



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
DEPARTAMENT DE CIÈNCIES DE L'ANTIGUITAT
I DE L'EDAT MITJANA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA (XXVII CICLO)
PROGRAMA DE DOCTORAT EN CULTURES EN CONTACTE A LA MEDITERRÀNIA

TESI DOTTORALE/TESI DOCTORAL:

**ONTOLOGIE DIVERGENTI:
UNO STUDIO SUL SINCRETISMO METAFISICO DI GUNDISALVI**

SUPERVISORS/DIRECTORS:

PROF. CHIARA CRISCIANI
PROF. ALEXANDER FIDORA

CANDIDATO/CANDIDAT:

NICOLA POLLONI

PAVIA/BELATERRA
ANNO ACCADEMICO/ANY ACADÈMIC 2014-2015

NICOLA POLLONI

**ONTOLOGIE DIVERGENTI:
UNO STUDIO SUL SINCRETISMO METAFISICO
DI GUNDISALVI**

*Nec morti esse locum,
sed viva volare sideris in numerum atque alto succedere caelo.*
Virgilio

INDICE DELLA DISSERTAZIONE

INTRODUZIONE	vii
CAPITOLO I: Il contesto biografico e filosofico della riflessione gundissaliniana	1
Aspetti storiografici preliminari	2
Fonti storiche e documentali	6
La formazione filosofica	10
Il movimento toledano di traduzione.....	14
La produzione filosofica gundissaliniana.....	23
Il programma metafisico di Gundisalvi	35
CAPITOLO II: La tematizzazione dell'essere divino.....	49
L'Esistente necessario.....	55
Unità, volontà e sapienza.....	83
Atto primo e forma pura.....	93
La causa dei numeri e dell'esistenza del cosmo.....	104
La Trinità creatrice.....	120
CAPITOLO III: La composizione ontologica dell'essere creaturale	129
Ilemorfismo universale	137
Ilemorfismo «limitato»	161
Sviluppi avicennisti sull'ilemorfismo	183
La <i>silva</i> e le sue <i>species</i>	195
Ilemorfismi chartriani	204
Materia e forma, semi e segni	221
CAPITOLO IV: La cosmogenesi e la progressione degli enti	235
Creazione, composizione e generazione	240
Ermeneutiche chartriane della Genesi	250
Creazione e ordinazione	260
Creazione ed emanazione	268
Creazione e advenzione	278
CONCLUSIONI	299
APPENDICI	
Appendice I	309
Gundisalvi, <i>De processione mundi</i>	
Appendice II	331
Gundisalvi, <i>De unitate</i>	
Appendice III	335
Estratti da Gundisalvi, <i>De scientiis</i> e <i>De divisione philosophiae</i>	
Appendice IV	339
Gundisalvi, <i>De anima</i> , cap. 7	
Appendice V	345
Estratti da Teodorico di Chartres, <i>Super rhetoricam Ciceronis</i> e Gundisalvi, <i>De divisione philosophiae</i>	
Appendice VI	351
Estratti da Guglielmo di Conches, <i>Glosae super Priscianum</i> e Gundisalvi, <i>De divisione philosophiae</i>	
Appendice VII	345
Estratti da Avicenna, <i>Liber de philosophia prima</i> , I e Gundisalvi, <i>De processione mundi</i>	
BIBLIOGRAFIA	365
SUMMARY	397

INTRODUZIONE

In questo studio è esaminata la riflessione metafisica di Dominicus Gundisalvi, filosofo latino vissuto a Toledo nella seconda metà del dodicesimo secolo. Gundisalvi – o Gundissalinus – è primariamente noto alla storia del pensiero medievale quale traduttore dall'arabo al latino di importanti opere filosofiche, tra cui spiccano quelle di Avicenna e Ibn Gabirol. Al contempo, Gundisalvi fu anche un originale pensatore: l'opera gundissaliniana affronta tematiche epistemologiche, psicologiche e ontologiche, attraverso l'utilizzo di molteplici fonti arabo-ebraiche, derivate dal movimento di traduzione toledano, nonché di testi afferenti alla tradizione filosofica latina.

Il presente esame della metafisica gundissaliniana si sviluppa principalmente come un'analisi genetico-dottrinale: un esame analitico delle dottrine filosofiche presentate da Gundisalvi – volto a saggiarne la coerenza interna, le implicazioni, le eventuali contraddizioni – e della loro genesi teoretica rispetto alle fonti utilizzate dal filosofo.

La natura dei trattati gundissaliniani, assimilabile sotto molteplici aspetti a quella di una «collatio», non implica alcun tipo di neutra epigonia filosofica. Il filosofo toledano difatti assorbe, fonde e rielabora nuclei dottrinali divergenti e spesso in origine contraddittori, e al contempo li condensa in una speculazione filosofica coerente, matura e irrisolvibile nelle fonti su cui si basa. In questa convergenza tra testi e dottrine contrastanti si mostra pienamente il sincretismo che sta alla base dell'approccio gundissaliniano alla filosofia, e grazie al quale Gundisalvi riesce a sussumere teorie – platoniche, aristoteliche, arabe, latine, ebraiche e cristiane – che, nei decenni successivi, troveranno una ricezione discorde tra gli autori latini.

In questo, Gundisalvi è sotto molteplici punti di vista una figura inaugurale. Egli è il primo a recepire, in ambito latino, le teorie psicologiche di Avicenna e la sua ontologia dell'essere necessario, l'ilemorfismo universale di Ibn Gabirol, e la divisione delle scienze proposta da al-Farabi. Tali dottrine saranno assimilate, in modo non uniforme, dalla speculazione filosofica del secolo successivo, spesso in implicita coerenza con la prima ricezione gundissaliniana. Per questo motivo la riflessione di Gundisalvi risulta preziosa sotto numerosi aspetti, e specialmente a livello metafisico, essa mostra come l'«esaurimento teoretico» cui era giunto il platonismo timaico nel dodicesimo secolo funga da premessa alla formulazione di nuove teorie e nuove soluzioni. In questo senso, Gundisalvi presenta un superamento del timaismo, basato su un aristotelismo forse inconsapevole, derivato dalle fonti arabo-ebraiche da lui tradotte, e utilizzato per il «rinnovamento» del dibattito filosofico latino.

Gundisalvi, come già prima di lui Ermanno di Carinzia – figura molto prossima a quella del filosofo toledano – non si pone mai come «innovatore», ma come «rinnovatore» di dottrine filosofiche che erano giunte alla loro massima estensione teorica. Un atteggiamento, questo, che lo riporta al contesto francese in cui Gundisalvi si formò – un'ipotesi che sarà attentamente vagliata –, dove l'approccio all'*auctoritas* filosofica è ben condensato dal riferimento ai «nani sulle spalle dei giganti» attribuito a Bernardo di Chartres: un'umiltà filosofica che, tuttavia, non implica mai una povertà o un'epigonia speculativa.

Tenendo ben presenti queste osservazioni, l'analisi qui proposta si fonda – quanto più possibile e nei limiti dello *Zeitenabstand* rispetto a Gundisalvi – sulla riconduzione delle opere gundissaliniane al contesto speculativo offerto al filosofo dalle proprie fonti, ossia l'orizzonte di senso primario in cui la riflessione di Gundisalvi si è realizzata. Queste fonti arabo-ebraiche coincidono con le opere tradotte dallo stesso Gundisalvi, sebbene non tutte svolgano la stessa funzione e acquisiscano il medesimo rilievo nell'economia speculativa del filosofo. Alcuni testi, infatti, come ad esempio lo pseudo-avicenniano *Liber celi et mundi*, non trovano alcuna ricezione esplicita da parte del filosofo toledano, mentre altri – come il *Fons vitae* gabiroliano, o la *Metaphysica* di Avicenna – risultano di primaria importanza, e hanno un influsso profondo sulla riflessione di Gundisalvi.

L'analisi qui proposta si fonda su un'ulteriore precisazione metodologica. Le fonti arabo-ebraiche di Gundisalvi dovranno essere esaminate rispetto alla loro traduzione latina, e non tramite l'originale arabo. È difatti evidente come la ricezione gundissaliniana di queste opere sia irrimediabilmente segnata dalla loro traduzione operata da Gundisalvi stesso, nella sua duplice attività di traduttore e filosofo. Uno studio dell'ermeneutica gundissaliniana nella traduzione dall'arabo esula dal lavoro qui presentato, la cui finalità è di esaminare il sincretismo filosofico e il sistema metafisico di Gundisalvi. In questo senso, le modifiche e gli sviluppi dottrinali riscontrabili nei trattati gundissaliniani rispetto al testo originale arabo sono sempre mediati dalla traduzione latina realizzata da Gundisalvi.

Si deve perciò distinguere tra due diversi piani interpretativi: da un lato, infatti, vi è l'ermeneutica gundissaliniana del testo arabo, che si concretizza nella traduzione in latino, dall'altro, invece, troviamo l'ermeneutica della dottrina teorica presentata nei trattati di Gundisalvi. Nel primo caso, il traduttore interpreta il testo arabo per renderlo in lingua latina, tentando di carpire il senso e il significato presentati dall'autore, al fine di esprimerli nella traduzione in modo coincidente. Nel secondo, invece, l'interpretazione si pone su un piano prettamente teoretico, e si riferisce alla dottrina filosofica come viene presentata nella traduzione (e quindi giudicata coincidente con l'originale arabo, essendo Gundisalvi sia il traduttore che il recettore del testo), interpretata e volutamente modificata e sviluppata in un diverso contesto speculativo. La distinzione tra questi due piani fonda il presente lavoro, in cui è analizzata solo la seconda branca della complessiva ermeneutica gundissaliniana – quella filosofica e volontaria, ossia speculativa – lasciando provvisoriamente da parte il primo tipo di analisi interpretativa, relativo all'ermeneutica della traduzione.

Da questa prospettiva, i problemi relativi alle reciproche relazioni tra i testi arabi tradotti e utilizzati da Gundisalvi acquisiscono una posizione particolare. Rispetto ad alcune di queste problematiche, come ad esempio la peculiare relazione tra la *Summa theoricæ philosophiæ* di al-Ghazali, il *Danešname-ye 'Ala'i* di Avicenna – di cui è una sintesi – e il *Tahafut al-falasifa*, Gundisalvi non mostra di possedere alcun tipo di conoscenza. In altre parole, rispetto al caso esemplare qui menzionato, il filosofo toledano lesse la *Summa* ghazaliana come una sintesi e uno sviluppo coerente della riflessione avicenniana della *Metaphysica* – in continuità con i pensatori del tredicesimo secolo – non potendo sapere che la riflessione di al-Ghazali è in realtà opposta e contrastante con quella di Avicenna. Anche in questo caso, questo studio

presenta un approccio di «source-based contextualism» radicale, e pertanto il pensiero di al-Ghazali, così come delle ulteriori fonti arabo-ebraiche, è esaminato a partire dalla parzialità dell'accesso gundissaliniano alla sua produzione filosofica. In caso contrario, ossia ampliando l'esame dottrinale alla totalità della riflessione filosofica degli autori arabo-ebraici, e quindi prescindendo dall'effettiva disponibilità dei testi, il rischio di un vizio ermeneutico e di una sovrainterpretazione è patente.

L'unico testo ad esulare da questa tipologia di approccio è lo *ha-Emunah ha-Ramah* di Abraham Ibn Daud. Quest'opera, di cui ci resta solo una versione ebraica, non fu tradotta in latino. Tuttavia, data la quotidiana collaborazione tra Ibn Daud e Gundisalvi, in seno alla loro attività di traduzione ed elaborazione filosofica, è ipotizzabile un'esplicita contaminazione speculativa tra i due autori, veicolata anche solo verbalmente. A partire da questa considerazione, il presente studio vaglia attentamente questa ipotesi, e giunge a presentare alcune tesi importanti rispetto al ruolo complessivo svolto da Ibn Daud nel contesto toledano.

Rispetto alle fonti latine, Gundisalvi mostra di possedere una buona conoscenza del dibattito filosofico del dodicesimo secolo, che diventa vasta e profonda rispetto agli autori chartriani. Da questo e da ulteriori dati, numerosi studiosi hanno proposto una formazione filosofica chartriana di Gundisalvi, ipotesi che questo lavoro assume preliminarmente, e saggia nell'analisi genetico-dottrinale. In tale senso, le fonti dottrinali qui esaminate coincidono in larga parte con la produzione filosofica dei maestri di Chartres, e principalmente Guglielmo di Conches e Teodorico di Chartres. Ad essi si aggiungono Ermanno di Carinzia, autore di primaria importanza per Gundisalvi, e le maggiori *auctoritates* utilizzate dagli autori chartriani, ossia Boezio e Calcidio.

Il numero e la vastità di queste fonti gundissaliniane tradisce il sincretismo su cui il filosofo toledano fonda la propria speculazione filosofica, nel più stretto convincimento di una coerenza tra la filosofia latina, araba ed ebraica. L'analisi delle modalità in cui questo sincretismo si declina nella ricezione e nello sviluppo di alcune fondamentali dottrine ontologiche e metafisiche costituisce la precipua finalità di questo lavoro, attraverso l'esame di tre aspetti fondamentali della riflessione metafisica gundissaliniana, ossia l'ontologia divina, quella creaturale e la causalità cosmogonica.

Il primo capitolo è dedicato a fornire un profilo biografico e filosofico di Gundisalvi. Tramite l'esame delle fonti documentali, viene delineata, in primo luogo, una scansione biografica della presenza del filosofo in Castiglia, tra le città di Cuéllar, Segovia e Toledo. A seguire, vengono presentati i dati fondamentali ricavati dagli studiosi rispetto all'ipotesi di una formazione chartriana di Gundisalvi, e chiariti alcuni aspetti relativi alla genesi del movimento di traduzione toledano. Questi dati biografici risultano fondamentali per una corretta posizione della riflessione di Gundisalvi, di cui viene offerta, al termine del capitolo, una sintetica presentazione complessiva.

