, il senso e l'immaginazione, le condividiamo con gli animali: infatti l'uccello distingue il seme dalla pietruzza guidato del senso e guidato dall'immaginazione torna al nido. testo

6. La terza potenza (*potentia*) dell'anima è la ragione. Essa supera di gran lunga in dignità le due di cui abbiamo parlato e giudica delle cose che coglie in tre modi: definendo, raccogliendo e dividendo. Definisce esponendo cosa sia una cosa, come ad esempio in questa proposizione: "l'essere umano è un animale razionale"; raccoglie (*colligit*) mostrando come più cose convengano tra loro, ad esempio così: "l'essere umano è un animale e l'asino è un animale"; divide assegnando una differenza tra cose, come ad esempio: "l'essere umano è un animale, la pietra non è un animale". testo

7. Questa capacità (*virtus*) trae origine dal senso e dall'immaginazione, dato che prima vediamo una cosa, i suoi colori e le sue proprietà, e in un secondo momento conosciamo, grazie alla ragione, cosa essa sia, in cosa convenga con alcune cose, e in cosa differisca da altre. Quando infatti vediamo due cose provviste di proprietà dagli effetti simili diciamo

[22] La suddivisione delle facoltà dell'anima è pensata da Gilberto in stretta relazione alla divisione del sapere, e in special modo di quello speculativo nelle facoltà naturale, matematica e teologica. Cfr. *Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 25-41 e Cap. IV, parr. 22-24.
[23] Verg., *Ecl.* I, 19.

che esse convengono l'una con l'altra; se invece una di esse è bianca e l'altra nera, asseriamo che sono diverse l'una dall'altra a causa di alcune proprietà aventi effetti dissimili. testo

8. La quarta potenza (*vis*) dell'anima è l'intelletto, che si estende alle cose e alle nature delle cose, e a sua volta si esplica in due modi, semplicemente e per confronto (*collative*). Semplicemente come in: "la bianchezza è un colore", per confronto in quattro modi, due concernenti le cose e due le nature delle cose. Infatti il confronto si effettua o tra la forma e il soggetto, come in: "la bianchezza è un accidente", cioè la bianchezza è una proprietà che si trova accidentalmente (*casu*) in un soggetto; oppure tra le forme stesse, come in: "la bianchezza è una specie di colore", il cui senso è che l'ambito di pertinenza (*circuitio*) della bianchezza, quando viene predicata, è minore di quello del colore: infatti essa conviene ad un numero minore di cose che non il colore. Oppure il confronto viene effettuato tra un soggetto e una forma, come in: "questo è un soggetto", o tra soggetto e soggetto, come in: "questo è il piede di Pietro". testo

9. In tutte queste proposizioni si predica un <concetto colto dall>a ragione (*ratio*). Ma la facoltà dell'intelletto non coglie solo le realtà naturali bensì anche quelle invisibili, e trae origine dalla ragione. Infatti l'essere umano, considerando quei corpi che non hanno di per sé la capacità di muoversi e tuttavia si muovono perché sono naturalmente pesanti, riconosce in modo evidente che altro è ciò che si muove e altro ciò grazie a cui quello si muove, e così, condotto dalla ragione, giunge ad aver notizia delle realtà invisibili e a conoscere il creatore. testo

10. Dunque l'essere umano, illuminato da tali lucerne – il senso, l'immaginazione, la ragione e l'intelletto – riceve dalle mani della sapienza questo libro e, leggendolo diligentemente, osserva *le realtà invisibili di Dio attraverso le cose create colte con l'intelletto*, intendendo così le realtà che precedono attraverso quelle che seguono. testo

<Ordine dell'esistere e ordine dell'intendere: ciò che precede nell'uno nell'altro segue, e le realtà prime si conoscono attraverso le seconde>

11. Bisogna dire a questo punto che ci sono due ordini, quello dell'esistere e quello dell'intendere (*ordo existendi et ordo intelligendi*). Nell'ordine dell'esistere ogni causa precede naturalmente il suo effetto e ogni effetto è posteriore naturalmente alla sua causa. Nell'ordine dell'intendere avviene l'inverso, dato che ciò che naturalmente precede intellettualmente (*intellectualiter*) è posteriore, e ciò che è posteriore naturalmente intellettualmente precede.[24] Infatti la causa per natura (*natura*

[24] Sul principio secondo il quale si conosce ciò che per noi è meno noto a partire da ciò che ci è più noto, cfr. Arist., *Physica*, 1, 184 a 16-17, e *Analytica posteriora*, II.19, 100 a 14-18, due testi però che l'autore di *Invisibilia Dei* probabilmente non poteva ancora leg-

[abl.]) precede il suo effetto ma nell'intelligenza (*intelligentia* [abl.]) è posteriore ad esso, e l'effetto per natura è posteriore alla sua causa ma nell'intelligenza la precede: il colore, ad esempio, è causa dell'oggetto colorato e l'oggetto colorato è effetto del colore, e il colore precede l'oggetto colorato per natura ma l'oggetto colorato precede il colore nell'intelligenza. testo

12. È per questo motivo che le descrizioni delle cause vengono date a partire dai loro effetti, per esempio <quando si dice> "il colore è una proprietà per partecipazione alla quale qualcosa è colorato". Le realtà prime vengono perciò mostrate attraverso le seconde, come il colore attraverso l'oggetto colorato, ed effettivamente le cose più vicine ai sensi sono le più prossime anche a<d essere colte da>ll'intelletto: infatti ogni <atto dell'>intelletto deriva dal senso il suo principio e desume da esso l'occasione per comprendere (*percipiendi occasio*). Nell'esempio, prima di tutto viene percepita con la vista una cosa colorata e in un secondo momento l'intelletto viene sollecitato a cogliere la causa della cosa colorata, cioè il colore. testo

13. Le realtà prime, dunque, vengono colte attraverso le seconde, le ignote attraverso le note, le intelligibili attraverso le sensibili: infatti, attraverso le cose visibili si perviene alle forme visibili e attraverso le forme visibili alle cause intelligibili. Per questo motivo la prima causa di tutte le cause, la causa causalissima[25] genitrice delle altre cause, cioè

---

gere. Invece, poteva conoscere questo principio a partire dal commento di Boezio all'*Isagoge* di Porfirio, II ed., Lib. ii, Cap. 9: "Che qualcosa sia primo e conosciuto si dice in due modi, ossia in rapporto a noi o secondo la natura. Noi infatti conosciamo di più le cose che ci sono più vicine, come gli individui, quindi le specie, e da ultimi i generi, ma per la loro natura al contrario sono più note quelle cose che a noi sono meno prossime. E così, quanto più saranno lontani da noi, tanto più i generi saranno trasparenti e noti per natura"; "Duobus enim modis primum aliquid et notum dicitur, secundum nos scilicet et secundum naturam. nobis enim illa magis cognita sunt quae sunt proxima, ut indiuidua, dehinc species, postremo genera, at uero natura conuerso modo ea sunt magis cognita quae nobis minime proxima. atque ideo quamlibet se longius a nobis genera protulerint, tanto magis erunt lucida et naturaliter nota" (ed. Schepss - Brandt, p. 157). Il principio qui esposto sarà messo a frutto in modo particolarmente articolato da Tommaso d'Aquino, a quasi un secolo di distanza.

[25] L'espressione "causa causalissima" si trova nella traduzione latina approntata da Giovanni Scoto Eriugena delle opere dello Pseudo-Dionigi, nel *Periphyseon* di Eriugena stesso, ed è usata in diversi ambienti nel XII secolo. La si rinviene ad esempio in Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*: "Inoltre, dato che Dio è privo di qualsiasi forma – infatti è causa senza causa in quanto causa causalissima, e forma senza forma perché forma sommamente formale – e che ogni nome è dato dalla forma, ne risulta chiaramente che nessun nome conviene a Dio in modo proprio"; "Item, cum Deus omni careat forma, est enim causa sine causa, quia causa causalissima, et forma sine forma, quia forma formalissima; omne autem nomen ex forma datum sit, liquet nullum nomen Deo proprie convenire" (ed. Glorieux, pp. 140 s.). Il contesto forse più prossimo a quello nel quale l'espressione compare in *Invisibilia Dei* è probabilmente ancora una volta in Ugo di San Vittore; cfr. *De sacramentis christianae fidei*, I, ii, II: "L'ordine e la disposizione di tutte le cose dalla più eccelsa alla più bassa, nella compagine di questo universo, è intessuto da una sequenza di cause genitrici di ragioni (*causae rationum geniturae*) di modo che, di tutte le cose che sono, ogni cosa sia

Dio, come abbiamo detto compose un libro, questo mondo sensibile, nel quale intesse una duplice scrittura: una esterna (*extrinseca*) ed una interna (*intrinseca*) – *C'era* infatti *un libro scritto all'interno e all'esterno.*[26] testo

causa degli effetti che seguono o effetto delle cause che precedono. E delle cose alcune sono solo causa senza essere effetto, come la prima causa di tutte le cose, altre solo effetti senza essere causa, come le cose ultime tra tutte. Altre invece sono sia cause rispetto alle cose che le seguono e che generano, sia effetti rispetto alle cose precedenti dalle quale sono state generate. E come rispetto alle cose ultime e che sono solo effetti delle precedenti non si trova nulla che le segua, così non si trova nulla che preceda quelle cose che sono prime e sono soltanto cause di ciò che segue. Invece delle cose intermedie quelle che sono precedenti vengono chiamate più correttamente cause e meno correttamente effetti, mentre quelle che sono posteriori sono più effetti e meno cause. <C'è dunque (?)> la prima <causa> causalissima, e quelle cose che sono prime dopo la prima sono anche i primi effetti, mentre quelle che sono le ultime prima delle ultime sono le ultime cause […]"; "Rerum omnium ordo dispositioque a summo usque ad imum, in universitatis hujus compage ita sese causis quibusdam rationumque genituris prosequitur, ut omnium quae sunt, nihil inconnexum aut separabile natura externumque inveniatur. Quaecunque enim sunt rerum omnium, aut causae inveniuntur subsequentium effectuum esse, aut effectus praecedentium causarum. Et rerum quidem aliae causae tantum sunt, non etiam effectus; sicut prima omnium causa. Aliae effectus tantum, non etiam causae; sicut ultima et postrema universorum. Aliae autem et causae sunt ad posteriora quae generant; et ad priora a quibus generantur effectus; et sicut his quae ultima sunt et effectus tantum priorum nihil posterius cernitur; sic quidem iis quae prima sunt et causae tantum subsequentium, nihil prius invenitur. De mediis autem quaecunque priora sunt, magis causae nominantur, et minus effectus. Quaecunque vero posteriora sunt, magis sunt effectus; et minus causae, et prima causalissima. Et quae prima sunt post prima, primi sunt effectus; et quae ultima sunt ante ultima, causae ultimae […]" (PL 176, coll. 206D-207B).

[26] Ez 2,9. Cfr. Hugo de sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, I, iii, 20: "Infatti, come la sapienza di un essere umano non viene scorta se non da quello stesso essere umano fino quando non si manifesti all'esterno tramite la parola, così la sapienza di Dio è stata invisibile e non ha potuto essere conosciuta se non soltanto da quello stesso che la possedeva fino a quando non è stata manifestata dalla sua opera. E la sapienza stessa era parola, ma quasi una parola interiore e nascosta che non avrebbe affatto potuto essere conosciuta se non si fosse manifesta attraverso una parola esteriore. Così come il pensiero dell'essere umano è una sorta di sua parola interiore che rimane nascosta finché non viene rivelata dalla prolazione attraverso le labbra. E la stessa prolazione attraverso la voce è una parola, in modo simile a come è parola il pensiero del cuore: ma la parola manifesta esce e rivela la parola occulta. Così anche in Dio la parola del suo cuore è stata una parola interiore, occulta, invisibile, e questa parola era la sapienza ed è stata invisibile fino a quando non è stata manifestata attraverso una parola estrinseca che si è resa visibile, e <questa> era la sua opera. Come attraverso la parola della bocca si manifesta la parola del cuore, così tutta la natura parla <come voce del> suo autore e rivela ciò che è stato fatto a quanti hanno la capacità di intenderne l'artefice"; "Nam sicut sapientia hominis non videtur nisi ab ipso homine donec exeat et manifestetur per verbum, ita sapientia Dei invisibilis fuit et non potuit cognosci nisi ab ipso solo cujus erat, donec manifestata est per opus suum. Et erat ipsa sapientia verbum. Sed quasi verbum intrinsecum et absconditum quod omnino sciri non posset nisi per verbum extrinsecum manifestaretur; quemadmodum cogitatio hominis quasi intrinsecum verbum illius est quod latet et absconditum est donec reveletur per prolationem oris; et est ipsa prolatio vocis verbum similiter ut verbum est cogitatio cordis; sed verbum quod manifestum est prodit et revelat verbum quod occultum est: sic et in Deo verbum intrinsecum et occultum et invisibile verbum fuit

<La sapienza di Dio: esemplare e mondo archetipo>

14. La scrittura esterna <si trova> nelle realtà visibili e quella interna nelle realtà invisibili di modo che attraverso le realtà visibili si pervenga a quelle invisibili. Ma mentre scriveva questo libro Dio intingeva il calamo nella sua mente, e lo dipingeva a somiglianza di se stesso: infatti il creatore delle cose, quando compose il suo libro, vale a dire questo mondo visibile, non andò in cerca fuori di sé della forma (*forma*) secondo cui avrebbe operato; piuttosto, fu la sua stessa sapienza a fungergli da esemplare e da progetto (*ratio*) secondo il quale compiere l'opera. testo

15. Per questo Davide, rivolgendosi a Dio, disse: *Hai fatto tutte le cose nella sapienza.*[27] Giovanni inoltre afferma: *Ciò che è stato fatto in lui era vita*,[28] e questo vuol dire che il mondo visibile, composto dai quattro elementi e da tutte le cose create, era nel verbo divino, cioè nell'eterna sapienza che è vita, come nell'arca esemplare. Ma bisogna osservare che si dice che il mondo è vita in Dio non nel senso che la creatura sia il creatore o che le cose temporali si trovino essenzialmente (*essentialiter*) in lui, bensì perché tutte le cose sono comprese nella sua conoscenza, che è vita. E poiché tale sapienza è stata sempre né ha avuto mai principio, il mondo non fu mai in essa ma essa, vale a dire la conoscenza di Dio, è esemplare, immagine, forma, mondo archetipico, cioè figura primigenia del mondo. Peraltro, la conoscenza di Dio non è solo forma ma anche causa di tutte le cose, che sono perché egli lo vuole: ne è forma perché vengono formate secondo essa, causa perché esse in tanto sono in quanto sono conosciute da Dio. testo

<Conoscenza umana e conoscenza divina; l'artigiano e il pensiero concepito nella mente; le idee dei filosofi sono "preconoscenze" divine, madri delle forme visibili>

16. Occorre a questo punto illustrare la differenza tra la conoscenza divina e quella umana, dato che si deve giudicare diversamente dell'una e dell'altra. Infatti, un uomo mi conosce perché sono, ma non è perché quello mi conosce che io sono; e invece io sono perché Dio mi conosce, ma non è perché io sono che Dio mi conosce: la scienza divina è causa della mia esistenza (*existentiae meae*), mentre la mia esistenza non è causa della scienza divina. testo

17. La sapienza di Dio è dunque l'esemplare, il mondo invece è il suo esemplato in quanto formato a somiglianza di essa. Per questo motivo

---

cordis ejus; et sapientia erat hoc verbum et invisibile, donec manifestatum est per verbum extrinsecum quod visibile factum est, quod erat opus ejus. Sicut per verbum oris manifestatum est verbum cordis; sic loquitur omnis natura ad auctorem suum, et indicat quod factum est opificem intelligendi sensum habentibus" (PL 176, col. 225B).

[27] Sal 103,24.

[28] Gv 1, 3-4.

Boezio dice a Dio: "Tu dall'alto modello (*exemplum*) trai tutte le cose e il bel mondo porti nella tua mente; Tu stesso massimamente bello, lo formi secondo un'immagine simile".[29] Prendi l'esempio di un artigiano (*artifex*): un artigiano che vuole produrre un manufatto innanzitutto concepisce nell'utero della propria mente un pensiero e poi dispone la sua opera secondo la forma del pensiero concepito. Prima di realizzare qualcosa egli interroga la propria mente e quindi mette a punto le sue opere secondo le risposte che questa gli dà. testo

18. Come dice qualcuno, infatti, *L'inizio di ogni opera è nel verbo*,[30] e realmente tutto ciò che viene fatto da un artigiano viene prima detto nel suo cuore e poi realizzato: infatti il movimento del corpo dipende dal movimento della mente. Ora Dio, il costruttore (*faber*) di questo mondo, compì la sua opera proprio nel modo suddetto. I filosofi sostennero che nella mente divina vi sono idee o forme secondo le quali Dio opera, ma esse non sono altro che preconoscenze (*praecognitiones*) divine, madri di queste forme visibili: da quelle provennero queste e queste vennero alla luce (*foras apparuerunt*) tali quali quelle le avevano generate. testo

19. Per questo motivo Boezio dice, nel libro *Sulla trinità*, che "Dalle forme che sono fuori della materia sono derivate le forme che chiamiamo forme in modo improprio (*abutimur formas vocantes*) dato che in realtà sono immagini: infatti esse riproducono (*assimilantur*) le forme che non sono costituite nella materia".[31] Dunque le preconoscenze divine sono forme a somiglianza delle quali sono fatte le immagini sensibili delle creature visibili. Dico "preconoscenze" al plurale in riferimento non alle cause ma alle cose conosciute, giacché Dio conosce molte cose ma queste non costituiscono più scienze in lui: infatti non vi è che un'unica scienza di Dio, e non è altro che la sua essenza. testo

<Conoscere Dio attraverso le opere e le immagini>

20. Abbiamo detto che l'intelligenza delle cause si ottiene attraverso i loro effetti. La causa creatrice, cioè Dio, genitore delle cause create, non poté dunque essere intesa attraverso se stessa ma venne conosciuta attraverso le sue opere. Ne è prova il fatto che, quando Mosé chiese di poter vedere Dio senza interposizione di alcuna immagine,

[29] Boethius, *Cons.* III, m. ix, ed. Moreschini, p. 80; cfr. trad. it. Obertello, pp. 218 s.
[30] Eccli 37, 16.
[31] Cfr. Boethius, *De trinitate* II: "Le forme che sono nella materia e costituiscono il corpo sono derivate infatti da quelle forme che sono fuori della materia. Noi compiamo un abuso chiamando forme le altre, che risiedono nei corpi, mentre sono immagini: infatti esse imitano quelle forme che non sono collocate nella materia" (trad. Obertello, p. 365, leggermente modificata"; "Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint: adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae" (ed. Moreschini, p. 171).

questi gli rispose: *Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non potrai vederlo.*[32] Le spalle di Dio (*posteriora Dei*) sono le sue opere visibili, nelle quali egli viene conosciuto; invece il suo volto non viene visto perché la sua essenza non la si coglie col senso. testo

21. Delle spalle <di Dio> si legge nei Salmi: *Le sue spalle in un riflesso d'oro.*[33] L'oro è la sapienza e le spalle di Dio sono in un riflesso d'oro, o piuttosto in esse è un riflesso d'oro, perché nelle sue opere si trovano raffigurazioni sensibili (*simulacra*)[34] della sapienza attraverso le quali l'intelletto umano è condotto a conoscere l'essenza divina. Dio lasciò così una benedizione dietro di sé allorquando pose dietro le sue spalle, cioè nelle sue opere, dei segni affinché si potesse avere notizia di lui: infatti la quantità degli elementi fa conoscere che egli è immenso, e la loro perpetuità che è eterno. testo

22. Dunque la prima causa viene intesa (*intelligitur*) attraverso le cose che la seguono, cioè le sue opere, come dimostra un'evidente ragione. L'anima umana ha quattro potenze (*vires*), che sono il senso, l'immaginazione, la ragione e l'intelletto, e attraverso queste potenze percepisce tutto ciò di cui viene a conoscenza. Di queste potenze però le ultime tre traggono occasione dalla prima, ed è per questo che Boezio afferma: "Tutto quello che è nel sensibile è sensibile".[35] Ciò non vuol dire che tutto ciò che è posto nei sensibili sia sensibile, ma che può essere colto in quanto il senso ne fornisce l'occasione. testo

23. Infatti, innanzitutto le cose sono percepite col senso, poi con l'immaginazione, quindi con la ragione e infine con l'intelletto. Perciò se ci venissero proposte cose non percepibili col senso il nostro animo non verrebbe condotto all'intelligenza delle realtà invisibili. Ma Dio non è una cosa percepibile col senso, e perciò non possiamo arrivare a conoscerlo se non mediante un'immagine corporea (*corporalis ymago*).

---

[32] Es 33, 23.
[33] Sal 67, 14.
[34] Ugo di San Vittore esprime molto di frequente nei suoi scritti l'idea secondo cui le opere della natura solo "simulacri" delle verità divina. Cfr. ad es. *De tribus diebus*: "Abbiamo detto che sono tre le <perfezioni> invisibili <di Dio>: la potenza, la sapienza e la bontà. Bisogna dunque indagare quale di queste venga conosciuta per prima da chi contempla. E credo che venga per prima compresa nella contemplazione quella <perfezione> invisibile che viene manifestata in modo più espressivo e chiaro nel suo simulacro visibile"; "Tria diximus inuisibilia: potentiam, sapientiam, benignitatem. Querendum ergo est quod horum prius contemplantibus in agnitione occurrat. Et credo quod illud inuisibile prius in contemplatione comprehenditur, quod in suo uisibili simulacro expressius et manifestius declaratur" (ed. Poirel, p. 34). Per altre occorrenze cfr. Valente 2011b, p. 232, n. 39.
[35] Luogo non rinvenuto. Ma la formula può però essere messa in rapporto con l'altra, gilbertina, secondo cui "tutto ciò che è, è singolare", "Quidquid est, singulare est" (Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut*, Cap. II, par. 29). In ambiente porretano troviamo l'espressione, ancora più vicina, "quidquid est in singulari, singulare est", "tutto ciò che è nel singolare, è singolare": ad es. cfr. *infra*, par. 60 per *Invisibilia Dei*; Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. Glorieux, pp. 172 s. e 192; Everardus Yprensis, *Dialogus Ratii et Evererdi*, ed. Häring, p. 263.

Così, nel proporci realtà che ci appartengono, egli ci mostra più facilmente le realtà che appartengono a lui. testo

24. La sapienza istruisce il suo bambino, vale a dire l'essere umano, proponendo immagini ai suoi sensi (*eius sensui*) o imprimendo immaginazioni nel suo spirito (*eius spiritui*): infatti gli appare in due modi, o in forma sensibile (*sensibilis species*) o tramite una parvenza di forma sensibile (*sensibilis speciei similitudo*). Per manifestarsi agli occhi di Mosè essa gli sottopose una forma percepibile dai sensi: così egli *vide Dio da dietro*, vale a dire riconobbe la prima causa nelle sue opere. La forma che Mosé vedeva non era Dio ma in ciò che vedeva egli intendeva (*intelligebat*) Dio. Dio apparve in forma sensibile anche quando si rese visibile, assumendo forma visibile, nel grembo della vergine, e ancora oggi appare in forma sensibile nel battesimo e sull'altare: col primo infatti ci viene data la grazia spirituale sotto forma di acqua visibile, sul secondo il corpo e il sangue di Cristo sono offerti nella specie del pane e del vino. In questo modo la divina sapienza asseconda i deboli sguardi dei suoi bambini proponendoci realtà a noi adeguate e trasmettendoci, attraverso queste, le sue verità. testo

25. Invece una manifestazione attraverso una parvenza di forma sensibile si è avuta quando al faraone addormentato sono stati mostrati i tempi futuri sotto forma di vacche e spighe.[36] È dunque evidente che attraverso la scrittura visibile del libro visibile, il mondo, si perviene all'autore invisibile, e ciò può essere mostrato chiaramente con tre esempi: il primo dello specchio, il secondo della parola, il terzo dell'animo. testo

<Tre esempi di come il mondo è manifestazione di Dio: lo specchio, la parola, l'animo>

26. Illustriamo dunque in che modo il creatore venga conosciuto attraverso la creatura innanzitutto con l'esempio dello specchio. Le forme visibili delle cose visibili sono una sorta di specchi nei quali si rinvengono tracce (*vestigia*) del creatore. Infatti, come nello specchio l'immagine riflette il corpo posto di fronte ad esso, così nella bellezza delle forme visibili appare come per alcuni cenni (*quibusdam nutibus*) l'aspetto (*species*) del cratore. Infatti, l'umbratile bellezza delle cose create è immagine della bellezza intellettuale (*intellectualis pulchritudo*): da quella proviene questa e questa è generata da quella, presso quella si trova questa e di questa quella dice: *La bellezza del campo è con me.*[37] Nella sapienza di Dio si trova infatti questa bellezza, che si può vedere nel mondo (*foras apparuit*) tale quale egli l'ha partorita.[38] testo

[36] Gen 41, 1-7.
[37] Sal 49, 11.
[38] Cfr. Hugo de sancto Victore, *Commentarius in Hierarchiam coelestem*, PL 176, coll. 948 ss., in part. 949 A-D.

27. Vediamo ora l'esempio della parola. Secondo Boezio la parola è triplice: parola scritta, proferita, intesa (*verbum scriptum, prolatum, intellectum*);[39] di queste la prima significa la seconda e la seconda la terza. La parola scritta è quella che viene percepita con la vista, vale a dire la scrittura visibile; la parola proferita quella che viene percepita con l'udito, vale a dire la parola pronunciata a voce (*vox*); la parola intesa quella che viene concepita nella mente (*in mente concipitur*), vale a dire la conoscenza (*cognitio*). testo

28. Per esprimere i concetti umani sono state istituite le parole che si proferiscono con la voce: infatti con le nostre parole apriamo i nostri animi come con una sorta di chiavi. E come i concetti della mente (*conceptus mentis*), cioè le parole concepite nella mente, vengono manifestati con le parole proferite, così la parola invisibile (*invisibile verbum*) attraverso la quale sono fatte tutte le cose si rivela con parole visibili, cioè le opere visibili. testo

29. Veniamo ora all'esempio dell'animo, nel quale <il rapporto con> le realtà invisibili appare più chiaramente: con questo esempio si può difatti illustrare in modo evidente come Dio venga inteso attraverso le cose visibili e quanto le cose visibili siano vicine e congiunte con quelle invisibili. Ecco che il nostro animo è invisibile, e tuttavia diventa in certo qual modo visibile attraverso segni che appaiono all'esterno. Quando infatti osservi il viso di un essere umano, se lo sorprendi triste affermi che è triste l'animo che risiede all'interno, e dunque giudichi dello stato della mente a partire dallo stato del corpo: e veramente i gesti che appaiono all'esterno sono come lingue che ti narrano la qualità dell'animo. Dunque come il nostro animo, invisibile, diventa visibile attraverso i segni esteriori, così Dio, invisibile, diviene manifesto attraverso le cose che appaiono nel mondo. testo

30. Se ora desideri sapere che affinità (*germanitas*) ci sia tra le realtà visibili e quelle invisibili potrai conoscerlo sempre considerando l'animo, che, pur spirituale ed invisibile, uscendo tuttavia all'esterno

[39] Cfr. Boethius, *In librum Aristotelis PERI ERMHNEIAS*, IIa ed., che usa però *oratio* e non *verbum*: "Derivando anche questo da Aristotele i Peripatetici sostennero giustissimamente che esistono tre discorsi, uno che può essere scritto attraverso le lettere, un altro che può essere proferito a voce, un terzo che si dipana attraverso il pensiero; uno è contenuto nei concetti, un altro dalla voce, il terzo dalle lettere"; "Unde illud quoque ab Aristotele fluentes Peripatetici rectissime posuerunt tres esse orationes, unam quae scribi possit elementis, alteram quae uoce proferri, tertiam quae cogitatione conecti unamque intellectibus, alteram uoce, tertiam litteris contineri" (ed. Meiser, p. 29). Il ricorso nel nostro trattato al termine "parola" o "verbo" (*verbum*) invece che "discorso" (*oratio*) potrebbe essere segno di una influenza della lettura di Agostino, che aveva parlato di parola interiore o del cuore (*verbum in corde*) in diversi contesti. Sulla teoria dei tre tipi di *verba* in *Invisibilia Dei* cfr. Valente 2007, pp. 65-70. Sul concetto, di derivazione agostiniana e boeziana, di "parola" o "discorso" interiori, mentali, prelinguistici, nel medioevo cfr. Panaccio 1999, e in particolare per il pensiero del XII secolo Valente 2009.

con il senso vi trova cose dalle quali nasce un grande godimento, oppure cose che respinge e rifugge come avverse e a lui contrarie. Gode infatti della rosa, è disturbato dall'ortica. Né si allieta della bellezza della rosa se non perché le è congiunto da una certa somiglianza. Invece è disturbato dall'ortica perché non […].[40] testo

<La grandezza, la bellezza e l'utilità delle cose manifestano la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, causa efficiente, formale e finale del mondo>

31. […] il cantico e i dolci accordi che si producono per il sorgere e il tramontare delle cose che trascorrono giocando tra loro e danzando ci istruiscono chiaramente (*sumit clarum documentum*) sulla sapienza che tutto dispone *in numero peso e misura*,[41] vale a dire che tutto ordina, forma e termina. Il peso indica l'ordine in ragione della posizione del luogo, dato che tutte le cose tendono verso il proprio luogo – le cose leggere verso l'alto e quelle pesanti verso il basso.[42] Con il numero ci si riferisce alla forma per via della congiunzione delle parti e delle unità che costituiscono la forma dell'intero. Con la misura, infine, si considera il termine relativamente alla quantità: infatti ogni cosa ha un termine preciso nella sua quantità affinché non si sia condotti, con una progressione troppo estesa, all'infinito. testo

32. Dunque, come l'immensità delle cose mostra la potenza di Dio e la loro bellezza la sua sapienza, così la loro utilità ne mostra la bontà. Infatti, a causa della sua bontà Dio volle che fosse utile ciò che aveva fatto per mezzo della potenza e secondo la sapienza. La potenza del creatore è perciò causa efficiente del mondo, la sua sapienza ne è la causa formale, la sua bontà la causa finale: infatti ciò che fece per mezzo della potenza, lo fece secondo la sapienza e a causa della bontà.[43] E per quanto queste tre cause vengano considerate distinte nelle creature, tuttavia essenzialmente non sono distinte: sono uno in uno, cioè lo stesso creatore. testo

33. Infatti lo stesso creatore è causa efficiente, formale e finale del mondo, dato che fece il mondo per mezzo di sé, secondo sé, a causa di sé. Per mezzo di sé perché non ebbe con sé alcun aiuto; secondo sé

---

[40] Lacuna nel ms., di cui non si conosce l'estensione in quanto potrebbe mancare un solo foglio o più d'uno. Cfr. Introduzione all'edizione, p. 106. Altre tre lacune analoghe saranno segnalate più avanti.
[41] Sap 11, 20.
[42] Prima ancora della ricezione della teoria aristotelica del luogo naturale, la filosofia della natura del XII secolo teorizzava i quattro elementi come disposti nei loro luoghi naturali, corrispondenti ognuno alle proprie caratteristiche, secondo alcuni dopo l'iniziale commistione e il disordine caratteristici del chaos primordiale che sarebbe seguito immediatamente dopo la creazione. Cfr. ad esempio Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, I, vii, 1, ed. Ronca, p. 29.
[43] Cfr. Hugo de sancto Victore, *De tribus diebus*, ed. Poirel, pp. 3 s., testo riportato *supra*, n. 17.

perché non cercò la forma in base alla quale operare fuori di sé; a causa di sé perché lo fece a causa della sua bontà, che è lui stesso. testo

<II. SEMPLICITÀ DI DIO E DISCORSO TEOLOGICO (PARR. 34-45)>[44]

<Semplicità divina e composizione delle cose create; composizione di parti e composizione di proprietà; il numero>

34. Fin qui abbiamo mostrato con l'autorità e la ragione che le cose invisibili sono manifestate da quelle visibili e che il creatore viene conosciuto attraverso la creatura; ora eleviamoci, con tutta la capacità di considerare che ha la <nostra> mente (*tota mentis consideratione*), a fissare la semplicità della natura divina. Di essa bisogna dire in primo luogo che è semplice e pura e libera da ogni composizione non solo di parti ma anche di proprietà: c'è infatti una composizione di parti e un'altra di proprietà: di parti come nel corpo, di proprietà come nello spirito.[45] testo

35. Ambedue queste sostanze invero sono composte, il corpo di parti, lo spirito di proprietà, e hanno in sé le cause della loro esistenza (*suae existentiae*): infatti altro è lo spirito, altro l'essere (*esse*) dello spirito, e altro il corpo, altro l'essere del corpo. Invece nella natura divina non v'è diversità di essenze (*essentiarum*) né moltitudine di accidenti, e perciò non vi è nemmeno il numero, essendo il numero collezione di unità.[46] Si dice "numero", infatti, quasi nel senso di "non mero", cioè "non puro". Dov'è il numero non v'è purezza né semplicità bensì pluralità e molteplicità: ma in Dio non vi è pluralità di unità, e dunque nemmeno numero.[47] testo

36. Va detto a questo punto che i nomi che significano principio convengono in modo vero, propriamente e principalmente a Dio, e secondariamente alle forme create. Infatti Dio è principio, causa e soltanto causa, forma prima e soltanto forma, essere primo e soltanto essere, prima del quale non v'è alcuna causa, alcuna forma e alcun essere. Invece, la forma creata è causa ed opera a seconda dei punti di vista.

---

[44] Su questa sezione del trattato in particolare e sulle questioni ivi affrontate cfr. Valente 2020.
[45] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. I, par. 29; Cap. II, parr. 62-70, e 88.
[46] Qui l'autore cita una definizione data da Boezio nel *De arithmetica*: "Il numero è una raccolta di unità, oppure una massa di quantità costituita da unità"; "Numerus est unitatum collectio, uel quantitatis aceruus ex unitatibus profusus" (ed. Oosthout-Schilling, pp. 15-16). Alla stessa definizione rimanda anche Gilberto in *Expos. De trin.*, Cap. III, par. 12.
[47] Cfr. Boethius, *De trinitate* II, ed. Moreschini, p. 171. Non ho trovato l'etimologia di *numerus* da *non merus* nelle *Etimologiae* di Isidoro di Siviglia (VI-VII s.), nel *Liber Glossarum* (VII s.), nel *Vocabulista* di Papias (XI s.), né nelle *Derivationes* di Uguccione da Pisa (XII s. ex.).

La bianchezza, ad esempio, è causa ed opera: opera della prima creatura, cioè di Dio, ma causa del bianco. Dunque, se Dio è forma in lui non vi è forma: infatti ogni forma è informe;[48] e corrispondentemente se è essere non ha un essere: niente infatti è l'essere di ciò che è l'essere. testo

<Come si dimostra che in Dio non ci sono forme e che Dio non è sostanza>

37. Che in Dio non vi sia alcuna diversità di nature si può provare sia per via di ragione sia tramite l'autorità. Il beato Dionigi in un certo passo sottolinea la semplicità della natura divina dicendo: "L'essenza della divinità è informe".[49] Anche Boezio nel libro *Sulla trinità* dice di Dio: "Ne consegue che è veramente uno ciò in cui non v'è nulla oltre a ciò che esso è", e afferma quindi: "nel quale non vi è numero", aggiungendo poi la causa: "infatti è forma".[50] Anche il sommo dottore Agostino dice a questo proposito: "Tutto ciò che è in Dio è Dio".[51] Questa affermazione va presa in senso esclusivo, non positivo; infatti con essa non si afferma qualcosa ma si rimuovono cose diverse, di modo che "Tutto ciò che è in Dio è Dio" vuol dire che nulla è in Dio che sia diviso da lui. testo

38. Vediamo ora il ragionamento che prova questa stessa tesi. Se in Dio vi fosse qualcosa che gli conferisse l'essere, qualcosa lo precederebbe: infatti tutto ciò che conferisce ad altro l'essere precede ciò cui conferisce l'essere, come la causa che precede il causato e la forma il formato. E così, se qualcosa precedesse Dio, Dio non sarebbe il principio di tutte le cose; ma egli è il principio di tutte le cose, dunque nulla lo precede. testo

---

[48] Cfr. Alanus ab Insulis, *Regulae caelestis iuris*, regula XVI: "Solo la forma è senza forma, perché non vi è forma della forma. La forma divina non riceve la forma da alcunché, poiché è forma formalissima" (trad. Chiurco); "Sola forma informis est quia forme non est forma. Diuina enim forma a nullo informatur ut sit cum sit forma formalissima" (ed. Häring). Cfr. anche Eriugena, *Periphyseon* I, 500 A-B: "Infatti la causa suprema di tutte le cose è informe e infinita perché eccelle su tutte le forme e su tutti i fini: poiché non è soltanto la forma principale fra tutte ma è più che forma, in quanto supera ogni forma e da forma a tutte le cose formabili e informabili" (trad. Pereira); "Nam summa omnium causa per excellentiam omnium formarum finiumque informis est atque infinita: non enim solummodo forma omnium est principalis sed plus quam forma, omnem formam superans omneque formabile et informabile formans" (ed. Jeauneau).

[49] Cfr. Ps. Dionysius, *Caelestis hierarchia* XV, ed. in Id., *Corpus Dionysianum*, ed. Chevalier, vol. 2, pp. 994 s. (PL 122 1065D).

[50] Cfr. Boethius, *De trinitate* II, ed. Moreschini, p. 170; trad. Obertello, p. 364.

[51] La formula "tutto ciò che è in Dio è Dio" ("Quidquid est in Deo Deus est") viene attribuita spesso ad Agostino nel XII secolo ma non sembra trovarsi, almeno in questa forma, nei suoi scritti. Cfr. ad es. *Summa Sententiarum* I, iv, PL 176, col. 48B, e Alanus ab Insulis, *Regulae caelestis iuris*, regola IX, ed. Häring, p. 133. Sui diversi usi di questa formula da parte dei maestri del XII secolo, porretani e non porretani, cfr. Valente 1999-2000.

39. Poiché peraltro, come si è detto, Dio è forma, non è soggetto ad alcuna proprietà. Infatti, come dice Boezio, "Le forme non possono essere sostanze":[52] se infatti fossero sostanze non sarebbero forme bensì sarebbero soggetti (*subiecta*), cose formate. Poiché dunque Dio non soggiace all'informazione da parte di alcuna proprietà, non è soggetto, e poiché non è soggetto, non è sostanza: infatti qualcosa è detto sostanza perché si osserva che è un soggetto, come in "Pietro è bianco": Pietro è soggetto alla proprietà della bianchezza e dunque è sostanza. testo

<Si parla delle cose composte propriamente e delle cose semplici impropriamente; su Dio le affermazioni sono improprie e le negazioni proprie>

40. Di conseguenza, poiché Dio è veramente semplice e incomplesso (*incomplexus*) <e> propriamente non si possono formulare discorsi complessi di un incomplesso, in lui non vi sono ragioni che permettano di dirne qualcosa (*dicendi rationes*).[53] Possiamo parlare propriamente delle cose composte poiché in esse troviamo le ragioni per farlo, ma non è così per le cose semplici: senza dubbio le cose semplici sono veramente, ma di esse non si dice veramente che sono; le cose composte invece si dice veramente che sono, ma non sono veramente.[54] Dunque, dato che non possiamo sapere cosa Dio sia ma dobbiamo sapere cosa non è, di lui parliamo meglio negativamente che affermativamente. Di conseguenza, come non sapendo lo si conosce in modo migliore, così lo confessiamo in modo migliore negando; per questo il beato Dionigi afferma: "Ogni negazione di Dio è vera", vale a dire propria, "e ogni affermazione non-unita (*incompacta*)",[55] cioè impropria. E ora dobbiamo dire cosa si intende con queste parole. testo

41. Vi sono due specie di enunciazioni: la negazione e l'affermazione. È una negazione quell'enunciazione con la quale rimuoviamo qualcosa

---

[52] Il manoscritto ha *substantiae* ma Häring nell'edizione corregge con *subiectae* per conformità al testo di Boethius, *De trinitate* II: "Formae vero subiectae esse non possunt" (ed. Moreschini, p. 170). Cfr. anche *infra*, par. 82.

[53] *Ratio dicendi* è la ragione per cui qualcosa può essere detto o chiamato in un certo modo, dunque può equivalere a *forma*, dato che per Gilberto e gli autori porretani le forme sono le cause o ragioni per cui a determinate *res subiectae* diamo determinati nomi. In modo simile, l'espressione *causa dicendi* è usata sistematicamente per intendere una forma o proprietà nella porretana *Summa Zwettlensis*. Cfr. Valente 2021a.

[54] Secondo diversi autori porretani, come ad es. Simone di Tournai e Alano di Lilla, nel discorso su Dio abbiamo improprietà sul piano dell'espressione linguistica e proprietà sul piano dell'essere (*improprietas dicendi* e *proprietas essendi*), mentre viceversa nel discorso sul creato abbiamo proprietà sul piano dell'espressione linguistica e improprietà sul piano dell'essere (*proprietas dicendi* e *improprietas essendi*). Su questo tema, con particolare riferimento ad Alano di Lilla, cfr. Rosier-Catach 1995, nonché Valente 2000 e Valente 2008a, passim.

[55] Cfr. Ps. Dionysius, *Caelestis hierarchia* II, 2, ed. Chevallier, II, p. 759. Eriugena, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, ed. Barbet, II, p. 34, interpreta l'*incompactae* di Dionigi come "improprie", "non convenienti".

da qualcosa, come "Pietro non è bianco": in essa rimuoviamo la bianchezza da Pietro. È invece un'affermazione quell'enunciazione con la quale attribuiamo o congiungiamo (*coniungimus*) qualcosa a qualcosa, come "Pietro è bianco": in questa congiungiamo la bianchezza a Pietro, cioè la causa al causato. Quando parliamo di Dio negativamente parliamo in modo migliore perché veniamo intesi (*intelligimur*) più facilmente: infatti quando di lui dico, negativamente, "Dio non è un albero, Dio non è una pietra, Dio non è una creatura", ciò che dico è inteso facilmente da chi ascolta. testo

42. Inoltre, negando mostriamo e onoriamo meglio l'eccellenza della sua divinità in quanto in tal modo indichiamo che essa è così lontana dal cuore umano e posta tanto al di sopra delle ragioni del discorrere (*ratio dicendi*) che di conseguenza non siamo capaci di parlarne. Invece, dato che Dio non è causato ma causa, l'affermazione su di lui è impropria perché tramite essa non gli congiungiamo qualcosa (*nichil eo copulamus*) – il che avverrebbe se fosse propria: quando infatti dico "Dio è buono" non gli sto congiungendo la bontà, per cui è chiaro che si tratta di un discorso improprio.[56] testo

43. Questo può risultare evidente anche in un altro modo. Di Dio si dice che è buono e che è la bontà, ma nessuna delle due cose è detta in senso proprio. Infatti, se fosse veramente buono non sarebbe la bontà, e se fosse veramente la bontà non sarebbe buono: questi due termini sono opposti (*opposita*) e la predicazione dell'uno comporta la rimozione dell'altro; se una cosa è buona, quella stessa cosa non è la bontà, e se è la bontà, non è buona. Boezio <dunque> dice, a proposito di Dio: "Ogni predicazione di Dio è non-unita (*incompacta*), cioè non congiunta".[57] testo

<La predicazione su Dio; il senso prodotto dalle parole e il senso con cui vengono proferite>

44. Dobbiamo a questo punto dire cosa sia predicare: predicare è mostrare che qualcosa inerisce in qualcosa (*aliquid alicui inesse demonstrari*). Ma a Dio, che è semplice, nulla inerisce sostanzialmente o accidentalmente (*nichil inest vel adest*), e dunque non si può mostrare nulla che gli inerisca: perciò nessuna predicazione di Dio è unita (*compacta*), vale a dire propria, ma ogni predicazione di Dio è non-unita (*incompacta*), vale a dire impropria. Poiché dunque nulla si può attri-

[56] Sull'insistere di molti autori del XII secolo sulla tesi dell'improprietà dell'attribuzione a Dio anche di predicati come "buono" o "essere" cfr. Valente 2008a, pp. 104 (sui precedenti di questa posizione in Agostino), 189-197 (su *Invisibilia Dei*), 197-206 (su Simone di Tournai), 206-220 (su Alano di Lilla).
[57] Cfr. però Boethius, *De trinitate* IV: "[…] unitariamente e congiuntamente invece in Dio" (trad. Obertello, p. 370); "[…] in deo vero coniuncte atque copulate" (ed. Moreschini, p. 174).

buire a Dio, dico meglio, negativamente, “Dio non è”, che, affermativamente, “Dio è”: e in realtà Dio è veramente, ma non si dice veramente, di lui, che è. Infatti, quando dico “Dio è” sembra che io gli stia attribuendo un’essenza e che mostri che lui è per partecipazione ad altro, cosa che non può avvenire. testo

45. Ma se non è per partecipazione ad altro, è chiaro che non gli si può attribuire alcunché: infatti nulla può essere attribuito a se stesso. E dunque le parole “Dio è” o “Dio è grande” vanno intese non secondo il senso che producono ma secondo il senso con il quale sono state pronunciate: infatti le parole vanno prese secondo il senso con cui sono pronunciate e non secondo quello che producono.[58] testo

<III. IL MONDO CREATO E LE SUE FORME (PARR. 46-101)>

<Le realtà naturali: cose soggette e forme o essenze; forme sostanziali e accidentali; partecipazione ed enunciati; le categorie>

46. Dato che le cose semplici si intendono meglio se si parte dalla considerazione delle cose composte, affinché sia più chiaro quello che abbiamo detto sulla semplicità della forma prima passiamo ora a considerare le forme create, e leggiamo con attenzione il libro della sapienza, scritto all’interno e all’esterno, fino a quando saremo in grado, attraverso la scrittura che si vede all’esterno, di giungere all’autore che abita all’interno. testo

47. Sia la ragione sia l’autorità proclamano che esistono due generi di cose naturali, uno delle cose soggette (*res subiectae*) e un altro delle forme. Le cose soggette sono corpi o spiriti, e sono soltanto soggetti (*subiecta*): infatti tutto ciò che è un soggetto è corpo o spirito. Nelle cose soggette si trovano le forme, che sono le cause e le nature delle stesse cose soggette. Il genere delle forme è duplice, infatti alcune di esse sono sostanziali, altre accidentali. testo

48. Sono sostanziali quelle forme che conferiscono un essere alle cose soggette nelle quali sono e senza le quali le cose soggette non possono essere. Infatti, esse sono il loro essere, ma niente può essere senza quello che è il suo essere. Ad esempio: la corporeità, senza la quale il corpo non può essere, è l’essere del corpo, e la spiritualità, senza la quale lo spirito non può essere, è l’essere dello spirito. A titolo esemplificativo, in modo che ciò che diremo di esso sia evidente anche per le altre cose, possiamo riferirci ad una sola tra le cose soggette, cioè Pietro. Pietro sussiste (*habet subsistere*) per partecipazione non a una sola essenza ma a molte, infatti sono molte le essenze che gli

[58] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. IV, par. 40 (e *supra*, I.I e I.II, *ad loc.*). Sull’argomento cfr. Valente 2004.

conferiscono l'essere, come si può capire chiaramente se si considera la diversità delle enunciazioni che lo riguardano. testo

49. Per ogni cosa, infatti, la diversità delle enunciazioni deriva dalla diversità delle sue nature, come apparirà nelle seguenti proposizioni: "Pietro è un essere umano", "Pietro è animale", "Pietro è corpo". In queste proposizioni sono attribuite a Pietro cose diverse e per cause diverse, giacché altro gli si attribuisce, e per un'altra causa, nella prima che nella seconda, e nella seconda che nella terza. Infatti, per partecipazione ad un'essenza è un essere umano, ad un'altra è animale, e ad un'altra ancora è corpo: è un essere umano grazie all'umanità, animale grazie all'animalità, corpo grazie alla corporeità.[59] testo

50. Le <forme> accidentali sono proprietà che si trovano (*sunt*) nelle cose soggette ma tali che le cose soggette possono essere anche senza di esse: infatti non conferiscono loro alcun essere. Se conferissero loro l'essere, le cose soggette perirebbero nel momento in cui tali forme ne venissero separate, infatti alla distruzione della causa segue la distruzione dell'effetto. È dunque accidentale quella proprietà che, sia presente o assente, ciò non comporta corruzione del soggetto: come la bianchezza, che inerisce accidentalmente (*adest*)[60] al corpo in modo che il corpo non perisce se essa ne viene allontanata, e la giustizia, che inerisce accidentalmente all'anima in modo che l'anima non perisce se essa viene perduta. testo

51. Di questo tipo di forme ci sono diversi generi: alcune sono quantità, altre qualità, altre relazioni, altre azioni, altre passioni, la posizione, il tempo, il luogo e l'abito. Queste forme, per quanto non conferiscano l'essere alle cose soggette, tuttavia non sono prive di effetti (*ociosae*) in esse, dato che nessuna proprietà può rimanere priva di effetti in ciò in cui è.

---

[59] Anche l'autore della porretana *Summa Zwettlensis* usa il termine *essentia* per indicare la "forma sostanziale" e dunque l'universale. Cfr. Petrus Vindobonensis (?), *Summa Zwettlensis*, I, par. 14: "Dio, per il fatto che la sua essenza è priva di unione e di composizione, non può essere definito. Infatti ogni definizione mostra la composizione della essenza che espone, dispiegando le sue parti. La quale definizione scioglie in una pluralità l'unione di conformità dell'essenza universale e delle sue parti, restando la verità di ciò che essa predica nella sua totalità e nelle sue parti"; "Deus namque eo quod eius essentia unione careat et conpositione, diffiniri non potest. Omnis enim diffinitio essentie quam exponit conpositionem ostendit, partes eiusdem explicando. Que quidem diffinitio unionem conformitatis essentie uniuersalis et partium suarum soluit in pluralitatem sue ueritate predicationis in se et partibus suis" (ed. Häring, p. 28). Sull'uso del termine *essentia* ("essenza") per intendere "forma sostanziale" nel XII secolo, e su qualche precedente antico e tardoantico, cfr. Valente 2011a.

[60] L'autore di *Invisibilia Dei* usa *inesse* e *adesse* in modo diverso e più semplificato rispetto a Gilberto: per Gilberto, tutte le forme ineriscono (*insunt*) nel sussistente, ma aderiscono o si aggiungono (*adsunt*) le une sulle altre, ossia, ordinatamente, quelle più via via più specifiche su quelle più generiche. L'*inesse* delle forme è opera della creazione, mentre il loro ordinato *adesse* le une con le altre è il risultato della "concrezione". Cfr. *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 27. Invece, per l'autore di *Invisibilia Dei* le forme sostanziali *insunt* nel sussistente mentre quelle accidentali *adsunt* in esso.

Ogni forma infatti realizza qualcosa in ciò in cui è,[61] come la quantità il quanto, la qualità il quale, la relazione il relato, e così per le altre.[62] testo

52. Abbiamo ora una distinzione adeguata delle cose naturali, delle quali alcune soggiacciono, altre ineriscono sostanzialmente, altre ineriscono accidentalmente (*quaedam subsunt, quaedam insunt, quaedam adsunt*): le cose soggette soggiacciono, le proprietà sostanziali ineriscono sostanzialmente, quelle accidentali ineriscono accidentalmente – Pietro soggiace, la corporeità inerisce in Pietro sostanzialmente, la bianchezza inerisce in Pietro accidentalmente. testo

<Privazioni, negazioni e forme>

53. Sarà utile a questo punto dire perché alcune cose che non sono vengano contate tra quelle che sono; la cecità, ad esempio, che non è qualcosa, si dice che è un accidente: Porfirio infatti dice che la cecità è un accidente inseparabile.[63] Che la cecità non sia una forma lo si può provare sia con la ragione sia con l'autorità. Con la ragione così: se la cecità fosse una forma informerebbe e conferirebbe un essere; ma non conferisce un essere, anzi, toglie un essere, e dunque non è forma. In effetti, la cecità non è altro che l'assenza della vista, ma il non esserci (*abesse*) della vista non è essere qualcosa, come l'essere Pietro lontano da questo luogo non è essere qualcosa. testo

54. Anche con l'autorità si può provare che la cecità, che è privazione della vista, non è una forma. Infatti Boezio, nel *Libro della divisione*, dice che la privazione è "quasi una certa forma".[64] Ora, non ha detto semplicemente "la privazione è una forma", bensì "quasi una certa forma"; ma la parola "quasi" è segno di improprietà, e da ciò risulta che voleva dire non che la privazione è una forma ma che è quasi come una forma. Così, quando dico "Pietro è cieco", non gli attribuisco nulla ma rimuovo da lui qualcosa, cioè la vista: essere cieco, infatti, non è essere qualcosa bensì mancare di qualcosa, cioè della vista. testo

---

[61] Cfr. *Compendium logicae Porretanum*, *De significatis vocum*, III, 29, ed. Ebbesen - Fredborg - Nielsen, pp. 59 s.

[62] Per la differenza tra "qualità" e "quale", o "quantità" e "quanto", cfr. ad es. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. III, par. 23; Cap. IV, par. 8. *Invisibilia Dei* però non sembra distinguere, come fa Gilberto, tra considerazione logica e considerazione matematica (per cui alcune predicazioni che sono, dal punto di vista della logica, nella sostanza, dal punto di vista della matematica ricadono sotto le ultime nove categorie e sono dunque accidenti). Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 14-15.

[63] Nella sezione dedicata alla differenza del suo *Isagoge* Porfirio fa l'esempio della cecità (*glaucotes*, che Boezio traduce con *caecitas oculorum*) come accidente inseparabile. Cfr. Porphyrius, *Isagoge*, translatio Boethii, ed. Minio-Paluello (AL), cit. in Porphyre, *Isagoge*, a cura di de Libera e Segonds, p. 10; "abito" e "privazione" sono considerati nelle *Categoriae* di Aristotele (12 a 19-31) una delle quattro specie di opposti.

[64] Cfr. Boethius, *De divisione*, ed. Magee, p. 24, cit. nota seguente.

55. Bisogna dire però perché la privazione sia chiamata "forma" anche se si riconosce facilmente che non è una forma. Per spiegare questo bisogna premettere in cosa convengono e in cosa differiscono la negazione e la privazione. Esse convengono nel fatto che, come la negazione, anche la privazione toglie l'abito; differiscono nel fatto che la privazione non solo toglie l'abito ma introduce anche un debito.[65] Dato dunque che la negazione toglie l'abito ma non introduce un debito posso dire, negativamente, "la pietra non vede"; invece, dato che la privazione non solo toglie l'abito bensì introduce anche un debito, non posso dire "la pietra è cieca": le privazioni infatti non convengono se non a quelle cose che sono atte ad assumere gli abiti che esse tolgono. testo

56. A questo proposito si può obiettare: se la privazione conviene solo a una cosa capace di avere l'abito corrispondente, come mai si dice "l'asino è irrazionale", "la pietra è inanimata"? Si risponderà che la privazione pone il debito dell'abito che toglie non solo nella cosa ma anche nel genere della cosa (*circa rem / circa genus rei*). Dunque, si dice correttamente "l'asino è irrazionale" non perché all'asino competa quella razionalità che gli toglie la privazione "irrazionalità", ma perché essa compete al genere animale cui la cosa asino appartiene. testo

57. In modo simile si giudicherà della pietra quando si dice che è inanimata e dell'anima quando si dice che è incorporea: lo è non perché le competa la corporeità ma perché questa compete al genere sostanza, cui la cosa anima appartiene. Oppure si può dire che la particella privativa si pone in luogo di quella negativa e allora il senso sarebbe: "la pietra è inanimata" cioè "non animata", "l'asino è irrazionale" cioè "non razionale". testo

---

[65] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 86; Boethius, *De divisione*: "La privazione in qualche modo nega l'abito ma differisce <dalla negazione in ciò> che ci può sempre essere negazione, ma non ci può essere sempre privazione: <la privazione infatti si ha> quando è possibile avere l'abito (questo ce lo hanno già insegnato le *Categorie*). Per questo motivo la privazione viene intesa come una certa forma: infatti essa non solo priva <un ente rispetto a qualcosa> ma dispone anche da se stessa qualsiasi ente che priva. Infatti la cecità non solo priva l'occhio della vista ma lo dispone anche da se stessa come privato della vista: il cieco in effetti viene detto <tale> quasi fosse diposto ed affetto rispetto a questa privazione (e anche questo lo attesta Aristotele nella *Fisica*). Per questo avviene che la differenza della privazione sia usata di frequente nella divisione dei generi"; "Negat enim quodammodo priuatio habitum, sed differt quod semper quidem potest esse negatio, priuatio uero non semper, sed tunc quando habitum habere possibile est (hoc uero nos iam *Praedicamenta* docuerunt). Quare forma quaedam intellegitur esse priuatio, non enim tantum priuat sed etiam circa se ipsam priuatum quemque disponit. Neque enim solum oculum caecitas priuat lumine sed ipsa quoque secundum se priuatum luce disponit, caecus enim dicitur ad priuationem quodammodo quasi dispositus et affectus (hoc quoque Aristoteles testatur, in *Physicis*). Vnde fit ut priuationis differentia ad generum diuisionem frequenter utamur" (ed. Magee, p. 24).

58. Bisogna ora dire perché la privazione sia detta forma. La privazione è detta forma per via di una somiglianza che ha con la forma: infatti anche la privazione, come la forma, esige un soggetto in cui essere. Ma la forma e la privazione esigono un soggetto in due modi diversi: la forma in quanto lo informa (*ipsum informando*), la privazione non in quanto lo informa bensì perché pone, in esso o nel suo genere, il debito di quell'abito che è il suo contrario. È per questo che Boezio afferma che la privazione va intesa quasi come una sorta di forma, infatti la privazione richiede un soggetto attraverso il concetto dell'abito. testo

<Tutto è singolare, nulla è universale>

59. Dopo quanto premesso bisogna sapere che ogni cosa è singolare, nessuna è universale. Infatti, come Pietro è singolarmente un uomo ed è singolarmente un animale, così è singolarmente una l'essenza grazie alla quale egli è un uomo ed è singolarmente una l'essenza grazie alla quale egli è un animale. Vediamolo con un'autorità. In un certo luogo Boezio dice: "Tutto ciò che è, è perché è uno nel numero",[66] e l'universalità di questa asserzione non è indeterminata ma riguarda le cose soggette. Così, se tutto ciò che è soggetto (*subest*) è uno nel numero e tutto ciò che è uno nel numero è singolare, ne deriva che tutto ciò che è soggetto è singolare; dunque, nulla che sia soggetto è universale.[67] testo

60. Riportiamo ora un'autorità concernente i predicabili, dei quali Boezio dice: "tutto ciò che è nel singolare è singolare".[68] Ma se tutto ciò che è nel singolare è singolare, allora nulla che inerisce è universale e tutto ciò che inerisce è singolare. Da queste due autorità risulta chiaramente

---

[66] Boethius, *In Isagoge Porphirii commenta*, IIa ed. I, 10, ed. Schepss - Brandt, p. 162.

[67] Per quanto sia Gilberto di Poitiers sia gli altri autori porretani condividano la tesi secondo la quale tutto è singolare, non è altrettanto diffusa, mi pare, l'affermazione esplicita della conseguenza che qui se ne trae, ossia che nulla è universale. Una tale affermazione avvicina significativamente il nostro testo ad Abelardo e agli autori più tardi dichiaratamente "nominalisti", quali Guglielmo d'Ockham. Cfr. ad esempio Guillelmus de Ockham, *Summa logicae*, I, 14, ed. Boehner, p. 47, ll. 71-72: "Ex praedictis auctoritatibus pluribusque aliis potest colligi, quod nullum universale est substantia, qualitercumque consideratur"; "A partire dalle predette autorità e da molte altre si può concludere che nessun universale è una sostanza, in qualsiasi modo la si consideri".