Il secondo capitolo è invece focalizzato sulla tematizzazione dell'essere divino, a partire dalla posizione di Dio quale Unità assoluta ed Esistente necessario. Rispetto a queste e agli ulteriori attributi divini, sono esaminati dettagliatamente gli influssi delle fonti gundissaliniane arabe e latine. Al

termine del capitolo, è infine proposta un'ipotesi storiografica rispetto alla trattazione gundissaliniana della Trinità creatrice nel *De processione mundi*. Il terzo capitolo, il più ampio di questo studio, si concentra, invece, sul correlato immediato della tematizzazione dell'essere divino, ossia l'ontologia creaturale. Si tratta dell'aspetto verso cui Gundisalvi si mostra più sensibile, e il cui fulcro è costituito dall'ilemorfismo universale. Questa dottrina, ricavata da Ibn Gabirol, presenta tuttavia una netta evoluzione nella riflessione gundissaliniana, evoluzione illustrata ed esaminata in relazione ai suoi fattori determinanti. Sempre rispetto all'ilemorfismo, il capitolo mostra come le risposte di Gundisalvi al problema della composizione ontologica delle sostanze spirituali manifesti una certa continuità con Teodorico di Chartres, e costituisca una soluzione alternativa rispetto a quella offerta da Ermanno di Carinzia.

Il quarto e ultimo capitolo, infine, illustra l'esame della descrizione cosmogonica proposta da Gundisalvi. Si manifestano, qui, numerosi punti poco chiari, derivati dalla discrasia tra l'analisi logico-ontologica della costituzione dell'essere creaturale e la definizione della progressione ontica nell'istituzione del cosmo. Gundisalvi si mostra interessato solo alla prima di queste istanze, rimandando implicitamente alle sue fonti per quanto concerne la seconda. Anche in questo caso, sono analizzati gli influssi arabi, ebraici e latini sulla riflessione gundissaliniana, evidenziando come questi giustificano il mutamento di prospettiva tra la cosmologia gabiroliana proposta nel *De unitate* e la scansione «avicenniana» del *De processione mundi*: un influsso in larga parte attribuibile a Ibn Daud.

In appendice sono infine presentati sette testi cui di questo lavoro fa diffusamente uso: si tratta degli scritti metafisici gundissaliniani, cui si sommano le comparazioni testuali tra l'opera gundissaliniana e quella di Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches e Avicenna.

I.
IL CONTESTO BIOGRAFICO E FILOSOFICO
DELLA RIFLESSIONE GUNDISSALINIANA

Tra i fattori che favorirono la nascita e lo sviluppo dell'istituzione universitaria nel tredicesimo secolo, fu dirimente la vasta disponibilità di testi scientifici e filosofici greci, arabi ed ebraici tradotti in modo costante a partire dalla seconda metà del dodicesimo secolo. Di questo «movimento di traduzione» una delle figure emblematiche e al contempo più interessanti è quella di Dominicus Gundisalvi, attivo a Toledo nella seconda metà del secolo: la sua rilevanza non risiede tanto nella sua funzione di figura inaugurale del movimento di traduzione, che nella penisola iberica come in Sicilia aveva già iniziato il suo percorso quasi un secolo prima, quanto nella peculiare fusione, in Gundisalvi, del lavoro di traduzione con la produzione di opere filosofiche originali.

Sebbene Gundisalvi non sia stato il primo autore europeo a recepire, utilizzare e citare testi arabo-ebraici tradotti in latino¹, tuttavia è il primo ad accettare interi nuclei dottrinali ricavati dalle opere di Avicenna, Ibn Gabirol o al-Farabi, testi che influenzeranno in modo dirimente la Scolastica e che furono tradotti da Gundisalvi stesso e scelti per l'alto valore filosofico che attribuiva loro. In tale prospettiva, emerge con forza la finalità che guida la produzione filosofica gundissaliniana: l'esigenza di un rinnovamento del dibattito filosofico latino attraverso l'utilizzo di nuove fonti autoritative arabe ed ebraiche, rispetto alle quali si deve tuttavia estrinsecare l'implicita coerenza con la tradizione filosofica cristiana. Si tratta di una coerenza che, agli occhi di Gundisalvi, si manifesta come profonda sebbene non perspicua, e che giustifica l'utilizzo di testi non cristiani² nella riflessione filosofica latina.

Ma i testi arabo-ebraici tradotti da Gundisalvi non costituiscono un insieme dottrinale univoco e coerente. Vi ritroviamo autori e testi di tradizione aristotelica e neoplatonica, con approcci islamici ed ebraici, e prospettive speculative spesso che spesso si contraddicono a vicenda, come è il caso, ad esempio, di Avicenna e Ibn Gabirol. L'elaborazione gundissaliniana, allora, si manifesta come un duplice sforzo teso a stabilire – e spesso a «creare» – una congruità dottrinale tra la tradizione filosofica cristiana e quella islamico-ebraica, e tra le prospettive aristoteliche e platoniche riscontrate nei testi tradotti a Toledo: un'operazione conciliatoria ben difficile, e compiuta da Gundisalvi senza possedere una piena conoscenza dell'opera aristotelica e platonica.

I risultati di questa sintesi ebbero effetti contrastanti sulla speculazione filosofica successiva. Lo studio della tradizione manoscritta ci mostra come gli scritti di Gundisalvi abbiano accompagnato i testi avicenniani e gabiroliani, e il loro ruolo di mediazione facilitò la ricezione di alcune fondamentali teorie come l'ilemorfismo universale e la dottrina

¹ Basti pensare a Guglielmo di Conches o alla Scuola di Salerno, e ancor più a Ermanno di Carinzia, che sotto tanti aspetti è vicino Gundisalvi

² Si tratta di testi che non sono attribuibili ad autori cristiani ma che al contempo non sono pagani: una novità rispetto alla tradizionale questione posta alla latinità cristiana, da Agostino in poi, alla cui soluzione Gundisalvi tenta di dare una risposta.

dell'intelletto agente. E in tal senso la *divisio scientiarum* da lui proposta divenne paradigmatica nel secolo successivo. Al contempo, tuttavia, il nome di Gundisalvi è spesso taciuto dagli autori latini del tredicesimo e quattordicesimo secolo e, tranne poche, rare eccezioni, alla disseminazione dottrinale corrisponde un certo silenzio rispetto alle opere del filosofo toledano.

In questo capitolo illustreremo, in primo luogo, la biografia di Dominicus Gundisalvi attraverso l'esame delle fonti documentali e manoscritte, per poi tracciare un profilo filosofico della riflessione gundissaliniana. Al fine di presentare quanto più precisamente l'attività di Gundisalvi, si dovranno analizzare preliminarmente alcune ipotesi storiografiche che hanno notevolmente influenzato gli studi in merito, tra cui quella che lega il filosofo toledano a Chartres: un'ipotesi non solo promettente, ma anche capace di spiegare numerosi aspetti del pensiero gundissaliniano che altrimenti rimarrebbero oscuri. Una volta chiariti questi aspetti storiografici preliminari, presenteremo la figura di Gundisalvi secondo le tre caratteristiche principali della sua biografia, ossia la sua attività come arcidiacono, il suo lavoro di traduzione dall'arabo e la sua produzione filosofica. Nella seconda parte del capitolo, infine, esamineremo la produzione filosofica complessiva di Gundisalvi, della quale presenteremo sinteticamente alcuni aspetti principali che costituiscono la base per la successiva analisi genetico-dottrinale della metafisica gundissaliniana.

ASPETTI STORIOGRAFICI PRELIMINARI

Il primo studioso a citare il lavoro di Gundisalvi fu A. Jourdain³, il cui lavoro è per molti aspetti inaugurale dello stesso studio sulle traduzioni dall'arabo, e in particolare del movimento toledano. In estrema sintesi, il lavoro di Jourdain propone tre ipotesi storiografiche principali, per le quali:

1. a Toledo era attivo un «collège de traducteurs» istituito dall'arcivescovo Raimondo di Sauvetât, e del quale Gundisalvi fu il principale esponente;
2. in questa attività, Gundisalvi era coadiuvato da Johannes Avendauth, un ebreo convertito che è probabilmente identificabile con Johannes Hispalensis;
3. il collegio di traduttori fu attivo a Toledo a partire dal 1130/50.

Tale prospettiva storiografica si sviluppa a partire dalla seconda di queste tesi. Secondo Jourdain⁴, infatti, nella traduzione mediata dall'arabo Gundisalvi ebbe un collaboratore, Johannes Avendauth, un ebreo convertito al cristianesimo come ci testimonia la dedicatoria della traduzione del *De anima* di Avicenna⁵. Dalla lettura di questa, infatti, Jourdain ricava che Avendauth si convertì prendendo il nome di Giovanni («Johannes»), e che

³ A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris 1843, pp. 107-120.

⁴ Cf. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, op. cit., pp. 113-120.

⁵ Jourdain utilizza il ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443, che presenta la seguente lezione: «Reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Johannes Avendehut Israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium».

lo stesso sia Johannes Hispanus, il collaboratore di Gundisalvi che compare in alcuni testimoni manoscritti, tra cui quello della traduzione del *Fons vitae*. In secondo luogo, data la prossimità linguistica, temporale e geografica tra i due personaggi, Jourdain identifica Johannes Avendauth con Johannes Hispalensis, traduttore attivo a Toledo nella prima metà del dodicesimo secolo.

L'argomento di Jourdain, in realtà, è abbastanza circolare: infatti Jourdain lega Avendauth a Johannes Hispalensis secondo la compresenza di entrambi nella capitale castigliana durante l'arcivescovato di Raimondo, ma Avendauth – e quindi Gundisalvi – sono posti a Toledo in quel periodo proprio secondo l'identificazione del primo con Johannes Hispalensis.

Nonostante fossero costruite sull'ermeneutica di un unico testimone manoscritto, e con un procedimento circolare, queste tre tesi storiografiche furono accettate e diffuse rapidamente dagli studiosi contemporanei e immediatamente successivi a Jourdain, come E. Renan⁶ e M. Menéndez Pelayo⁷.

La prima tesi di Jourdain – che afferma l'esistenza di un *collège de traducteurs* a Toledo – vide il suo massimo sviluppo con il saggio di V. Rose⁸, a cui si deve, come nota Jacquart⁹, l'introduzione del termine «scuola» rispetto al movimento di traduzione toledano. In realtà, Rose non fa che interpretare in senso forte le precedenti affermazioni di Jourdain, applicandole al suo studio del *Liber de naturis inferiorum et superiorum*¹⁰ di Daniele di Morley, allievo di Gerardo da Cremona. Nel prologo alla sua opera, Daniele dà un resoconto molto peculiare della sua permanenza a

⁶ E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*, Paris 1861, p. 201: «En général, les premiers ouvrages traduits de l'arabe ne furent pas des ouvrages philosophiques. La médecine, les mathématiques, l'astronomie, avaient tenté la curiosité de Constantin l'Africain, de Gerbert, d'Adélarde de Bath, de Platon de Tivoli, avant que l'on songeât à demander des enseignements philosophiques à des mécréants comme Alfarabi et Avicenne. L'honneur de cette tentative nouvelle, qui devait avoir une influence si décisive sur les destinées de l'Europe, appartient à Raymond, archevêque de Tolède et grand chancelier de Castille de 1130 à 1150. Raymond forma autour de lui un collège de traducteurs, à la tête duquel on trouve l'archidiacre Dominique Gondisalvi (fils de Gonsalve). Des juifs, dont le plus connu est Jean Avendéath ou Jean de Séville, travaillaient sous ses ordres. Ce premier essai porta principalement sur Avicenne. Gérard de Crémone et Alfred Morlay y ajoutèrent, quelques années plus tard, différents traités d'Alkindi et d'Alfarabi. Ainsi dès la première moitié du XIIe siècle, des ouvrages fort importants de philosophie arabe étaient connus des Latins».

⁷ Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *La historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880-2. In questo studio, che presenta anche una prima edizione del testo del *De processione mundi*, lo studioso spagnolo supera, per certi versi, la prospettiva di Jourdain: sottolineando la grande rilevanza per la storia del pensiero spagnolo di Gundisalvi, Menéndez Pelayo precisa come la «scuola di Toledo» sia il diretto risultato della tradizione filosofica araba – secondo una *translatio studiorum* che da Cordoba giunse a Toledo – e come in essa Gundisalvi e Avendauth ebbero un ruolo principale nella diffusione del «virus panteista» derivato dal *Fons vitae* gabiroliano nella Parigi del tredicesimo secolo.

⁸ V. ROSE, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes», 8/3 (1874), pp. 327-349.

⁹ D. JACQUART, *L'école des traducteurs*, in L. Cardaillac (ed.), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991, pp. 68-74.

¹⁰ DANIELE DI MORLEY, *Philosophia*, ed. critica a cura di G. Maurach, *Daniel von Morley, Philosophia*, «Mittelateinisches Jahrbuch» 14 (1979), pp. 204-255.

Toledo¹¹, presentata come una delle capitali dello studio scientifico e filosofico europeo. Da queste parole, Rose sostiene che a Toledo vi fosse una vera e propria istituzione scolastica, una «scuola di traduttori» guidata da Gerardo da Cremona e situata all'interno della cattedrale di Toledo, con regolari lezioni.