[68] L'autorità non sembra rinvenirsi in Boezio, ma cfr. Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. Glorieux, pp. 172 s. (passo citato *supra*, I.II, n. 288), e p. 192. In Gilberto ci sono costruzioni simili, ma con altro senso. Ad es. *Expos. De trin.*, Cap. V, par. 22: "Tutto ciò che è individuo è singolare, e tutto ciò che è persona e singolare è individuo, tuttavia non tutto ciò che è singolare è individuo né tutto ciò che è singolare o individuo è persona"; "Quidquid est indiuiduum est singulare, et quidquid est persona est singulare et indiuiduum, non tamen omne singulare est indiuiduum nec omne singulare vel indiuiduum est persona"; *Expos. C. Eut.*, Cap. II, par. 10: "Tutto ciò infatti, che è sia una parte, sia una natura, sia un proprietà di una qualche persona in un qualsiasi genere o rapporto logico <con essa>, non può mai essere persona"; "Quidquid enim est, siue pars, siue natura, siue in quocumque genere uel ratione proprietas alicuius persone, nunquam potest esse persona".

che tutto ciò che è soggetto, e tutto ciò che inerisce sostanzialmente, e tutto ciò che inerisce accidentalmente, è singolare. testo

61. Questo a sua volta può essere provato razionalmente nel seguente modo. La bianchezza è in Pietro e in Paolo. Ma è la stessa bianchezza o una bianchezza diversa? Se è la stessa, o è la stessa per somiglianza o è la stessa numericamente – solo in questi due modi infatti diciamo "stesso" (*idem*). Se è la stessa per somiglianza, allora una bianchezza è in Pietro e un'altra è in Paolo: nulla infatti che sia in Pietro è anche in Paolo, e dunque una bianchezza è nell'uno e un'altra nell'altro. Se invece in Pietro e in Paolo si trova la stessa bianchezza, numericamente identica, allora Pietro non è simile a Paolo nella bianchezza: somiglianza, infatti, si ha tra diversi e per cause diverse. Per questo non posso dire che io sono simile al mio corpo nella bianchezza né al mio spirito nella razionalità: infatti, per la stessa singolare bianchezza per la quale io sono bianco è bianco il mio corpo, e per la stessa singolare razionalità per la quale io sono razionale è razionale il mio spirito.[69] testo

<Gli universali>

62. È chiaro dunque che ogni cosa che soggiace e ogni cosa che inerisce sostanzialmente nonché ogni cosa che inerisce accidentalmente è singolare, e perciò nessuna cosa è universale. Cosa diremo allora di questi universali: genere, specie, differenza, proprio e accidente? Si dovrà dire che nessun universale è un uno, bensì molte cose. Affinché non sembri che riferisca questa tesi basandomi sulla mia opinione personale riporterò un'autorità che la provi. Dice Boezio: "Il genere è una somiglianza sostanziale di cose diverse per specie".[70] Quest'autorità va interpretata in senso causale, giacché il genere non è una somiglianza: infatti se fosse una somiglianza sarebbe una relazione, dato che ogni somiglianza è una relazione. testo

63. Piuttosto, il genere è detto somiglianza perché è causa di somiglianza, così come si dice "Il giorno è lieto" in quanto è causa di letizia.[71] Ma, come abbiamo detto sopra, somiglianza si ha tra cose diverse e per cause diverse, ed è chiaro allora che il genere non è un'unica causa di somiglianza bensì molteplici: dunque, il genere non è un uno ma più cose.[72] Di qual sorta di molteplici cose sia costituito un universale va ora considerato con attenzione. testo

---

[69] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. I, par. 24.
[70] Cfr. Boethius, *In Top. Cic.*, III, PL 64, 1089A.
[71] Su "I prati sorridono" o "Il giorno è lieto" ("Prata rident", "Dies est laetus") quali esempi di espressioni improprie e figurate nella speculazione medievale cfr. Rosier-Catach 1997.
[72] Cfr. *Compendium logicae Porretanum*, III, 29: "Motivo per cui si dice che ogni universale è molti singolari. Due sono i generi delle cose: uno quello delle cose che 'sono

64. Abbiamo detto in precedenza che nelle cose che sono soggette vi sono diverse proprietà. Di queste proprietà, alcune hanno effetti simili, altre dissimili. Hanno effetti simili quelle proprietà che rendono simili i soggetti nei quali si trovano, come le essenze grazie alle quali alcune cose sono esseri umani: infatti, esse rendono quelle cose esseri umani in modo simile; o le essenze grazie alle quali alcune cose sono bianche: infatti esse le rendono bianche in modo simile. Le proprietà, dunque, che producono effetti simili vengono raccolte (*colliguntur*) in un universale.[73] Come infatti più esseri umani che abitano insieme sono un popolo in ragione del fatto di essere concittadini e più soldati che

sotto', il secondo è quello delle cose che 'sono in'. Infatti così come tutto ciò che 'è sotto', assume la causa dell''esistere' da ciò che gli 'è in', allo stesso modo tutto ciò che 'è in' assume la causa dell'esistere da ciò che è il suo effetto. Nessuna forma è infatti oziosa nel suo 'sussistere' (?). Così come qualcosa è un 'quale' per la partecipazione alla qualità, similmente la qualità è perché produce il quale [...]. Delle forme così, una è causa di somiglianza, come la bianchezza, un'altra è causa di dissomiglianza, come la qualità propria di Platone. Della forma che è causa di somiglianza c'è un effetto proprio e principale che è quello, nel caso della bianchezza, di rendere <un soggetto> bianco, e c'è un effetto secondario, che è quello di rendere <il soggetto> tale quale un altro. Il nome 'albedo' è stato imposto a partire dall'effetto principale, il nome 'universale' a partire dall'effetto secondario. Per cui tutte le bianchezze, avendo nel soggetto un effetto simile, si dicono un universale, quasi che uniscano tutte le cose che partecipano delle bianchezze. E allo stesso modo tutte le umanità sono dette un universale. Infatti come gli uomini sono raccolti in un unico popolo perché vivono secondo uno stesso diritto, e i soldati <si raccolgono> in un esercito in quando militano sotto uno stesso condottiero, così i singoli enti raccolti insieme in ragione della somiglianza dei loro effetti sono un universale"; "Ratio quare dicatur omne universale esse plura singularia. Duo sunt genera rerum: unum quod est eorum que subsunt, secundum quod est eorum que insunt. Sicut ergo omne, quod subest, causam existendi assumit ab eo, quod ei inest, eodem modo omne quod inest causam existendi assumit ab eo, quod est suus effectus. Nulla enim forma est in subsistere ociosa. Sicut aliquid est quale a participatione qualitatis, sic omnis qualitas est quia efficit quale. […] Formarum itaque alia est causa similitudinis, ut albedo, alia est causa dissimilitudinis, ut propria qualitas Platonis. Forme itaque que est causa similitudinis unus est principalis effectus et proprius, ut albedinis facere album, alius secundarius, scilicet facere tale quale aliud. A principali ergo effectu est impositum hoc nomen 'albedo', a secundo hoc nomen 'universale'. Unde omnes albedines, quia in subiectum similem habent effectum, dicuntur [h]unum universale, quasi universa [h]unientes que albedinibus participant. Eodem <modo> omnes humanitates unum universale dicuntur. Sicut enim homines colliguntur in [h]unum populum quia eodem [h]iure vivunt, et milites sub [h]uno duce militantes exercitus, sic singularia sunt [h]unum universale ratione similitudinis suorum effectuum simul collecta" (ed. Ebbesen - Fredborg - Nielsen, pp. 49 s.). Su questo e altri passi di autori porretani concernenti gli universali cfr. Valente 2008b; sulle diverse teorie intorno agli universali nel XII secolo ricordo solo le sezioni corrispondendi nei classici studi de Libera 1999a e 1999b e Tarlazzi 2018.

[73] Cfr. Boethius, *In Isag. Porph*. IIa ed. I, 11, e II, 2, ed. Schepss - Brandt, pp. 166 e 172. Tipicamente gilbertina la teoria dell'universale come *collectio* di proprietà o forme simili e dagli effetti simili. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut.*, Cap. II, parr. 23-24 e IV, parr. 118-119, testi citati *supra*, I.II, n. 85. Cfr. anche Petrus Vindobonensis (?), *Summa Zwettlensis*, par. 46, ed Häring, pp. 41 s.

combattono sotto un unico comandante sono un esercito, così più predicabili che operano in modo simile sono un universale.[74] testo

65. Invece non vengono raccolti in un universale quei predicabili che operano in modo dissimile, come le essenze grazie alle quali alcune cose sono esseri umani e quelle grazie alle quali alcune cose sono asini. Per cui, dato che quel singolare in virtù del quale Pietro è un essere umano non ha un effetto conforme con l'effetto che ha ciò in virtù di cui Brunello è un asino, non <possiamo> dire che, tra gli esseri umani, Pietro è un altro rispetto a Brunello: "altro", infatti, è un segno di distribuzione e non può stare se non tra cose dello stesso genere. In effetti la distribuzione è una divisione[75] di qualcosa per più cose, e "distribuire" vuol dire "at*tribuire*" qualcosa a cose "*di*verse". E così una collezione di singolari che hanno effetti simili sono un universale. testo

<Inerire per sé e inerire attraverso altro: la sostanza e le altre categorie; stato sostanziale e stato accidentale>

66. Dovremo ora considerare con cura che tipo di raccolte sono il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. Affinché ciò risulti più chiaro è opportuno premettere una divisione dei predicabili presentata da Boezio nel *Libro della divisione* quando dice: "Dei predicabili alcuni ineriscono per sé, altri attraverso altro".[76] Dunque se vuoi sapere se il predicabile "essere umano" (*homo*) inerisca nella cosa soggetta per sé o attraverso altro potrai scoprirlo nel modo seguente. Formula una proposizione nella quale esso sia predicato, ad esempio "Pietro è un essere umano". Fatto ciò, chiedi secondo cosa sia un essere umano. Dato che non sarà possibile spiegare secondo cosa <Pietro> sia un essere umano, risulterà chiaro che il predicabile "essere umano" inerisce non attraverso altro ma per sé.[77] testo

67. E lo stesso bisognerà pensare di tutti i predicabili del primo predicamento, generi, specie e individui, i quali tutti ineriscono per sé e non

[74] Spesso nel XII secolo una teoria dell'universale come *collectio* è associata alla riflessione intorno ai nomi collettivi come "esercito", "popolo" o simili. Rispetto alle altre, diverse teorie dell'universale come *collectio*, la particolarità di quella di Gilberto di Poitiers e dei Porretani è che per loro si tratta di *collectiones* non di singoli sussistenti bensì delle forme, nature, proprietà o sussistenze che li fannno essere ciò che sono (*ea quibus sunt*). Cfr. Maioli 1984, pp. 282-301; Tarlazzi 2018, pp. XXX-XXXI, e soprattutto Grondeux e Rosier-Catach, Introduzione a *Notae Dunelmenses*, ed. Grondeux-Rosier-Catach, pp. 145-183.
[75] Cfr. per la "distribuzione" (*distributio*) Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. III, parr. 12-20, che la esamina nel quadro delle diverse forme di enumerazione come contrapposta alla "raccolta" (*collectio*).
[76] Cfr. Boethius, *De divisione*, ed. Magee, p. 18; Id., *In Cat. Aristotelis.*, PL 64, col. 209B.
[77] Cfr. la differenza tra predicazioni "per sé" e "per confronto" in Gilberto di Poitiers, ad es. *Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 51-58 (a proposito del luogo) e Cap. V, parr. 8-9 (a proposito della relazione).

attraverso altro: infatti sono sostanziali e pertengono allo stato di soggetto (*subiectalis status*)[78] della cosa. Se poi vorrai sapere quali siano i predicabili che non ineriscono per sé ma che si appoggianto (*adiacent*) ad altri predicabili al fine di inerire nelle cose soggette, potrai riconoscerli dopo aver costruito delle proposizioni nelle quali essi sono predicati, ad esempio "Pietro è bianco". testo

68. Una volta formulata questa proposizione, chiedi secondo cosa <Pietro> sia bianco. In questo caso si potrà dire secondo cosa è bianco: lo è secondo il corpo. Da ciò risulta evidente che la proprietà bianchezza non inerisce per sé bensì attraverso altro, cioè attraverso la corporeità. In modo simile, <formulata la proposizione> "[lo spirito][79] <Pietro> è razionale", chiedi secondo cosa <lo sia>. Senza dubbio secondo lo spirito, e dunque la razionalità non inerisce per sé ma si accompagna al genere spirito – infatti le proprietà accidentali accompagnano le proprietà che rendono soggetti (*subiectales*). Questa distinzione di forme […][80] testo

<Il nome comune non significa nulla>

69. […] Il nome proprio, ad esempio il nome "Pietro", significa in modo discreto; invece, il nome comune, ad esempio il nome "essere umano" (*homo*), significa in modo non discreto. In effetti il nome "essere umano" significa certamente l'essere umano, ma nessun essere umano <in particolare>: infatti ciò che viene significato dal nome appellativo non è nulla <in particolare>. testo

<Forma individua, individuo e persona>

70. Dato che abbiamo fatto menzione della forma individua dovremo dire cosa sia e perché si chiami così. In Pietro vi sono più proprietà per partecipazione alle quali egli sussiste: infatti, altra è la proprietà in virtù della quale egli è corpo, vale a dire la corporeità, altra quella in virtù della quale è animale, vale a dire l'animalità, e altra ancora quella in virtù della quale è un essere umano, cioè l'umanità. Queste forme concernono lo stato sostanziale (*substantialis status*)[81] di Pietro; infatti

---

[78] V. *infra*, par. 70, dove si parla di stato "sostanziale" (*substantialis*).
[79] L'edizione riporta *spiritus* che rispetta effettivamente quanto sta nel manoscritto, ma per il senso, e in analogia con quanto sopra esemplificato in "Petrus est albus", qui andrebbe *Petrus*, e l'esempio dunque sarebbe "Pietro è razionale" – attraverso lo spirito.
[80] Anche di questa lacuna non sappiamo la lunghezza: se un solo foglio o più d'uno.
[81] *Invisibilia Dei* distingue uno "stato sostanziale" da uno "stato accidentale", laddove Gilberto di Poitiers usa il termine *natura* per lo "stato sostanziale" e *status* solo per l'insieme degli accidenti estrinseci di un sussistente, espressi dalle ultime sette categorie della serie aristotelica. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. C. Eut.*, Cap. V, parr. 25-27, cit. *supra*, I.II, n. 277. Si potrebbe ipotizzare un uso del termine *status* in *Invisibilia Dei* più vicino a quello di Abelardo che a quello di Gilberto di Poitiers: per Abelardo infatti tutti gli universali, sia sostanziali che accidentali, rimandano nella realtà, se non

quando si chiede cosa sia Pietro, dato che con la domanda "cosa" si interroga circa lo stato sostanziale, si suole rispondere così: "Pietro è un essere umano, un corpo, un animale". testo

71. Ma oltre a queste proprietà, che sono sostanziali e concernono lo stato sostanziale della cosa, vi sono altre forme che concernono il suo stato accidentale, come la bianchezza o la nerezza. E quando si domanda dello stato accidentale si risponde con parole che significano questo tipo di forme. Ad esempio, quando si chiede "com'è (*qualis*) Pietro?", si risponde "bianco", o "nero". Ad ogni modo, di tutte le forme sia sostanziali sia accidentali che sono in Pietro nessuna è individua; e dato che nessuna di esse è individua nulla è persona secondo qualcuna di esse. testo

72. Infatti quella forma che fa sì che qualcosa sia detto persona secondo essa deve essere tale che ciò che partecipa di essa non sia né identico né simile a null'altro secondo essa.[82] Da ciò risulta chiaramente che nessuna delle forme predette è individua o personale, infatti ciò che partecipa di tali forme è conforme ad altro secondo esse: come la corporeità di Pietro rende Pietro un corpo e la sua umanità lo rende un essere umano, così la corporeità di Paolo rende Paolo un corpo e la sua umanità lo rende un essere umano, ed essi sono simili perché partecipano di proprietà che hanno effetti simili. testo

73. La somiglianza, infatti, è un confronto (*collatio*) tra cose che partecipano di proprietà aventi effetti simili, e così si può dire che la bianchezza che è in Pietro è in Paolo perché essa ha un effetto conforme con la bianchezza che è in Paolo. Dunque, dato che nessuna delle forme precedentemente indicate conferisce a Pietro il fatto di essere persona, dobbiamo dire a questo punto cosa sia quella forma secondo la quale lo si può dire persona. testo

74. L'individuo è una forma composta (*compacta*) da tutte le forme sia sostanziali sia accidentali che sono in Pietro e tale da far essere Pietro così dissimile dagli altri da non permettere che egli sia simile ad alcuno. Questa forma è chiamata "qualità propria" dai grammatici e "individuo" dai dialettici. Questa forma, dunque, composta da tutte le proprietà che sono in Pietro, può essere chiamata "pietrità", e giustamente è detta individua e personale dato che è separata (*discreta*) da ogni altra

---

a una r*es* comune, almeno a una "condizione" o appunto a uno *status* comune e condiviso dai diversi individui (espresso dall'accusativo più l'infinito: ad esempio "esse hominem"). Cfr. Marenbon 1997, pp. 191-197.

[82] L'autore non menziona esplicitamente, sembra, il terzo criterio di Gilberto di Poitiers perché una cosa soggetta (il "sussistente" nel linguaggio di Gilberto) sia persona, ossia che non ci sia un tutto che condivide con quella cosa – in quanto sua parte – alcuna proprietà singolarmente identica. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. V, par. 34.

forma. Poiché, inoltre, è veramente individua e personale, essa conferisce a Pietro il fatto di essere "per sé uno" e di essere persona: infatti per partecipazione ad essa Pietro è separato da tutti gli altri. testo

75. Così qualsiasi cosa partecipi di una forma di questo tipo è "per se uno" e persona. Dunque, se si pensa la causa e l'origine del nome "persona" si scopre che esso non conviene solo alla creatura razionale bensì anche a quella priva di ragione. Tuttavia, i filosofi hanno trasferito questo vocabolo alle creature razionali per via della loro dignità, cosicché il nome "persona" non si attribuisce se non alla creatura razionale.[83] Per cui Boezio, definendo cosa sia persona, dice: "Persona è una natura individua di sostanza razionale",[84] definizione che va letta in senso intransitivo nel modo seguente: è persona quella cosa che è una creatura razionale e una natura individua.[85] testo

76. Ora dobbiamo dire perché si chiami individua. Bisogna sapere che ogni forma sia generale sia speciale, come la specie essere umano (*ut haec species homo*), divide la sua cosa da altre cose. Ma per quanto le cose della specie essere umano siano divise dalle cose delle altre specie, tuttavia tra di loro esse sono congiunte dalla somiglianza: la specie essere umano, per quanto divida le sue cose dalle cose delle specie asino e leone, tuttavia le fa convenire tra loro. Invece l'individuo disgiunge la sua cosa dalle altre in modo tale da renderla divisa non solo dalle cose delle altre specie ma anche dalle cose della sua stessa specie. La particella "in" dunque può essere interpretata in senso sia intensivo sia privativo, e così si dirà "individuo" perché "divide fortemente" la sua cosa oppure perché non la fa convenire con le cose delle altre forme, e in questo secondo senso di dice "individuo" quasi come "non dividuo".[86] testo

---

[83] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. V, parr. 32-33 e *Expos. C. Eut*, Cap. II, parr. 26-31.

[84] Cfr. Boethius, *Contra Eut.* III: "[…] ecco la definzione di persona: sostanza individuale di natura razionale" (trad. Obertello, p. 326); "[…] reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia" (ed. Moreschini, p. 214; cfr. anche *ivi*, IV, p. 220). In realtà la formula nel trattato *Invisibilia Dei* – "rationalis substantiae individua natura" - è invertita rispetto all'originale boeziano ("natura" al posto di "sostanza"), e in generale l'autore non sembra cogliere in pieno la complessità della riflessione di Boezio e di Gilberto intorno a questo concetto. La stessa formulazione invertita si trova anche nella *Summa sententiarum*, cit. in Köhler 1996, p. 30, n. 34.

[85] "Illud est persona quod est rationalis creatura et individua natura". Cfr. Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. Glorieux, p. 154: "Item dicit Boetius quod diffinitio persone convenit Deo et homini et angelo, hec scilicet: rationalis creature individua essentia".

[86] Su "dividuo" cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. V, par. 24 e, per alcune rivisitazioni attuali di tale nozione, anche in termini politici, Raunig 2016 e Remotti 2019. In modo simile all'autore di *Invisibilia Dei* qui, anche Simone di Tournai e Alano di Lilla distinguono un valore intensivo e uno remissivo di "in" nella parola *individuum* e parlano di *forma individua* e di "stato sostanziale": cfr. Valente 2008b.

<La predicazione; predicazioni in senso proprio e in senso traslato>

77. Nelle cose dette fin qui abbiamo esposto in modo credo sufficiente gli insegnamenti relativi ai cinque universali genere, specie, accidente, differenza e proprio.[87] La ragione esige a questo punto che si dica qualcosa della loro predicazione, cioè in che modo si debba intendere quando ci viene detto che "il genere si predica della specie, la specie dell'individuo".[88] testo

78. A questo proposito bisogna vedere in primo luogo cosa sia predicare: predicare è mostrare che qualcosa inerisce in qualcosa.[89] Ora bisogna sapere che nella proposizione ci sono due termini, il soggetto e il predicato: attraverso il soggetto si significa ciò di cui si parla, attraverso il predicato invece ciò che se ne dice. Il termine predicato è più nobile del termine soggetto, infatti il grado massimo dell'intelligenza (*intelligentiae namque summa*) dipende dal predicato: quando dico "Pietro", senza aggiungere nulla, non produco un'intellezione (*intellectum non facio*); ma quando dico "Pietro è bianco" costituisco un concetto pieno (*plenum intellectum constituo*). La pienezza della conoscenza (*cognitionis ergo plenitudo*) dipende dunque dal predicato. testo

79. Predicare non è altro che dichiarare e manifestare, come si evince dai passi *Predicate*, cioè manifestate, *il vangelo ad ogni creatura*,[90] e *Predicarono*, cioè dichiararono, *i propri peccati come Sodoma*.[91] Per questo comunemente sono chiamati predicatori quelli che manifestano la parola divina. testo

80. Bisogna osservare che si dice giustamente sia "il nome si predica" sia "una cosa si predica", ma in un modo si predica un nome, in un altro una cosa. Infatti, il nome si predica nel senso che si predica attraverso di esso, una cosa invece si predica nel senso che essa è ciò che si predica. Si dice dunque che un nome si predica perché è strumento di predicazione: esso si predica come anche il vangelo si dice che viene predicato, cioè si predica attraverso di esso. Invece Cristo si dice che si predica nel senso che è ciò che viene predicato. E in questi due sensi si dice che si predicano sia il nome sia la cosa. testo

---

[87] Ed. *propria*, ma il ms. ha chiaremente *proprio*, all'ablativo.
[88] Cfr. Porphyrius, *Isagoge*, e relativi commenti di Boezio, *passim*.
[89] Per Gilberto di Poitiers la vera predicazione, che è quella che si formula nel linguaggio della filosofia della natura, si ha quando il predicato esprime una forma e il soggetto rappresenta il sussistente nel quale quella forma è inerente. Cfr. ad es. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 71.
[90] Mc 16, 15.
[91] Is 3, 9.

<Si possono dare predicazioni solo di cose composte; nessuna forma è soggetta né soggetto; nulla si predica del genere e della specie>

81. Ma se è vero quello che sopra abbiamo detto, cioè che predicare è mostrare l'inerire di qualcosa in qualcosa, è chiaro che si possono effettuare predicazioni solo di cose composte. È in esse, infatti, che inerisce sostanzialmengte e accidentalmente qualcosa (*aliqua insunt vel assunt*), dunque di esse si può mostrare che qualcosa vi inerisce, e in ciò consiste il predicare. Invece nulla inerisce nelle cose semplici, dunque non si può mostrare nulla che inerisca loro: di conseguenza delle forme, cioè delle cose semplici, non si può effettuare alcuna predicazione.[92] testo

82. Che poi le cose che sono forme non siano soggette si prova con l'autorità di Boezio il quale dice, nel libro *Sulla trinità*: "Le forme non possono essere soggette".[93] Inoltre sempre Boezio nei *Topici*, volendo provare che la sostanza non è accidente, procede argomentando nel seguente modo: "Ad ogni sostanza inerisce una proprietà; ma a nessun accidente inerisce una proprietà, dunque l'accidente non è mai una sostanza".[94] Da questa argomentazione risulta in modo evidente che nessuna forma è soggetta e che nulla le inerisce. In modo simile Aristotele afferma in proposito che un nome derivato denominativamente (*denominative sumptum*) da un genere non si predicherà mai di una specie; ad esempio "colorato", che è derivato denominativamente dal genere colore, non si può predicare della bianchezza che è una specie del genere colore: infatti non si può dire: "la bianchezza è colorata".[95] testo

83. Per quanto però, com'è stato pienamente dimostrato, le forme non siano soggette e per questo ad esse non possano convenire i nomi denominativi, tuttavia bisogna sapere che il nome dell'effetto a volte viene trasferito (*transferri*) alla causa. Ad esempio, si predica propriamente che sono contrari di un oggetto bianco e un oggetto nero, e tuttavia talvolta si dicono in modo simile contrari anche la bianchezza e la nerezza. Ma il senso è diverso, infatti la bianchezza e la nerezza si dicono contrari in quanto realizzano qualcosa, non in quanto partecipano di qualcosa;

---

[92] Con queste parole l'autore di *Invisibilia Dei* rende il principio di Gilberto di Poitiers secondo cui vere predicazioni sono solo quelle nelle quali il soggetto sta per un sussistente e il predicato esprime una delle forme che in esso ineriscono (o ne manifesta una "circostanza"). Cfr. *supra*, I.I: *Differenza ontologica, significazione e predicazione.*

[93] Cfr. Boethius, *De trinitate* II, ed. Moreschini, p. 170; trad. Obertello, p. 364.

[94] Il passo come tale non sembra trovarsi nel *De differentiis topicis* di Boezio. Probabilmente l'autore allude a un ragionamento analogo prospettato come esempio di argomentazione tramite il "luogo della definizione" in Boethius, *De diff. top.* II: "Quindi diciamo: 'Sostanza è ciò che può fungere da soggetto per tutti gli accidenti; ma la bianchezza non funge da soggetto per nessun accidente; quindi la bianchezza non è una sostanza'" (trad. Magnano); "Dicimus igitur: 'substantia est quae omnibus accidentibus possit esse subjectum; albedo autem nullis accidentibus subiecta est; albedo igitur substantia non est'" (ed. Nikitas).

[95] Cfr. Boethius, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, col. 209B-C.

invece, il bianco e il nero si dicono contrari non in quanto realizzano qualcosa, bensì in quanto partecipano di qualcosa: infatti partecipano di proprietà dagli effetti dissimili.[96] testo

84. A volte accade anche che il nome di un effetto sia trasferito alla causa per via della concomitanza (*comitantia*) di un'altra proprietà: ad esempio quando si dice "la bianchezza è chiara", ciò vuol dire che la chiarezza si accompagna alla bianchezza.[97] Da quello che abbiamo detto risulta assolutamente evidente che quelle cose che sono forme sono semplici e che niente inerisce in esse sostanzialmente o accidentalmente, nonché la ragione <per cui (?)> di esse non si può dare alcuna predicazione. Perciò la predicazione si può effettuare soltanto di una cosa soggetta in quanto di essa si può mostrare che qualcosa le inerisce. Invece il genere e la specie non sono soggetti né ad essi inerisce alcunché, dunque di essi non si possono effettuare predicazioni. testo

85. Di conseguenza nulla si predica del genere e nulla della specie. Ma se della specie non si predica nulla, allora il genere non si predica della specie. Infatti ciò che si predica di qualcos'altro sarà sostanziale o accidentale rispetto a ciò di cui si predica; ma rispetto al genere o alla specie nulla è sostanziale o accidentale. Dunque, come abbiamo già detto, nulla si predica del genere o della specie. testo

<In che senso sia vero che il genere si predica della specie se nulla si predica del genere e della specie; senso proprio e senso improprio di "si predica"; cosa voglia dire "Il genere si predica dei suoi inferiori"; i molteplici effetti del genere>

86. Ci si dovrà chiedere allora in che modo si dice che il genere si predica della specie, dato che i ragionamenti precedenti (*praemissis rationibus*) hanno mostrato che esso non lo fa. Ora, quando si dice "il genere si predica della specie", dobbiamo prestare attenzione più a cos'è ciò che si sta dicendo (*quid quod dicatur*) che a cos'è ciò di cui si sta parlando (*quid de quo dicatur*); in altre parole, più al motivo per cui (*quare*) qualcosa è vero che a che cosa sia (*quid*) vero. Per questo Boezio nel *Libro della divisione* dà una fine descrizione del dialettico quando dice che i dialettici sono quelli che indagano il grandissimo lavorio della verità:[98] molti in effetti conoscono una verità e tuttavia ignorano la ragione di essa. testo

87. Molti, dunque, sanno che se Pietro è un essere umano è un animale e che se è un animale è una sostanza, e tuttavia, per quanto la conoscano veramente, ignorano la ragione di questa verità. Così essi

[96] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. IV, par. 3.
[97] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 61.
[98] Cfr. Boethius, *De divisione*: "Coloro che perseguono quel gran lavoro che è la verità dovranno innanzitutto comprendere quale sia ad un tempo la proprietà di tutte queste cose…"; "Quibus autem summa operatio ueritatis inquiritur, his prius intellegendum est quae sit horum omnium simul proprietas…" (ed. Magee, p. 10).

chiedono al dialettico di aiutarli a spiegare perché Pietro sia animale per il fatto di essere un essere umano, e questi gli risponde con la seguente ragione: "Di qualsiasi cosa si predica la specie si predica anche il genere. E dunque se Pietro è un essere umano, è animale". È perciò in questo senso che si dice che il genere si predica della specie: non perché si predichi "della" specie, ma perché si predica "mediante" la specie. testo

88. Per comprendere meglio questo punto bisogna sapere che la cosa che nel discorso funge da soggetto (*subicitur*) non verrebbe mai colta con l'intelletto se non venisse determinata tramite qualche proprietà. Né, inoltre, si può mostrare che qualcosa inerisce in una certa cosa se non dopo che quest'ultima sia stata in qualche modo determinata tramite il genere, la specie o un'altra proprietà. Infatti, non posso mostrare che questa bianchezza inerisce in questa cosa-essere umano se non in quanto ho determinato quest'ultima attraverso la specie essere umano, come quando dico: "un essere umano è bianco". Dunque, la proprietà della bianchezza si dice che si predica della specie essere umano, come quando si dice "un essere umano è bianco", perché è attraverso la specie essere umano che si mostra che questa proprietà inerisce in un essere umano. testo

89. In questo senso (*ex hac intelligentia*), quindi, si dice che il genere animale si predica della specie essere umano: perché mediante essa si predica delle cose che contiene. Di conseguenza, dato che la cosa essere umano è determinata attraverso questa specie <essere umano> e che attraverso la <specie> si dimostra che il genere animale le inerisce, quando si dice che il genere si predica della specie la predicazione (*praedicamentum*) viene riferita alla causa e si vuol dire che il genere si predica delle cose contenute nella specie mediante la specie. In modo simile si dice che la specie si predica dell'individuo: nel senso cioè che mediante l'individuo si predica della cosa corrispondente all'individuo (*res individui*), come in "Pietro è un essere umano".[99] testo

90. E così "predicare" si prende in senso improprio quando si dice che il genere si predica della specie e in senso proprio quando si dice che si predica delle cose contenute nella specie: infatti propriamente il genere si predica delle cose nelle quali inerisce. Ora, non inerendo nella specie, il genere non si predica di essa; in altre parole, si predica del soggetto mediante la specie. È considerando questo fatto che il Maestro afferma: "Il genere non si predica della specie ma si predica tramite la specie",[100] cioè si predica del soggetto mediante la specie. testo

[99] Qui evidentemente *individuum* sta per la forma individuale, e la *res individui* è il soggetto da essa costituito.
[100] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, par. 71.

91. Corrispondentemente, quando si dice che il genere si predica dei suoi inferiori[101] ciò vuol dire che si predica delle cose dei suoi inferiori: col nome "inferiori", infatti, si significano le cose contenute negli inferiori. Dunque "il genere si predica dei suoi inferiori" vuol dire che il genere si predica mediante i suoi inferiori, cioè mediante la specie e l'individuo. Ma per quanto ciò che è in Pietro non sia in Paolo e viceversa, e così una è la <proprietà> singolare per cui Pietro è un animale e un'altra <la proprietà singolare> per cui è un animale Paolo, dato tuttavia che in ambedue i casi si tratta di una <proprietà> singolare che fa parte di quella raccolta (*collectio*) che costituisce il genere animale, il genere si predica di ambedue e si trova in ambedue. testo

92. E perciò il genere è in Pietro non perché tutto ciò che pertiene al genere sia in lui, bensì perché in lui vi è qualcosa che fa parte del genere (*aliquid de genere*). Infatti, così come si dice che Pietro viene visto quando si vede il suo viso e che la casa va in rovina quanto crolla una sua parte, così si dice che il genere è in Pietro perché in lui vi è qualcosa che fa parte del genere. Dunque, il genere è tutto in Pietro e tutto in Paolo non secondo una sua qualche parte ma secondo un suo qualche effetto. Infatti, il genere produce tre effetti in ogni cosa che contiene; ad esempio, il genere animale ha un triplice effetto in ciò in cui è, come in Pietro: lo rende sostanza, animata e sensibile. testo

<Identico e diverso>

93. Ora bisogna dire qualcosa dei modi in cui si conviene e in cui si differisce. Come Boezio dice nel libro *Sulla trinità*: "Tante volte", cioè in tanti modi, "si dice 'identico' quante", cioè in quanti modi, "si predica 'diverso'. Ma 'identico' si dice in tre modi: 'identico' secondo il genere, secondo la specie, secondo il numero. 'Diverso', similmente, si dice in tre modi: 'diverso' secondo il genere, secondo la specie e secondo il numero".[102] Tuttavia bisogna considerare attentamente in particolare il modo in cui qualcosa si dice identico a qualcosa secondo il numero. Infatti, poiché l'identità è una relazione, una relazione non può aversi se non tra cose diverse, e nulla è diverso da se stesso, non sembra che si possa dire che qualcosa è identico a se stesso secondo il numero.[103] testo

94. A questo si può rispondere che, quando si dice che qualcosa è identico a se stesso secondo il numero, il nome "identico" (*nomen identitatis*)

---

[101] Cfr. Boethius, *In Isagoge Porphirii commenta*, Ia ed., ed. Schepss - Brandt, pp. 69 s. e part.: "Infatti chiamiamo <generi> subalterni tutti quelli che sono specie rispetto ai <generi> superiori, e che vengono presi come generi rispetto alle <specie> inferiori"; "nam subalterna uocamus quaecumque ad superiora species, ad inferiora pro generibus accipiuntur" (p. 70).
[102] Cfr. Boethius, *De trinitate* I, ed. Moreschini, pp. 167 s.; trad. Obertello, p. 360.
[103] Cfr. ad es. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. IV, par. 22.

viene usato per esprimere una relazione nella quale si osserva una diversità non tra un soggetto e un soggetto bensì tra un predicabile e un predicabile, o tra un termine e un termine. Infatti, perché si possa rilevare l'identità secondo il numero, è necessaria una diversità sia di predicabili sia di termini, oppure di termini soltanto e non di predicabili. Sia di predicabili sia di termini come in: "Essere umano è identico a risibile e risibile è identico a essere umano"; di termini e non di predicabili come in: "Pietro è identico a Simone". testo

95. Infatti, laddove non c'è diversità non si può assegnare alcuna identità, per cui non si può dire "Pietro è identico a Pietro". Di conseguenza, come abbiamo detto, per mostrare l'identità secondo il numero è necessaria l'identità del soggetto e una pluralità di predicabili; mentre per far intendere l'identità secondo la specie, che conviene più giustamente […].[104] testo

<Le tre scienze speculative e i loro metodi; nomi concreti e nomi astratti; la *translatio* da una scienza all'altra>

96. […] invero <nel suo (?)> *Sulla trinità* Boezio insegna in che modo si debba procedere nelle tre parti speculative con le seguenti parole: "Nelle cose naturali bisogna che il filosofo proceda razionalmente, in quelle matematiche disciplinalmente, in quelle divine invece intellettualmente".[105] È fisico o naturale quel modo di comprendere (*percipiendi modus*) che coglie la proprietà col soggetto, ad esempio la bianchezza insieme con la cosa nella quale essa inerisce. Invece è matematico, cioè disciplinale, quel modo di comprendere che considera la proprietà senza il soggetto, come la bianchezza senza il soggetto nel quale essa inerisce. Infine, è teologico, vale a dire intellettuale, quel modo di comprendere che, trascendendo tutte le cose, tanto quelle causate quanto le cause, si eleva fino alla causa incausata e causatrice, Dio, e in lui non rinviene alcuna pluralità di essenze (*essentiarum numerus*) né moltitudine di accidenti. testo

97. Dato, perciò, che il modo di parlare segue il modo di intendere (*modum intelligendi sequitur modus loquendi*),[106] per esprimere il concetto che comprende insieme sia la proprietà sia il soggetto sono stati istituiti i vocaboli (*vocabula*) detti "concretivi". Questi sono detti concretivi perché significano le proprietà come concrete, vale a dire congiunte con i soggetti, come fa il vocabolo "bianco": infatti il vocabolo "bianco" estende il suo significato ad ambedue, sia al soggetto sia alla proprietà che è in esso. testo

[104] Terza lacuna di lunghezza non valutabile.
[105] Cfr. Boethius, *De trinitate* II, ed. Moreschini, p. 169; trad. Obertello, p. 362.
[106] Sulla presenza di questa formula, molto in voga nella cosiddetta "grammatica modista" del XIII secolo, nella teologia del XII cfr. Valente 2000.

98. Invece per significare quel concetto che considera le forme non come partecipate bensì senza riferimento ai soggetti sono stati trovati i nomi (*nomina*) che vengono detti "astrattivi". Questi nomi sono detti "astrattivi" perché, come la forma viene astratta dal soggetto con l'intelletto, così essa con questi nomi è significata in quanto astratta, come ad esempio con il nome "bianchezza": infatti il nome "bianchezza" significa esclusivamente la forma, cioè la bianchezza. testo

99. E così per significare questi due tipi di concetto (*intellectum*), ossia quello che congiunge e quello che astrae, sono stati inventati i nomi concretivi e quelli astrattivi. Questi nomi significano la stessa cosa ma non allo stesso modo: infatti i concretivi significano la proprietà in adiacenza, gli astrattivi invece in essenza. Le forme però sono separate dai loro soggetti solo con l'intelletto, non in atto: infatti è impossibile che la forma sia separata attualmente dal soggetto senza che il soggetto stesso sia distrutto, giacché distrutta la causa è distrutto l'effetto. testo

100. Ma in un modo opera la natura e in un altro l'intelligenza: infatti, le cose che naturalmente sono congiunte a volte vengono disgiunte intellettualmente. Come dice Boezio: "L'intelletto è una potenza che disgiunge le cose congiunte e congiunge quelle disgiunte".[107] Per descrivere il concetto che abbiamo della prima causa, cioè del creatore, sempre che riusciamo a intenderne qualcosa, assumiamo i vocaboli dalle creature e li trasferiamo a lui; ma non li proferiamo del creatore secondo gli stessi sensi che essi hanno quando sono usati per le creature. Poiché, dunque, per <parlare di> Dio sono stati trasferiti i discorsi umani, come dice Boezio <in teologia> "mutano tutte le cose che si possono predicare".[108] testo

101. Di conseguenza queste tre parti speculative, cioè la fisica, la matematica e la teologica, hanno una certa familiarità l'una con l'altra, e così le parole che sono proprie dell'una a volte vengono trasferite alle altre in modo figurato. Perciò nella <filosofia> naturale si dice propriamente quale e quanta una pietra, mentre nelle matematiche si dice impropriamente quale e quanta la linea, e in modo simile nella <filosofia> teologica si dice, in senso figurato e non proprio, quale e quanto Dio.[109] Ho mostrato sopra con la ragione e l'autorità, per quanto ne sono capace, la semplicità della causa prima, somma e creatrice, cioè Dio. Poi sono

[107] Cfr. Boethius, *In Isagoge Porphirii*, Ia ed., I, ed. Schepss - Brandt, pp. 164 ss. In part.: "Infatti una opinione falsa invece di un'intelligenza la si rinviene solo nelle cose che <si comprendono> grazie alla composizione. Infatti se qualcuno compone e congiunge con l'intelletto qualcosa che in natura non sopporta di essere composto, nessuno ignora che quello è un falso, come se qualcuno componesse con l'immaginazione il cavallo e l'essere umano e si rappresentasso il centauro"; "In bis enim solis falsa opinio ac non potius intellegentia est quae per compositionem fiunt. Si enim quis componat atque coniungat intellectu id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque hominem iungat imaginatione atque effigiet Centaurum" (p. 164).
[108] Boethius, *De trinitate* IV, ed. Moreschini, p. 173; trad. Obertello, p. 369.
[109] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. IV, parr. 8-9.

disceso a considerare le cause create. Ora bisogna tornare a indagare l'immutabilità della stessa forma prima.[110] testo

<IV. L'IMMUTABILITÀ DELLA FORMA PRIMA (PARR. 102-131)>

<Immutabilità divina e movimento; immortalità di Dio e immortalità dell'anima; Dio è necessariamente>

102. Proveremo così l'immutabilità della divina natura con le ferme autorità dei sommi teologi. Boezio, rivolgendosi a Dio, dice: "Che al tempo dai comando di procedere dall'evo e, immobile restando, fai sì che tutto sia in movimento".[111] Tutte le cose, dunque, si muovono, solo il creatore non può mutare o muoversi, come apparirà chiaramente se si sarà prima mostrato cosa sia il movimento e in quanti modi si produca. testo

103. Il movimento (*motus*) è una proprietà che inerisce in qualcosa in quanto quel qualcosa si muove in qualche modo. Le sue specie sono sei: generazione, corruzione, aumento, diminuzione, alterazione, mutamento del luogo.[112] La generazione è una proprietà che inerisce in qualcosa per il fatto che essa inizia ad essere, vale a dire il principio dell'esistenza (*principium existentiae*). La corruzione è una proprietà che inerisce in qualcosa per il fatto che finisce di essere, vale a dire la fine dell'esistenza (*finis existentiae*). L'aumento è una proprietà che inerisce in qualcosa per il fatto che cresce, e la diminuzione una proprietà che inerisce in qualche cosa per il fatto che decresce. L'alterazione è una variazione di qualità, ad esempio il passaggio da una proprietà a un'altra, come dalla bianchezza alla nerezza. Il mutamento di luogo è una proprietà che inerisce in qualcosa per il fatto che quel qualcosa si muove da luogo a luogo. testo

104. Nessuna di queste specie di movimento, ad ogni modo, conviene a Dio: né la generazione, perché mai ha iniziato ad essere; né la corruzione, perché mai finisce di essere; né l'aumento o la diminuzione, perché non cresce né decresce; né l'alterazione perché, come dice

---

[110] Cfr. Hugo de sancto Victore, *De tribus diebus* XXV: "Quando, tempo fa, abbiamo cominciato a progredire dalle cose visibili verso l'indagine intorno a quelle invisibili, siamo passati innanzitutto dalla creatura corporea a quella incorporea, ossia razionale, e quindi dalla creatura razionale siamo pervenuti fino alla sapienza di Dio; ora invece, ritornando indietro, procediamo innanzitutto dalla sapienza di Dio alla creatura razionale e quindi, una volta considerata la creatura razionale, a quella corporea"; "Quando pridem de uisibilibus ad inuestiganda inuisibilia progredi cepimus, primo a corporea creatura ad incorpoream, hoc est rationalem creaturam, transiuimus, ac deinde a rationali creatura usque ad sapientiam Dei peruenimus; nunc uero redeuntes, primo a sapientia Dei ad rationalem creaturam, deinde a rationali creatura habita consideratione, ad creaturam corpoream procedemus" (ed. Poirel, p. 60).
[111] Boethius, *Cons.*, III, m. IX, ed. Moreschini, p. 79; trad. Obertello, p. 218.
[112] Cfr. Arist., *Cat.*, 15a14-b17 e il relativo commento di Boezio.

qualcuno, "non accoglie nulla di vario e non ha niente di effimero";[113] né il moto locale, perché non passa da luogo a luogo bensì è sempre tutto ovunque. Ma, se nessuna specie di movimento conviene a Dio, egli non si muoverà in alcun modo. testo

105. Anche l'Apostolo dice di Dio che *Lui solo possiede l'immortalità.*[114] Indubbiamente però la parola "solo" è esclusiva ed è stata usata per escludere qualcosa, per cui bisogna chiedersi cosa escluda. Dio è immortale e anche l'anima lo è, ma in un modo <è immortale> Dio, in un altro l'anima. Infatti, Dio è immortale per natura e in atto (*natura et actu*): per natura perché è impossibile che egli non sia, infatti Dio solo è necessariamente; in atto perché non avverrà mai che egli non sia. L'anima invece è immortale in atto ma non per natura: in atto in quanto sarà sempre, non per natura perché è possibile che essa non sia; infatti, tutte le cose che hanno un inizio hanno una fine – per quanto non tutte abbiano una fine attuale, tutte l'hanno tuttavia naturale.[115] testo

106. Poiché dunque Dio solo è immortale per natura e in atto, e nulla c'è oltre a lui che abbia questo tipo di immortalità, giustamente è stato detto che Dio solo possiede l'immortalità, sottintendendo "per natura e in atto". Lo stesso creatore peraltro dice di sé: *Io sono e non muto*,[116] e in un altro passo: *Io sono colui che sono. Colui che è mi ha mandato a voi.*[117] Con queste parole egli ha dichiarato in modo evidente che la sua immutabilità è il suo essere in modo necessario: cos'è infatti *Io sono colui che sono* se non "Io sono colui che solo sono"? testo

<L'essere e il dire l'essere: punti di vista del filosofo teologico e del filosofo naturale; essere qualcosa>

107. Poiché dunque Dio è necessariamente, di lui si può dire con verità: "Dio è". Invece, dato che le altre cose, che sono create, non sono necessariamente ma è possibile che non siano, di esse si può dire che non sono. È ponendo mente a questo che, con un'attenta intuizione, il beato Giobbe dice di Dio: "Dio solo è".[118] Se dunque Dio solo è, allora la pietra non è. Considerando questa ragione il filosofo teologico (*theologicus philosophus*) dice che le cose di quaggiù non sono perché possono non essere. Se qualche volta, poi, si dice che sono, egli afferma che ciò avviene per una certa denominazione estrinseca (*extrinseca denominatio*) effettuata a partire dall'essenza del loro principio, di modo che <solo> il

[113] "Nil respicit varium nil habet occiduum". Cfr. Prosper Aquitanus, *Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber unus*, PL 51, 499C.
[114] 1Tim 6, 16.
[115] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. IV, par. 72.
[116] Mal 3, 6.
[117] Es 3, 14.
[118] Cfr. Iob 14, 4.

creatore è veramente e propriamente, e tuttavia egli fa sì che le cose siano e siano dette essere.[119] testo

108. Per quanto i nomi che denotano principio propriamente siano di pertinenza della forma creatrice, tuttavia qualche volta essi vengono attribuiti alle forme create per una certa somiglianza che queste hanno con quella, dato che, come la forma creatrice è propriamente causa e principio di tutte le cose, così le forme create sono secondariamente cause delle cose in cui ineriscono; ad esempio la bianchezza, causa dell'oggetto bianco. E così ogni forma creata deriva dalla forma prima, somma e principale il fatto di essere nominata causa e principio, per cui l'Apostolo dice che dal sommo padre *Prende il nome ogni paternità in cielo e in terra.*[120] testo

109. Poiché dunque le cose semplici non soggiacciono alla mutabilità – per cui Boezio dice che gli accidenti sono invariabili e diventano variabili per attrazione da parte delle cose variabili[121] –, i <filosofi> teologici dicono che esse sono veramente e che invece le cose composte, come <quelle> soggette, che mutano e variano attraverso le diverse forme, non sono. Dal momento, infatti, che considerano le forme senza riferirle alle <cose> soggette dalle quali sono partecipate, <i filosofi teologici> ne riconoscono meglio l'essenza semplice; e poiché non vi trovano cause di mutabilità, dato che non sono soggette, asseriscono che esse sono in modo più vero rispetto alle opere cui conferiscono l'essere. testo

110. Infatti tutto ciò che dà l'essere ad altro va detto essere più di ciò cui dà l'essere; la corporeità, ad esempio, che dà l'essere al corpo, è più del corpo stesso cui dà l'essere: la corporeità, infatti, non soggiace alla mutabilità perché non è soggetta ad alcuna forma e dunque è veramente. Invece il corpo, essendo soggetto ad essere informato da

---

[119] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 48-51. Sulla *extrinseca denominatio* o *transumptiva denominatio* si veda Valente 2008a, pp. 131-149.
[120] Ef 3, 15.
[121] Cfr. Boethius, *De arithmetica*, Proemio: "Ma diciamo che sono quelle cose che non crescono per intensificazione né diminuiscono ritraendosi o mutano per qualche variazione, bensì si conservano sempre stabili nella propria forza grazie al sostegno della loro stessa natura. E queste sono le qualità, le quantità, le forme, le grandezze, le piccolezze, le eguaglianze, i rapporti, gli atti, le disposizioni, i luoghi, i tempi e tutto ciò che si rinviene in qualche modo unito nei corpi: esse stesse <realtà> incorporee per natura, che prosperano in ragione della loro sostanza immutabile mentre per la partecipazione al corpo mutano e al contatto con la cosa variabile trapassano nella cangiante inconsistenza"; "Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt, nec retractione minuuntur nec uariationibus permutantur, sed in propria semper ui suae se naturae subsidiis nixa custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, paruitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora, et quidquid adunatum quodammodo corporibus inuenitur, quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis substantiae ratione uigentia, participatione uero corporis permutantur et tactu uariabilis rei in uertibilem inconstantiam transeunt" (ed. Schilling - Oosthout, p. 91).

parte di diverse proprietà, è sottoposto alla mutabilità: infatti ora è bianco, ora nero, ora colorato di un colore intermedio, e perciò non è veramente. È intendendo questo senso (*iuxta hanc intelligentiam*) che i teologi dicono che le cose semplici sono veramente mentre le cose composte non sono. testo

111. Invece il filosofo naturale (*naturalis philosophus*) la pensa all'opposto. Infatti, egli dice che sono quelle cose che sono per partecipazione ad altre, come le <cose> soggette, le quali sussistono per partecipazione alle forme. Per questo Boezio nel libro *Sulla trinità* sostiene: "Ogni essere deriva dalla forma",[122] e nel libro *Della consolazione* dice: "Nulla è da nulla".[123] Questa affermazione è intesa dal filosofo naturale nel modo seguente: "Nulla è da nulla" equivale a dire che nulla è senza causa. Secondo la considerazione di costoro "sono" soltanto le cose che hanno in sé le cause della propria esistenza, come il corpo, <che> è per partecipazione alla corporeità: dunque le cose composte sono e le semplici non sono. Infatti, essi dicono che non sono quelle cose delle quali è nullo l'essere; ma nulla è l'essere delle cose semplici, perciò le cose semplici non sono: la corporeità ad esempio <non è>, perché non possiede un essere. Per questo motivo nel libro *Sulla trinità* Boezio dice: "La dualità è nulla",[124] vale a dire non è per partecipazione ad altro. testo

112. Così il corpo è perché possiede l'essere, cioè la corporeità che è il suo essere, mentre la corporeità non è perché non possiede un essere. È quanto insegna Boezio con due regole che dobbiamo ora riportare ed esporre brevemente: "Sono diversi l'essere e ciò che è", come l'essere umano e l'umanità; "l'essere stesso infatti", vale a dire l'umanità, "non è ancora, ma ciò che è", cioè l'essere umano, "ricevuta la forma dell'essere", l'umanità, "è e sussiste".[125] testo

113. Inoltre bisogna sapere che, sempre dal punto di vista di costoro, nulla è qualcosa (*aliquid*) se non è grazie a qualcosa di diverso da ciò che esso stesso è. Così l'essere umano è qualcosa perché è grazie a qualcosa di diverso da ciò che esso stesso è, cioè grazie all'umanità. Invece l'umanità non è qualcosa perché non è grazie a qualcosa di diverso da ciò che essa è. Boezio, ancora una volta, lo dice nel seguente modo: "Ciò che è", ad esempio l'essere umano, "può partecipare di qualcosa", come della bianchezza; "lo stesso essere invece", cioè l'umanità, "non partecipa ad altro in nessun modo. Infatti, si ha

[122] Boethius, *De trinitate* II, ed. Moreschini, p. 169; trad. Obertello, p. 363.
[123] Cfr. Boethius, *Cons.*, V, pr. 1, ed. Moreschini, p. 136; trad. Obertello, p. 284.
[124] Cfr. Boethius, *De trinitate* III, ed. Moreschini, p. 172; trad. Obertello, p. 366. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. II, parr. 23-23.
[125] Boethius, *De hebd.*, assioma II, ed. Moreschini, p. 187; trad. Obertello, pp. 381 s.

partecipazione quando qualcosa già è; ma qualcosa è quando ha accolto l'essere".[126] testo

114 Per quanto dunque la bianchezza sia, tuttavia non è qualcosa, perché non è grazie ad altro da se stessa. Infatti, la parola "qualcosa" (*aliquid*) è composta da "altro" (*aliud*) e "cosa" (*quid*) e non si deve usare se non per significare una cosa (*res*) che esiste per partecipazione ad altro. Dunque, se si considera il ragionamento appena esposto, di ogni forma – sia creatrice sia creata – si può dire che non è qualcosa, perché nessuna forma è grazie ad altro da ciò che essa è. Per cui chi dice che Dio non è qualcosa, se nel dirlo intende questo senso, non si allontana dalla verità.[127] testo

<Inconoscibilità e innominabilità di Dio>

115. Poiché dunque – come abbiamo già detto più volte e dobbiamo continuare a dire – Dio è assolutamente semplice e in lui non si dà compagine (*compages*) di parti, come nel corpo, né concrezione di forme, come nello spirito; né egli inerisce in qualcosa come una forma

---

[126] Boethius, *De hebd.*, assioma III; ed. Moreschini, p. 187; trad. Obertello, p. 383. Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De hebd.*, I, parr. 35-37: "Dice dunque [*scil.* Boezio]: DIVERSO È L'ESSERE, vale a dire la sussistenza che è nel sussistente, E CIÒ CHE È, ossia il sussistente nel quale è la sussistenza: come la corporeità e il corpo, l'umanità e l'essere umano. Ed è vero. INFATTI LO STESSO ESSERE che l'intelletto separa in qualche modo attraverso l'astrazione da ciò in cui è, NON È ANCORA. Non dice: non è, ma 'non è ancora'. Infatti, quando consideriamo quella stessa forma semplice com'è in se stessa – che vuol dire diversamente da com'è – <essa> in un certo modo non è, per il fatto che non è nel modo in cui la consideriamo. Infatti, per quanto la consideriamo astrattamente, essa tuttavia è non-astratta. MA CIÒ CHE È, UNA VOLTA ACQUISITA in sé LA FORMA DELL'ESSERE, ossia quella sussistenza che l'intelletto concepisce astrattamente – acquisizione che viene detta 'generazione' – È, e, per il convergere della materia, detta in greco 'yle', e della sua forma, che in greco è chiamata 'usyosis' – artefice quella forma che viene detta 'usya' secondo il suo esemplare, detto 'ydea' – SI FISSA <come> 'ycon', ossia <come> esempio e immagine dell'esemplare: così il corpo è corpo in quanto ha la corporeità come essere, e l'essere umano <è essere umano in quanto possiede come essere> l'umanità"; "Ait ergo: DIUERSUM EST ESSE i.e. subsistentia, que est in subsistente, ET ID QUOD EST i.e. subsistens in quo est subsistentia: ut corporalitas et corpus, humanitas et homo. 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 formam ut in se ipsa est intuemur – quod est eam aliter quam sit attendere – quodam modo non est eo quod non, qualiter attendimus, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta. 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" (ed. Häring).

[127] Alcuni autori porretani sostengono la tesi secondo la quale la proposizione "Nulla è Dio" ("Nichil est Deus"), se intesa nel senso letterale dei termini, è da considerarsi vera. Cfr. Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. Glorieux, p. 147 s.; Simon Tornacensis, *Disputationes*, Disputatio XCI, q. 4, ed. Warichez, p. 265. Sulla discussione della tesi "Nulla è Dio" nel XII secolo cfr. Valente 2017b.

o qualcosa è in lui come nella materia, quando si tratta di lui vengono meno sia la capacità di intendere (*virtus intelligendi*) sia la facoltà di parlare (*facultas loquendi*). Infatti, se di fronte a Dio viene meno la capacità d'intendere, è chiaro che non ci sarà spazio nemmeno per la facoltà di parlare, visto che l'intelletto, nel concepire, si estende più in là di quanto il discorso umano possa partorire nello spiegare; non per nulla intendiamo molte cose che non siamo assolutamente capaci di dire.[128] testo

116. Una ragione evidente dimostra che Dio non ammette presso di sé né il senso né l'intelletto. Il senso infatti tocca, cioè incontra, i soli corpi; nella semplicità della natura divina però non c'è unione di parti, dunque essa non è corpo, e non essendo corpo, il senso non può accedervi. Dato poi che all'essenza di Dio è estranea non soltanto l'unione di parti ma anche qualsivoglia congiunzione di forme, non solo il senso ma anche l'intelletto ne resta escluso. testo

117. Giacché l'essere umano non è capace di cogliere una qualche cosa con l'intelletto se non attraverso una proprietà di essa concepita precedentemente (*praeconcepta proprietas*): infatti cogliere una cosa con l'intelletto non è altro che considerarla unita ad altro o separata da altro, ma ogni unione e ogni separazione si effettuano per mezzo della forma. In effetti, quell'intellezione (*intellectus*) che non è formata da una proprietà della cosa è vuota e vana; per questo Calcidio afferma che, come le tenebre si vedono non vedendo e il silenzio si ode non udendo, così la materia primordiale si intende non intendendo.[129] testo

118. Dato dunque che in Dio non è forma alcuna, egli non è unito a nulla. Infatti, se fosse unito a qualcosa, sarebbe simile a qualcosa, ma non è simile a nulla. Come dice Boezio, "Nulla è simile a Dio a parte lui stesso"[130] – non perché sia simile a se stesso, ma perché nulla gli è simile. Perciò, dato che Dio non è unito a nulla, non può essere colto dall'intelletto come unito. Né, inoltre, egli è separato da qualcosa per una qualche proprietà, perché in lui non si trova alcuna proprietà, e così l'intelletto non può coglierlo nemmeno come separato. Di conseguenza, dato che in lui non v'è causa né di unione né di separazione, non si può dire propriamente che sia né unito né separato da altro. testo

---

[128] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, Cap. I, parr. 21-22; *Tractatus Quod Patris et Filii*, ed. Häring, p. 47; Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. Glorieux, p. 140 sq. Sulla progressiva "riduzione" dell'estensione dei piani della realtà, del pensiero e del linguaggio presso Gilberto di Poitiers e i maestri Porretani cfr. Valente 2008a, pp. 58-62 e 210.

[129] Cfr. Guillelmus de Conchis, *Glosae super Platonem* 155, ed. Jeauneau, p. 279: "Sed dicit inde Calcidius quod sicut tenebrae videntur non videndo et silentium auditur nichil audiendo, sic hyle, illa primordialis materia, intelligitur non intelligendo".

[130] Boethius, *De hebdomadibus*, II: "Nulla infatti è simile a lui tranne egli stesso" (trad. Obertello, p. 386); "Nihil enim illi praeter se ipsum simile est" (ed. Moreschini, p. 189).

119. Per questo, per quanto Dio e un asino non siano la stessa cosa, tuttavia non sono diversi: come il bianco e la bianchezza, che non sono la stessa cosa e tuttavia non sono diversi – infatti tutte le cose che sono diverse sono diverse per partecipazione a proprietà che hanno effetti dissimili. Tuttavia, a volte si dice che sono diversi, ma allora col nome "diverso" non si pone una contrarietà, bensì si nega solo l'identità. testo

<L'anima: semplicità e composizione; somiglianza e dissomiglianza con Dio>

120. Così Dio e la pietra o il bianco e la bianchezza sono diversi nel senso che non sono la stessa cosa. Di conseguenza Dio non può essere compreso né col senso né con l'intelletto. Nessuna creatura peraltro è semplice della stessa semplicità di Dio. Quando si dice che l'anima umana è semplice le si attribuisce la semplicità soltanto rispetto alla sostanza corporea, giacché si riconosce facilmente che essa non è composta di parti, ma di proprietà. testo

121. Infatti è indubbio che l'anima ha in sé le cause della sua esistenza (*causae effectivae suae existentiae*), vale a dire la spiritualità, la razionalità, la concupiscibilità, l'irascibilità. Da queste potenze (*virtutes*) deriva la sua composizione, motivo per cui l'anima è detta dai filosofi un "intero <composto> di facoltà" (*totum virtuale*).[131] Vedendo nell'anima questa composizione un certo sapiente disse che essa è un quinto corpo, e la chiamò "quinto corpo"[132] ad esclusione dei corpi composti dagli elementi: questi, infatti, traggono la loro composizione dalle parti, l'anima invece dalle proprietà. E così altro è l'anima e altro è il suo essere. Non si fa però una comparazione corretta paragonando il semplice e il composto. testo

122. Quando dunque, nelle Scritture, si legge che l'essere umano è fatto *ad immagine e somiglianza* di Dio[133] – parole che si riferiscono all'anima – questa somiglianza non va intesa nel senso che l'anima e Dio siano assolutamente simili, soprattutto visto che l'anima è composta mentre Dio è assolutamente semplice e perciò sono molto dissimili. Piuttosto, <questa somiglianza va intesa nel senso> che, come Dio è indissolubile in atto, così anche l'anima è indissolubile in atto, e in que-

[131] Boezio nel *De divisione* elenca quattro significati dei termini "tutto" o "intero" (*totum*): come "continuo", "non continuo", "universale", e "costituito da varie potenze" (*continuum, non continuum, universale, ex quibusdam potentiis*). Quest'ultimo *totum* è così descritto: "[…] si dice anche tutto quello che è costituito da alcune potenze, come dell'anima c'è una potenza di conoscere, un'altra di sentire, un'altra di vegetare"; "[…] dicitur quoque totum quod ex quibusdam uirtutibus constat, ut animae alia potentia est sapiendi, alia sentiendi, alia uegetandi" (ed. Magee, p. 3; cfr. anche *ivi*, p. 40).
[132] Cfr. Augustinus, *DC*, XX, 11, 2.
[133] Gen 1, 27.

sto gli assomiglia. Invece sono dissimili per il fatto che Dio è indissolubile non solo in atto ma anche per natura, dato che è assolutamente semplice. Da […][134] testo

<Le persone trinitarie: somiglianza e identità>

123. […] delle nature. La somiglianza, infatti, si dà tra cose diverse e per diverse cause, cioè per diverse nature, e si descrive così: la somiglianza è un confronto (*collatio*) di cose che partecipano di proprietà aventi effetti simili. Così, le tre persone teologiche sono uno non per somiglianza ma per semplicità di essenza. testo

124. Osserviamo inoltre che a volte si dice che esse sono simili. A questo proposito bisogna sapere che col nome "simile" non si afferma nulla ma si nega qualcosa, cioè la diversità, e il senso è: sono simili, vale a dire non sono diversi. Per cui, come abbiamo detto, è la semplicità, e non una somiglianza tra nature, che causa l'unità della natura divina. Infatti, le tre persone non sono uno per genere o specie – così sarebbero più dèi – né sono uno per composizione di parti o per concrezione di proprietà, ma <sono uno> per la semplicità di una e della stessa e individua essenza. testo

<Le proprietà distintive delle persone trinitarie; proprietà intrinseche ed estrinseche>

125. Dopo di ciò dobbiamo dire che alla scuola della dottrina cattolica si insegna non solo che Dio è uno ma anche che è trino, dove l'unità dell'essenza non pregiudica la pluralità delle persone né la pluralità delle persone l'unità dell'essenza. Si predicano reciprocamente l'una delle altre sia l'essenza divina delle tre persone sia le tre persone dell'essenza divina: infatti l'essenza divina è tre persone e le tre persone l'essenza divina. testo

126. Ma riguardo le proprietà attraverso le quali le persone sono disgiunte (*disiunguntur*) le une dalle altre diversi <filosofi> teologici riportano tesi diverse (*diversae a diversis theologicis traduntur sententiae*) che dobbiamo a questo punto ricordare in breve. Alcuni insegnanti (*doctores*) asseriscono che queste proprietà, vale a dire la paternità, la filiazione e la processione, con le quali si esprime la distinzione delle persone, sono aggiunte dall'esterno (*extrinsecus affixae*). Per spiegare questa loro tesi bisogna premettere che esistono due generi di forme: infatti delle forme alcune toccano in profondità (*afficiunt*) i soggetti nei quali sono, altre no. Le forme che toccano in profondità i soggetti nei quali sono sono esclusivamente proprietà riconducibili ai primi tre pre-