Questa prospettiva ermeneutica venne rigettata, dopo pochi anni, da Ch. H. Haskins¹², che precisa come le testimonianze storiografiche in nostro possesso siano del tutto insufficienti per poter supporre l'esistenza di una scuola di traduzioni o di un contesto istituzionalizzato direttamente afferente alla cattedrale toledana. Recentemente Ch. Burnett¹³ ha ripreso in esame, rigettandola, la tesi di Rose e in particolare il resoconto di Daniele di Morley, evidenziando come alcuni aspetti della supposta relazione tra Daniele e Gerardo siano intrinsecamente contraddittori. Allo stato attuale non è quindi possibile affermare l'esistenza di una «scuola di traduttori» a Toledo nel dodicesimo secolo. Sicuramente presso il capitolo toledano vi era una scuola cattedrale, come ci è testimoniato dagli archivi documentali toledani – vi torneremo – e diversi dati lasciano intravedere come l'attività di traduzione fosse patrocinata dal capitolo toledano.

La seconda tesi di Jourdain è invece relativa all'identità del collaboratore di Gundisalvi, Avendauth, di cui viene ipotizzata la conversione e che è identificato con il traduttore Johannes Hispalensis. Come dicevamo, questa tesi si fonda sull'ermeneutica di Jourdain della dedicatoria della traduzione del *De anima* avicenniano: una interpretazione che, tuttavia, come nota Bédoret¹⁴, si basa su una lezione minoritaria del testo. La lezione usata da Jourdain, infatti, legge «Johannes» al nominativo, mentre la lezione filologicamente più corretta¹⁵ legge «Johanni», al dativo. In questo senso,

¹¹ Cf. DANIELE DI MORLEY, *Philosophia magistri Danielis de Merlai ad Iohannem Norwicensem episcopum*, in V. ROSE, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, op. cit., pp. 347-8: «Sed quoniam doctrina ahrabum, que in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Toletum celebratur, illuc ut sapientiores mundi philosophos audirem festinanter properavi. [...] Cum vera predicta mystagogis et aphis auditoribus suis affirmaret Girardus Tholetanus, qui Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavit, obstupui ceterisque qui lectionibus eius assidebant molestius tuli, eique velud indignatus omeliam beati Gregorii in qua contra mathematicos disputat, obieci».

¹² CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge 1924, pp. 12-13.

¹³ CH. BURNETT, *The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the «School of Toledo»* in O. Weijers (ed.) *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Turnhout 1995, pp. 214-235.

¹⁴ Cf. H. BÉDORET, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, «Revue Néoscholastique», 41 (1938), pp. 380-98.

¹⁵ AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. critica a cura di S. Van Riet, Louvain-Leiden 1972, p. 3, 1-3: «Iohanni reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Avendauth Israelita, Philosophus, gratum debitae servitutis obsequium». Come abbiamo visto, la lezione presa in esame da Jourdain (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443) legge invece: «Reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Johannes Avendehut Israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium». Che la lezione filologicamente più corretta sia quella di Van Riet ci è inoltre testimoniato, quantitativamente, dai risultati del censimento dei testimoni manoscritti realizzato da Bédoret e in particolare da D'Alverny rivelano come solo tre manoscritti riportino la lezione al dativo. Cf. H. BÉDORET, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, op. cit.; e M.-TH. D'ALVERNY, *Avendauth?*, in *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. 1, Barcelona 1954, pp. 19-43.

quindi, «Johannes» non è da intendersi come il nome dell'autore della dedicatoria – ossia «Avendauth Israelita, Philosophus», secondo Jourdain – ma come la persona a cui tale scritto è indirizzato, ossia l'arcivescovo di Toledo. Questo, quindi, non può essere identificato con Raimondo, bensì con il suo successore, Giovanni II.

Questa precisazione filologica risulta dirimente. Da un lato, infatti, la periodizzazione proposta dalla terza tesi di Jourdain, ossia gli anni tra il 1130 e il 1150 quale apice dell'attività toledana, deve essere spostata al periodo 1152-66, corrispondente all'episcopato di Giovanni II. Dall'altro, anche la seconda tesi di Jourdain risulta confutata: venendo meno il nesso tra «Johannes» e «Avendauth», si dovranno ammettere due distinti collaboratori di Gundisalvi, appunto Avendauth e Johannes Hispanus, entrambi distinti da Johannes Hispalensis, attivo a Toledo decenni prima come precisato dagli studi di Burnett¹⁶ e M. Robinson¹⁷.

L'identità di Avendauth è stata chiarita da M.-Th. D'Alverny¹⁸: considerando la datazione della dedicatoria, l'autodefinizione di Avendauth quale «Israelita, Philosophus», e la latinizzazione dei nomi ebraici per la quale «Avendauth» corrisponderebbe all'ebraico «Ibn Daud», la studiosa francese identifica il collaboratore di Gundisalvi con il filosofo ebreo Abraham Ibn Daud. A favore di questa identificazione vi sono numerosi indizi: Ibn Daud è attestato a Toledo sicuramente a partire dal 1160/1, ed è un noto filosofo di impostazione aristotelico-avicenniana. Nonostante le critiche di M. Alonso Alonso¹⁹, la proposta interpretativa di D'Alverny è stata accettata dalla pressoché totalità degli studiosi.

Ad oggi, quindi, il complesso storiografico proposto da Jourdain può dirsi completamente superato grazie al ben più cospicuo numero di fonti documentali e manoscritte in nostro possesso, e a una problematizzazione dei metodi di indagine e degli approcci interpretativi.

Un'ultima controversia, più recente, è nata dalla proposta storiografica di A. Rucquoi²⁰, e si riferisce alla possibilità che «Dominicus Gundisalvi» sia in realtà la fusione del nome di due individui differenti, l'uno traduttore e l'altro filosofo. Rucquoi focalizza il suo studio sulla pluralità delle attestazioni con cui la tradizione manoscritta si riferisce a Gundisalvi, ipotizzando la necessità di distinguere tra un Gundisalvus filosofo e un Dominicus Gundisalvi traduttore. Questa ipotesi, per quanto affascinante,

¹⁶ Cf. CH. BURNETT, *Magister Johannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator*, in G. Comet (ed.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age*, Genève 1994, pp. 425-36; e Ch. Burnett, *John of Seville and John of Spain: a Mise au Point*, «Bulletin de philosophie médiévale», 44 (2002), pp. 59-78.

¹⁷ Cf. M. ROBINSON, *The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis*, «Al-Qantara», XXVIII (2007) pp. 41-71; e M. ROBINSON, *The History and Myths Surrounding Johannes Hispalensis*, «Bulletin of Hispanic Studies», 80 (2003) pp. 443-470.

¹⁸ Cf. M.-TH. D'ALVERNY, *Avendauth?*, op. cit.

¹⁹ Cf. M. ALONSO ALONSO, *El traductor y prologuista del "Sextus Naturalium"*, «al-Andalus», 26 (1961) pp. 1-35. Alonso Alonso è concorde nel considerare «Avendauth» come la latinizzazione di «Ibn Daud», ma tuttavia si rifiuta di accettarne l'identificazione con Abraham Ibn Daud, la cui ostilità nei confronti della religione cristiana avrebbero inficiato ogni possibile collaborazione con Gundisalvi.

²⁰ Cf. A. RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, «Bulletin de philosophie médiévale», 41 (1999), p. 85-106.

tralascia alcuni aspetti sostanziali che identificano il filosofo e il traduttore in un'unica personalità²¹, ed è stata refutata da A. Fidora e M. J. Soto Bruna²² su basi sia storiografiche che storico-filosofiche. La maggioranza degli studiosi è dunque concorde nel ritenere che l'ipotesi di Rucquoi non sia sufficientemente fondata, e pertanto questa affascinante, ma fuorviante tesi non può essere accettata.

Come dicevamo, il superamento di queste prospettive storiografiche è stato reso possibile dall'accesso ad un maggiore numero di fonti storiche e documentali, che hanno permesso di ottenere dati fondamentali da un punto di vista sia filologico che storico. In questo senso, risulta essenziale esaminare brevemente le fonti che permettono di tracciare un profilo biografico per Gundisalvi²³, fornendoci la cornice in cui si incardinano la sua attività di traduzione, la sua produzione filosofica, ma anche il problema relativo alla formazione del filosofo toledano.

FONTI STORICHE E DOCUMENTALI

La ricostruzione di un profilo biografico è sempre strutturalmente vincolata alla disponibilità delle fonti storiche e documentali relative all'autore, lasciando quindi un maggiore o minore spazio all'operazione interpretativa dello studioso in modo inversamente proporzionale all'ammontare delle fonti a nostra disposizione. In questo senso, il caso di Dominicus Gundisalvi risulta alquanto delicato, e ha condotto alla formulazione di ipotesi storiografiche poco fondate o fondate su pregiudizi non opportunamente chiariti. Così, se è necessario fornire una cornice storica e biografica per la produzione filosofica gundissaliniana – orizzonte entro il quale essa acquisisce un senso proprio – al tempo stesso risulta metodologicamente dirimente un'aderenza quanto più prossima alle fonti documentali disponibili, senza che tale aderenza risolva la ricerca storiografica in una mera elencazione delle fonti.

Per questa operazione di ricostruzione biografica sono a disposizione tre tipologie di fonti, ossia:

1. la tradizione manoscritta dei testi gundissaliniani, tanto delle opere da lui tradotte quanto di quelle originali;
2. le fonti documentali dei capitoli cattedrali: dato l'incarico arcidiaconale di Gundisalvi, le fonti capitolari delle cattedrali di Segovia, Toledo, e Burgos risultano infatti dirimenti per chiarire luoghi e date in cui si sviluppò l'attività gundissaliniana;

²¹ Un esempio di questo è dato dalle modifiche testuali che Gundisalvi apporta al testo della *Metaphysica* avicenniana citato nel *De processione*. Cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysics*, in «Arabic Sciences and Philosophy» 26/1 (2016), pp. 1-28.

²² Cf. A. FIDORA - M. J. SOTO BRUNA, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi? Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi*, «Estudios eclesiásticos» 76 (2001), pp. 467-473.

²³ Per una sintesi d'insieme della biografia gundissaliniana, cf. N. POLLONI, *Elementi storiografici e documentali per un profilo biografico di Dominicus Gundisalvi*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 82 (2015), pp. 7-22.

3. l'analisi intratestuale ed intertestuale delle opere filosofiche gundissaliniane²⁴.

Il primo problema postoci dalla tradizione manoscritta è quello, preliminare, del nome dell'autore e traduttore toledano. La pluralità di denominazioni nei testimoni manoscritti può risultare fuorviante, e copre un ampio spettro di possibilità. Alcuni testimoni, come la traduzione della *Metaphysica* di Avicenna nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443, presentano la lezione «Dominicus Gundisalvi²⁵»; altri testimoni invece, come quello della medesima traduzione nel ms. Oxford, Bodleian Library, Digbey 217, recitano «Dominicus Gundisalvus²⁶». Altri ancora, come ad esempio il testo del *De immortalitate animae* conservato nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16613, riportano la lezione «Gondissalinus²⁷» oppure «Gundissalinus», e infine altri testimoni presentano sensibili alterazioni alla comune radice, come il «Gundipsalmi²⁸» del *De processione mundi* conservato nel ms. Oxford, Oriel College, 7; oppure il «Gimdrisalinus²⁹» del testimone della stessa opera nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1870.

Anche l'analisi dei manoscritti temporalmente più vicini alla redazione del testo originale non fornisce risultati univoci, e tale esame, oltre a non essere filologicamente fondato, può rischiare di dare risultati fuorvianti³⁰. L'unica soluzione per ovviare a questa polivocità denominativa ci è fornita dall'analisi storica del nome. Innanzitutto si deve sottolineare come la tradizione manoscritta sia concorde nel riportare «Dominicus³¹» come nome proprio dell'autore, in netta coerenza con gli archivi capitolari toledani, come vedremo tra poco. In questa prospettiva, si deve considerare come il gruppo di varianti che seguono al «Dominicus» nei manoscritti si riferiscano

²⁴ Si tratta della tipologia di fonti più esposta all'operazione ermeneutica dello studioso, ma non per questo l'analisi intra e intertestuale risulta meno utile. Data la ristrettezza delle due precedenti tipologie di fonti, l'analisi dei riferimenti testuali si pone come strumento privilegiato per chiarire aspetti fondamentali dell'attività e della biografia di Gundisalvi, come l'ipotesi della sua formazione a Chartres.

²⁵ Cf. ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443, f. 44r: «Completo est liber quem transtulit Dominicus Gundisalvi archidiaconus Tholeti de arabico in latinum».

²⁶ Cf. ms. Oxford, Bodleian Library, Digbey 217, f. 176v: «Completo est liber – laudetur Deus super omnia quemadmodum decet et oportet – quem transtulit Dnus Gundisalvus archidiaconus Toleti de arabico in latinum».

²⁷ Cf. ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16613, f. 43r: «Gondissalinus de immortalitate anime».

²⁸ Cf. ms. Oxford, Oriel College, 7, f. 187v: «Incipit liber Gundipsalmi».

²⁹ Cf. ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1870, f. 135v: «Incipit liber de invisibilibus dei sive de materia et forma quem composuit Gimdrisalinus».

³⁰ Questa problematicità è manifestata esemplarmente dal testimone del *De processione mundi* conservato nel ms. Toledo, Biblioteca del Cabildo, 47-15. In questo manoscritto, datato al tredicesimo secolo e conservato nella medesima città in cui operò Gundisalvi, l'*explicit* del trattato gundissaliniano (f. 88v) recita: «Explicit liber de materia et forma Augus<tini>».