[134] Quarta lacuna dalla lunghezza incerta ma di almeno un foglio.

dicamenti, sostanza, quantità e qualità: come l'umanità rispetto all'essere umano, il misurare due cubiti rispetto all'oggetto che misura due cubiti, la bianchezza rispetto all'oggetto bianco. testo

127. Le realtà espresse dagli altri predicamenti (*aliorum praedicamentorum res*), invece, cioè la relazione e gli altri che seguono, non intaccano minimamente i soggetti (*subiecta*).[135] Infatti quale proprietà scomparve da Isacco una volta morto Abramo? O, ancora, quando inizio e finisco di essere vestito (*tunicatus*), o <di essere> in un certo tempo e in un certo luogo, quali proprietà iniziano ad essere o finiscono di essere in me? È perciò abbastanza chiaro che le cose espresse da questi predicamenti non generano né corrompono i soggetti né li aumentano o li diminuiscono o li alterano, e dunque non li intaccano: per questo vengono chiamate proprietà "aggiunte esternamente".[136] Questi maestri dicono quindi che le proprietà paternità, filiazione e processione non sono le persone stesse né pertengono all'essenza delle persone, bensì che attraverso di esse le persone vengono distinte, e le dicono "estrinseche" dato che non pertengono all'essenza delle persone.[137] testo

<Il Padre, il Figlio e lo Spirito santo sono un'unica essenza pur essendo separati, ma come questo avvenga non è dato all'uomo saperlo; fede e intelletto; dottrina del mondo e dottrina di Cristo>

128. Ci sono altri maestri (*magistri*) invece che discordano dai precedenti, e quello che quelli negano, questi lo affermano. Dicono infatti, costoro, che le proprietà sono le persone stesse e sono anche l'essenza divina e che esse, per quanto determinino le persone, non determinano l'essenza.[138] Bisogna aggiungere che, per quanto il Padre e il Figlio siano due, non sono tuttavia due nel numero, e per quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito santo siano tre, non sono tuttavia tre nel numero: infatti la dualità e la quantità del numero tre (*ternarii numeri quantitas*) non hanno luogo nelle persone teologiche. A proposito di queste si suole svolgere l'argomento che segue: la persona Padre è sostanza e così la persona Figlio e la persona Spirito santo; ma una persona è il Padre e un'altra il Figlio, dunque un'altra sostanza è il Padre e un'altra il Figlio. Tale argomento si respinge nel seguente modo: la parola "bianco" (*Haec vox albus*) è un nome, la parola "bianca" (*alba*) è un nome, e la parola "bianco" (*album*, neutro) è un nome; ma la parola "bianco" è una parola diversa dalla parola "bianca": sarà dunque un altro nome? No, e così come le tre parole "bianco", "bianca" e "bianco" (neutro) sono lo stesso

[135] Cfr. ad es. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De praed. tr. person.*, par. 4.
[136] Cfr. Gilbertus Pictavensis, *Expos. De trin.*, ad es. Cap. IV, parr. 111-112; Cap. V, par. 2.
[137] È la posizione di Gilberto di Poitiers e dalla maggior parte degli autori considerati suoi seguaci, i "porretani". Cfr. van Elswijk 1966, pp. 343-364, e Valente 1999-2000, pp. 723-730.
[138] Sulla polemica circa l'identità o meno di persone e relazioni nel XII secolo cfr. Angelini 1972 e Valente 1999-2000.

nome in virtù dell'identità del loro significato, anche le tre persone Padre, Figlio e Spirito santo sono la stessa sostanza in virtù dell'identità di una e della stessa e individua natura.[139] testo

129. Perciò crediamo, e affermiamo, che queste tre persone sono un'essenza e un unico Dio e tuttavia sono separate tra loro. Ma in che modo siano separate e ciononostante siano un'unica essenza e un solo dio, non lo capiamo con l'intelletto (*intellectu non capimus*): infatti l'intelletto umano viene meno quando si tratta della prima e più alta causa, che non solo <è> al di sopra dell'essere umano, bensì anche *sopra un cherubino si sollevò, e volò, volò sulle ali dei venti e fece delle tenebre il suo nascondiglio.*[140] testo

130. Inoltre il serafino ricoprì con le sue ali il capo e i piedi *di colui che siede sul trono eccelso ed elevato.*[141] L'intelletto umano raggiunge solo le cose intermedie, vale a dire le creature; davanti al primo e all'ultimo invece, cioè Dio, viene meno: infatti la fede si eleva là dove non può giungere l'intelletto. L'insegnamento (*doctrina*) del mondo è molto diverso dall'insegnamento di Cristo. Nell'insegnamento del mondo l'intelletto precede e la fede (*fides*) segue, e perciò non è la fede a produrre l'intendimento ma l'intendimento <a produrre> la fede, per cui i maestri del mondo (*doctores mundi*) prima mostrano ai loro uditori le ragioni delle cose che dicono e poi esigono da loro fiducia (*fides*): gli uditori infatti non presterebbero alcun assenso al loro insegnamento se non fossero costretti a credere dalle ragioni loro presentate. testo

131. Invece nell'insegnamento di Cristo si segue un ordine d'istruzione diverso, dato che in esso la fede (*fides*) precede e l'intelletto segue; allude a quest'ordine il profeta quando dice: *Se non crederete non intenderete.*[142] <Ho scritto> queste cose come lo Spirito santo, il cui crisma ci istruisce su tutto, si è degnato di ispirarle. testo

---

[139] Si tratta della cosiddetta teoria dell'*unitas nominis*: la tesi secondo la quale le diverse forme flesse di uno stesso nome, pur essendo diverse, sono tutte uno stesso nome (*albus*, *alba*, *album* appunto). Applicata alle forme verbali delle diverse proposizioni che esprimono, in diverse fasi della storia, un evento oggetto di fede ("Cristo nascerà", "nasce", "è nato" prima, contemporaneamente e dopo la nascita di Cristo), tale teoria permette di sostenere che queste proposizioni affermano tutte la stessa verità. Impiegata sovente nel XII sec. come modello per illustrare questa e altre dottrine teologiche, fu spesso, nel XIII, attribuita ai *nominales*. Cfr. Chenu 1957, pp. 106-115 s.; Knuuttila 1980, p. 197.
[140] Sal 17, 11-12.
[141] Is 6, 1-2.
[142] Sap 7, 9 *Sept.*

II.III TESTO LATINO

<TRACTATUS “INVISIBILIA DEI”>

1. *Inuisibilia dei per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur* (*Rom* 1, 20). Librum quemdam i.e. hunc sensibilem mundum sapientia conposuit conpositumque homini legendum proposuit. *Erat* autem *liber scriptus intus et foris* (*Ezech* 2, 9), ut uidelicet eum legeret intus, legeret foris: intus per intellectum, foris per sensum et ut ingrederetur et egrederetur et pascua inueniret: egrederetur ad uisibilia per sensum, ingrederetur ad inuisibilia per intellectum. traduzione

2. Per sensum foras egreditur et pascua inuenit dum scilicet uisus colorem, auditus melodie dulcorem, olfactus odorem, gustus saporem, tactus blandi corporis lenitatem unde se pascit inuenit. Per intellectum intus ingreditur et pascua inuenit rerum naturas causas principia cursusque et ordines mirabiliter a sapientia dispositos inspiciendo et se delectabiliter de inuisibilibus reficiendo. traduzione

3. Quia ergo in hoc libro i.e. in hoc uisibili mundo sapientia plura proposuit homini legenda, plura legendi contulit ei instrumenta. Ei namque dedit has quatuor uires: sensum ymaginationem rationem intellectum. Quarum quid unaqueque sit, dicendum est et quid percipiat et unde originem habeat. Et quia a sensu surgit humane cognitionis principium ab eo debet incipere demonstrationis exordium. traduzione

4. Sensus itaque est uis quedam anime que uidet audit olfacit gustat tangit. Huius est officium percipere figuram rei in subiecta i.e. in presenti materia i.e. rem percipere presentem. Et habet principium ab illis passionibus que fiunt circa instrumenta corporalia ut dum lux oculos ferit et uox auribus perstrepit. Quae passiones usque ad sedem anime transeunt et eam prouocant ad uidendum et audiendum et de uisis et auditis iudicandum. traduzione

5. Ymaginatio est quedam uis anime que percipit figuram rei absentis et habet inicium a sensu. Illa enim que uidisti ymaginaris, uerbi gratia, templum et in templo bases columpnas picturas et cetera talia presens uidisti. Hec eadem circa animam conformans absens ymaginaris. Nec tantum ymaginaris ea que uidisti sed etiam illa que ad similitudinem eorum facta sunt que uidisti. Vnde apud VIRGILIUM quidam rusticus romanam urbem quam nunquam uiderat iuxta ciuitatem suam cui illam esse similem didicerat ymaginabatur dicens: “Vrbem quam dicunt Romam, Melibee, putaui huic nostre similem”. Has igitur duas uires, sensum scilicet et ymaginationem, communes cum bestiis habemus. Ductu namque sensus auis herbam a lapide discernit. Ductuque ymaginationis ad nidum recurrit. traduzione

6. Tercia potentia anime est ratio que duas premissas magna dignitate excedit que de rebus quas percipit tripliciter iudicat: diffiniendo colligendo diuidendo. Diffinit quid sit res demonstrando ut hic: Homo est animal rationale. Colligit rerum conuenientiam ostendendo ut hic: Homo est animal, Asinus est animal. Diuidit rerum differentiam assignando ut hic: Homo est animal, Lapis non est animal. traduzione

7. Habet uero principium hec uirtus a sensu [f. 86] et ymaginatione. Ante enim rem uidemus et colores eius et proprietates. Ac deinde per rationem cognoscimus quid sit et in quo cum aliis conueniat et in quo ab aliis differat. Cum enim duas res proprietatibus similium effectuum affectas uidemus, inter se conuenire illas dicimus. Si uero una earum fuerit alba et altera nigra, propter proprietates dissimiles effectus habentes eas inter se differre asserimus. traduzione

8. Quarta uis anime est intellectus qui rursus se extendens circa res rerumque naturas duobus modis uersatur: simpliciter et collatiue. Simpliciter ut hic: Albedo est color. Collatiue quatuor modis: duobus circa res et duobus circa rerum naturas. Fit enim collatio uel forme ad subiectum ut hic: Albedo est accidens i.e. albedo est proprietas que casu uenit in subiectum. Vel forme ad formam ut hic: Albedo est species coloris, ubi sensus est talis: Minor est circuitio albedinis in predicando quam coloris. Paucioribus enim conuenit quam color. Vel subiecti ad formam ut: Istud est subiectum. Vel subiecti ad subiectum ut: Istud est pes Petri. traduzione

9. In quibus omnibus propositionibus ratio predicatur. Non tantum uero hec uis intellectus naturalia percipit sed etiam inuisibilia. Habetque principium a ratione. Dum enim considerat homo illa corpora moueri que ex se non habent moneri, quia naturaliter grauia sunt, aliud esse quod mouetur et aliud quo mouetur euidenter agnoscit. Et ita ratione ducente peruenit ad noticiam inuisibilium et ita ad cognitionem creatoris. traduzione

10. His itaque lucernis, sensu scilicet ymaginatione ratione intellectu, illuminatus homo librum de manu sapientie accipit quem diligenter legens *inuisibilia dei per ea que facta sunt intellecta* conspicit et ita prima per posteriora intelligit. traduzione

11. Dicendum est hoc in loco quoniam duo sunt ordines: ordo existendi et ordo intelligendi. In ordine existendi omnis causa prior est suo effectu naturaliter et omnis effectus sua causa posterior naturaliter. In ordine intelligendi econtra quia quod prius est naturaliter, posterius est intellectualiter et quod posterius naturaliter, prius est intellectualiter. Prior est ergo causa suo effectu natura sed posterior intelligentia. Et effectus posterior est sua causa natura sed prior intelligentia ut color causa est colorati et coloratum est effectus coloris. Estque color colorato prior natura et coloratum colore prius intelligentia. traduzione

12. Inde est quod descriptiones causarum dantur secundum suos effectus. Verbi gratia, color est proprietas participatione cuius aliquid est coloratum. Prima igitur demonstrantur per secunda ut color ostenditur per coloratum. Que namque sunt sensui uiciniora, intellectui sunt propinquiora. Omnis enim intellectus principium suum trahit a sensu. Percipiendi namque occasionem sumit ab eo. Verbi gratia, res colorata primo uisu percipitur et deinde ad percipiendam rei colorate causam i.e. colorem intellectus inuitatur. traduzione

13. Prima igitur per secunda, ignota per nota, intelligibilia per sensibilia capiuntur. Per res enim uisibiles uenitur ad uisibiles formas et per uisibiles formas ad intelligibiles causas. Prima igitur omnium causarum causa, causa causalissima ceterarum genitrix causarum, deus uidelicet, sicut dictum est, librum quendam i.e. hunc sensibilem mundum conposuit in quo duplicem [f. 86v] scripturam contexuit: scripturam extrinsecam et intrinsecam. *Erat* namque *liber scriptus intus et foris (Ezech* 2, 9). traduzione

14. Scriptura extrinseca est in uisibilibus, intrinseca in inuisibilibus ut per uisibilia ueniretur ad inuisibilia. Hunc autem librum quando scribebat, calamum in mente tingebat et ad similitudinem sui eum pingebat. Creator enim rerum, quando librum suum i.e. hunc uisibilem mundum fecit, formam secundum quam operaretur extra se non quesiuit sed ei sapientia sua exemplar fuit iuxta cuius rationem opus suum peregit. traduzione

15. Vnde Dauid ad deum loquens ait: *Omnia in sapientia fecisti* (*Ps* 103, 24). Iohannes quoque dicit: *Quod factum est in ipso uita erat* (*Jn* 1, 3-4) i.e. hic mundus uisibilis qui factus est ex quatuor elementis et ex omnibus creatis in diuino uerbo i.e. eterna sapientia que uita est tanquam in exemplari archa erat. Notandum uero est quod non sic mundus in deo dicitur esse uita quasi creatura sit creator uel quod temporalia sint essentialiter in eo. Sed quia in eius cognitione que uita est sunt omnia et quia hec sapientia semper fuit nec ullum principium habuit, mundus in ea numquam fuit. Que dei cognitio exemplar est, ymago est, forma est, archetipus mundus i.e. principalis figura mundi est. Nec solum dei cognitio forma sed etiam causa est omnium que deo udente fiunt: forma quia iuxta eam formantur, causa quia ideo sunt quia a deo sciuntur. traduzione

16. Ponenda est hoc in loco differentia inter scientiam diuinam et humanam. Aliter namque iudicandum est de ista, aliter de alia. Ideo enim me aliquis cognoscit quia ego sum. Sed non ideo ego sum quia me cognoscit. Ideo uero ego sum quia deus me cognoscit. Non autem me cognoscit quia sum. Diuina namque scientia existentie mee est causa. Mea uero existentia diuine scientie non est causa. traduzione

17. Sapientia itaque dei exemplar est. Mundus uero eius exemplum est quia ad eius similitudinem est formatus. Inde BOETIUS ad deum dicit: Tu cuncta superno / ducis ab exemplo pulchrum pulcherrimus ipse / mundum mente gerens similique ymagine formas. Vide exemplum de artifice. Artifex uolens aliquid facere prius in mentis sue utero cogitationem concipit et deinde secundum formam concepte cogitationis opus suum disponit. Antequam aliquid faciat, mentem suam interrogat et iuxta mentis sue responsa consummat opera sua. traduzione

18. Vt enim ait quidam: Inicium omnis operis uerbum. Enimuero quicquid fit ab artifice, primo dicitur in corde quam fiat in opere. Nam ex motu mentis pendet motus corporis. Secundum hunc modum faber mundi deus fecit opus suum. In mente diuina quasdam ydeas i.e. formas philosophi esse uoluerunt secundum quas deum operari dixerunt. Hee autem nichil aliud sunt quam diuine precognitiones que sunt harum uisibilium formarum matres. Ab illis enim iste uenerunt talesque foras iste apparuerunt quales ille eas genuerunt. traduzione

19. Vnde BOETIUS in libro *de trinitate* dicit: Quod ex his formis que preter materiam sunt ille forme uenerunt quas abutimur formas uocantes dum ymagines sunt. Assimilantur enim his formis que preter materiam sunt constitute. Diuine igitur precognitiones forme sunt [f. 87] ad quarum similitudinem uisibilium creaturarum sensibiles ymagines facte sunt. Nec pluraliter dico precognitiones respectu causarum sed respectu scitorum. Plura namque sciuntur a deo que non plures scientie sunt in deo. Non enim est nisi una scientia dei que nichil aliud est quam eius essentia. traduzione

20. Supra dictum est causarum intelligentiam haberi per suos effectus. Creatrix uero causa, deus scilicet, que creatarum causarum parens est per seipsam intelligi non potuit sed ad notitiam per sua opera uenit. Quod quidem per hoc probatur quod cum Moyses deum quereret uidere sine alicuius ymaginis interpositione responsum est ei ab eo: *Posteriora mea uidebis. Faciem uero meam uidere non poteris* (*Ex* 33, 23). Dei posteriora sunt eius opera que uidentur et in quibus deus agnoscitur. Facies uero eius non uidetur quia eius essentia sensu non percipitur. traduzione

21. De quibus posterioribus in psalmo legitur: *Posteriora eius in pallore auri* (*Ps* 67, 14). Aurum est sapientia. Dei itaque posteriora sunt in pallore auri uel potius in eis est pallor auri quia in eius operibus sunt quedam simulacra sapientie quibus deducitur humanus intellectus ad cognitionem diuine essentie. Sicque deus post se benedictionem reliquit dum in suis posterioribus i.e. in suis operibus signa sue notitie posuit. Per quantitatem namque elementorum cognoscitur esse inmensus, per perpetuitatem eorum eternus. traduzione

22. Prima igitur causa intelligitur per sua posteriora i.e. per sua opera. Quod euidens demonstrat ratio. Humana namque anima quatuor in se

habet uires i.e. sensum ymaginationem rationem intellectum quibus uiribus percipit quicquid ad cognitionem uenit. Harum autem quatuor uirium tres posteriores percipiendi occasionem sumunt a prima. Vnde BOETIUS dicit: Quicquid est in sensibili est sensibile. Quod non ita est intelligendum quasi omnia in sensibilibus posita sint sensibilia sed quia sensu occasionem prebente possunt percipi. traduzione

23. Primo enim res percipitur sensu, deinde ymaginatione, deinde ratione, deinde intellectu. Si itaque talia nobis proponerentur que sensu non perciperentur, ad inuisibilium intelligentiam animus noster non duceretur. Deus autem non est res talis que possit percipi sensu. Vnde nonnisi mediante corporali ymagine potest ad nostram cognitionem uenire. Dum itaque nobis nostra proponit, facilius sua nobis ostendit. traduzione

24. Infantem igitur suum i.e. hominem sapientia erudit uel ymagines eius sensui proponendo uel ymaginationes eius spiritui imprimendo. Apparet namque ei duobus modis: scilicet uel in sensibili specie uel in sensibilis speciei similitudine. Moysi aspectibus formam quamdam sensu perceptibilem proposuit in qua se ei demonstrauit. Sicque deum Moyses in suis posterioribus uidit i.e. primam causam in suis operibus agnouit. Species que a Moyse uidebatur deus non erat. Sed in hoc quod uidebatur, deus intelligebatur. In sensibili quoque specie apparuit quando in utero uirginis sumpta uisibili forma ad nos uisibilis uenit. Nunc etiam in sensibili specie apparet, in baptismo uidelicet et in altari. Ibi enim sub forma aque uisibilis datur nobis gratia spiritualis. Hic autem sub specie panis et uini datur nobis caro et sanguis Christi. Sicque infirmis aspectibus [f. 87v] suorum infantium blanditur sapientia nobis nostra proponens et sub nostris sua nobis conferens. traduzione

25. Per similitudinem uero sensibilis speciei demonstratio est facta quando sub specie uaccarum et spicarum Pharaoni dormienti futura tempora sunt demonstrata (*Gen* 41, 1-7). Euidenter ergo relucet quod per uisibilis libri i.e. mundi scripturam uisibilem ad scribam uenitur inuisibilem. Quod triplici exemplo potest manifeste ostendi. Primum sit de speculo, secundum de uerbo, tercium de animo. traduzione

26. Qualiter itaque creator per creaturam cognoscatur prius per speculum demonstretur. Visibilium rerum uisibiles forme specula quedam sunt in quibus creatoris quedam uestigia occurrunt. Quemadmodum enim in speculo oppositi corporis ymago respondet sic in uisibilium formarum pulchritudine species creatoris quibusdam nutibus apparet. Rerum namque creatarum umbratilis pulchritudo intellectualis pulchritudinis est ymago. Ab illa siquidem uenit ista et istam genuit illa. Et apud illam est ista et de ista dicit illa: *Pulchritudo agri mecum est* (*Ps* 49, 11). In dei enim sapientia est pulchritudo ista talisque foras apparuit qualem eam ille peperit. traduzione

27. Nunc de uerbo exemplum ponatur. Secundum BOETIUM triplex est uerbum: uerbum scriptum, uerbum prolatum, uerbum intellectum. Quorum primum significat secundum, secundum tercium. Verbum scriptum est illud quod uisu percipitur i.e. scriptura uisibilis. Verbum prolatum est illud quod auditu percipitur i.e. uox. Verbum intellectum est illud quod in mente concipitur i.e. cognitio. traduzione

28. Ad exprimendos autem humanos intellectus uoces sunt institute. Sicut enim quibusdam clauibus ita ipsis uocibus animos aperimus. Quemadmodum itaque conceptus mentis i.e. uerba in mente concepta uocibus demonstrantur sic inuisibile uerbum per quod facta sunt omnia uisibilibus uerbis i.e. uisibilibus operibus reuelatur. traduzione

29. Iam de animo ponatur exemplum in quo de inuisibilibus clarius apparet documentum. Hic siquidem potest patenter ostendi quomodo deus per uisibilia intelligatur et qua uicinitate inuisibilibus uisibilia coniungantur. Ecce namque animus noster est inuisibilis et tamen per signa foris apparentia quodammodo fit uisibilis. Dum enim frontem hominis aspicis, si eam tristem deprehendis animum intus residentem tristem esse asseris. Sicque secundum statum corporis de statu mentis iudicium facis. Enimuero ipsi gestus foras apparentes sunt quasi quedam lingue qualitatem animi tibi enarrantes. Sicut ergo noster animus qui est inuisibilis per notas que foris ueniunt fit uisibilis sic inuisibilis deus per ea que in mundo apparent fit manifestus. traduzione

30. Nunc si scire desideras quam germanitatem inter se habeant uisibilia et inuisibilia ex ipso poteris cognoscere animo qui cum sit spiritualis et inuisibilis per sensus tamen suos foras exiens quedam ibi inuenit unde magnum gaudium gignit, quedam uero ibi reperit que uelud aduersa sibique contraria aspernatur et refugit. Gaudet enim ex rosa, conturbatur ex urtica. Nec ob aliud pulcritudine rose letatur nisi quia quadam similitudine iunguntur. Ex urtica uero ideo turbatur quia nulla uici. traduzione

31. [...] canticum dulcesque concentus qui fiunt ex ortu et occasu labentium rerum inter se ludentium ac choreas quasdam ducentium sapientie omnia in numero et pondere et mensura (*Eccl* 11, 21) disponentis i.e. omnia ordinantis formantis terminantis sumit clarum documentum. In pondere notatur ordo propter loci positionem quoniam omnia ad suum locum tendunt ut leuia sursum grauia deorsum. In numero uero attenditur forma propter partium coniunctionem et unitatum ipsius totius formam constituentium. In mensura autem consideratur terminus propter quantitatem. Enimuero unaqueque rerum certum sue quantitatis capit terminum ne nimia progressione ducatur in infinitum. traduzione

32. Sicut ergo inmensitas rerum dei potentiam et pulchritudo sapientiam sic utilitas ostendit bonitatem. Voluit enim deus ut, quod per potentiam fecerat et secundum sapientiam fecerat, propter bonitatem utile esset.

Est itaque potentia creatoris efficiens causa mundi, sapientia formalis, bonitas finalis. Quod enim per potentiam fecit, secundum sapientiam fecit et propter bonitatem fecit. Licet autem hee tres cause distincte commendentur in creaturis, distincte tamen non sunt essentialiter. In uno unum sunt i.e. ipse creator. traduzione

33. Est namque ipse creator efficiens causa mundi, formalis, finalis. Mundum enim per se fecit, secundum se fecit, propter se fecit. Per se fecit quia nullum adiutorium secum habuit. Secundum se fecit quia formam, iuxta quam operaretur, extra se non quesiuit. Propter se fecit quia propter suam bonitatem que ipse est fecit. traduzione

34. Hucusque monstratum est auctoritate et ratione inuisibilia per uisibilia ostendi et creatorem per creaturam agnosci. Iam tota mentis consideratione ad assignandam diuine nature simplicitatem ascendamus. De qua primo dicendum est quod simplex et pura et libera est ab omni compositione non solum partium sed et proprietatum. Conpositio enim alia consistit ex partibus, alia ex proprietatibus. Ex partibus ut in corpore: ex proprietatibus ut in spiritu. traduzione

35. Harum namque duarum substantiarum utraque reperitur composita esse: corpus scilicet ex partibus, spiritus uero ex proprietatibus et causas sue existentie in se habere. Aliud enim est spiritus, aliud esse spiritus. Et aliud est corpus et aliud est esse corporis. In diuina uero natura nulla est diuersitas essentiarum, nulla multitudo accidentium, ac per hoc nec numerus. Numerus enim est unitatum collectio. Numerus uero dicitur quasi non merus i.e. non purus. Vbi numerus est, ibi non est puritas nec simplicitas sed pluralitas et multiplicitas. In deo uero non est unitatum pluralitas. Ergo nec numerus. traduzione

36. Dicendum est hoc in loco quod nomina principium significantia uere et proprie et principaliter deo conueniunt, secundario autem formis creatis. Nam deus principium et causa est et tantum causa: prima forma est et tantum forma. Primum esse est et tantum esse ante quem nulla causa nulla forma nullum esse est. Creata uero forma et causa et opus est diuersis respectibus. Albedo enim et causa et opus est: opus scilicet prime creature i.e. dei. Causa autem [f. 88v] albi. Si uero deus forma est, ergo in eo forma non est. Omnis enim forma informis est. Rursus si esse est, esse non habet. Eius enim quod est esse nichil est esse. traduzione

37. Quod autem in deo nulla est naturarum diuersitas et ratione et auctoritate probandum est. Diuine nature simplicitatem beatus DIONISIUS quodam in loco conmendat dicens: Informis est essentia diuinitatis. BOETIUS quoque in libro *de trinitate* de deo dicit: Quocirca hoc uere unum est in quo nichil est preter id quod est. Deinde dicit: In quo nullus numerus est. Et adiungit causam: Forma enim est. Summus quoque doctor AUGUSTINUS de hoc ait: Quicquid in deo est, deus est. Quod accipiendum

est exclusiue, non positiue. Non enim hic fit positio aliquorum sed remotio diuersorum ut talis sit sensus: Quicquid in deo est, deus est i.e. nichil in deo est quod diuisum sit ab eo. traduzione

38. Nunc ratio ponatur qua idipsum probetur. Si aliquid in deo esset quod ei esse conferret aliquid deo prius esset. Omne namque quod alii confert esse prius est illo cui confert esse ut causa prior est causato et forma formato. Itaque si aliquid prius deo esset, deus principium omnium non esset. Principium autem omnium est. Ergo nichil illo prius est. traduzione

39. Quoniam uero, ut dictum est, deus forma est, nulli proprietati subiectus est. Sicut enim BOETIUS dicit: Forme subiecte non possunt esse. Si enim subiecte essent, non forme sed subiecta essent, sed formata essent. Quia ergo deus nullius proprietatis informationi subiacet subiectus non est. Et quia subiectus non est, substantia non est. Ideo namque aliquid substantia appellatur quia subiectum esse inuenitur ut: Petrus est albus. Huic proprietati albedini Petrus est subiectus et ideo substantia est. traduzione

40. Igitur quia uere deus simplex et inconplexus est, conplexi de inconplexo sermones proprie fieri non possunt. Dicendi namque rationes in eo non sunt. De conpositis rebus proprie loqui possumus quia rationes dicendi in eis inuenimus. De simplicibus uero non. Simplicia quidem uere sunt sed non uere esse dicuntur. Conposita uero uere esse dicuntur sed non uere sunt. Ideo quia quid sit deus scire non possumus, quid autem non sit scire debemus, de illo negatiue melius quam affirmatiue loquimur. Sicut ergo nesciendo melius scitur sic negando melius ipsum confitemur. Vnde beatus DYONISIUS dicit: Omnis negatio de deo uera est i.e. propria et omnis affirmatio inconpacta i.e. inpropria. Quod quid sit dicendum est. traduzione

41. Due sunt species enuntiationis: negatio et affirmatio. Illa enuntiatio est negatio per quam aliquid ab aliquo remouemus ut: Petrus non est albus. Hic remouemus albedinem a Petro. Illa uero affirmatio est per quam aliquid alicui attribuimus uel adiungimus ut: Petrus est albus. Hic Petro albedinem adiungimus, causato scilicet causam. Itaque cum de deo negatiue loquimur, melius loquimur quia facilius intelligimur. Cum enim de illo negatiue loquor: deus non est arbor, deus non est lapis, deus non est creatura, quod dicitur facile ab auditore intelligitur. traduzione

42. Sue quoque diuinitatis excellentiam negando melius demonstramus et honoramus illam per hoc ostendentes ita ab humano corde remotam et supra rationem dicendi positam quod inde fari nequeamus. Quia uero deus non causatum sed causa est, affirmatio que de illo fit inpropria est quia per illam nichil ei copulamus. Quod utique fieret si propria esset [f. 89]. Cum enim dico: Deus est bonus, bonitatem illi non copulo. Vnde manifestum est quia inpropria est locutio. traduzione

43. Hoc autem aliter apparere potest. Deus dicitur esse bonus, dicitur esse bonitas. Quorum nullum proprie dicitur. Si enim uere bonus esset, bonitas non esset. Si uere bonitas esset, bonus non esset. Hec namque duo opposita sunt et ad predicationem unius fit remotio alterius. Nam si aliquid est bonum, ipsum non est bonitas. Et si aliquid est bonitas, ipsum non est bonum. BOETIUS de deo dicit: Omnis predicatio de deo est inconpacta i.e. non coniuncta. traduzione

44. Dicendum est hic quid sit predicari. Predicari est aliquid alicui inesse demonstrari. Deo uero qui simplex est nichil inest uel adest. Nichil ergo ei inesse demonstrari potest. Nulla ergo predicatio de deo conpacta est i.e. propria sed omnis inconpacta i.e. inpropria. Quia ergo nichil deo attribui potest, melius negatiue dico: Deus non est, quam affirmatiue: Deus est. Deus quidem uere est sed non uere esse dicitur. Nam cum dico: Deus est, uideor ei essentiam attribuere et eum alterius participatione esse ostendere. Quod fieri non potest. traduzione

45. Si autem alterius participatione non est, apparet quia nichil ei attribui potest. Nil namque sibimetipsi attribui potest. Itaque hec uerba: Deus est, deus est magnus sumenda sunt non ex sensu quem faciunt sed ex sensu quo fiunt. Verba enim sumenda sunt ex sensu quo fiunt, non ex sensu quem faciunt. traduzione

46. Quoniam simplicia melius ex consideratione conpositorum intelliguntur ut illa que de simplicitate prime forme dicta sunt clarius reluceant, ad creatas formas considerandas ueniamus librumque sapientie scriptum intus et foris diligentius legamus quatinus per scripturam foris apparentem uenire ualeamus ad scribam intus residentem. traduzione

47. Rerum itaque naturalium duo esse genera tam ratio quam auctoritas predicat: unum rerum subiectarum, alterum formarum. Res subiecte sunt ut corpora et spiritus que solummodo subiecta sunt. Quicquid namque subiectum est, corpus est uel spiritus. In quibus rebus subiectis sunt forme que ipsarum subiectarum rerum cause et nature sunt. Quarum duplex genus est. Harum enim alie sunt substantiales, alie accidentales. traduzione

48. Ille forme substantiales sunt que rebus subiectis, in quibus sunt, esse conferunt et sine quibus res subiecte esse non possunt. Esse namque earum sunt. Nichil autem potest sine illo esse quod est eius esse ut corporalitas est esse corporis sine qua non potest esse corpus. Et spiritualitas est esse spiritus sine qua non potest esse spiritus. Hoc, exempli gratia, in una rerum subiectarum, in Petro scilicet, potest ostendi ut quod de illo fuerit dictum de aliis sit manifestum. Non unius essentie tantum sed multarum participatione Petrus habet subsistere. Plura enim sunt que ei esse conferunt. Quod diuersitas enuntiationum que de illo fiunt patenter insinuat. traduzione

49. Res enim quelibet ex diuersitate naturarum suarum diuersitatem trahit enunciationum sicut in his propositionibus apparebit: Petrus est homo, Petrus est animal, Petrus est corpus. In quibus propositionibus diuersa et propter diuersas causas sunt Petro attributa. Aliud namque et alia causa attribuitur ei in prima quam in secunda et in secunda quam in tercia. Alterius namque essentie participatione est homo, et alterius animal, et alterius corpus. Nam humanitate est homo, animalitate est animal, corporalitate est corpus. traduzione

50. Accidentales uero proprietates sunt que in rebus subiectis sunt [f. 89v] sine quibus res subiecte esse possunt. Eis enim esse non conferunt. Si enim eis esse conferrent, illis discedentibus iste perirent. Ad destructionem namque cause sequitur destructio effectus. Illa uero proprietas accidens est que adest et abest preter subiecti corruptionem ut albedo adest corpori qua discedente non perit corpus. Et iusticia adest anime qua pereunte non perit anima. traduzione

51. Huiuscemodi formarum diuersa sunt genera. Alie namque sunt quantitates, alie qualitates, alie relationes, alie actiones, alie passiones, situs tempus locus habitus. Que forme licet rebus subiectis esse non conferant, ociose in eis non sunt. Nulla namque proprietas potest esse ociosa in eo in quo est. Omnis enim forma aliquid operatur in eo in quo est ut quantitas quantum, qualitas quale, relatio relatum, et sic de aliis. traduzione

52. Habemus nunc sufficientem de rebus naturalibus distinctionem quarum quedam subsunt, quedam insunt, quedam assunt. Res subiecte subsunt, substantiales proprietates insunt, accidentales assunt. Petrus subest, corporalitas inest Petro, albedo adest non inest Petro. traduzione

53. Vtile est dicere hic quare ea que non sunt inter ea que sunt conputentur ut cecitas que non est aliquid accidens dicitur esse. PORPHIRIUS namque dicit quia cecitas est inseparabile accidens. Quod autem cecitas non sit forma, et ratione et auctoritate probari potest. Ratione sic: Si cecitas forma esset, informaret et esse conferret. Esse uero non confert, immo esse aufert. Igitur forma non est. Nichil autem aliud est cecitas quam absentia uisus. Abesse uero uisum non est esse aliquid sicut abesse Petrum ab hoc loco non est esse aliquid. traduzione

54. Rursum auctoritate probari ualet quod cecitas que priuatio est uisus forma non sit. BOETIUS enim dicit in *libro diuisionis* quoniam priuatio est quasi quedam forma. Non dixit simpliciter priuatio est forma sed quasi quedam forma. “Quasi” autem est nota inproprietatis. Vnde apparet quia noluit esse priuationem formam sed quasi quandam formam. Itaque cum dico: Petrus est cecus, nichil ei attribuo sed remoueo, uisum scilicet. Esse namque cecum non est esse aliquid sed carere aliquo i.e. uisu. traduzione

55. Quare uero priuatio forma appelletur cum non esse forma euidenter agnoscatur dicendum est. Ad quod demonstrandum premittendum est in quo negatio et priuatio conueniunt et in quo differunt. In hoc conueniunt quod sicut negatio aufert habitum, et priuatio. In hoc differunt quod priuatio non tantum aufert habitum sed inportat debitum. Quoniam ergo negatio aufert habitum sed non inportat debitum, negatiue possum dicere: Lapis non est uidens. Quia uero priuatio non tantum aufert habitum sed inportat debitum non possum dicere: Lapis est cecus. Priuationes enim non conueniunt nisi illis rebus que idonee sunt ad suscipiendos illos habitus quos auferunt priuationes. traduzione

56. Hic potest fieri oppositio talis: si priuatio non conuenit nisi rei idoneitatem habenti admittendi habitum, quomodo dicitur: Asinus est irrationalis, lapis est inanimatus? Ad quod respondendum est quod priuatio illius habitus quem aufert debitum non solum ponit circa rem sed circa genus rei. Et ideo bene dicitur: Asinus est irrationalis, non quia debeatur ei rationalitas quam aufert ista priuatio irrationalitas, sed quia debetur huic generi animal cuius res est asinus [f. 90]. traduzione

57. Similiter iudicandum est de lapide cum dicitur inanimatus et de anima cum dicitur incorporea, non quia debeatur ei corporalitas sed quia debetur huic generi substantia cuius res est anima. Vel potest dici quod priuatoria particula ponatur pro negatiua ut sit sensus: Lapis est inanimatus i.e. non animatus. Asinus est irrationalis i.e. non rationalis. traduzione

58. Nunc dicendum est quare priuatio dicatur forma: propter similitudinem scilicet quam habet cum forma. Sicut enim forma sibi uendicat subiectum in quo est sic et priuatio. Sed aliter forma, aliter priuatio. Forma enim uendicat subiectum ipsum informando. Priuatio quoque subiectum uendicat non ipsum informando sed circa ipsum uel circa genus ipsius debitum habitus sibi contrarii ponendo. Ideoque dicit BOETIUS quia priuatio intelligitur quasi quedam forma. Per habitus namque intellectum priuatio sibi uendicat subiectum. traduzione

59. Post premissa sciendum est quod omnis res est singularis. Nulla res est uniuersalis. Sicut enim Petrus singulariter est unus homo, singulariter unum animal, sic singulariter est una essentia qua ipse est homo, singulariter est una essentia qua ipse est animal. Quod auctoritate monstrandum est. Quodam in loco dicit BOETIUS: Quicquid est, ideo est quia unum numero est. Que uniuersitas non est uaga sed est rebus subiectis accommoda. Itaque si omne quod subest est unum numero et omne quod est unum numero est singulare, omne ergo quod subest est singulare et ita nichil quod subsit est uniuersale. traduzione

60. Nunc de predicabilibus ponatur auctoritas. De quibus dicit BOETIUS: Quicquid est in singulari, est singulare. Si autem omne quod est in singulari est singulare, ergo nichil quod insit est uniuersale. Sed omne

quod inest, est singulare. Hiis duabus auctoritatibus patet quod omne quod subest et omne quod inest et omne quod adest est singulare. traduzione

61. Quod iterum ratione potest probari hoc modo: Albedo est in Petro. Albedo est in Paulo. Eadem uel alia. Si eadem, ergo eadem similitudine uel eodem numero. Tot enim modis idem dicimus et non pluribus. Si eadem similitudine, ergo alia albedo est in Petro, alia in Paulo. Nichil ergo quod sit in Petro est in Paulo. Et ita alia albedo est in uno et alia in altero. Si eadem numero albedo est in Petro et in Paulo, ergo Petrus non est similis Paulo in albedine. Similitudo namque diuersorum est et ex diuersis causis. Inde est quod non possum dici similis esse corpori meo in albedine nec similis spiritui meo in rationalitate. Eadem enim singulariter albedine qua ego sum albus corpus meum est album. Et eadem singulariter rationalitate qua ego sum rationalis spiritus meus rationalis est. traduzione

62. Apparet itaque quod omnis res que subest et que inest et que adest est singularis. Nulla ergo res est uniuersalis. Quid ergo dicturi sumus de his uniuersalibus: genus species differentia proprium accidens? Dicendum est itaque quod nullum uniuersale est unum sed plura. Hoc autem ne uidear ex meo sensu tradere, auctoritas in medio ponenda est qua hoc probandum est. Loquitur BOETIUS: Genus est substantialis rerum similitudo specie differentium. Que auctoritas per causam est accipienda. Non enim genus est similitudo [f. 90v]. Nam si esset similitudo, esset relatio. Omnis enim similitudo est relatio. traduzione

63. Sed ideo dicitur genus similitudo quia causa est similitudinis sicut dicitur: Dies est leta quia causa est leticie. Vt etiam superius dictum est similitudo diuersorum est et ex diuersis causis. Manifestum est quia genus non est una causa similitudinis sed plures. Genus ergo non est unum sed plura. Cuiusmodi uero plura sit genus, diligenter considerandum est. traduzione

64. In his rebus que subiecte sunt diuersas esse proprietates superius dictum est. Quarum quedam habent similes effectus, quedam dissimiles. Ille proprietates similes habent effectus que assimilant subiecta in quibus sunt ut ille essentie quibus aliqua sunt homines. Faciunt namque illa similiter homines et ille quibus aliqua sunt alba. Faciunt namque illa similiter alba. Proprietates itaque similium effectuum in unum uniuersale colliguntur. Sicut enim plures homines simul habitantes propter ciuilem rationem sunt unus populus et plures milites sub uno duce militantes sunt unus exercitus sic plura predicabilia similiter operantia sunt unum uniuersale. traduzione

65. Que uero dissimiliter operantur, in unum uniuersale non congregantur: sicut ille essentie quibus aliqua sunt homines et ille quibus aliqua sunt asini. Vnde quia illud singulare quo Petrus est homo non

habet conformem effectum cum illo quo brunellus est asinus, neque hoc dicere hominum alius est Petrus, alius est brunellus. “Alius” enim nota est distributionis que non potest esse nisi inter res eiusdem generis. Est namque distributio alicuius per aliqua diuisio. Est enim distribuere aliquid diuersis tribuere. Collectio itaque singularium similes effectus habentium sunt unum uniuersale. traduzione

66. Diligenter nunc considerandum est que collectio sit genus, que species, que differentia, que proprium, que accidens. Hoc uero ut clarius appareat premittenda est diuisio quedam quam de predicabilibus BOETIUS facit in *libro diuisionis* hoc modo dicens: Predicabilium alia insunt per se, alia per aliud. Igitur si scire uis utrum hoc predicabile homo insit rei subiecte per se uel per aliud sic poteris cognoscere. Fac propositionem in qua predicetur, uerbi gratia: Petrus est homo. Qua facta quere secundum quid sit homo. Non poterit tibi demonstrari secundum quid sit homo. Vnde manifestum erit quod non per aliud sed per se inest hoc predicabile homo. traduzione

67. Sicque sentiendum est de omnibus predicabilibus primi predicamenti, generibus speciebus et indiuiduis, que omnia per se insunt et non per aliud. Substantialia namque sunt et ad subiectalem statum rei pertinentia. Si autem scire uolueris que sint illa predicabilia que per se non insunt sed ad hoc, ut insint rebus subiectis, ceteris predicabilibus adiacent constitutis propositionibus in quibus predicantur agnoscere ualebis. Verbi gratia: Petrus est albus. traduzione

68. Facta hac propositione quere secundum quid sit albus. Hic dici poterit secundum quid sit albus i.e. secundum corpus. Vnde apparet quia hec proprietas albedo non inest per se sed per aliud i.e. per corporalitatem. Similiter: spiritus est rationalis. Quere secundum quid. Vtique secundum spiritum. Itaque rationalitas non inest per se sed comitatur hoc genus “spiritus”. Nam subiectales proprietates comitantur accidentales. Quam distinctionem formarum […] [f. 91]. traduzione

69. [...] Proprium enim nomen significat discrete ut nomen Petrus. Commune uero indiscrete ut hoc nomen homo. Hoc namque nomen homo significat quidem hominem, nullum tamen hominem. Nichil enim est quod significetur nomine appellatiuo. traduzione

70. Quoniam de indiuidua forma mentio facta est quid sit et quare sic appelletur dicendum est. Plures proprietates sunt in Petro quarum participatione subsistat. Alia namque est illa qua est corpus ut corporalitas, alia illa qua est animal ut animalitas, alia illa qua est homo ut humanitas. Que forme ad substantialem statum Petri pertinent. Cum enim queritur quid sit Petrus quoniam per quid de substantiali statu queritur solent hec responderi: Petrus est homo corpus animal. traduzione

71. Preter autem has proprietates que substantiales sunt et ad substantialem statum rei pertinent alie forme sunt que ad accidentalem statum rei pertinent ut albedo nigredo. De quo accidentali statu cum queritur, redduntur uocabula que huiusmodi formas significant. Verbi gratia: Qualis est Petrus cum queritur, respondetur: albus, niger. Harum uero omnium formarum tam substantialium quam accidentalium que in Petro sunt nulla est indiuidua. Et quia nulla earum est indiuidua, nichil secundum aliquam earum est persona. traduzione

72. Illam namque formam que confert ut aliquid secundum eam dicatur persona oportet talem esse ut quod illa participat secundum eam nulli sit idem uel simile. Unde clare relucet quod nulla premissarum formarum indiuidua uel personalis est. Quod enim illis participat secundum illas alii conforme est. Nam sicut corporalitas Petri facit eum corpus et humanitas hominem sic corporalitas Pauli facit eum corpus et humanitas hominem. Et quoniam participant proprietatibus similes effectus habentibus similes sunt. traduzione

73. Similitudo namque est collatio rerum proprietatibus similium effectuum participantium. Potest itaque dici quod albedo que est in Petro sit in Paulo quia habet conformem effectum cum illa albedine que est in Paulo. Ergo quia nulla preassignatarum formarum confert Petro ut sit persona, iam dicendum est que sit illa secundum quam dici possit persona. traduzione

74. Est itaque indiuiduum quedam forma ex omnibus formis tam substantialibus quam accidentalibus conpacta que sunt in Petro que ita facit Petrum aliis esse dissimilem ut nulli patiatur esse similem. Que forma appellatur propria qualitas a gramaticis, indiuiduum uero a dialeticis. Hec igitur forma que ex omnibus proprietatibus que in Petro sunt composita est petritas uocatur. Que quia ab omnibus formis discreta est, uere indiuidua et personalis dicitur. Et quia uere indiuidua et personalis est, Petro per se unum esse et personam esse confert. Eius namque participatione Petrus ab omnibus aliis discretus est. traduzione

75. Quicquid itaque huiusmodi participat forma, per se unum est et persona est. Igitur si huius nominis persona causa et origo pensetur non tantum rationali creature sed etiam ratione carenti conuenire inuenitur. Philosophi tamen hoc uocabulum ad rationales creaturas transtulerunt ob dignitatem scilicet earum ita ut nomen persone non nisi rationali tribuatur creature. Vnde BOETIUS diffiniens quid sit persona dicit: Persona est rationalis substantie indiuidua natura. Quod intransitiue legendum est sic: Illud est persona [f. 91v] quod est rationalis creatura et indiuidua natura. traduzione

76. Nunc quare indiuidua dicatur dicendum est. Sciendum est quod omnis forma tam generalis quam specialis rem suam ab aliis rebus diuidit ut hec species homo. Licet autem res huius speciei homo ab

aliarum specierum rebus diuidantur, inter se tamen similitudine coniunguntur ut hec species homo, quamuis res suas ab harum specierum asinus leo rebus diuidat, inter se tamen eas conuenire facit. Indiuiduum uero rem suam ita ab aliis rebus disiungit quod non solum aliarum specierum rebus sed etiam rebus sue speciei diuisam reddit. Intensiue itaque et priuatiue potest hec particula "in" accipi ut ideo indiuiduum dicatur quia rem suam ualde diuidit uel quia illam cum aliarum formarum rebus conuenire non facit ut dicatur indiuiduum quasi non diuiduum. traduzione

77. In his que superius dicta sunt satis sufficiens doctrina tradita est de his quinque uniuersalibus genere specie accidente differentia propria. Iam exigit ratio ut de predicatione eorum aliquid dicatur, scilicet quomodo intelligatur dum dicitur: Genus predicatur de specie, species de indiuiduo. traduzione

78. Ad quod primo uidendum est quid sit predicari. Predicari est aliquid alicui inesse demonstrari. Sciendum est uero in propositione duos esse terminos: subiectum uidelicet et predicatum. Per subiectum significatur illud de quo dicitur: per predicatum uero quod dicitur. Est autem predicatus terminus dignior subiecto. Intelligentie namque summa pendet ex predicato. Nam cum dico "Petrus" nichil addens, intellectum non facio. Cum uero dico: Petrus est albus, plenum intellectum constituo. Cognitionis ergo plenitudo pendet ex predicato. traduzione

79. Nichil autem aliud est predicari quam declarare manifestare iuxta illud: *Predicate euangelium omni creature* (*Mk* 16, 15) i.e. manifestate, et iuxta illud: *Predicauerunt peccata sua ut Sodoma* (*Is* 3, 9) i.e. declarauerunt. Vnde uulgariter predicatores appellantur per quos diuinum uerbum manifestatur. traduzione

80. Aduertendum autem est quia bene dicitur: Nomen predicatur et res predicatur. Sed aliter nomen, aliter res. Nomen enim predicatur i.e. quo predicatur. Res uero predicatur i.e. quod predicatur. Nomen ideo predicari dicitur quia instrumentum est predicationis. Ipsum namque predicatur. Sicut autem euangelium dicitur predicari i.e. quo, Christus uero predicari i.e. quod, sic et nomen et res dicitur predicari. traduzione

81. Si uero uerum est quod supra dictum est, scilicet predicari esse aliquid alicui inesse demonstrari, patet quia de rebus conpositis tantum possunt predicationes fieri. Illis namque aliqua insunt et assunt. Aliqua igitur eis inesse demonstrari possunt. Quod est predicari. Rebus autem simplicibus nichil inest. Nichil ergo eis inesse demonstrari potest. Nulla igitur de formis i.e. de rebus simplicibus predicatio fieri potest. traduzione

82. Quod autem res ille que forme sunt subiecte non sint, auctoritate BOETII probatur qui dicit in libro *de trinitate*: Forme subiecte esse non

possunt. In *Topicis* quoque idem BOETIUS uolens probare substantiam non esse accidens sic argumentando incedit: Omni substantie inest proprietas. Nulli uero accidenti inest proprietas. Nulla ergo substantia est accidens. Ex qua argumentatione patenter apparet nullam formam esse subiectam nichilque ei inesse. ARISTOTILES similiter de hoc dicit quia denominatiue sumptum a genere [f. 92] nunquam predicabitur de specie ut coloratum, quod denominatiue sumptum est ab hoc genere color, non potest predicari de albedine que est species huius generis color. Non enim potest dici: Albedo est colorata. traduzione

83. Licet autem, ut plene demonstratum est, forme subiecte non sint ac per hoc eis denominatiua nomina nequeant congruere, sciendum est tamen nomen effectus quandoque transferri ad causam sicut cum album et nigrum proprie predicantur contraria. Aliquando tamen illa albedo et nigredo similiter dicuntur contraria: sed aliter ista, aliter illa. Albedo enim et nigredo dicuntur contraria ab efficiendo, non a participando. Album uero et nigrum dicuntur contraria non ab efficiendo sed a participando. traduzione

84. Participant enim proprietatibus dissimilium effectuum. Aliquando etiam accidit nomen effectus ad causam transferri propter comitanciam alterius proprietatis ut cum dicitur: Albedo est clara i.e. albedinem comitatur claritas. Manifeste itaque resplendet ex his que iam dicta sunt illas res que forme sunt simplices esse nichilque illis inesse uel adesse et ratio de illis nullam predicationem fieri posse. De re ergo illa que subiecta est tantum predicatio fieri potest quoniam ei aliquid inesse demonstrari potest. Genus uero et species subiecta non sunt nec eis aliqua insunt. Nulle ergo de illis predicationes fieri possunt. traduzione

85. Nichil igitur predicatur de genere, nichil de specie. Si autem nichil predicatur de specie, ergo genus non predicatur de specie. Illud namque quod predicatur. de altero ei substantiale est uel accidentale de quo predicatur. Generi uero uel speciei nichil est substantiale uel accidentale. Nichil igitur, ut iam dictum est, predicatur de genere uel de specie. traduzione

86. Querendum est itaque quomodo genus dicatur predicari de specie cum premissis rationibus ostensum sit non predicari. Igitur cum dicitur: Genus predicatur de specie, magis considerare debemus quid quod dicatur quam quid de quo dicatur i.e. quare aliquid sit uerum quam quid sit uerum. Vnde BOETIUS elegantem descriptionem facit de dialetico in *libro diuisionis* dicens quia hi sunt dialetici a quibus summa operatio ueritatis inquiritur. Multi namque cognoscunt ueritatem qui tamen nesciunt ipsius ueritatis rationem. traduzione

87. Plures enim sciunt quia si Petrus est homo est animal, si est animal est substantia. Sed quamquam hoc uere cognoscant, huius tamen ueritatis rationem ignorant. Et ideo opem a dialetico inquirunt quare Petrus

sit animal quia est homo. Et reddit eis hanc rationem: De quocumque predicatur species, et genus. Et ideo si Petrus est homo, est animal. Ex hoc itaque sensu dicitur genus de specie predicari: non quia predicetur de specie sed quia predicatur mediante specie. traduzione

88. Quod ut melius sciatur sciendum est quod res que in locutione subicitur, nunquam intellectu perciperetur nisi aliqua proprietate determinaretur. Nec rursus potest demonstrari aliquid alicui rei inesse nisi facta circa illam aliqua determinatione, generis scilicet et speciei uel alterius proprietatis. Hanc namque proprietatem albedinem huic rei homini nequeo demonstrare inesse nisi ea determinatione "per hanc speciem homo" ut cum dico: Homo est albus. Quia ergo hec proprietas albedo mediante hac specie homo demonstratur inesse homini de ipsa specie dicitur predicari ut cum dicitur: Homo est albus. traduzione

89. Ex hac itaque intelligentia dicitur hoc genus animal predicari de hac specie homo quia illa mediante de rebus eius predicatur [f. 92v]. Quoniam igitur hec res homo determinatur per hanc speciem et per illam ostenditur ei inesse hoc genus animal predicamentum ad causam refertur cum dicitur genus de specie predicari i.e. de rebus speciei predicatur mediante specie. Similiter species de indiuiduo dicitur predicari i.e. mediante indiuiduo de re indiuidui predicatur ut: Petrus est homo. traduzione

90. Inproprie itaque predicari accipitur cum dicitur genus de specie predicari, proprie uero cum predicari dicitur de rebus speciei. De illis namque proprie predicatur quibus inest. Genus uero non inest speciei. De illa ergo non predicatur. Quod quidem magister attendens dicit: Genus non predicatur de specie sed predicatur specie i.e. mediante specie de subiecto predicatur. traduzione

91. Rursus cum dicitur predicari genus de suis inferioribus i.e. de rebus suorum inferiorum — nomine enim inferiorum significantur res inferiorum — genus ergo predicatur de suis inferioribus i.e. mediantibus suis inferioribus, specie scilicet et indiuiduo. Licet autem illud quod est in Petro non sit in Paulo et econuerso et ita aliud est illud singulare quo Petrus est animal et aliud illud quo Paulus est animal, quia tamen utrumque singulare est, de collectione illa que est hoc genus animal de utroque predicatur genus et in utroque est genus. traduzione

92. Est itaque genus in Petro non quia, quicquid est generis, sit in eo sed quia aliquid de genere est in eo. Sicut namque dicitur Petrus uideri quia facies eius uidetur et domus ruere quia pars eius ruit sic dicitur genus esse in Petro quia aliquid de genere est in eo. Genus itaque totum est in Petro et totum in Paulo non secundum quamlibet partem sui sed secundum quemlibet effectum suum. Nam tria genus

operatur in unoquoque contentorum suorum ut hoc genus animal triplicem habet effectum in eo in quo est. Verbi gratia in Petro. Facit enim eum substantiam animatam sensibilem. traduzione

93. Nunc de modis conueniendi et differendi aliquid dicendum est. Vt BOETIUS in libro *de trinitate* dicit: *Tociens* i.e. tot modis *idem dicitur quotiens* i.e. quot modis *diuersum predicatur. Idem* autem *tribus dicitur modis* idem *genere* idem *specie* idem *numero.* Diuersum similiter tribus modis dicitur: diuersum genere specie numero. Diligenter uero considerandus est modus ille secundum quem aliquid alicui dicitur idem numero. Cum enim identitas sit relatio et relatio non nisi inter diuersa esse possit, nichil uero diuersum sit a se ipso, non uidetur posse dici aliquid sibi esse idem numero. traduzione

94. Ad hoc responderi potest quoniam aliquid cum dicitur sibi idem numero, nomen ponitur ibi identitatis ad expressionem faciendam relationis in qua notatur diuersitas non subiecti ad subiectum sed predicabilis ad predicabile uel termini ad terminum. Ad illam siquidem notandam identitatem que est secundum numerum exigitur diuersitas predicabilium et numerorum, uel terminorum tantum et non predicabilium: Predicabilium et terminorum ut hic: Homo est idem risibili et risibile idem homini. Terminorum et non predicabilium ut hic: Petrus est idem Simoni. traduzione

95. Vbi namque nulla est diuersitas ibi nulla potest fieri assignatio identitatis. Inde est quod non potest dici: Petrus est idem Petro. Igitur, ut predictum est, ad demonstrandam identitatem secundum numerum exigitur subiecti identitas et predicabilium pluralitas. Ad illam uero identitatem que est secundum speciem insinuandam que rectius conueni […] [f. 93]. traduzione

96. [...] uero de trinitate docet BOETIUS qualiter in his partibus speculatiuis uersandum sit ita dicens: In naturalibus rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in diuinis uero intellectualiter uersari oportet philosophum. Ille percipiendi modus est phisicus i.e. naturalis qui proprietatem cum subiecto percipit, albedinem scilicet, cum re in qua est. Ille uero est mathematicus i.e. disciplinalis qui proprietatem sine subiecto attendit, albedinem scilicet sine subiecto in quo est. Ille autem est theologicus i.e. intellectualis qui omnia tam causata quam causas transcendens ad incausatam et causatricem causam, scilicet deum, ascendit in quo nullum essentiarum numerum, nullam multitudinem accidentium reperit. traduzione

97. Quoniam ergo modum intelligendi sequitur modus loquendi, ad illum intellectum exprimendum qui utrumque conplectitur simul, proprietatem uidelicet et subiectum, quedam uocabula sunt instituta que appellantur concretiua. Que idcirco concretiua uocantur quia proprietates

ut concretas i.e. coniunctas subiectis significant ut hoc uocabulum “album”. Hoc enim uocabulum “album” ad utrumque suam significationem extendit et ad subiectum et ad proprietatem que in eo est. traduzione

98. Ad illum uero intellectum significandum qui formas non ut participatas sed sine respectu subiectorum considerat quedam nomina sunt inuenta que appellantur abstractiua. Que ideo abstractiua nominantur quia sicut per intellectum forma a subiecto abstrahitur ita ipsis nominibus ut abstracta significatur ut hoc nomen albedo. Hoc namque nomen albedo ipsam tantum formam, albedinem uidelicet, significat. traduzione

99. Ad hunc itaque duplicem intellectum notandum, et ad coniungentem scilicet et ad abstrahentem, concretiua et abstractiua sunt reperta. Que nomina idem significant sed non eodem modo. Nam concretiua significant proprietatem in adiacentia, abstractiua uero in essentia. A subiectis suis forme separantur intellectu, non actu. Impossibile est enim a subiecto formam separari actualiter quin ipsum subiectum destruatur. Destructa namque causa destruitur effectus. traduzione

100. Sed aliter operatur natura, aliter intelligentia. Que enim naturaliter iunguntur quandoque disiunguntur intellectualiter. Vt enim BOETIUS dicit: Intellectus est uis coniuncta disiungere et disiuncta coniungere. Ad illum uero intellectum demonstrandum quem de prima causa i.e. de creatore habemus, si tamen de eo aliquid intelligimus, uocabula a creaturis sumimus et ad ipsum transferimus. Sed sub illis sensibus, quos in creaturis habent de creatore, ea non proferimus. Cum enim locutiones humane in deum translate fuerint, ut BOETIUS dicit, cuncta mutantur que predicari possunt. traduzione

101. Habent igitur hee tres partes speculatiue, phisica scilicet mathematica theologica, quandam inter se familiaritatem. Et ideo propria uerba unius interdum figurate ad alias transferuntur. In naturalibus namque proprie dicitur qualis et quantus lapis, in mathematicis uero improprie qualis et quanta linea, in theologicis similiter figurate non proprie dicitur qualis et quantus deus. Prime et summe et creatricis cause i.e. dei simplicitatem superius pro facultate mea ratione et auctoritate demonstraui. Ac deinde ad considerandas causatas causas descendi. Nunc ad ipsius prime forme immutabilitatem inspiciendam redeundum est. traduzione

102. Diuine itaque nature inmutabilitatem summorum theologorum firmis auctoritatibus probemus. Loquitur BOETIUS ad deum et dicit: Qui tempus ab euo / ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri. Cuncta igitur mouentur [f. 93v]. Solus creator mutari uel moueri non potest. Quod patenter apparebit si prius demonstratum fuerit quid sit motus et quot modis fiat motus. traduzione

103. Motus itaque est quedam proprietas que inest alicui ex eo quo mouetur aliquo modo. Sunt autem eius species sex: Generatio corruptio augmentatio diminutio alteratio secundum locum mutatio. Est uero generatio quedam proprietas que inest alicui ex eo quo incipit esse i.e. principium existentie. Corruptio est quedam proprietas que inest alicui ex eo quo desinit esse i.e. finis existentie. Augmentatio est quedam proprietas que inest alicui ex eo quo crescit. Diminutio est quedam proprietas que inest alicui ex eo quo decrescit. Alteratio est qualitatum uariatio ut de una proprietate in aliam, de albedine in nigredinem. Secundum locum mutatio est proprietas que inest alicui ex eo quo mouetur de loco ad locum. traduzione

104. Nulla uero harum specierum conuenit deo i.e. nec generatio quia nunquam cepit esse nec corruptio quia nunquam desinet esse nec augmentatio nec diminutio quia non crescit nec decrescit nec alteratio quia, ut ait quidam, nil recipit uarium nil habet occiduum nec secundum locum mutatio quia non transit de loco ad locum set ubique totus est. Si autem nulla species motus conuenit deo, nec mouetur aliquo modo. traduzione