³¹ Ad esempio, il testimone del *De processione mundi* conservato nel ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 504, recita (f. 169v): «Incipit liber secundum philosophos de creatione celi et mundi a Domi.o Gundissalino Tholeti archid. translatus de arabico in latinum»; o il già citato testimone della *Metaphysica* avicenniana nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443, presenta (f. 44r): «Completo est liber quem transtulit Dominicus Gundisalvi archidiaconus Tholeti de arabico in latinum».

al patronimico dell'autore, patronimico che come tale dovrebbe presentare una lezione al genitivo. Ora, considerando come il nome «Gundisalvus» sia un nome proprio, tipico della zona castigliana nei secoli centrali del Medioevo – come ci testimoniano, ad esempio, le numerose occorrenze di questo nome negli archivi capitolari di Toledo – la lezione più corretta per il nome del filosofo toledano ci sembra essere quella di «Dominicus Gundisalvi», mentre l'appellativo «Gundissalinus» sembrerebbe corrispondere all'aggettivizzazione del nome, successivamente reso sostantivo³².

Lasciando per il momento da parte il problema delle attribuzioni delle traduzioni e delle opere originali, la tradizione manoscritta fornisce importanti notizie anche in relazione alla carica ricoperta da Gundisalvi durante la sua attività. In tal senso, numerosi testimoni concordano nel descrivere il filosofo toledano come «archidiaconus Toleti³³», altri precisano come Gundisalvi fosse «archidiaconus Segobiensis apud Toletum³⁴». Come accennavamo, in questo vi è una diretta concordanza tra le fonti manoscritte e quelle documentali custodite negli archivi capitolari di Toledo, Segovia e Burgos, fonti che ci permettono di tracciare un profilo della presenza di Gundisalvi in tre città castigliane: appunto Toledo, Segovia, e Cuéllar, cittadina di cui Gundisalvi era arcidiacono.

Queste fonti capitolari coprono un periodo abbastanza vasto, dal 1148 al 1181. La prima attestazione capitolare³⁵ di Gundisalvi data il 6 maggio 1148, dove a Segovia troviamo un «Dominicus archidiaconus», la cui precipua funzione in seno al capitolo è chiarita dal documento successivo³⁶, che lo specifica come «Dominicus archidiaconus Collarensis», ossia arcidiacono di Cuéllar³⁷. Proprio in quanto questa cittadina faceva capo alla diocesi di Segovia appare chiaro come nella tradizione manoscritta a Gundisalvi sia attribuita la carica di arcidiacono segoviano.

Un ulteriore dato importante che emerge dalle fonti capitolari è l'elezione a vescovo di Segovia di Giovanni di Castelmoron³⁸, nel 1149, che in seguito

³² Dobbiamo ringraziare Ch. Burnett per i fondamentali chiarimenti in merito alla presente questione, senza i quali sarebbe stato impossibile precisare i termini con cui si è tentato di risolvere questo problema.

³³ Cf. ad esempio il ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6443, f. 44r; il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 4428, f. 78r; il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 2186, f. 1r; e il ms. Cambridge, Gonville and Caius College, 504, f. 169v

³⁴ Ad esempio il ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6552, f. 55r.

³⁵ Cf. L. M. VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca 1990, n. 41, p. 91.

³⁶ Cf. L. M. VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, op. cit., n. 42, p. 93.

³⁷ Purtroppo l'archivio cittadino di Cuéllar (Cf. B. VELAZCO BAYÓN, *Collección documental de Cuéllar (943-1492)*, Cuéllar 2010) non presenta documenti utili alla nostra ricostruzione, e le modeste dimensioni attuali della cittadina rischiano di ridimensionare il suo ruolo di fiorente centro economico durante il Medioevo. Cuéllar faceva parte del distretto episcopale segoviano fin dalla sua istituzione nel 1123, e nel dodicesimo secolo ospitò un cospicuo numero di membri del clero, dato probabilmente relazionata al ripopolamento della valle del Duero. Cf. B. VELAZCO BAYÓN, *Historia de Cuéllar*, op. cit., pp. 149-50.

³⁸ Tra i documenti toledani si trova anche il giuramento di Giovanni: «Ego Iohannes, sancte secobiensis aeccliesie nunc ordinandus episcopus, subiectionem et reverentiam et

diverrà arcivescovo di Toledo, e al quale è indirizzata la dedicatoria della traduzione del *De anima* di Avicenna. Questo dato ci permette di fissare un legame, precedente al periodo toledano, tra Giovanni e Gundisalvi, arcidiacono della diocesi retta dal futuro arcivescovo. Sebbene Giovanni divenga primate di Spagna nel 1152, Analizzeremo dettagliatamente questo legame durante il nostro esame della genesi del movimento di traduzione toledano, la sua elezione non corrisponde al trasferimento di Gundisalvi nella capitale castigliana, che avviene solo dieci anni dopo. L'ultima attestazione di Gundisalvi a Segovia in questo periodo data infatti febbraio 1161³⁹, e data l'assenza di ulteriori attestazioni negli archivi capitolari segoviani, si deve ammettere che Gundisalvi trascorse tra Segovia e Cuéllar circa tredici anni, sui quali è molto difficile affermare qualcosa di concreto⁴⁰.

Successivamente a quest'ultima attestazione, Gundisalvi si trasferisce a Toledo. La sua prima attestazione nel capitolo toledano data infatti 1162⁴¹, e corrisponde alla scomparsa del suo nome dagli archivi segoviani per più di venti anni⁴², periodo evidentemente trascorso nella capitale castigliana. Gli archivi capitolari toledani sono prodighi di dati su Gundisalvi, che in numerose occasioni figura insieme a Gerardo da Cremona («Gerardus dictus magister»). L'ultima attestazione nel capitolo risale al 1178⁴³, ma è pressoché certo che Gundisalvi rimase a Toledo ancora per alcuni anni, senza tuttavia partecipare all'attività del capitolo, dai cui registri appunto scompare. L'ultimo documento che ne testimonia la presenza a Toledo è infatti relativo alla vendita di un terreno⁴⁴, redatto in lingua araba e datato 1181.

Dopo quella data è molto probabile che Gundisalvi sia tornato a Segovia. L'ultimo documento che attesta il filosofo toledano risale infatti al 1190⁴⁵, e

obedientiam a sanctis patribus constitutam secundum constituta canonum aeclesie toletane rectoribusque eius in presentia domni Raimundi, toletani archiepiscopi, perpetuo me exhibiturum promitto et super sanctum altare propria manu firmo». Cf. J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Roma 1966, p. 280, n. 75.

³⁹ Cf. L. M. VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, op. cit., n. 61, p. 109: «Ego Dominicus Colar dictus archidiaconus».

⁴⁰ Torneremo su questa permanenza di Gundisalvi a Segovia in seguito, nel contesto della trattazione del movimento di traduzione toledano.

⁴¹ Cf. J. HERNÁNDEZ, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, Madrid 1985, p. 130, n. 134.

⁴² In esplicito, le attestazioni in nostro possesso relative al capitolo toledano sono le seguenti: 11 marzo 1162: «Dominicus Colarensis archidiaconus»; dicembre 1164: «D(ominicus) Colarensis archidiaconus»; gennaio 1170: «D. archidiaconus Colarensis»; marzo 1174: «D. Colarensis archidiaconus»; maggio 1174: «Dominicus Colarensis archidiaconus»; 1 marzo 1176: «D. Colarensis archidiaconus»; 1176: «[Dominicus] archidiaconus C(olarensis)»; 20 dicembre 1177: «D(ominicus) Colarensis archidiaconus»; 1 dicembre 1178: «D. archidiacono [Colarensis]». Cf. J. HERNÁNDEZ, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, op. cit., pp. 130-185, nn. 134, 144, 155, 165, 167, 174, 178, 182 e 185.

⁴³ Cf. J. HERNÁNDEZ, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, op. cit., p. 185, n. 185.

⁴⁴ Cf. M. ALONSO ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus» 8 (1943), pp. 155-188; e A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid 1926-1930.

⁴⁵ Cf. L. M. VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, op. cit., n. 81, p. 135.

lo situa proprio a Segovia: si tratta del resoconto di una riunione tra i capitoli di Segovia e Burgos, presente nella documentazione di entrambi gli archivi capitolari di queste città⁴⁶. Data la maggiore età di Gundisalvi e la difficoltà del cammino tra Toledo e Segovia, questa attestazione capitolare più che indicarci uno spostamento di Gundisalvi da Toledo in vista dell'incontro tra i capitoli, sembra testimoniarcene il suo trasferimento stabile nella zona dell'alta Castiglia, appunto tra Segovia e Cuéllar.

Purtroppo, dopo il 1190 le fonti tacciono il nome di Gundisalvi, ed è quindi impossibile fissarne con certezza l'anno di morte. Un *terminus ante quem* può tuttavia essere individuato nel maggio del 1198, data in cui nelle fonti documentali appare un nuovo arcidiacono di Cuéllar⁴⁷, Giovanni, che Burnett⁴⁸ e Rivera⁴⁹ identificano con Iohannes Hispanus.

Ricapitolando, le fonti manoscritte e documentali concordano nell'attribuire a Gundisalvi la funzione di arcidiacono di Cuéllar, nella diocesi di Segovia. Allo stesso tempo, le attestazioni capitolari ci dicono che Gundisalvi trascorre a Segovia circa tredici anni, dal 1148 al 1161/2, per poi trasferirsi a Toledo, dove è attivo nella sua opera di traduzione ed elaborazione filosofica per circa vent'anni, tra il 1162 e il 1181. Dopo quella data è probabile che l'arcidiacono ritorni nella zona di Segovia, dove muore tra il 1190 e il 1198.

Considerando quindi che Gundisalvi è ancora in vita nel 1190, e che dal 1148 è arcidiacono a Segovia, possiamo fissare la sua nascita tra il 1115 e il 1125, probabilmente nella penisola iberica, come si suppone a partire da rilievi di carattere linguistico, e relativamente al nome del patronimico. Data questa scansione biografica, ci resta un periodo di circa venti o venticinque anni corrispondente all'infanzia e alla formazione di Gundisalvi, rispetto a cui non vi sono fonti dirette. Tuttavia, l'analisi intra- e intertestuale dell'opera gundissaliniana può aiutarci a tracciare e vagliare alcune ipotesi relative alla formazione filosofica di Gundisalvi, che numerosi studiosi situano a Chartres nella prima metà del dodicesimo secolo.

LA FORMAZIONE FILOSOFICA

Nel lessico utilizzato nelle sue traduzioni e, soprattutto, nei suoi scritti filosofici, Gundisalvi mostra di avere una vasta e profonda conoscenza del dibattito culturale dell'epoca, e in particolare sembra ragionare secondo schemi concettuali molto prossimi a quelli delle scuole dell'Île-de France, e specialmente Chartres⁵⁰. Da queste considerazioni è emersa con forza negli

⁴⁶ Cf. D. MANSILLA, *La documentación pontificia del archivo de la catedral de Burgos*, «Hispania Sacra» 1 (1948), p. 161; e D. MANSILLA, *Catálogo documental del archivo catedral de Burgos (804-1416)*, Madrid 1971, n. 40, p. 279.

⁴⁷ Cf. J. HERNÁNDEZ, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, op. cit., p. 242, n. 263: «Ego J(ohannes) Toletane ecclesie decanus Colarensis archidiaconus testis».

⁴⁸ Cf. CH. BURNETT, *Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator*, op. cit.; e CH. BURNETT, *John of Seville and John of Spain: a Mise au Point*, op. cit.

⁴⁹ Cf. J. F. RIVERA RECIO, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus» 31 (1966), pp. 267-280.

⁵⁰ M.-Th. D'ALVERNY, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, in G. Contamine, (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisée à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986*, Paris 1989, p.197: «d'après ses

ultimi decenni l'ipotesi di una formazione chartriana per Gundisalvi. Questa affascinante ipotesi si basa sull'analisi delle fonti gundissaliniane, e in particolare sull'esame delle presenze testuali delle opere dei maestri chartriani nei trattati di Gundisalvi: la familiarità con questi testi che Gundisalvi mostra di possedere, e la scelta di usare testi elaborati o direttamente legati a Chartres, sembrano infatti testimoniare nettamente in favore di questa tesi.

La portata di questo legame con Chartres⁵¹ risulta dirimente per il nostro studio. L'ammissione di una simile formazione ha infatti delle implicazioni fondamentali per la comprensione dell'approccio di Gundisalvi ai testi arabo-ebraici, della loro posizione rispetto alla tradizione latina che costituisce lo sfondo della sua ermeneutica, e dell'implicita coerenza che Gundisalvi percepisce e stabilisce tra la speculazione latina e quella araba ed ebraica. In altre parole, per poter effettuare una precisa analisi genetico-dottrinale della metafisica gundissaliniana, è necessario comprendere a quale tradizione latina Gundisalvi afferisce e si riferisce nella sua riflessione. A tal fine, dobbiamo quindi presentare brevemente i principali dati forniti dagli studiosi in merito.

Un primo, fondamentale nesso che sembra legare Gundisalvi alla scuola di Chartres è stato segnalato in relazione all'*accessus* di Teodorico di Chartres al suo commento al *De inventione* di Cicerone. Il raffronto testuale tra questo brano e la trattazione della retorica nel *De divisione philosophiae* di Gundisalvi (vedi Appendice V) mostra una stretta prossimità testuale tra i due scritti, prossimità che sembra testimoniare a favore di un utilizzo diretto del testo teodoriciano da parte di Gundisalvi. Non solo: Gundisalvi frammenta il testo teodoriciano e lo dissemina sia nella trattazione della retorica che in quella della grammatica del *De divisione*, come notato da Häring⁵² (vedi Appendice V). Il filosofo toledano stacca quindi queste brevi

œuvres connues, en particulier le *De processione mundi* et le *De divisione philosophiae*, il connaît des ouvrages écrits en France par des contemporains, soit qu'il ait étudié en France, soit que des clercs français aient apporté les livres à Tolède; d'après son vocabulaire il a une bonne culture philosophique; ce n'est pas un latiniste indifférent qu'a désigné l'archevêque pour traduire un grand philosophe arabe. Même si, ayant étudié d'abord en France, il n'avait pas su l'arabe, il aurait été rapidement initié en arrivant à Tolède, vivant parmi des mozarabes dans une cité bilingue».

⁵¹ Non è possibile soffermarci, in questa sede, sui problemi che sono stati posti rispetto alla legittimità della definizione di «Scuola di Chartres», e tal fine rimandiamo a R. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in R. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York 197, pp. 61-85; N. HÄRING, *Chartres and Paris Revisited*, in J. R. O'Donnell (ed.), *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Toronto 1974, pp. 268-329; e P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, «Anuario de estudios medievales» 6 (1969), pp. 117-140.

⁵² Cf. N. HÄRING, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval Studies» 26 (1964), pp. 271-286. Non avendo in suo possesso i dati biografici ad oggi disponibili, N. Häring, editore delle opere filosofiche di Teodorico, indirizzò la sua prospettiva di ricerca in modo inverso, considerando cioè Gundisalvi come la fonte di Teodorico. In un suo noto studio, Häring propose l'ipotesi per cui il commento al *De inventione* sarebbe stato redatto da Teodorico nell'ultimo periodo della sua vita, utilizzando il *De divisione* come fonte principale nella redazione di quest'opera. Appunto, per suffragare tale ipotesi, Häring evidenzia come nel commento teodoriciano siano presenti, in un unico contesto, passaggi che, nel *De divisione*, sono posti in due distinte sezioni, quella sulla retorica e quella sulla grammatica.

citazioni dal loro contesto originale (l'analisi teodoriana della retorica) ponendole in un contesto simile ma al contempo diverso (la trattazione della grammatica), un approccio caratteristico di Gundisalvi, che tende alla frammentazione testuale delle citazioni e alla loro «ricontestualizzazione» nel testo redatto⁵³.

Più recentemente, esaminando le interazioni testuali tra il commento al *De inventione* di Teodorico e quello del suo allievo Pietro Elia⁵⁴, K. M. Fredborg evidenzia come quest'opera sia la fonte principale tanto di Pietro Elia quanto di Gundisalvi⁵⁵. Proprio la figura di Pietro Elia sembra essere rilevante anche secondo un altro aspetto. Difatti, se da un lato R. W. Hunt⁵⁶ sottolinea come siano presenti raffronti testuali diretti tra l'opera di Pietro e il *De divisione*, luoghi testuali che non sono presenti in Teodorico, dall'altro Fredborg sottolinea come l'altra fonte principale di Pietro Elia siano le *Glosae super Priscianum* di Guglielmo di Conches. Queste ultime sono una delle fonti principali anche di Gundisalvi, e proprio per la sezione sulla grammatica del *De divisione philosophiae*.

Rispetto quest'opera di Guglielmo, Fidora⁵⁷ ha evidenziato le importanti concordanze tra l'opera gundissaliniana e il prologo della seconda versione delle *Glosae*⁵⁸. Queste concordanze si danno principalmente in quattro ambiti della trattazione presentata dal *De divisione*: la distinzione tra «ars intrinseca» e «ars extrinseca»; la definizione di grammatica cui segue il riferimento isidoriano all'etimo *ars* < *artare*; la trattazione dell'etimologia della grammatica; e la descrizione di solecismi e barbarismi (vedi Appendice VI). Questi rilievi testimoniano una stretta relazione tra le *Glosae super Priscianum* e il *De divisione*, la cui trattazione della grammatica si basa sull'opera guglielmina, allo stesso modo in cui la trattazione della retorica deriva da Teodorico di Chartres, in una realizzazione testuale in cui gli scritti dei due autori chartriani sono spesso combinati insieme.

A questi dati si sommano ulteriori rilievi, come l'utilizzo da parte di Gundisalvi del termine «elementatum», caratteristico delle opere filosofiche di Guglielmo di Conches⁵⁹, e la grande vicinanza tra le trattazioni dei due

⁵³ Cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysics*, op. cit.

⁵⁴ Cf. K. M. FREDBORG, *The Dependence of Petrus Helias' Summa super Priscianum on William of Conches' Glosae super Priscianum*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin» 11 (1973), pp. 1-57; K. M. FREDBORG, *Petrus Helias on Rhetoric*, «Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin» 13 (1974), pp. 31-41.

⁵⁵ Cf. K. M. FREDBORG, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988, pp. 14-20.

⁵⁶ R. W. HUNT, *The Introduction to the Artes in the Twelfth Century*, in R. Martin (ed.), *Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges 1948, pp. 85-112.

⁵⁷ A. FIDORA, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?*, in B. Obrist - I. Caiazzo (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 271-288.

⁵⁸ E. JEAUNEAU, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 27 (1960), pp. 243-7.

⁵⁹ Questo termine filosofico prende le mosse dalla distinzione tra gli elementi, ossia le particelle semplici e minime, e ciò che comunemente, ma in modo fuorviante, è chiamato «elementum», e che di queste particelle minime si compone: proprio quest'ultimo è l'elementato. Ora, sebbene, come sottolinea I. Caiazzo, la tematizzazione del problema

autori in merito alla confutazione della dottrina del caos originario⁶⁰, che avremo modo di esaminare in seguito. Infine, gli studi di Ch. Burnett hanno mostrato come tra le fonti del *De divisione* si debbano situare anche altri testi elaborati in ambito chartriano, come l'*Ars artium*⁶¹, e al contempo è rilevante notare come Gundisalvi sia pressoché l'unico autore ad utilizzare come fonte diretta il *De essentiis* di Ermanno di Carinzia, la cui trattazione costituisce sotto molti aspetti il culmine dell'elaborazione cosmologica di ambito chartriano, al quale Ermanno è direttamente legato essendo stato allievo di Teodorico.

L'insieme di questi rilievi sembra testimoniare nettamente a favore di un diretto legame tra Gundisalvi e Chartres, unica ipotesi che possa giustificare una così vasta conoscenza e un così grande valore attribuito ai testi chartriani. Infatti, anche prendendo in considerazione gli altri due possibili mezzi tramite cui Gundisalvi possa aver avuto accesso a queste opere – primariamente il monachesimo cluniacense e quello cistercense – non sembrano possibili ipotesi alternative.

L'ordine cluniacense, e in generale il clero francese presente a Toledo svolse un ruolo fondamentale rispetto all'amministrazione del capitolo toledano, e specialmente in relazione alla discrasia tra rito romano e rito mozarabico⁶². Dato questo contesto sociale ed ecclesiastico, a prima vista sembrerebbe plausibile ammettere che Gundisalvi possa aver avuto a disposizione i testi chartriani tramite la mediazione del clero cluniacense. Tuttavia l'analisi dei cataloghi librari toledani⁶³ dell'epoca non presenta alcun tipo di riscontro, come invece dovremmo aspettarci⁶⁴.

Per quanto riguarda i monaci cistercensi, invece, essi svolsero un ruolo fondamentale nel ripopolamento della bassa valle del Duero⁶⁵, e in tale

degli *elementa* da parte del maestro chartriano sia segnata da una progressiva problematizzazione e da un graduale abbandono della terminologia in questione, il termine «elementatum» è presentato in due delle opere principali di Guglielmo – la *Philosophia* e le *Glosae super Platonem*. Cf. I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, in B. Obrist - I. Caiazza (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, op. cit., pp. 10-17. Si veda anche D. ELFORD, *William of Conches*, in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 308-327.

⁶⁰ Anche questo aspetto è stato posto in luce da Fidora. Cf. A. FIDORA, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?*, op. cit.

⁶¹ Cf. CH. BURNETT, *A New Source for Dominicus Gundissalinus's Account of the Science of the Stars?*, «Annals of Science» 47 (1990), pp. 361-374.

⁶² Cf. J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, op. cit., pp. 125-96; e F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, t. III, Madrid 1983.

⁶³ Cf. S. GUIJARRO GONZÁLEZ, *Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI al XV)*, in I. de la Iglesia Duarte (ed.), *La enseñanza en la Edad Media: X semana de estudios medievales (Nájera 1999)*, Logroño 2000, pp. 61-96; e S. GUIJARRO GONZÁLEZ, *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla medieval*, Madrid 2004.

⁶⁴ Al contempo, è lo stesso Burnett ad escludere un ruolo specifico dei cluniacensi in tal senso, sebbene il clero francese presente a Toledo nella seconda metà del dodicesimo secolo, e particolarmente Giovanni di Castelmoron, abbiano svolto un ruolo cruciale nella realizzazione delle condizioni materiali del movimento di traduzione, come vedremo. Cf. CH. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, «Science in Context» 14 (2001), pp. 249-288.

⁶⁵ Cf. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Oviedo 2005, pp. 165-84.

contesto vennero istituiti nei pressi di Cuéllar due monasteri⁶⁶: quello di Santa María la Real de Sacramenia (1141), e quello di Nuestra Señora de Armedilla (1147). Non ci sembra tuttavia ipotizzabile un ruolo di diffusione dei testi chartriani, e specialmente di Guglielmo di Conches, da parte dei cistercensi, anche per via dell'importante scontro dottrinale di quest'ultimo con Guglielmo di Saint-Thierry e, probabilmente, con lo stesso Bernardo di Chiaravalle⁶⁷. Se poi il *medium* nell'ottenimento dei testi chartriani fossero i monaci cistercensi presenti in Castiglia, dovremmo aspettarci dei riferimenti testuali che ci lascino almeno intravedere la conoscenza da parte di Gundisalvi di alcune opere principali elaborate nel contesto cistercense, *in primis* quelle di Bernardo di Chiaravalle. Al contrario, dall'opera gundissaliniana sono del tutto assenti simili riferimenti o indizi che lascino supporre una conoscenza diretta dell'opera di Bernardo da parte del filosofo toledano.

L'ipotesi di una formazione chartriana di Gundisalvi, svoltasi probabilmente tra il 1135 e il 1148, ci sembra ben fondata dalle considerazioni fin qui esposte. Questa formazione costituisce lo sfondo dottrinale della riflessione filosofica di Gundisalvi, *Weltanschauung* con cui il filosofo toledano legge le opere arabo-ebraiche e rispetto alla quale tenta un aggiornamento del dibattito filosofico latino, come avremo modo di vedere. Ma prima è necessario esaminare le modalità tramite cui questi testi arabo-ebraici furono tradotti.

IL MOVIMENTO TOLEDANO DI TRADUZIONE

Come è noto, durante l'alto Medioevo erano disponibili in lingua latina solo pochi testi di Aristotele e di Platone, così come scarso era il numero di opere dei commentatori peripatetici e neoplatonici. Dei primi, l'accesso era limitato a una parte delle opere logiche, tradotte da Boezio, e alla parziale traduzione calcidiana del *Timeo* platonico. La complessiva conoscenza delle posizioni metafisiche e fisiche di questi due autori, e dei loro principali commentatori, era quindi resa possibile solo in modo indiretto, tramite opere latine quali il *Commentarius in Somnium Scipionis* di Macrobio⁶⁸, il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, il già citato commentario calcidiano, la complessiva opera filosofica di Severino Boezio, nonché, ovviamente, la patristica latina e particolarmente Agostino⁶⁹. Si aggiunge a questi testi la traduzione della *Isagoge* di Porfirio, anch'essa tradotta da Boezio. Questo complessivo *corpus* filosofico – a cui si devono aggiungere i testi pseudo-dionisiani e l'opera di Eriugena – funse da generale sostrato speculativo per il dibattito filosofico fino alla fine dell'undicesimo secolo.

La progressiva consapevolezza della mancanza di testi filosofici, e di una sorta di arretratezza della speculazione latina nei confronti di quella araba,

⁶⁶ Cf. B. VELASCO BAYON, *Historia de Cuéllar*, Segovia 1974, pp. 85-86.

⁶⁷ Cf. P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, Toronto 2006. Torneremo in seguito sull'attacco di Guglielmo di Saint-Thierry a Guglielmo di Conches, in relazione alla trattazione trinitaria che Gundisalvi presenta nel *De processione*.

⁶⁸ Cf. R. MONTANARI CALDINI, *Tradizione medievale ed edizione critica del "Somnium Scipionis"*, Firenze 2002.

⁶⁹ Cf. tra gli altri, E. B. KING - J. SCHAEFER, *Saint Augustine and His Influence in the Middle Ages*, Sewanee 1988.

contribuì in modo dirimente alla necessità di un aggiornamento del dibattito scientifico e filosofico: un aggiornamento cui provvide una prima generazione di traduttori dall'arabo e dal greco, tra la fine dell'undicesimo e l'inizio del dodicesimo secolo. Queste prime traduzioni erano focalizzate principalmente su testi scientifici, ed operate prevalentemente in due centri principali: la penisola iberica, dove le traduzioni si concentrarono su testi in lingua araba, e il sud della penisola italiana, in particolar modo la Sicilia, dove venivano tradotti principalmente (ma non esclusivamente) testi dal greco al latino⁷⁰. È qui che il movimento di traduzione trova qui il suo esordio, con le figure di Costantino l'Africano⁷¹ e Alfano di Salerno⁷². Tanto Costantino quanto Alfano lavorarono principalmente su testi medici, che trovarono una grande diffusione in tutta Europa, e specialmente a Salerno. Successivamente in Sicilia, sulla spinta di un rinnovato interesse per la Patristica greca, l'opera di traduttori quali Giacomo da Venezia e Enrico Aristippo⁷³ permise al mondo latino di ottenere una vasta mole di testi in traduzione dal greco, tra cui spiccano i platonici *Menone* e *Fedone*, l'*Elementatio Physica* di Proclo, ma soprattutto una cospicua parte dell'«Aristoteles latinus», in particolare i trattati fisici.