105. Apostolus quoque de deo dicit quia *solus habet immortalitatem* (*1Tim* 6, 16). Certum est autem quod hec dictio “solus” exclusiua est et ad aliquid excludendum posita est. Quocirca querendum est quid excludat. Deus est inmortalis et anima similiter: sed aliter deus, aliter anima. Nam deus est inmortalis natura et actu. Natura quia inpossibile est eum non esse. Deus enim solus necessario est actu quia nunquam non erit. Anima uero inmortalis est actu, non natura. Actu quia semper erit. Non natura quia possibile est eam non esse. Quecumque enim habent principium, et finem: etsi non omnia actualem omnia tamen naturalem. traduzione

106. Quia ergo deus solus est inmortalis natura et actu, nichil est preter eum quod habeat huiusmodi inmortalitatem, merito dictum est quia *deus solus habet inmortalitatem*, subaudi natura et actu. Ipse quoque creator de se dicit: *Ego sum et non mutor* (*Mal* 3, 6). Et alibi: *Ego sum qui sum. Qui est misit me ad uos* (*Ex* 3, 14). In quibus uerbis suam inmutabilitatem se esse necessario euidenter declarauit. Quid enim est: *Ego sum qui sum*, nisi quia ego sum qui solus sum? traduzione

107. Quoniam ergo deus necessario est, de illo uere dici potest: Deus est. Quia uero cetera que creata sunt necessario non sunt, inmo possibile est ea non esse, de illis dici potest quia non sunt. Hoc diligenti intuitu attendens beatus Iob de deo dicit: *Deus solus est* (*Job* 14, 4). Si ergo deus solus est, ergo lapis non est. Hanc rationem theologicus philosophus considerans dicit non esse ista quia possunt non esse. Que si aliquando dicuntur esse, hoc dicit fieri quadam extrinseca denominatione facta ab essentia sui principii ut cum ipse creator uere et proprie sit, rebus tamen dat ut sint et ut esse dicantur. traduzione

108. Cumque nomina principium notantia ad formam creatricem proprie pertineant, aliquando tamen ad creatas formas referuntur propter quandam similitudinem quam habent cum ea quoniam sicut creatrix forma proprie est causa et principium omnium sic create forme secundario sunt cause rerum in quibus sunt ut albedo causa est albi. Omnis itaque creata forma a prima et summa et principali forma habet quod causa et principium nominatur. Vnde Apostolus dicit quia a summo patre *omnis paternitas in celo et in terra nominatur* (*Eph* 3, 15). traduzione

109. Quoniam ergo simplicia mutabilitati non subiacent unde BOETIUS dicit accidentia sunt inuariabilia sed rerum uariabilium attractu fiunt uariabilia [f. 94]. Theologici dicunt uere illa esse, conposita uero non, ut sunt subiecta que per diuersas formas mutantur et uariantur. Dum enim formas sine respectu subiectorum quibus participantur considerant, simplicem eorum essentiam melius agnoscunt. Et quia causas mutabilitatis in eis non inueniunt, utpote que non sunt subiecte, illas asserunt uerius esse quam opera quibus conferunt esse. traduzione

110. Omne namque quod alii dat esse magis dicendum est esse quam illud cui dat esse ut corporalitas que dat corpori esse magis est quam ipsum corpus cui dat esse. Corporalitas enim mutabilitati non subiacet quia nulli forme subiecta est et ideo uere est. Corpus uero quia diuersarum proprietatum informationibus subiectum est mutabilitati subiacet. Nam modo est album, modo nigrum, modo medio colore coloratum. Et ideo uere non est. Iuxta hanc intelligentiam theologi dicunt simplicia uere esse, conposita uero non esse. traduzione

111. Naturalis autem philosophus econtra sentit. Dicit enim quia illa sunt que aliorum participatione sunt ut subiecta que formarum participatione subsistunt. Vnde BOETIUS dicit in libro *de trinitate*: Omne esse ex forma est. In libro quoque *de consolatione* ait: Nichil est ex nichilo. Quod a naturali philosopho sic intelligitur: Nichil est ex nichilo i.e. nichil est sine causa. Secundum horum considerationem illa tantum sunt que in se habent causas sue existentie ut corpus est corporalitatis participatione. Conposita ergo sunt. Simplicia non sunt. Illa namque dicunt non esse quorum nullum est esse. Simplicium uero nichil est esse. Ergo simplicia non sunt ut corporalitas quia esse non habet. Vnde in libro *de trinitate* dicit BOETIUS: Dualitas nichil est i.e. alterius participatione non est. traduzione

112. Corpus itaque est quia esse habet i.e. corporalitatem que est esse eius. Corporalitas uero non est quia esse non habet. Hoc autem docet BOETIUS duabus regulis que sunt hic ponende et breuiter exponende que sunt: *Diuersum est esse et id quod est* ut homo et humanitas. *Ipsum enim esse* i.e. humanitas *nondum est. At uero quod est* i.e. homo *accepta essendi forma* i.e. humanitate *est atque consistit.* traduzione

113. Rursus ex parte horum sciendum est quia nichil est aliquid nisi alio sit quam ipsum sit. Homo itaque est aliquid quia alio est quam ipse

est i.e. humanitate. Humanitas uero non est aliquid quia non est alio quam ipsa est. Quod iterum BOETIUS dicit sic: *Quod est* i.e. homo *participare aliquo* i.e. albedine *potest. Ipsum uero esse* i.e. humanitas *nullo modo participat aliquo. Fit enim participatio cum iam est aliquid. Est autem aliquid cum susceperit esse*. traduzione

114. Etsi ergo albedo est, non tamen aliquid est quia non alio est quam ipsa est. Hec namque dictio "aliquid" composita est ex alius et quid et non nisi in significatione rei alterius participatione existentis poni debet. Si premissa igitur attendatur ratio, de omni forma tam creatrice quam creata dici potest quod non est aliquid quia nulla earum alio est quam ipsa est. Ergo qui deum dicit non esse aliquid si in dicendo hunc sensum attendit a uia ueritatis non recedit. traduzione

115. Igitur quoniam, ut superius frequenter dictum est et adhuc dicendum est, deus prorsus est simplex et sine compage partium ut corpus, sine concretione formarum ut spiritus, nec alicui inest ut forma nec aliquid ei inest ut materie. Circa eum et uirtus intelligendi et facultas dicendi succumbit. Si autem circa deum deficit uirtus intelligendi, manifestum est quia circa eum locum non habet facultas dicendi. Nam plus intellectus extendit se in concipiendo quam sermo humanus parere [f. 94v] possit in explicando. Multa enim intelligimus que dicere minime ualemus. traduzione

116. Euidens declarat ratio quod deus nec sensum nec intellectum in se admittit. Sensus namque in sola corpora offendit i.e. incurrit. Diuine uero nature simplicitas sine conpage est partium. Sicque non est corpus. Et quia non est corpus, ad eam non potest accedere sensus quia a dei essentia non tantum partium conpago sed etiam omnis coniunctio formarum remouetur non solum sensus sed et intellectus ab eo excluditur. traduzione

117. Humane siquidem facultatis non est rem aliquam intellectu percipere nisi illius preconcepta proprietate. Nichil enim est aliud rem intellectu percipere quam eam alii unitam uel ab alia discretam attendere. Per formam autem fit omnis unio et discretio. Ille enim intellectus qui ex rei proprietate non est formatus inanis et cassus est. Vnde CALCIDIUS dicit quia sicut tenebre uidentur non uidendo et sicut silentium auditur non audiendo sic primordialis materia intelligitur non intelligendo. traduzione

118. Quia ergo in deo nulla est forma, nulli unitus est. Si enim alicui unitus esset, alicui similis esset. Nulli autem similis est. Vt enim BOETIUS ait: Nichil est deo preter se ipsum simile non quia sibi sit similis sed quia nichil est ei simile. Quia ergo deus nulli est unitus, non potest intellectu attendi non unitus. Nec rursus proprietate aliqua ab aliquo discretus est quia nulla proprietas in eo est. Eum itaque ut discretum nequit attendere

intellectus. Ergo quia in eo nec unionis nec discretionis causa est, nec unitus nec discretus esse ab aliquo dici potest proprie. traduzione

119. Quocirca licet deus et asinus non sint idem, non tamen sunt diuersa sicut album et albedo non sunt idem nec tamen sunt diuersa. Quecumque enim diuersa sunt, participatione proprietatum dissimiles effectus habentium diuersa sunt. Dicuntur tamen interdum diuersa. Sed tunc nomine diuersitatis non fit contrarii positio sed identitatis remotio. traduzione

120. Sic deus et lapis uel album et albedo sunt diuersa i.e. non sunt idem. Igitur nec sensu nec intellectu potest conprehendi deus. Eius namque simplicitatis cuius est deus nulla creatura est. Quod enim anima humana simplex dicitur nonnisi respectu corporee substantie simplicitas ei attribuitur. Conposita namque ex proprietatibus non ex partibus patenter inuenitur. traduzione

121. Enimuero in se habet causas effectiuas sue existentie, has scilicet: spiritualitatem rationalitatem concupiscibilitatem irascibilitatem ex quibus uirtutibus conpositionem suam trahit. Inde est quod a philosophis uirtuale totum appellatur. Hanc conpositionem in anima quidam sapiens uidens dixit eam esse quintum corpus. Quintum corpus illam uocauit ad remotionem corporum ex elementis conpositorum. Ex elementis enim conposita corpora conpositionem suam trahunt ex partibus: anima uero ex proprietatibus. Aliud itaque est anima et aliud est esse eius. Simplicis autem et conpositi non fit recta conparatio. traduzione

122. Cum ergo legitur in diuina pagina *ad imaginem et similitudinem* (*Gen I*, 27) dei factus est homo — quod secundum animam est accipiendum — non sic intelligenda est hec similitudo quasi penitus sint similes anima et deus, presertim cum anima sit conposita. Deus uero prorsus est simplex. Et per hoc sint ualde dissimiles sed quia sicut deus actu est indissolubilis ita anima est actu indissolubilis et in hoc est ei similis. In hoc uero dissimiles sunt quia non tantum actu sed et natura deus indissolubilis est quia prorsus est simplex. A […] [f. 95]. traduzione

123. [...] naturarum. Similitudo enim diuersorum est et ex diuersis causis i.e. diuersis naturis que sic describitur: Similitudo est collatio rerum proprietatibus similes effectus habentibus participantium. Tres itaque theologice persone unum sunt non similitudine sed simplicitate essentie. traduzione

124. Notandum preterea est quod interdum similes esse dicuntur. Vbi sciendum est nomine similitudinis nichil poni sed remoueri, diuersitatem scilicet, ut sit sensus: similes sunt i.e. non sunt diuersi. Igitur, ut iam dictum est, diuine nature unitatem simplicitas facit non similitudo naturarum. Non enim tres persone unum sunt genere uel specie. Sic

namque plures dii essent. Nec rursus unum sunt conpositione partium nec concretione proprietatum sed unius eiusdemque et indiuidue essentie simplicitate. traduzione

125. Post hoc dicendum est quod in scola catholice doctrine non solum deus predicatur esse unus sed etiam trinus ubi unitas essentie pluralitati personarum non preiudicat nec unitati essentie personarum pluralitas. De se namque conuersim predicantur et diuina essentia de tribus personis et tres persone de diuina essentia. Nam et diuina essentia est tres persone et tres persone diuina essentia. traduzione

126. De proprietatibus autem, quibus a se inuicem disiunguntur persone, diuerse a diuersis theologicis traduntur sententie que sunt in hoc loco breuiter tangende. Quidam namque doctores sunt qui asserunt has proprietates, paternitatem scilicet filiationem et processionem, quibus ostenditur distinctio personarum esse extrinsecus affixas. Ad quorum sententiam demonstrandam premittendum est duo esse genera formarum. Earum enim alie subiecta in quibus sunt afficiunt, alie non afficiunt. Ille forme que afficiunt subiecta in quibus sunt sunt tantum proprietates trium primorum predicamentorum: substantie quantitatis qualitatis ut humanitas hominem, bicubitatio bicubitum, albedo album. traduzione

127. Aliorum uero predicamentorum res subiecta minime afficiunt, relationis scilicet et aliorum sequentium. Que namque proprietas desiit esse in Ysaac mortuo Abraham? Rursus quando incipio uel desino esse tunicatus et in tempore et in loco, que proprietates incipiunt uel desinunt esse in me? Satis ergo clare apparet horum predicamentorum res nec generare subiecta nec corrumpere nec augmentare nec minuere nec alterare ac per hoc non afficere. Ideoque appellari eas proprietates extrinsecus affixas. Isti ergo doctores dicunt has proprietates paternitatem filiationem processionem non esse ipsas personas nec ad essentiam personarum pertinere sed per eas distingui personas. Et quia ad essentiam non pertinent personarum dicunt eas extrinsecus affixas. traduzione

128. Alii uero magistri sunt qui a precedentium sensu discrepant. Quod enim illi negant, isti affirmant. Dicunt namque proprietates esse ipsas personas et esse diuinam essentiam. Que proprietates licet determinent personas non tamen determinant essentiam. His adiungendum est quod, quamquam pater et filius sint duo, non tamen numero duo. Et licet pater et filius et spiritus sanctus sint tres, non tamen numero tres. Dualitas enim et ternarii numeri quantitas in theologicis personis locum non habet. De quibus personis solet huiusmodi argumentum fieri: Hec persona pater est substantia et hec persona filius et hec persona spiritus sanctus. Alia autem persona est pater, alia [f. 95V] filius. Ergo alia substantia est pater, alia filius. Hoc sic refelle: Hec uox “albus” est nomen. Hec uox “alba” est nomen. Hec uox “album” est nomen. Alia est

hec uox “albus” quam hec uox “alba”. Ergo aliud nomen. Non. Sicut namque he tres uoces albus alba album propter identitatem significationis sunt idem nomen sic he tres persone pater et filius et spiritus sanctus propter identitatem unius eiusdemque et indiuidue nature sunt eadem substantia. traduzione

129. Has itaque tres personas unam essentiam unum deum et tamen inter se esse discretas credimus. Dicimus. Sed quomodo discrete sint et tamen una essentia unus deus sint, intellectu non capimus. Nam circa primam et superiorem causam humanus deficit intellectus. Nec tantum super hominem sed etiam *ascendit super cherubin et uolauit, uolauit super pennas uentorum et posuit tenebras latibulum suum* (*Ps* 17, 11-12). traduzione

130. Seraphin quoque alis suis cooperuit caput et pedes *sedentis super solium excelsum et eleuatum* (*Is* 6, 1-2). Circa media tantum i.e. circa creaturas locum habet humanus intellectus. Circa primum uero et nouissimum i.e. deum deficit. Illuc enim ascendit fides quo non potest peruenire intellectus. Doctrina mundi ualde diuersa est a doctrina Christi. In doctrina siquidem mundi preambulat intellectus et sequitur fides. Ideoque non fides intellectum sed intellectus fidem operatur. Vnde doctores mundi rationes eorum que dicunt prius auditoribus suis ostendunt ac deinde fidem ab eis exigunt. Quorum doctrine illi assensum minime preberent nisi rationibus premissis ad credendum cogerentur. traduzione

131. In doctrina uero Christi alius ordo in docendo seruatur. In ea namque preambulat fides et sequitur intellectus. Quem ordinem insinuat propheta dicens: *Nisi credideritis non intelligetis* (*Is* 7, 9 Septuagint) hec prout spiritus sanctus cuius unctio docet nos de omnibus dignatus est inspirare. traduzione

PARTE III

BIBLIOGRAFIA

III.I TESTI DI AUTORI ANTICHI E MEDIEVALI

Abaelardus Petrus, *Epistola* XIII, ed. in Petrus Abaelardus, *Epistolae IX-XIV*, ed. E. R. Smits, Groningen, Rijksuniversiteit 1983, pp. 271-277. Trad. it. in Allegro 2008.

Abaelardus Petrus, *Theologia summi boni*, in Petrus Abaelardus, *Theologia Summi boni et Theologia Scholarium*, ed. E. M. Buytaert-C. J. Mews, Turnhout, Brepols (CCCM 13), 1987; trad. it. Pietro Abelardo, *La teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini, Milano, Rusconi 1996.

Alanus ab Insulis, *Regulae caelestis iuris*, ed. N. M. Häring, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 48 (1981), pp. 97-226. Trad. it. a cura di C. Chiurco, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2002.

Alanus ab Insulis, *Summa Quoniam homines*, ed. P. Glorieux, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 20 (1953), pp. 113-368.

Anselmus Augustodunensis, *Monologion*, ed. F. S. Schmitt in Id., *Opera omnia*, vol I, Edinburg, Nelson 1946.

Aristoteles, *Categoriae*, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer 1961 (Aristoteles Latinus I, 1-5).

Aristoteles, *De interpretatione*, transl. Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer 1965 (Aristoteles Latinus II, 1-2).

Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart-A. Kalbì, Turnhout, Brepols 1955 (CCSL XLVII/XIV, 1 et 2).

Augustinus Hipponensis, *De haeresibus*, ed. R. Vander Plaetse-C. Beukerts, Turnhout, Brepols 1969 (CCSL 46), pp. 283-345.

Augustinus Hipponensis, *De trinitate*, ed. W. J. Mountain-Fr. Glorie, Turnhout, Brepols 1968 (CCSL 50 et 50A). Trad. it. G. Catapano-B. Cillerai, Milano, Bompiani 2012.

Boethius Severinus, *Commentarii in librum Aristotelis PERI ERMHNEIAS*, ed. C. Meiser, Leipzig, Teubner 1877, 1880.

Boethius Severinus, *Consolatio philosophiae-Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, München-Leipzig, Saur 2005 (Bibliotheca Teubneriana). Trad. it. a cura di L. Obertello, Milano, Rusconi 1979.

Boethius Severinus, *De arithmetica*, ed. J. Schilling-H. Oosthout, Turnhout, Brepols 1999 (CCSL 94).

Boethius Severinus, *De differentiis topicis*, ed. D. Z. Nikitas, Athens-Paris-Bruxelles, The Academy of Athens-Vrin-Ousia 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi-Philosophi Byzantini 5). Trad. it. a cura di F. Magnano, Milano, Bompiani 2017.

Boethius Severinus (?), *Geometria* (fr.), in M. Folkerts, *"Boethius" Geometrie II, ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*, Wiesbaden, Franz Steiner 1970.

Boethius Severinus, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, coll.159-294.

Boethius Severinus, *In Ciceronis Topica*, PL 64, coll. 1039-1174. Trad. ing. a cura di E. Stump, Ithaca, Cornell University Press, Ia ed. 1988

Boethius Severinus, *In Isagoge Porphirii commenta*, ed. G. Schepss-S. Brandt, Vienne-Leipzig, Tempsky-Freitag 1906.

Boethius Severinus, *Liber De divisione*, ed. J. Magee, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 1998.

Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, ed. J. H. Waszink-P. J. Jensen, in Plato, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London-Leiden, The Warburg Institute-Brill 1975 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, IV). Trad. it. a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani 2003.

Cicero, *De inventione*, ed. G. Achard, Paris, Les belles lettres 1994. Trad. it. a cura di G. E. Manzoni in Id., *Opere retoriche*, Brescia, Scholé 2019, pp. 27-235.

Cicero, *De natura deorum*, ed. W. Ax-O. Plasberg, Stuttgart, Teubner, Ia ed. 1933, IIa ed. 1980.

Cicero, *Topica*, ed. G. De Maria, Palermo, L'epos 1994. Trad. it. a cura di G. E. Manzoni in Id., *Opere retoriche*, Brescia, Scholé 2019, pp. 348-405.
ps.-Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, ed. F. Marx-W. Trillitzsch, Leipzig, Teubner 1964.
Compendium logicae porretanum, ed. S. Ebbesen-K. M. Fredborg-L. O. Nielsen, "Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin" 46 (1983), pp. 1-113.
ps.-Dionysius, *Corpus Dionisianum*, ed. Ph. Chevallier, *Dionysiaca*, s.l. (Bruges), 2 voll., 1937-1951. Trad. it. a cura di P. Scazzoso, Milano, Rusconi 1997.
Eriugena, *Annotationes in Marcianum*, ed. C. Lutz, Cambridge (Mass.), Mediaeval Academy of America 1939. Rist. New York 1970. Trad. it. a cura di I. Ramelli in *Tutti i commenti a Marziano Capella*. Scoto Eriugena, Remigio di Auxerre, Bernardo Silvestre e anonimi, Milano, Bompiani 2006.
Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam caelestem*, ed. J. Barbet, Turnhout, Brepols 1975 (CCCM 31).
Eriugena, *Periphyseon*, ed. É. Jeauneau, Turnhout, Brepols 1996-2003 (CCCM 161-165). Trad. it. a cura di M. Pereira, 5 voll., Milano, Mondadori 2012-2017.
Euclides, *Stoicheia*, trad. lat. attr. a Adelardo di Bath, ed. H. L.-L. Busard, Toronto, PIMS 1983.
Everardus Yprensis, *Dialogus Ratii et Everardi*, ed. N. M. Häring, *A Latin Dialogue on the Doctrine of Gilbert of Poitiers*, "Mediaeval Studies" 15 (1953), pp. 243-289.
Gilbertus Pictavensis (Porreta), *Expositio in Boecii librum De trinitate; Expositio in Boecii librum De praedicatione trium personarum*, ed. N. M. Häring, *The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers (1142-1154), on the Two Boethius* Opuscula Sacra *on the Holy Trinity*, in *Nine Mediaeval Thinkers*, ed. J. Reginald O'Donnell, Toronto, PIMS 1955, pp. 23-98.
Gilbertus Pictavensis (Porreta), *Expositio in Boecii librum De trinitate; Expositio in Boecii librum De praedicatione trium personarum; Expositio in Boecii librum De bonorum hebdomade; Expositio in Boecii librum Contra Eutychen et Nestorium*, ed. N. M. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, PIMS 1966. Trad. in tedesco del commento al *De trinitate* a cura di I. Mandrella-H. Möhle, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2017; trad. in castigliano del commento al *De praedicatione trium personarum* a cura di D. Torrijos Castrillejo, "Revista Española de Filosofía Medieval" 23 (2016), pp. 371-386.
Gilbertus Pictavensis (Porreta), (?), *Expositio in Symbolum Athanasianum*, ed. N. M. Häring, *A Commentary on the Pseudo-Athanasian Creed by Gilbert of Poitiers*, "Mediaeval Studies" 27 (1965), pp. 23-53.
Grammatica Porretana, ed. K. M. Fredborg-C. H. Kneepkens, "Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin" 57 (1988), pp. 11-67.
Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, ed. I. Ronca, Turnhout 1997 (CCCM, 152).
Guillelmus de Ockham, *Summa logicae*, ed. Ph. Boehner, *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, I, St. Bonaventure (N.Y.)-Louvain-Paderborn, St. Bonaventure University-Nauwelaerts-Schöningh, 1974.
Hugo de Sancto Victore, *De archa Noe*, ed. P. Sicard, Turnhout, Brepols 2001 (CCCM 176).
Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, coll. 173-618.
Hugo de Sancto Victore, *De tribus diebus*, ed. D. Poirel, Turnhout, Brepols 2002 (CCCM 177).
Huguccio Pisanus, *Derivationes*, ed. F. Cecchini *et al.*, Firenze, Edizioni del Galluzzo 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini).
Liber Glossarum, A. Grondeux-F. Cinato edd., *Liber Glossarum digital*, Paris 2016 (http://liber-glossarum.huma-num.fr)
Liber sex principiorum (olim Gilberto Pictavensi ascriptus), ed. L. Minio-Paluello, in *Aristoteles Latinus* I, 6-7, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer 1966, pp. 33-59. Trad. it. F. Paparella, Milano, Bompiani 2009.
Odo Cameracensis, *De peccato originali*, PL 160, coll. 1061-1102.

Papias, *Elementarium*, Torino, Bottega d'Erasmus 1966 (*Papias vocabulista*, ristampa anastatica dell'edizione del 1476).
Petrus Helias, *Summa super Priscianum*, ed. Reilly, Toronto, PIMS 1993.
Petrus Vindobonensis (?), *Summa Zwettlensis*, ed. N. M. Häring, Münster W., Aschndorff 1977 (BGPTMA NF 15).
Plato, *Timaeus*, trad. lat. Calcidius, edd. P. J. Jensen-J. H. Waszink, London-Leiden, Brill-The Warburg Institute 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, IV).
Porphyrius, *Isagoge*, translatio Boethii, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brower 1966 (Aristoteles Latinus I, 6). Tradd. it. a cura di B. Maioli, Padova, Liviana 1969 e a cura di G. Girgenti, Milano, Rusconi 1995 e Bompiani 2004. Trad. fr. a cura di A. de Libera-A. P. Segonds, Paris, Vrin 1998.
Praepositinus Cremonensis, *Summa Qui producit ventos*, libro I, ed. G. Angelini in Id. 1972, pp. 199-303; libro IV, ed. D. E. Pilarczyk, Roma, Urbaniana 1964 (Collectio Urbaniana s. III, 7).
Priscianus Caesariensis, *Institutiones grammaticae*, ed. M. Hertz, 2 vol., Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri 1855-1888 (GL, 2). Rist. Hildesheim- New York, G. Olms, 1981.
Prosper Aquitanus, *Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber unus*, PL 51, coll. 497-532.
Quintilianus, *Institutionis oratoriae libri XII*, ed. V. Cousin, Paris, Les belles lettres 1975-1980. Trad. it a cura di S. Corsi, 3 voll., Milano, Rizzoli 1997.
Richardus de Sancto Victore, *Les Douze Patriarches ou Benjamin minor*, ed. e trad. fr. a cura di J. Châtillon-M. Duchet-Suchaux, Paris, Editions du Cerf, 1997.
Simon Tornacensis, *Disputationes*, ed. J. Warichez, Louvain, Université catholique de Louvain 1932 (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents, 12).
Summa sententiarum, PL 176, coll. 41-174 (testo non affidabile!).
Theodoricus Carnotensis, *Glosa super Boethii librum De trinitate*, ed. N. M. Häring, in Id. ed., *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto, PIMS 1971.
Tractatus implicitarum, ed. F. Giusberti, in Giusberti 1982, pp. 43-85.
Tractatus Invisibilia Dei, ed. N. M. Häring, *The Treatise 'Invisibilia Dei' in MS Arras, Bibl. Mun. 981 (399)*, "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 40 (1973), pp. 105-146.
Tractatus Quod Patris et Filii, ed. N. M. Häring, *A Treatise on the Trinity by Gilbert of Poitiers*, "Recherches de théologie ancienne et médiévale" 39 (1972), pp. 14-50.
Victorinus Marius, *De diffinitionibus liber*, ed. T. Stangl, *Tulliana et Mario Victoriniana*, München, Programm des Kgl. Luitpold-Gymnasiums 1888, pp. 17-78. Rist. in P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et son oeuvre*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes 1971, pp. 331-362. Cfr. anche PL 64, dove è stampato sotto il nome di Boezio.

III.II STUDI CITATI
E ALTRI STUDI SUL PENSIERO DI GILBERTO DI POITIERS

Allegro, G. 2008. *Apologia della dialettica. L'epistola XIII di Pietro Abaelardo. Introduzione, testo e traduzione*, "Pan" 24, pp. 181-196

Allegro, G. 2010. *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, Palermo, Officina di Studi Medievali.

Angelini, G. 1972. *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Roma, Gregoriana.

Ashworth, J. 2008. *Les Theories de l'Analogie du XIIe au XVIe Siecle*, Paris, Vrin.

Bezner, F. 2005. Vela veritatis. *Hermeneutik, Wissen und Sprache in der* Intellectual History *des 12. Jahrhundert*, Leiden-Boston, Brill.

Bieniak, M. 2010. *The soul-body problem at Paris ca. 1200-1250. Hugh of Saint Cher and his contemporaries*, Leuven, Leuven University Press.

Bieniak, M. 2019. *Individuals as Wholes. Gilbert of Poitiers' Theory of Individuality*, in F. Amerini-I. Binini-M. Mugnai edd., *Mereology in Medieval Logic and Metaphysics. Proceedings of the 21st European Symposium of Medieval Logic and Semantics*, Pisa, Edizioni della Normale, pp. 193-226.

Blumenberg, H. 1981. *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M., Surkamp. Trad. it. *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino 1984.

Boschung, P. 2004. *Boethius and the early medieval "quaestio"*, "Recherches de théologie et philosophie médiévales" 71, pp. 233-259.

Boulnois, O. ed., 2009. *Philosophie et théologie au Moyen Age. Anthologie* – tome II, Paris, Cerf.

Caiazzo, I. 2005. *Discussions sur les quatres éléments chez Alain de Lille et Raoul de Longschamp*, in Solère-Vasiliu-Galonnier edd. 2005, pp. 145-167.

Caiazzo, I. 2007. *La materia nei commenti al Timeo del XII secolo*, "Quaestio" 7, pp. 245-264.

Caiazzo, I. 2015. *Le forme et les qualités des éléments: lectures médiévales du Timée*, in F. Celia-A. Ulacco edd., *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, pp. 307-345.

Caiazzo, I. 2020. *Filosofia della natura e fisica elementare nell'alto medioevo*, in *La conoscenza scientifca nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM, pp. 1059-1086

Catalani, L. 2005. *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille*, in Solère-Vasiliu-Galonnier edd. 2005, pp. 217-245.

Catalani, L. 2009. *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout, Brepols.

Chenu, M.-D. 1957. *La théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale, 45). IIa ed. 1966. Trad. it. Milano, Jaca Book 1986.

Chiurco, C. 1979. *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Milano, Vita e Pensiero 2005.

Cioni, L. 1979. *Il concilio di Reims nelle fonti contemporanee*, "Aevum" 53, pp. 273-300.

Colish, M. 1989. *Early Porretan Theology*, "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 56, pp. 58-79. Rist. in Ead., *Studies in Scholasticism*, Aldershot-Burlington, Ashgate 2006, V.

Colish, M. 1995. *The Development of Lombardian Theology, 1160-1215*, in J. W Drijvers ed., *Centres of Learning. Learning and location in pre-modern Europe and the Near East*, Leiden-New York – London, Brill. Rist. in Ead. 2006, XIII.

Colish, M. 1987. *Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard: Semantics and theology*, in Jolivet-de Libera edd. 1987, pp. 229-250. Rist. in Ead. 2006, IV.