Il passaggio al dodicesimo secolo segna un ampliamento di questo fenomeno, con una seconda generazione di traduttori che lavorano su testi di natura scientifica, matematica e astrologica. Nella penisola iberica sono attivi in questo periodo importanti traduttori: tra la valle dell'Ebro e la Catalogna troviamo Ermanno di Carinzia⁷⁴, Roberto di Chester, Roberto di Ketton⁷⁵, Ugo di Santalla, e Platone da Tivoli, mentre a Toledo era presente

⁷⁰ Cf. R. PERGOLA, *Ex arabico in latinum. Traduzioni scientifiche e traduttori nell'occidente medievale*, «Studi di glottodidattica» 3 (2009), pp. 74-105.

⁷¹ Cf. CH. BURNETT - D. JACQUART, *Constantine the African and 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi: the Pantegni and Related Texts*, Leiden - New York 1994.

⁷² Cf. P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno*, «Bulletin of the History of Medicine» 17 (1945), pp. 138-92.

⁷³ Cf. M. GIGANTE, *Enrico Aristippo, un interprete platonico del secolo XII*, «Studi italiani di filologia classica» 9 (1991), pp. 244-59. Cf. anche V. KORDEUTNER - L. MINIO-PALUELLO, *Plato latinus*, ed. critica a cura di V. Kordeutner e L. Minio-Paluello, London 1940. Cf. anche B. FAES DE MOTTONI, *Il platonismo medievale*, Torino 1979.

⁷⁴ Avremo modo di presentare succintamente alcuni aspetti della biografia di Ermanno di Carinzia nel capitolo terzo. Per ora, si rimanda a ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis*, ed. critica a cura di Ch. Burnett, Leiden 1982, pp. 1-56.

⁷⁵ Rispetto a Roberto di Ketton si pone una questione importante rispetto al periodo segoviano di Gundisalvi. Alcuni studiosi, tra cui CH. H. HASKINS (*Studies in the History of Mediaeval Science*, op. cit.) e R. LEMAY (*L'authenticité de la préface de Robert de Chester à sa traduction du Morienus (1144)*, «Chrysopoeia» 4 (1991), pp. 3-32), hanno proposto di identificare Roberto di Ketton con Roberto di Chester, anch'egli traduttore dall'arabo e attivo in Spagna nello stesso periodo. Questa questione diventa di particolare interesse per la nostra analisi. Difatti, tra il 1144 e il 1145 Roberto di Chester era sicuramente a Segovia, dove tradusse il *Liber Morieni* e la *Al-Jabr* di al-Khwarizmi, come egli stesso afferma nell'*explicit* della traduzione dell'*Algebra* (Cf. B. B. HUGHUES, *Robert of Chester's Latin Translation of Al-Khwarizmi's Al-Jabr*, Stuttgart 1989, p. 124). Ora, se ammettessimo l'identità tra Roberto di Chester e Roberto di Ketton avremmo un fondamentale collegamento di quest'ultimo – e indirettamente di Ermanno – con Segovia, dove nel 1148 compare appunto Gundisalvi. Tuttavia, come notano R. SOUTHERN (*Robert Grosseteste: the Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford - New York 1986) e CH. BURNETT (*Robert of Ketton*, op. cit.), da un lato le date desunte dalle attestazioni documentali non coincidono e, dall'altro, si deve registrare una complessiva univocità nelle attribuzioni dei

Iohannes Hispalensis. Con il passaggio alla seconda metà del dodicesimo secolo, l'interesse dei traduttori si sposta su testi di natura filosofica. Questo mutamento di tendenza corrisponde all'individuazione di Toledo quale principale centro di traduzione grazie ad alcuni personaggi principali: Giovanni di Castelmoron, Gerardo da Cremona, Dominicus Gundisalvi e Abraham Ibn Daud.

Per poter comprendere al meglio le condizioni materiali, sociali e culturali che permisero il sorgere del movimento toledano è necessario esaminare i vari fattori che influenzarono direttamente il sorgere di questo fenomeno. In questo senso, si dovrà tentare di rispondere ad alcune questioni circa l'esistenza di peculiarità determinanti nella società toledana, il contesto istituzionale in cui prese avvio il movimento di traduzione, e infine le possibili cause che condussero a un'istituzionalizzazione – se ci fu – di queste traduzioni⁷⁶.

L'attivismo dei regni iberici teso alla riconquista dei territori islamici, e la corrispondente invasione almohade della penisola⁷⁷ produssero, alla metà

testi ai due distinti autori nella tradizione manoscritta. In questo senso, quindi, mentre Roberto di Ketton si trasferisce a Pamplona e successivamente a Barcellona, Roberto di Chester traduce nel 1147 un trattato sull'astrolabio in Inghilterra, e nel 1150 adatta le tavole astronomiche alla latitudine di Londra (Cf. A. RUCQUOI, *Littérature scientifique aux frontières du Moyen Âge hispanique: textes en traduction*, op. cit.). L'identità tra i due traduttori, quindi, va scartata senza ulteriori prove a sostegno del contrario. L'arrivo di Gundisalvi a Segovia non coincide quindi con il soggiorno nella città castigliana di Roberto di Chester. La presenza di questi due traduttori in questa città apre tuttavia la questione circa la possibilità che Segovia sia stata all'epoca un centro, seppur minore, di traduzione dall'arabo al latino. Al momento non esistono riscontri in tal senso, se non quelli che abbiamo qui sommariamente tracciato, e neppure è possibile – almeno per ora – elaborare una qualche ipotesi circa possibili traduzioni segoviensi di Gundisalvi. È tuttavia auspicabile che la ricerca storiografica e filologica possa fornire ulteriori dati a riguardo nel prossimo futuro.

⁷⁶ Queste domande riprendono le questioni fondamentali poste da Burnett, che tenteremo almeno parzialmente di chiarire. Cf. CH. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, op cit.

⁷⁷ Il 6 maggio 1085, dopo un breve assedio, l'antica capitale visigota di Toledo, inglobata nel dominio andaluso fin dal 711, si arrese alle truppe di Alfonso VI di Castiglia⁷⁷. La presa di Toledo, sia per la sua posizione strategica che per il suo valore simbolico, fu un evento dalle vaste implicazioni sia per il regno di Castiglia che per i cosiddetti reinos de taifa in cui si era frammentato lo stato omayyade⁷⁷. La prima conseguenza diretta della presa di Toledo fu l'invasione almoravide della penisola: rispondendo alla richiesta di aiuto inviatagli da Mu'tamid, regnante di Siviglia, il re almoravide Yusuf ibn Tashfin traversò con le sue truppe lo stretto di Gibilterra e nel 1086 sconfisse Alfonso VI. La sconfitta di Alfonso, insieme alla debolezza dei reinos de taifa, permisero agli almoravidi di occupare al-Andalus, e di assediare Toledo, senza successo, nel 1109-10. I decenni successivi videro, da un lato il progressivo rafforzamento dei regni cristiani, dall'altro il correlato deterioramento delle posizioni almoravidi, tanto in al-Andalus quanto nel Maghreb. Fu così che, nel 1147, il radicale movimento religioso degli al-muwahhidun, guidato da al-Mumin, conquistò la capitale almoravide Marrakech, instaurando la nuova dinastia almohade, e iniziando la conquista dei territori iberici islamici. La presa del potere da parte degli almohadi ebbe due conseguenze principali: un inasprimento della tradizionale tolleranza espressa dalla dhimma nei confronti dello ahl al-Kitab, («gente del Libro», ossia cristiani ed ebrei), legata principalmente alle posizioni integraliste degli almohadi; e una rinnovata aggressività militare, sia nei confronti dei territori iberici che verso i regni cristiani, tendenza quest'ultima che si sopisce solo con la sconfitta almohade nella battaglia di Las Navas de Tolosa, nel 1212. Per una prospettiva d'insieme sul periodo almohade, cf. A.

del dodicesimo secolo, una forte migrazione di popolazioni dai territori islamici verso Toledo, capitale del regno di Castiglia. La popolazione della città era già etnicamente e culturalmente variegata: oltre a una forte presenza di ebrei e musulmani, rimasti dopo la caduta della città in mano cristiana, nonché di *mozárabes* – ossia cristiani «arabizzati» che vivevano a Toledo già prima del suo inglobamento⁷⁸ – dai primi decenni del secolo si registra anche una forte migrazione castigliana nella zona, economicamente fiorente. Lo spostamento delle popolazioni andaluse tra il 1147 e il 1171 contribuì con una forza ancora maggiore alla formazione di questo fervente contesto interculturale, cosa che trova riscontro diretto nelle attestazioni documentali⁷⁹.

Difatti, il culmine della migrazione andalusa su Toledo coincide temporalmente con lo sviluppo del movimento di traduzione. L'apporto di queste popolazioni – con le loro competenze linguistiche, la loro formazione culturale, e i loro libri – costituisce, infatti, un fattore dirimente per l'attività toledana di traduzione. Ed è in questo contesto che, come evidenzia Burnett⁸⁰, un grande apporto è dato dal trasferimento a Toledo della vasta biblioteca dei Banu Hud da Saragossa, cosa che rese accessibile un cospicuo numero di testi arabi a partire dalla metà del dodicesimo secolo.

Rispetto al finanziamento e al patrocinio di queste traduzioni, il principale candidato è sicuramente il capitolo cattedrale. Questa convinzione parte da alcuni dati direttamente legati alle attestazioni documentali dei traduttori: molti di loro⁸¹, e sicuramente Gundisalvi e Gerardo da Cremona, figurano nei capitoli cattedrali, ricoprendo funzioni ecclesiastiche di arcidiacono (Gundisalvi) e di magisterio (Gerardo), cosa che sembra suggerire un certo interesse di alcuni prelati nei confronti delle traduzioni dall'arabo, tendenza che ci è esemplarmente testimoniata dal precedente attivismo di Pietro il Venerabile.

Il capitolo toledano aveva inoltre una vasta disponibilità economica. La metropoli, infatti, si estendeva su vasti territori del regno di Castiglia, percepiva la nona parte delle decime di tutta la giurisdizione episcopale e la decima parte della tassazione sulle terre di tutto il regno, oltre a varie donazioni dirette da parte della corona castigliana⁸². Tutti gli appartenenti al capitolo godevano di varie prebende e *raciones*, compresi Gundisalvi e Gerardo. Ci sentiamo quindi di concordare con F. J. Fernández Conde⁸³ nel

HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, Tetuán 1956; e A. J. FROMHERZ, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, London - New York 2010.

⁷⁸ Cf. A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid 1930; e D. A. OLSTEIN, *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca 2006.

⁷⁹ Cf. M. A. LADERO QUESADA, *La formación medieval de España: territorios, regiones, reinos*, Madrid 2004, pp. 257-264.

⁸⁰ Cf. CH. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, op. cit.

⁸¹ Tra tutti e specialmente, prima dei traduttori toledani, Roberto di Ketton che, come abbiamo visto, era arcidiacono di Pamplona.

⁸² Cf. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, op. cit., pp. 198-234; e F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el cabildo catedralicio (1100-1400)*, Santiago de Compostela 1996, p. 37.

⁸³ Cf. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*, op. cit., p. 266.

considerare questo sistema estremamente evoluto di benefici economici come uno dei fattori economici principali tramite cui furono finanziati i lavori di traduzione toledani.

È pressoché certo che questo sistema di finanziamento contemplasse anche un'istituzione tesa alla formazione clericale. Contestualmente alla riforma gregoriana, e a partire dal concilio di Coyanza⁸⁴, furono infatti istituite in tutte le cattedrali iberiche delle scuole finalizzate alla formazione dei membri del capitolo e del clero pastorale. Di questa scuola troviamo testimonianza nell'archivio capitolare toledano, dove sono attestati alcuni *magistri* tra cui lo stesso Gerardo⁸⁵. Questo ovviamente non implica l'esistenza di una «scuola di traduzione», ipotesi già esclusa in precedenza, ma di un'istituzione scolastica nel cui contesto è forse possibile situare anche l'esperienza di Daniele di Morley, e il cui ricordo può forse essere rintracciato nelle successive leggende su una supposta scuola di negromanzia a Toledo⁸⁶.

I due principali traduttori attivi nella capitale castigliana nella seconda metà del dodicesimo secolo sono Gerardo da Cremona e Dominicus Gundisalvi. Seguendo le attestazioni documentali dell'archivio capitolare, possiamo notare come Gerardo arrivi a Toledo qualche anno prima del suo collega. Difatti, la sua prima attestazione data 1157⁸⁷, e si trova in un documento in cui si stabilisce il numero di canonici del capitolo toledano. Tra i presenti troviamo due ulteriori *magistri* – Dominicus e Ricardus – e un «Gundisalvus archidiaconus». A prima vista, questa attestazione sembrerebbe riferirsi a Gundisalvi, che appunto era arcidiacono di Cuéllar. Si devono fare tuttavia almeno due considerazioni:

1. le attestazioni capitolari, tanto di Toledo quanto di Segovia, attestano la presenza dei membri del capitolo secondo il nome di battesimo, e quindi la funzione ricoperta. In questo senso, tutte le altre attestazioni capitolari di Gundisalvi, ma non questa, riportano la dizione «Dominicus, archidiaconus Collarensis» oppure «D. archidiaconus Collarensis»;
2. inoltre, si deve considerare che «Gundisalvus» è un nome proprio e che figura nell'appellativo del filosofo toledano quale patronimico. Non si tratta quindi del suo nome, ma di quello di suo padre: un nome molto diffuso all'epoca.

Tenendo conto di queste due osservazioni, non sembra quindi possibile identificare il «Gundisalvus» del 1157 con Dominicus Gundisalvi, che appunto appare per la prima volta nei documenti toledani nel 1162.