Colish, M. 2006. *Studies in Scholasticism*, Aldershot-Burlington, Ashgate.
Coulter, D. M. 2006. Per visibilia ad invisibilia. *Theological Method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout, Brepols.
Curtius, E. R. 1948. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Franke, 6a ed. 1967. Trad. it. a cyra di R. Antonelli, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze, La Nuova Italia 1992.
Dahan, G. 1999. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf.
Dahan, G. 2000. *Le commentaire médiévale de la Bible. Le passage au sens spirituel*, in M.-O. Goluet-Cazé ed., *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, Vrin, pp. 213-230.
De Filippis, R. 2016. *Gli* Opuscula sacra *di Boezio: questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche*, "Rivista di filosofia neoscolastica" 108, pp. 565-596.
De Rijk, L. M 1962-1967. *Logica Modernorum*, 2 voll., Assen, Van Gorcum (I: *On the Twelfth Century Theories on Fallacy*; II.1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*; II.2: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition, Texts and Indices*).
De Rijk, L. M. 1981. *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être*, in L. Obertello ed., *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani (Pavia 1980)*, Roma, pp. 141-156.
De Rijk, L. M. 1987. *Gilbert de Poitiers, ses vues sémantiques et métaphysiques*, in J. Jolivet-A. de Libera edd. 1987, pp. 147-171
De Rijk, L. M. 1988a. *On Boethius's Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics*, in N. Kretzmann ed., *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*, Dordrecht, Kluwer (Synthese Historical Library 32), 1988, pp. 1-29.
De Rijk, L. M. 1988b-1989. *Semantics and Metaphysics in Gilbert of Poitiers. A Chapter of Twelfth Century Platonism* (1), "Vivarium" 26, pp. 73-113; (2), "Vivarium" 27, pp. 1-35.
Dondaine, A. 1962. *Écrits de la petite école porrétaine*, Montreal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin (Conférence Albert-le-Grand 1962).
D'Onofrio, G. 1997. Cernens omnia notio (Cons., *V, iv, 17). Boezio e il mutamento dei modelli epistemologico-conoscitivi fra tarda antichità e alto medioevo*, in Mutatio rerum. *Letteratura Filosofia Scienza tra tardo antico e altomedievo*, ed. M.-L. Silvestre-M. Squillante, Napoli, La Città del Sole, pp.185-218.
D'Onofrio, G. 2001. *La scala ricamata. La* philosophiae divisio *di Severino Boezio e le sue ragioni*, in G. d'Onofrio ed., *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni*, Cava de' Tirreni, Avagliano Editore, pp. 11-63.
Dreyer, M. 2000. *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII*, Milano, Jaca Book.
Dronke, P. ed., 1988. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge-New York, CUP.
Durand, J. 1970. *Rhétorique du nombr*e, "Communications" 16. Rist. in Id., *Recherches rhétoriques*, Paris, Seuil (Points Essais), 1994. pp. 183-194. Disponibile online: https://www.persee.fr/docAsPDF/comm_0588-8018_1970_num_16_1_1231.pdf
Ebbesen, S. 1992. *What Must One Have an Opinion about*, "Vivarium" 30, pp. 62-79.
Ebbesen, S. ed. 1995. *Geschichte der Sprachtheorie 3. Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Narr.
Ebbesen, S. 2004. *Porretaneans on Propositions*, in Maierù-Valente edd., pp. 129-139.
Elswijk, H. C. van, 1966. *Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven, Université catholique de Louvain (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents, 33)
Erismann, Ch. 2010. *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen-Âge*. Vrin, Paris.

Erismann, Ch. 2011. *Penser le commun. Le problème de l'universalité métaphysique aux Xie et XIIe siècles*, in I. Rosier-Catach ed., pp. 373-392.
Erismann, Ch. 2014. *Explaining Exact Resemblance: Gilbert of Poitiers's* Conformitas *Theory Reconsidered*, "Oxford Studies in Medieval Philosophy" 2, pp. 1-24.
Fredborg, K. M. 1976. *The Commentaries on Cicero's* De inventione *and* Rhetorica ad Herennium *by William of Champeaux*, "CIMAGL" 17, pp. 2-39.
Fredborg, K. M. 1987. *The Scholastic Teaching of Rhetoric in the Middle Ages*, "CIMAGL" 55, p. 85-105.
Fredborg, K. M.-J. O. Ward 2011. *Rhetoric in the time of William of Champeaux*, in I. Rosier-Catach ed. 2011, pp. 219-23.
Galonnier, A. 2007, *Boèce*. Opuscola sacra. Vol. I Capita *dogmatica (traités II, III, IV). Texte latin de l'édition de Claudio Moreschini. Introduction, Traduction et commentaire par Alain Galonnier*, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie-Peeters.
Germann, N. 2021. *Gilbert von Poitiers*, in L. Cesalli *et al.* edd., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*. Bd. 3. *12. Jahrhundert*, Basel, Schwabe & Co, I, pp. 467-484.
Giusberti, F. 1982. *Materials for a Study on Twelfth Century Scholasticism*, ed. A. Maierù-G. Polara, Napoli, Bibliopolis.
Gracia, J. E. 1988. *Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages* (2nd ed.), München-Wien, Philosophia Verlag.
Gregory, T. 1955. Anima mundi*. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni.
Gregory, T. 1988. The *Platonic Inheritance*, in *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, CUP, pp. 54-80. Rist. in Id., Mundana sapientia. *Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura 1992, pp. 145-173. Trad. it. in M. Gardinelli -L. Salerno edd., *Le fonti del pensiero medievale*, Milano, LED 1993, pp. 179-212.
Gregory, T. 2007. Speculum naturale. *Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
Grondeux, A.-I. Rosier-Catach edd., 2017. *Priscien lu par Guillaume de Champeaux et son école. Les* Notae Dunelmenses *(Durham, D.C.L., C.IV.29), I. Introduction; 2. Édition critique*, Turnhout, Brepols.
Gross-Diaz, Th. 1996. *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers: From* Lectio Divina *to the Lecture Room*, Leiden-New York-Köln, Brill 1996 (Brill's Studies in Intellectual History 68).
Haas, M. 1987. *Die Wissenchaftsklassifikation des Gilbert von Poitiers*, in Jolivet-de Libera edd. 1987, pp. 279-295.
Häring, N. M 1957. *Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers*, "Scholastik" 32, pp. 373-398.
Häring, N. M. 1981. *Die theologische Sprachlogik der Schule von Chartres im zwölften Jahrhundert*, in Kluxen ed. 1981, II, pp. 930-936.
Häring, N. M. NB cfr. bibliografia in Principe 1982.
Henry, D. 1991. *Porretan Mereological Scandals*, in B. Mojsisch-O. Pluta edd., Historia Philosophiae Medii Aevi. *Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2 voll., Philadelphia, Grüner, I, pp. 349-361
Hödl, L. 1969. *Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales-Vrin, pp. 137-147.
Ingegno, M. V. 2010. *Matrimonio e divorzio in Gilberto Porretano (I Cor. VII, 1-16)*, "Revue d 'études augustiniennes et patristiques" 56, pp. 275-290.
Ingegno, M. V. 2014. *La prophétie d'Anselme de Laon à l'Anonyme poitevin (XIe-XIIe siècle)*, "Questes" 28, pp. 29-52.
Ingegno, M. V. 2020. *Lingue e profezia in Gilberto Porretano (I Cor. 14,1-40)*, in A. Palazzo-A. Rodolfi edd., *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo (Micrologus Library 103), pp. 141-165

Iwakuma, Y.-S. Ebbesen, 1992. *Logico-theological Schools from the Second Half of the 12 th Century: A List of Sources*, "Vivarium" 30, pp. 173-210.
Jacobi, K. 1995a. *Sprache und Wirklichkeit: Theorienbildung über Sprache im frühen 12. Jahrhundert*, in S. Ebbesen ed. 1995, pp. 77-108.
Jacobi, K. 1995b. *Natürliches Sprechen-Theoriesprache-Theologische Rede. Die Wissenschaftslehre des Gilberts von Poitiers*, "Zeitschrift für philosophische Forschung" 49, pp. 511-528.
Jacobi, K. 1996. *Einzelnes-Individuum-Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen*, in J. A. Aertsen-A. Speer edd., *Individuum und Individualität im Mittelalter*. Berlin-New York, W. de Gruyter, pp. 3-21.
Jacobi, K. 1998. *Gilbert of Poitiers*, in E. Craig ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV. London-New York, Routledge, pp. 68-72.
Jacobi, K. 1999. Dialogus Ratii et Everardi. *Gründliche Gedanken unterhaltsam in Gesprächsform gebracht*, in K. Jacobi ed., *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen, G. Narr (ScriptOralia 115), pp. 242-261.
Jacobi, K. 2002. *Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers' Interpretation der 'Regeln' des Boethius* (De hebdomadibus), in R. Berndt-M. Lutz-Bachmann-R. Stammberger edd., *" Scientia " und " Disciplina ". Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 71-78.
Jacobi, K. 2004. *Philosophy of language*, in J. E. Brower-K. Guilfoy edd., *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-157.
Jeauneau, É. 2009. *Rethinking the School of Chartres*, Toronto, University of Toronto Press.
Jolivet, J. 1975. *Vues médiévales sur les paronymes*, "Revue internationale de philosophie" 113, pp. 222- 242. Rist. in Id. 1987, pp. 138-158.
Jolivet, J. 1987. *Aspects de la pensée médiévale : Abélard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin.
Jolivet, J. 1987a *Rhéthorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitier*, in Jolivet-de Libera edd. 1987, pp. 183-198. Rist. in Id. 1987, pp. 293-310.
Jolivet, J. 1990. *Le jeu des sciences théorétiques selon Gilbert de Poitiers*, in S. Knuuttila-R. Työrinoja-S. Ebbesen edd., *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Helsinki, Yliopistopaino, II, pp. 71-88.
Jolivet, J. 1992a. *La question de la matière chez Gilbert de Poitiers*, in H.J. Westra ed., *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, Leiden-New-York-Köln, Brill, pp. 247-257.
Jolivet, J. 1992b. *Trois versions médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, "Revue de métaphysique et de morale", 97, pp. 111-155
Jolivet, J. 1997. *Platonisme et sémantique, de Bernard de Chartres aux Porrétains*, in C. Marmo ed. 1997, p. 9-18.
Jolivet, J. 1998. *Tournures et défaillances du dire. Trois textes du xii e siècle*, in Legendre ed. 1998, pp. 57-69
Jolivet, J.-A. de Libera edd. 1987. *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la Logica Modernorum.* Actes du VIIe Symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales, Poitiers, 17-22 juin 1985, Napoli, Bibliopolis.
Kardaun, M.-J. Spruyt edd., 2000. *The Winged Chariot. Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. De Rijk*, Leiden-Boston-Köln, Brill (Studies in Intellectual History, 100).
Kluxen, W. ed. 1981. *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2 Bde., Berlin-New York, De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 13, 1-2).
Köhler, J. 1996. Ut Plato est individuus. *Die theologischen Regel des Alain de Lille über das Problem der Individualität*, in J. Aertsen-A. Speer edd., *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, pp. 22-36.

Kneepkens, C. H. 1987. Suppositio *and* Supponere *in 12 th-Century Grammar*, in Jolivet-de Libera edd. 1987, pp. 325-351.

Kneepkens, C. H. 2000. *Grammar and Semantics in the Twelfth Century: Petrus Helias and Gilbert de la Porrée on the Substantive Verb*, in Kardaun-Spruyt edd. 2000, pp. 237-276.

Knuuttila, S. 1980. *Time and Modality in Scholasticism*, in S. Knuuttila ed., *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht, Springer (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, vol 20), pp. 163-257.

Knuuttila, S. 1987. *Possibility and Necessity in Gilbert of Poitiers*, in Jolivet-de Libera ed. 1987, pp. 199-218.

Knuuttila, S. 1993. *Modalities in Medieval Philosophy*, London-New York, Routledge.

Krewitt, U. 1971. *Metapher und tropische Rede in der Auffassung des Mittelalters*, Ratingen-Wuppertal-Kastellaun, A. Henn Verlag (Beihefte zum Mittellateinischen Jahrbuch, 7).

Lausberg, H. 1990. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3 ed., Stuttgart, Franz Steiner.

Legendre, P. ed., 1998. *Du pouvoir de diviser les mots et les choses*, Bruxelles, Maison des sciences de l'homme (Travaux du Laboratoire européen pour l'étude de la filiation, 2).

Lenzi, M. 2011. *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto, CISAM (Uomini e mondi medievali 28)

Lesieur, Th.-G. Pon-M. Soria 2010. *Gilbert de La Porrée: un théologien, évêque de Poitiers, 1142-1154*, Poitiers, Association Gilbert de La Porrée.

Libera, A. de 1987. *Logique et théologie dans la* Summa Quoniam homines *d'Alain de Lille*, in de Libera-Jolivet edd. 1987, pp. 437-469.

Libera, A. de 1996a. *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil. Trad. it. a cura di R. Chiaradonna, Firenze, La Nuova Italia 1999a.

Libera, A. de 1996b. *Boèce et l'interprétation médiévale des* Catégories*. De la paronymie à la* denominatio, in A. Motte-J. Denooz edd., Aristotelica secunda. *Mélanges offerts à Christian Rutten*, Liège, Université de Liège (Centre d'études aristotéliciennes), pp. 255-264.

Libera, A. de 1999*. L'art des généralités*, *Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier.

Lugt, M. van der 2004. *Le ver, le démon et la vierge: Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et medecine*, Paris, Les belles lettres.

Magee, J. 1989. *Boethius on Signification and Mind*, Leiden-New York-Köln, Brill (Philosophia Antiqua 52).

Maierù, A. 1972. *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Maierù, A. 2001. *La struttura del sapere*, in *Storia della scienza*, ed. S. Petruccioli, IV, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 104-114 (sezione II, parte I, capitolo III); ivi, pp. 263-285 (sezione II, parte II, capitolo XV).

Maierù, A.-L. Valente edd. 2004. *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*, Firenze, Olschki.

Maioli, B. 1974. *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Roma, Bulzoni.

Maioli, B. 1978. *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M.S. Boezio, una delucidazione*, Roma, Bulzoni.

Maioli, B. 1979. *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Roma, Bulzoni.

Marenbon, J. 1988a. *Gilbert of Poitiers*, in Dronke ed. 1988, pp. 328-352

Marenbon, J. 1988b. *A Note on the Porretani*, in Dronke ed. 1988, pp. 353-357.

Marenbon, J. 1997. *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press.

Marenbon, J. 2002. *Gilbert of Poitiers and the Porretans on Mathematics in the Division of the Sciences*, in R. Berndt-M. Lutz-Bachmann-R. M. W. Stammberger edd., *"Scientia" und "Disciplina". Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 37-78.
Marenbon, J. 2003. *Boethius*, Oxford, Oxford University Press.
Marenbon, J. 2005. *Le temps, l'éternité, la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Pris, Vrin.
Marenbon, J. 2013. *Gilbert of Poitiers's Contextual Theory of Meaning and the Hermeneutics of Secrecy*, in J. L. Fink-H. Hansen-A. M. Mora-Marquez edd., *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden-Boston, Brill, pp. 49-64.
Marmo, C. 1994. *Semiotica e linguaggio nella Scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt 1270–1330. La semiotica dei Modisti*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
Marmo, C. ed., 1997. *'Vestigia, Imagines, Verba'. Semiotics and Logic in Medieval Theological Textes (XIIth-XIVth Century)*, Turnhout, Brepols.
Marmo, C. 2010. *La semiotica del XIII secolo tra arti liberali e teologia*, Milano, Bompiani.
Martin, Ch. 1983. *The* Compendium Logicae Porretanum*: A Survey of Philosophical Logic from the School of Gilbert of Poitiers*, "Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin" 46, pp. XVIII-XLVI.
Moreschini, C. 2014. Subsistentia *according to Boethius*, in Th. Böhme-Th. Jurgasch-A. Kirchner edd., *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, Berlin, De Gruyter, pp. 83-99.
Nielsen, L.O. 1976. *On the Doctrine of Logic and Language of Gilbert Porreta and His Followers*, "Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin" 17, pp. 40-69.
Nielsen, L.O. 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.
Nielsen, L.O. 2001. *Peter Abelard and Gilbert of Poitiers*, in G. R. Evans ed., *The Medieval Theologians. An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Oxford, Blackwell, pp. 102-128.
Pabst, A. 2012. *Metaphysics. The creation of Hierarchy*, Michigan-Cambridge UK, Grand Rapids.
Panaccio, C. 1999, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, SEUIL.
Perkams, M. 2001. *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard*, Münster, Aschendorff (BGPTMA NF, LVIII).
Perkams, M. *The origins of the Trinitarian Attributes* potentia, sapienta, benignitas, "Archa verbi" 1 (2004), pp. 25-41.
Pinborg, J. 1968. Recensione di L. M De Rijk., *Logica Modernorum* II, "Vivarium" 6, p. 155-158.
Pinzani, R. 2014. *Sull'ontologia di Gilberto porretano*, "Noctua" 1, rivista online disponibile al sito http://www.didaschein.net/ojs/index.php/noctua/issue/view/10
Poirel, D. 1997. *Ugo di San Vittore: storia, scienza, contemplazione*, Milano, Jaca Book.
Poirel, D. 2002. *Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle. Le* De tribus diebus *de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, Brepols.
Poirel, D. 2005. *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, in Solère-Vasiliu-Galonnier edd. 2005, pp. 59-82.
Poirel, D. 2009a. *De la « fides quaerens intellectum » à la théologie scolastique. Hugues de Saint-Victor et Gilbert de La Porrée*, in O. Boulnois ed., *Philosophie et théologie au Moyen Age. Anthologie – tome II*, Paris, Cerf, pp. 163-176.
Poirel, D. 2009b. Prudens lector. *La pratique des livres et de la lecture selon Hugues de Saint-Victor*, "Cahiers de Recherches Médiévales et Humanites" 17, pp. 209-226.

Porro, P. 2000. *Il vocabolario filosofico del tempo e della durata*, in R. Capasso-P. Piccari edd., *Il tempo nel medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche*, Roma, Società italiana di demodossalogia, pp. 63-102.
Principe, W. H. 1982. *Nikolaus M. Häring*, "Medieval Studies" 44, pp. vii-xvi.
Purcell, W. 1987. Transumptio*: A Rhetorical Doctrine in the Thirteenth Century*, "Rhetorica" 5, pp. 371-410.
Raunig, B. 2015. Dividuum. *Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution*, Wien *et al.*, Transversal Texts. Trad. ingl. a cura di A. Derieg, Cambridge USA, The MIT Press, 2016.
Remotti, F. 2019. *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Bari, Laterza.
Reydams-Schils, G. 2020. *Calcidius on Plato's* Timaeus. *Greek Philosophy, Latin Reception, and Christian Context*, Cambridge CUP.
Reynolds, P. L. 1999. *Food and the Body. Some Peculiar Questions in High Medieval Theology*, Leiden-Boston-Köln, Brill.
Robb, F. 1996. *The Function of Repetition in Scholastic Theology of the Trinity*, "Vivarium" 34, pp. 41-75.
Rosier, I. 1987. *Les acceptions du terme substantia chez Pierre Helie*, in Jolivet-de Libera edd. 1987, pp. 299-324.
Rosier, I. 1988. *Évolution des notions d'*equivocatio *et* univocatio *au xii e siècle*, in I. Rosier ed., *L'ambiguïté. Cinq études historiques*, Lille, Presses Universitaires Lille, p. 117-130.
Rosier, I. 1992a. *L'adjectif dans la tradition latine: la grammaire médiévale. Textes choisis et traduits par I. Rosier*, "Archives et documents de la SHESL", 2e série 6, pp. 23-39.
Rosier, I. 1992b. *Quelques aspects de la diversité des discussions médiévales sur l'adjectif*, "Histoire, épistémologie, langage" 14, p. 75-100.
Rosier, I. 1994. *L'introduction des notions de sujet et prédicat dans la grammaire médiévale*, "Archives et documents de la SHESL", 2e série 10, p. 81-119.
Rosier-Catach, I. 1995. Res significata et modus significandi. *Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale*, in Ebbesen ed. 1995, pp. 134-168.
Rosier-Catach, I. 1997. *Prata rident*, in A. de Libera *et al.* ed., *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, pp. 155-176.
Rosier-Catach, I. 1998*. Les mots, les choses et l'intention: autour de maximes d'Hilaire et de Grégoire*, in Legendre ed. 1998, pp. 39-56.
Rosier-Catach, I. ed. 2011. *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles*, Turnhout, Brepols.
Rossini, S. 2008. Labyrinthum Capellae*. Le* Annotationes in Marcianum *di Giovanni Scoto Eriugena e la fortuna del neoplatonismo cristiano*, tesi di dottorato, Bologna 2008 (http://amsdottorato.unibo.it/1136/1/Tesi_Rossini_Stefano.pdf).
Schmidt, M. A. 1956. *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, De trinitate*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft.
Schweiss, K. 1987. *Logik und Theologie im* Dialogus Ratii et Everardi, in Jolivet-de Libera edd. 1987, pp. 219-228.
Siri, F. 2010. *Le* Institutiones in sacram paginam *di Simone di Tournai. Un contributo alla storie delle scuole teologiche di Parigi*, tesi di dottorato inedita, Sapienza Università di Roma.
Solère, J.-L.-A. Vasiliu-A. Galonnier edd. 2005. *Alain de Lille, le Docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au xii e siècle*, Turnhout, Brepols (Rencontres de philosophie médiévale, 12).
Spruyt, J. 2000. *Gilbert of Poitiers on the Application of Language to the Transcendent and Sublunary Domains*, in Kardaun-Spruyt edd. 2000, pp. 205-236.
Sturlese, L. 1990. *Storia della filosofia tedesca nel medioevo, dagli inizi alla fine del secolo XII*, Firenze, Olschki (Accademia toscana di scienze et lettere "La colombaria", Studi, 105).
Tarlazzi, C. 2018. *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Turnhout, Brepols (TEMA 85).

Valente, L. 1999-2000. *Alla ricerca dell'autorità perduta: "Quidquid est in Deo, Deus est"*, "Medioevo" 25, pp. 713-738.
Valente, L. 2000. *"Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis".* Modi significandi, intelligendi *ed* essendi *nella teologia del XII secolo*, "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale" 11, pp. 132-194.
Valente, L. 2004. Virtus significationis, violentia usus. *Porretan views on Theological Hermeneutics,* in Maierù-Valente edd. 2004, pp. 163-184.
Valente, L. 2005. *"Illa quae transcendunt generalissima": elementi per una storia dei termini trascendentali nella teologia latina del XII secolo*, in P. Porro ed., Metaphysica - sapientia - scientia divina*: soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Turnhout-Bari, Brepols-Pagina (= "Quaestio" 5, 2005), pp. 217-239.
Valente, L. 2006. *"Ens, unum, bonum": elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo*, in S. Caroti *et al.* edd., Ad Ingenii Acuitionem. *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Louvain-la-Neuve, Brepols, pp. 483-545.
Valente, L. 2007. *Scholastic Theology in the 12th Century Latin West : the* Treatise Invisibilia Dei, in M. Olszewski ed., *What Is Theology in the Middle Ages ?*, Münster, Aschendorff, pp. 59-84.
Valente, L. 2008a *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*. Paris, Vrin.
Valente, L. 2008b. *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, "Documenti e studi sulla filosofia medievale" 19, pp. 191-246.
Valente, L. 2009. Verbum mentis – vox clamantis*: the notion of mental word in 12th century theology*, in Ch. Burnett ed., *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Turnhout, Brepols, pp. 365-402.
Valente, L. 2011. *Gilbert of Poitiers*, in E. Lagerlund ed., *Springer Encyclopedia of mediaeval Philosophy*, Berlin, Springer, pp. 413-421. 2a ed. 2020.
Valente, L. 2011a. Essentiae: *forme sostanziali ed 'esistenza' nella filosofia porretana (XII secolo)*, in I. Atucha *et al.* edd., *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM (Textes et études du Moyen Age, 53), pp. 255-266.
Valente, L. 2011b. *La fortuna del metodo euristico e pedagogico di Ugo di san Vittore: il caso del trattato 'Invisibilia Dei'*, in *Ugo di san Vittore*, Spoleto, CISAM, pp. 215-246.
Valente, L. 2011c. Praedicaturi supponimus*. Is Gilbert of Poitiers' approach to the problem of linguistic reference a pragmatic one?*, "Vivarium" 49, pp. 54-74.
Valente, L. 2011d. *"Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt". Le principe de la* suppositio *et son évolution dans la théologie du XIIe siècle*, in J. Biard-I. Rosier-Catach edd., *La tradition médiévale des Catégories (XIIe-XVe siècles)*, Leuven, Peeters 2003 (Philosophes Médiévaux XLV), pp. 289-311.
Valente, L. 2013a. *La terminologia semantica nella teologia del XII secolo*, in M. Lenzi *et al.* edd., *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Roma, Viella (I libri di Viella), pp. 87-108.
Valente, L. 2013b. *Supposition Theory and Porretan Theology:* Summa Zwettlensis *and* Dialogus Ratii et Everardi, "Vivarium" 51, pp. 119-144.
Valente, L. 2014. *Forme, contesti e interpretazioni. La filosofia di Gilberto di Poitiers († 1154)*, "Medioevo" 39, pp. 89-134.
Valente, L. 2015-2016. *Arts du langage et théologie. Théologie, ontologie et sémantique au xiie siècle : Gilbert de Poitiers et l'École Porrétaine*, "Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes-Section de sciences religieuses" 124, pp. 283-290.
Valente, L. 2017a. *"Deus est ubique, ergo alicubi?" Ubiquité et immanence de Dieu dans la théologie du XIIe siècle*, in T. Suarez-Nani-O. Ribordy-A. Petagine edd., *Lieu, éspace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIIe – XVe siècles,* Roma, FIDEM, pp. 17-28.

Valente, L. 2017b. *"Deus non est aliquid, ergo nihil est Deus?" Un dibattito del XII secolo sull'uso dei termini 'qualcosa' e 'nulla' nel discorso teologico*, in P. De Feo ed., *Il* nihil *nell'alto medioevo*, Roma, Gioacchino Onorati, pp. 303-334.

Valente, L. 2019. *"Concives angelorum" e "concives iumentorum". Filosofi e uomini-animali nel pensiero del XII secolo latino*, in Ch. Keiser ed., *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie in Mittelalter und Renaissance*, Münster, Aschendorff (DOKIMION 42), pp. 121-147.

Valente, L. 2020. Invisibilia Dei. *Improprietà del discorso su Dio, metafisica della partecipazione e ontologia singolarista nella teologia porretana del XII secolo*, "Paradigmi" XXXVIII, pp. 255-274.

Valente, L. 2021a. Causae dicendi. *Forme singolari come cause dell'essere e del dire nella* Summa Zwettlensis, in L. Cesalli *et al*. edd., Ad placitum. *Pour Irène Rosier-Catach*, Roma, Aracne, 2 voll. (Flumen Sapientiae 14), pp. 627-636.

Valente, L. 2021b. *«In divinis intellectualiter versari oportebit»: la critica dell'uso dell'immaginazione in teologia fra Severino Boezio e il XII secolo*, in M. Rainini ed., *Ordini e disordini in Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella (Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e Strumenti, 29), pp. 111-151.

Valente, L. 2021c. *Notre Dame*, in L. Cesalli *et al*. edd., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Mittelalters*. Bd. 3. *12. Jahrhundert*, Basel, Schwabe & Co, I, pp. 601-667, in part. 610-626 (*Die porretanische Schule*).

Vanni Rovighi, S. *La filosofia di Gilberto Porretano*, in *Miscellanea del Centro di Studi Medievali*, Milano, Vita e pensiero 1956, pp. 1-64. Rist. in Ead., *Studi di filosofia medievale*, I, pp. 176-247.

Vanni Rovighi, S. 1973. *La prima scolastica (dal sec. IX al sec. XII)*, in *Grande antologia filosofica*, vol. IV, Milano, Marzorati, pp. 621-821.

Vicaire, M. H. 1937. *Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215*, "Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 26, pp. 449-482.

Ward, J. 2019. *Classical rhetoric in the Middle Ages: the medieval rhetors and their art 400-1300, with manuscript survey to 1500 ce*, Leiden-Boston, Brill.

Williams, M. 1951. *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Roma, Gregoriana.

Zuccolin, G. 2020. *Sommes-nous ce que nous mangeons? Matière, identité corporelle et "vérité de la nature humanine" selon Thomas d'Aquin*, "La pensée" 402, pp. 122-136.

ELENCO DEI TERMINI TECNICI

Accidente (*accidens*, pl. *accidentia*)
Aderire esteriormente (*adesse*)
Aggiunti dall'esterno (*extrinsecus affixa*)
Agire, azione (*agire, actio*)
Altro, alterità (*alter, alteritas*)
Analogia (*proportio, rationis proportio*)
Astrazione (*abstractio*)
Autori (*auctores*)
Avere, abito (*habere, habitus*)

Causa (*causa, ratio*)
Causa del dire (*dicendi causa*)
Ciò che è (*id quod est*)
Ciò grazie a cui <il ciò che è> è (*id quo <id quod est> est*)
Circostanze della cosa (*rei circumstantiae*)
Comparazioni, paragoni, appaiamenti (*comparationes*)
Composizione (*compositio*)
Concrezione (*concretio*)
Concreto (*concretum*)
Conforme, conformità (*conformis, conformitas*)
Confronto (*collatio*)
Confusione (*confusio*)
Creazione (*creatio*)

Denominazione estrinseca (*extrinseca denominatio*)
Diligenza (*diligentia*)
Disciplinale (*disciplinalis*)
Distribuzione (*distributio*)
Diverso, diversità (*diversus, diversitas*)
Dividuo (*dividuum*)
Dove (*ubi*)
Dualità (*dualitas*)
Durata (*mora*)

Enumerazione (*<e>numeratio*)
Essere del sussistente (*subsistentis esse*)
Essere qualcosa (*aliquid esse*)
Estensione (*extensio*)
Eternità (*aeternitas*)

Fede (*fides*)
Fisica (*physica, naturalis*)
Forma (*forma*)
Forma completa (*tota forma*)
Forma semplice (*forma simplex*)

Generazione (*generatio*)

Identico (*idem*)
Immaginazione (*imaginatio*)
Individuo (*individuum*)
Inerire (*inesse*)
Intelletto (*intellectus*)
Intenzione dell'autore (*auctoris intentio*)
Intero (*totum*)
Interpreti (*interpretes*)
Intervallo (*intervallum*)

Lettori (*lectores*)
Luogo (*locus*)

Matematica (*mathematica*)
Materia (*materia*)
Mescolanza (*commixtio*)
Misteri (*archana*)

Nome (*nomen, appellatio*)
Nominare (*nominare, appellare*)
Numero (*numerus*)

Oggetto del discorso, ciò di cui si parla e per cui sta il termine soggetto (*suppositum*)

Parti (*partes*)
Perpetuità (*perpetuitas*)
Persona (*persona*)
Predicamenti (*praedicamenta*)
Predicati (*praedicata*)
Principi razionali propri / comuni (*rationes propriae / communes*)
Principi semplici (*principia*: i tre semplici studiati dalla teologia, ossia Dio, *yle*, idee)
Proposizione (*propositio*)
Proprietà (*proprietas*)

Quale, qualità (*qualis, qualitas*)
Quando, tempo (*quando, tempus*)
Quanto, quantità (*quantus, quantitas*)
Questione (*quaestio*)

Raccolta (*collectio*)
Ragione (*ratio*)
Rapporto (*ratio*)
Recitatori (*recitatores*)
Relato, relazione (*relatus, relatio*)
Religione (*religio*)
Ripetizione (*repetitio*)

Scienze speculative (*speculativae scientiae, speculativae partes*)
Segno probabile (*signum probabile*)
Sempiternità (*sempiternitas*)
Senso inteso dall'autore (*sensus auctoris*)
Senso prodotto dalle parole / senso a partire dal quale sono prodotte le parole (*sensus quem faciunt verba / sensus ex quo verba fiunt*)
Singolare, singolarità (*singularis, singularitas*)
Sofisti (*sophistae*)
Soggetto (*subiectum*)
Somiglianza (*similitudo*)
Sostanza (*substantia*)
Stesso (*ipse*)
Sussistente (*subsistens*, pl. *subsistentia*)
Sussistenza (*subsistentia*, pl. *subsistentiae*)

Tempo quantità, tempo quando (*tempus quantitas, tempus quando*)
Trasposizione denominativa (*denominativa transumptio*)
Trinità (*trinitas*)

Universale (*universalis*)
Uno (*unum*)

Vedenti (*videntes*)

Consiglio Nazionale
delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee CNR

Maggio 2022 © Copyright ILIESI - CNR

www.iliesi.cnr.it

ILIESI digitale **Testi e tradizioni**

ILIESI
CNR

2022

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

CC BY NC SA