⁸⁴ Cf. A. GARCÍA GALLO, *El Concilio de Coyanza: contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media*, Madrid 1951.

⁸⁵ Cf. CH. BURNETT, *Communities of Learning in the Twelfth-Century Toledo*, in C. Mews - J. Crossley, *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1110-1500*, Turnhout 2011, pp. 9-18.

⁸⁶ Cf. J. FERREIRO ALEMPARTE, *La escuela de nigromancia de Toledo*, «Anuario de Estudios Medievales» 13 (1983), pp. 205-268.

⁸⁷ Cf. J. HERNÁNDEZ, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, op. cit., p. 117, n. 119.

Gerardo quindi giunge a Toledo attorno al 1157, alla ricerca dell'*Almagesto* di Tolomeo, come i suoi studenti ci raccontano nel suo eulogio⁸⁸, ossia con la precipua finalità di recuperare testi arabi da tradurre in latino. Per questo motivo, è molto probabile che l'attività di traduzione di Gerardo sia iniziata contestualmente al suo arrivo nella città castigliana.

A partire dal 1160/61 è presente a Toledo anche Abraham Ibn Daud⁸⁹. Come avremo modo di vedere meglio in seguito, Ibn Daud è un colto filosofo ebraico, di impianto aristotelico e avicenniano. Oltre ad essere un filosofo, come sappiamo Ibn Daud è anche uno dei più importanti membri del movimento di traduzione, che collaborò con Gundisalvi nella traduzione di diverse opere avicenniane. In questo senso, alcuni studiosi⁹⁰ hanno puntualizzato come, con ogni probabilità, sia da imputare a Ibn Daud la stessa scelta di tradurre i testi di Avicenna. È questo il contesto in cui si situa la prima opera avicenniana tradotta a Toledo, che non a caso è il prologo al *Liber sufficientiae* di Avicenna, tradotto appunto da Avendauth, ossia Abraham Ibn Daud. Leggiamo nella dedicatoria di questo testo:

Studiosam animam vestram ad appetitum translacionis libri Avicenne, quem Asschipe id est Sufficienciam nuncupavit, invitare cupiens, quedam capitula intencionum universalium, que logico negocio preposuit in principio istius libri, dominacioni vestre curavi in latinum eloquium ex arabico transmutare. Tamen quia in plerisque codicibus in principio libri tocius prologus cuiusdam discipuli ipsius invenitur appositus, ex quo plura colligi possunt tam de vita quam in scriptis prefati viri, ipsum quoque transfundere duxi cum capitulis memoratis; [...]⁹¹.

È essenziale soffermarci ad analizzare questo passo. Come evidenzia Bertolacci⁹², è possibile notare in questo brano l'implicita natura dell'invito,

⁸⁸ Cf. CH. BURNETT, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, op. cit., p. 275.

⁸⁹ Cf. S. WEIL, *Das Buch Emunah Ramah, oder Der erhabene Glaube, verfasst von Abraham ben David Halevi aus Toledo*, Frankfurt 1852; e G. D. COHEN, *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*, Philadelphia 1967. Sebbene la data 1160/61 sia accettata dalla maggioranza degli studiosi, alcuni studiosi posticipano la scrittura dello *ha-Emunah ha-Ramah* al 1168 (cf. H. A. WOLFSON, *The Jewish Kalam*, «The Jewish Quarterly Review» 57 (1967), pp. 544-573; e N. ROTH, *Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 54 (1987), pp. 203-236), non ci pare sensato posticipare a tale data l'arrivo a Toledo di Ibn Daud, in quanto ciò contrasterebbe con alcuni dati storiografici certi, come la dedicatoria della traduzione del *De anima*, indirizzata a Giovanni II che muore nel 1166: esso deve pertanto essere stata scritta prima di quella data.

⁹⁰ Cf. soprattutto CH. BURNETT, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism*, in S. G. Lofts - P. W. Rosemann (eds.), *Éditer, traduire, interpreter: essais de méthodologie philosophique*, Louvain 1997, pp. 55-78. Per una visione d'insieme della questione, si veda G. FREUDENTHAL, *Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo*, «Aleph» (in pubblicazione).

⁹¹ AVICENNA, *Prologus discipuli et capitula*, ed. critica a cura di A. Birkenmajer, in A. Birkenmajer, *Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficientiae' und Roger Bacon*, «Revue néoscholastique de philosophie» 36 (1934), pp. 308-320, ivi, p. 314.

⁹² A. BERTOLACCI, *A Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure*, in C. J. Mews - J. N. Crossley (eds.), *Communities of*

rivolto dal traduttore all'arcivescovo toledano, a patrocinare⁹³ una serie di traduzioni di tutto il *corpus* avicenniano del *Kitab aš-Šifa*. Ora, l'arcivescovo in questione non può che essere Giovanni II, primate di Spagna dal 1152: difatti è possibile situare Ibn Daud a Toledo solo dal 1160/61, e quindi retrodatare il suo arrivo nella capitale castigliana di più di dieci anni sembra un'operazione quantomeno azzardata. Allo stesso tempo, questa dedicatoria si collega direttamente ad un'altra dedicatoria, quella alla traduzione del *De anima* avicenniano, dove leggiamo:

Iohanni reverentissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Avendauth Israelita, Philosophus, gratum debitae servitutis obsequium. Cum omnes constant ex anima et corpore, non omnes sic certi sunt de anima sicut de corpore. Quippe cum illud sensui subiaceat, ad hanc vero non nisi solus intellectus attingat. Unde homines sensibus dediti, aut animam nihil esse credunt, aut si forte ex motu corporis eam esse coniciunt, quid vel qualis sit plerique fide tenent, sed pacui ratione convincunt. Indignum siquidem ut illam partem sui qua est sciens, homo nesciat, et id per quod rationalis est, ratione ipse non comprehendat. Quomodo enim iam se vel Deum poterit diligere, cum id quo in se melius est convincitur ignorare? Omni etenim paene creatura homo corpore inferior est, sed sola anima ceteris antecellit, in qua sui creatoris simulacrum expressius quam cetera gerit. Quapropter iussum vestrum, Domine, de transferendo libro Avicennae Philosophi de anima, effectui mancipare curavi, ut vestro munere et meo labore, Latinis fieret certum, quod hactenus exstitit incognitum, scilicet an sit anima, et quid et qualis sit secundum essentiam et effectum, rationibus verissimis comprobatum. Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum: in quo, quicquid Aristoteles dixit in libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab auctore libri sciatis esse collectum; unde, postquam, volente Deo, hunc habetis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis⁹⁴.

Rispetto a questo brano sono possibili vari rilievi. Al di là dell'utilità apologetica del testo, quello che ci sembra essenziale sottolineare è come la dedicatoria ci presenti Ibn Daud con un ruolo del tutto preponderante, nella traduzione del *De anima*, rispetto a Gundisalvi («Dominicus archidiaconus»). Difatti è Ibn Daud che scrive il prologo e lo indirizza all'arcivescovo toledano, e Gundisalvi appare solo nella chiusura, in cui è presentato il metodo di traduzione bifasico e letterale, in cui Ibn Daud traduceva dall'arabo al volgare castigliano, mentre Gundisalvi volgeva

Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500, op. cit., pp. 37-54.

⁹³ Come evidenzia Freudenthal, questa prassi è comune tra i filosofi e gli intellettuali ebraici, e sembra accomunare Ibn Daud a Ibn Tibbon e Ibn Ezra. Cf. G. FREUDENTHAL, *Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo*, op. cit.; G. FREUDENTHAL, *Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries. Early Stages in the Introduction of Non-Rabbinic Learning into Provence in the Mid-Twelfth Century*, in S. Stroumsa - H. Ben Shammai (eds.), *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, Jerusalem 2013, pp. 58-81.

⁹⁴ AVICENNA, *De anima seu sextus de naturalibus*, op. cit., pp. 3,1-4,26.

questo in latino, parola per parola. Allo stesso tempo, è interessante notare come Ibn Daud sottolinei che nel testo avicenniano è possibile ritrovare ciò che Aristotele dice nei suoi testi psicologici: è possibile che questo riferimento sia finalizzato a legare l'incipiente opera di traduzione del *corpus* avicenniano alle traduzioni di Aristotele che Gerardo stava già realizzando, e che sembrano essere il primario interesse dell'arcivescovo.

Infine, Bertolacci⁹⁵ sottolinea il legame profondo tra questo testo e la dedicatoria del prologo al *Liber Sufficientiae*. Il *De anima*, infatti, ci testimonia di come l'invito rivolto a Giovanni II sia stato accolto e si realizzi in quella che sembra essere a tutti gli effetti la prima traduzione avicenniana patrocinata dall'arcivescovo.

Tra la realizzazione delle due traduzioni si registra una differenza sostanziale: alla seconda partecipa anche Dominicus Gundisalvi. Ora, Gundisalvi giunge a Toledo attorno al 1162, dopo più di dieci anni trascorsi a Segovia, e al contempo, Ibn Daud è a Toledo a partire dal 1160/61, e come l'arciepiscopato di Giovanni II termini nel 1166. Ricapitolando questi dati in relazione alle due traduzioni, possiamo evidenziare come:

- la traduzione del *De anima* sia necessariamente successiva a quella del prologo del *Liber Sufficientiae*;
- entrambe devono essere state realizzate entro il 1166, data di morte di Giovanni II a cui è indirizzato il *De anima*;
- quest'ultimo deve essere stato tradotto dopo il 1162, data in cui Gundisalvi compare a Toledo, mentre il prologo avicenniano può essere stato tradotto già a partire dal 1160/61.

A questi rilievi si affianca una considerazione fondamentale. Gundisalvi si allontana da Segovia, dopo molti anni trascorsi in quella città, per trasferirsi a Toledo, dove inizierà il suo grande lavoro di traduzione. Ora, da un lato non ci sembra ammissibile che Gundisalvi, arcidiacono di Cuéllar, abbia potuto abbandonare la sua diocesi segoviana per trasferirsi a Toledo – dove rimarrà per vent'anni – senza una qualche ragione che gli imponga il trasferimento nella sede arcivescovile. Dall'altro, la richiesta di Ibn Daud di patrocinare una serie di traduzioni avicenniane implicava il reperimento di risorse economiche e competenze personali per svolgere quest'opera di traduzione: implicava in altre parole un esperto latinista con competenze filosofiche. Considerando le date in questione, ci sembra ben probabile che l'arrivo di Gundisalvi a Toledo sia direttamente collegato alla richiesta fatta da Ibn Daud. Ci sembra quindi ben probabile che Giovanni II, il quale conosceva bene Gundisalvi da quando era vescovo di Segovia, abbia richiesto la presenza dell'arcidiacono a Toledo per farlo collaborare con Ibn Daud alla traduzione delle opere avicenniane. In questo senso trova una maggiore giustificazione anche la posizione secondaria che Gundisalvi trova nella dedicatoria al *De anima*: la posizione di un aiutante, che partecipa a quella che, a tutti gli effetti, è la sua prima traduzione.

Il ruolo di Ibn Daud nel movimento di traduzione toledano andrebbe quindi ribaltato: non si tratta di un collaboratore di secondo piano, ma della personalità grazie alla quale furono realizzate le traduzioni di gran parte

⁹⁵ Cf. A. BERTOLACCI, *A Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure*, op. cit.

degli autori arabo-ebraici, tra tutti Avicenna e al-Farabi, a partire dal 1162. In generale, quindi, seguendo i rilievi proposti da Ch. Burnett⁹⁶ e G. Freudenthal⁹⁷, nella considerazione delle traduzioni gundissaliniane si dovrebbe parlare più propriamente di un «Gundissalinus Circle», un circolo di cui facevano parte Abraham Ibn Daud, Gundisalvi e Iohannes Hispanus, e dove venivano tradotte, studiate e prodotte opere filosofiche e scientifiche⁹⁸, in diretta relazione con i patrocinatori di quest'opera in seno al capitolo toledano. Avremo modo di valutare quale portata abbiano avuto gli influssi di Ibn Daud sull'elaborazione filosofica di Gundisalvi.

Le traduzioni ascrivibili a questo circolo toledano, così come le opere ancora anonime che possono esservi ricondotte, sono ancora oggetto di ipotesi. Tenendo conto delle attribuzioni complessive proposte da M. Alonso Alonso⁹⁹ e, più recentemente, da D. N. Hasse¹⁰⁰, al momento la lista delle opere tradotte direttamente o in collaborazione con Gundisalvi comprende:

Alessandro di Afrodisia, *De intellectu et intellecto*
 al-Farabi, *De intellectu et intellecto*
 al-Farabi, *Expositio libri quinti Elementorum Euclidis*
 al-Farabi, *Fontes quaestionum*
 al-Farabi, *Liber exercitationis ad viam felicitatis*
 al-Farabi (ps.), *De ortu scientiarum*
 al-Ghazali, *Summa theoriae philosophiae (Metaphysica e Logica)*
 al-Kindi, *De intellectu*
 al-Kindi, *De mutatione temporum*
 al-Kindi, *De radiis*
 Ibn Gabirol, *Fons vitae*
 Ibn Sina, *De anima*
 Ibn Sina, *De convenientia et differentia subiectorum*
 Ibn Sina, *Logica*
 Ibn Sina, *De universalibus*
 Ibn Sina, *Metaphysica*
 Ibn Sina, *Isagoge I-II*
 Ibn Sina, *Physica I-III*
 Ibn Sina, *De diluviis*
 Ibn Sina, *De viribus cordis*
 Ibn Sina (ps.), *Liber celi et mundi*
 Ikhwan as-Safa, *In artem logicae demonstrationis*
 Isaac Israeli, *De definitionibus*

⁹⁶ Cf. soprattutto CH. BURNETT, *John of Seville and John of Spain: a mise au point*, «Bulletin de philosophie médiévale» 44 (2002), pp. 59–78.

⁹⁷ Cf. G. FREUDENTHAL, *Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo*, op. cit.

⁹⁸ Esempio magistrale in questo caso ci è offerto dal *Liber mahamalet*. Cf. *Le Liber mahamalet*, ed. critica a cura di A. M. Vlasschaert, Stuttgart 2001, in particolare le pp. 25–32. Cf. anche CH. BURNETT, *John of Seville and John of Spain: a mise au point*, op. cit.

⁹⁹ Cf. A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, Pamplona 2009, pp. 246–7.

¹⁰⁰ Cf. D. N. HASSE, *Twelfth-Century Latin Translations of Arabic Philosophical Texts on the Iberian Peninsula*, Villa Vigoni, 27 giugno 2013 (*pro manuscripto*).

Di queste traduzioni, la tradizione manoscritta e lo studio di Hasse¹⁰¹ ci segnalano la collaborazione tra Gundisalvi e Ibn Daud relativamente al *De anima* e al *De medicina cordialis* di Avicenna, mentre sarebbero frutto della collaborazione con Iohannes Hispanus le traduzioni del *Fons vitae* di Ibn Gabirol e della *Metaphysica* di al-Ghazali. Realizzate invece direttamente da Gundisalvi, senza l'ausilio di collaboratori, e quindi quando suppostamente già conosceva sufficientemente l'arabo, sarebbero la *Metaphysica* e il *De convenientia* di Avicenna, il *De scientiis* di al-Farabi e lo pseudo-avicenniano *Liber celi et mundi*. Tutte queste traduzioni sono accumulate da alcune peculiarità stilistiche, quali la grande letteralità derivata dallo stesso metodo¹⁰² *de verbo ad verbum*, e l'uso non raro di neologismi o calchi dall'arabo¹⁰³, cui in generale fa da sfondo una peculiare accortezza per la resa latina del testo. Oltre a ciò, queste traduzioni costituiscono anche le fonti principali dell'elaborazione speculativa di Dominicus Gundisalvi, nonché la base su cui poggia il suo progetto di aggiornamento del dibattito filosofico in terra latina.

LA PRODUZIONE FILOSOFICA GUNDISSALINIANA

La produzione originale di Dominicus Gundisalvi è direttamente legata alle opere arabo-ebraiche da lui stesso tradotte, tanto a livello di ambito speculativo quanto a livello testuale e dottrinale. Rispetto al primo punto, si può infatti notare come i tre ambiti filosofici principali cui afferiscono le traduzioni attribuite a Gundisalvi – epistemologia, psicologia e metafisica – siano del tutto coincidenti alle opere filosofiche prodotte dallo stesso. Questa coincidenza si registra anche in relazione all'utilizzo delle opere tradotte quali fonti principali di Gundisalvi, le cui dottrine sono presentate molto spesso sotto forma di citazioni testuali da opere terze.

Un simile intreccio di citazioni rischia di far cogliere i testi gundissaliniani come mere *collationes* di altri autori, negandone una portata filosofica specifica e riducendo l'autore a mero epigono delle sue fonti. Ad un'analisi più approfondita, i testi gundissaliniani mostrano tuttavia uno scenario ben diverso, precisando come l'autore utilizzi queste opere in modo peculiare, e in una trattazione che non si risolve mai nelle sue fonti. Le citazioni presentate da Gundisalvi nei suoi testi, infatti, oltre ad essere poste in un contesto differente rispetto a quello d'origine – cosa che ne modifica implicitamente e sostanzialmente il senso e la portata filosofica – registrano spesso diversi tassi di alterazione testuale¹⁰⁴ che, come abbiamo già sottolineato¹⁰⁵, rispondono a criteri abbastanza precisi, ossia:

1. *lunghezza del testo citato:*

¹⁰¹ Cf. D. N. HASSE, *Twelfth-Century Latin Translations of Arabic Philosophical Texts on the Iberian Peninsula*, op. cit.

¹⁰² Per una visione d'insieme, cf. CH. BURNETT, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism*, op. cit.

¹⁰³ Cf. M. ALONSO ALONSO, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, «al-Andalus» 20 (1955), pp. 129-52 e 345-79.

¹⁰⁴ Cf. D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London 2000, pp. 13-18.

¹⁰⁵ Cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysica*, op. cit.

citazioni monofrasali – Gundisalvi spesso inserisce nelle sue opere citazioni brevissime, lunghe anche una sola frase. Queste citazioni possono essere isolate oppure interconnettersi con altre citazioni della stessa brevità o più lunghe. Un fenomeno tipico di questo tipo di citazioni è che la loro brevità implica spesso uno slittamento del loro senso al mutare del contesto in cui è posto il brano;

citazioni di media lunghezza – si tratta di citazioni più lunghe di un periodo ma che non arrivano a coprire un paragrafo. In questo secondo tipo di citazioni l'alterazione testuale non è sporadica e sembra ricollegarsi direttamente all'adattamento del brano all'elaborazione speculativa di Gundisalvi;

citazioni lunghe – vi sono alcuni casi in cui Gundisalvi presenta interi paragrafi e anche capitoli di opere terze, specialmente avicenniane, nei suoi testi. In questo caso, la lunghezza del brano citato implica la presenza di varie alterazioni rispetto all'originale da cui il testo è estrapolato. Esempi di questo tipo di citazione sono la *Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum*, nella parte conclusiva *De divisione philosophiae*¹⁰⁶, la presentazione della dottrina dell'essere necessario e possibile nel *De processione mundi* e, da un certo punto di vista, l'intera struttura del *De scientiis*.

2. *contenuto dottrinale del testo citato*, tanto in relazione alla fonte quanto rispetto all'opera gundissaliniana:

passaggi testuali rilevanti tanto nella fonte quanto in Gundisalvi – sono di norma brani in cui sono presenti nuclei dottrinali specifici che Gundisalvi condivide o che ricoprono una funzione specifica nell'equilibrio del testo;

passaggi testuali minori nella fonte e in Gundisalvi – è il caso, spesso, delle citazioni di breve lunghezza che rivestono una importanza marginale – almeno in loro stesse – rispetto al contesto in cui sono situate e da cui sono estrapolate¹⁰⁷;

passaggi testuali minori nella fonte ma rilevanti in Gundisalvi – sono queste le citazioni che acquisiscono una particolare importanza nel contesto interpretativo offerto da Gundisalvi¹⁰⁸.

3. *alterazione volontaria del testo citato*¹⁰⁹, da cui si esclude l'alterazione del testo dovuta alla corruzione della tradizione manoscritta, e che si specifica in:

¹⁰⁶ D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae*, ed. critica a cura di L. Baur, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» IV/2 (1903), pp. 3-142.

¹⁰⁷ Per esempio il passaggio del *De processione mundi* in D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 30,12-14, in cui cita IBN GABIROL, *Fons vitae*, ed. critica a cura di C. Baeumker, Münster 1895, p. 260,12-20.

¹⁰⁸ Ad esempio: D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 29, 1-4 direttamente derivato da *Fons vitae*, p. 277, 5-9.

¹⁰⁹ Per una dettagliata trattazione di queste tipologie di alterazione testuale, cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysica*, op. cit.

introduzione di nuovo materiale testuale all'interno del brano citato – sono quei casi in cui Gundisalvi modifica il brano citato interponendovi alcuni oggetti testuali, nella maggior parte dei casi di sua paternità;

abolizione di parte del brano citato – in alcuni casi Gundisalvi omette parte del brano che cita, o perché ridondante o perché non reputa opportuno o non condivide cosa è esposto nella parte testuale abolita;

alterazione testuale specifica, ulteriormente suddivisibile in:

alterazioni lessicali e morfosintattiche – si tratta delle modifiche testuali proprie, in cui Gundisalvi cambia parole o brevi passaggi testuali, modificandone quindi il senso e il significato;

alterazioni dell'ordine strutturale – questo tipo di alterazione testuale è relativo all'ordine in cui sono posti i paragrafi, i periodi o le frasi nel contesto originale da cui è estrapolata la citazione, e che nel testo di acquisizione trovano appunto un diverso ordinamento.

Durante l'esame genetico-dottrinale della metafisica gundissaliniana avremo modo di vedere come questo meccanismo di citazioni testuali e sottili alterazioni sia funzionale alla costruzione della speculazione di Gundisalvi, e fino a che punto incida sul suo sistema filosofico.

Questo sistema è appunto condensato nelle opere originali scritte da Gundisalvi, e che tradizionalmente sono le seguenti sei: *De immortalitate animae*, *De anima*, *De scientiis*, *De divisione philosophiae*, *De unitate et uno*, *De processione mundi*. In realtà la questione circa l'attribuzione di questi scritti è più complessa.

In primo luogo, la paternità gundissaliniana del *De immortalitate animae* è stata avocata in dubbio dagli studiosi¹¹⁰, e l'autore di questo scritto sembra

¹¹⁰ Il grande problema di quest'opera risiede nella duplicità della sua tradizione manoscritta: vi sono infatti due versioni del testo, di cui la seconda sembra una revisione della prima. Rispetto a questi due scritti, la tradizione manoscritta oscilla anche nell'attribuzione: alcuni manoscritti riconducono il testo al nome di Gundisalvi, altri invece a quello di Guglielmo d'Alvernia, e come due opere distinte hanno circolato fin quando A. LOEWENTHAL (*Pseudo-Aristoteles über die Seele*, Berlin 1981, p. 59) non ne ha mostrato gli stretti nessi testuali. Al momento di presentare la sua edizione critica del testo, G. BÜLOW (*Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» II, 3) propose di considerare la seconda versione del testo, ossia quella attribuita a Guglielmo d'Alvernia, come una rielaborazione della versione gundissaliniana, vero autore del testo in questione. Tale attribuzione venne tuttavia messa in forte dubbio da A. MASNOVO (*Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, Milano 1945-6, pp. 119-23), facendo presenti alcuni dati fondamentali relativi alla paternità del *De immortalitate*. In particolare, Masново sottolinea come le grandi affinità tra il *De immortalitate* e il *De anima* di Guglielmo siano accompagnate non solo dall'autoattribuzione, da parte del vescovo parigino, di un trattato sull'immortalità dell'anima, ma anche e soprattutto dal comune rigetto dell'ilemorfismo universale, che invece è una delle dottrine caratteristiche di Gundisalvi. Questa differenza dottrinale risulta dirimente in quanto, tra tutte le teorie accolte, modificate e abbandonate da Gundisalvi, quella dell'ilemorfismo universale sembra costituire una continuità netta nel suo pensiero. Le critiche di Masново furono quindi accolte da B. ALLARD (*Nouvelles additions et corrections au Répertoire de Glorieux: à propos de Guillaume d'Auvergne*,

essere più probabilmente Guglielmo d’Auvergne, sebbene la questione non possa dirsi risolta¹¹¹. Questo breve scritto¹¹² tematizza, come suggerisce il nome, la questione dell’immortalità dell’anima, che viene dimostrata dall’autore attraverso numerose prove estratte principalmente dal *De anima* avicenniano, e con una trattazione molto vicina all’omonima opera di Gundisalvi. Tuttavia, come sottolineato da Masново¹¹³, è proprio il contenuto dottrinale a porre un problema sostanziale rispetto all’ipotesi di una paternità gundissaliniana: tra le dimostrazioni dell’immortalità dell’anima, infatti, troviamo una prova basata sull’impossibilità dell’ilemorfismo psicologico¹¹⁴, dottrina che Gundisalvi accetta in tutte le altre opere¹¹⁵.

«Bulletin de philosophie médiévale» 10-12 (1968-70), pp. 79-80 ; e B. ALLARD, *Note sur le De immortalitate animae de Guillaume d’Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 18 (1976), pp. 68-72) e infine da R. TESKE (William of Auvergne, *The Immortality of the Soul*, traduzione inglese a cura di R. Teske, Milwaukee 1991), che recentemente ha prodotto un’edizione inglese del testo, attribuendolo univocamente a Guglielmo d’Alvernia. Per una visione d’insieme della problematica storiografica relativa al *De immortalitate animae*, cf. A. INGARAO, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, in M. Barbanti - G. Giardina - P. Manganaro (eds.), *Enosis kai filia. Unione e amicizia*, Catania 2002, pp. 557-68.

¹¹¹ In questo senso risulta di sicuro interesse l’ipotesi prodotta da Ingarao. Riprendendo l’analisi proposta da Bülow, Ingarao evidenzia come, da un lato l’unico manoscritto dello stemma codicum a presentare il nome di Gundisalvi – il ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16613 – sia appartenuto ad un maestro parigino della prima metà del tredicesimo secolo, che solo con grande difficoltà si può ammettere che abbia potuto attribuire a Gundisalvi un’opera in realtà redatta dall’arcivescovo della sua città. Dall’altra, questo manoscritto procedeva da una collezione libraria toledana, nella quale figurano altri testi gundissaliniani e opere tradotte da Gundisalvi, cosa che crea un collegamento diretto e non trascurabile con il filosofo toledano. Le considerazioni presentate da Ingarao rispetto alla storia del manoscritto riportante l’attribuzione a Gundisalvi non possono essere rigettate senza motivazione: al contrario, se come sembra il manoscritto in questione è di solo pochi decenni posteriore alla presenza stessa di Gundisalvi a Toledo, il valore paleografico e storiografico di questo dato potrebbe risultare dirimente. Cf. A. INGARAO, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, op. cit., pp. 557-68; M.-TH. D’ALVERNAY, *L’introduction d’Avicenne en Occident*, «Revue du Caire» 14/141 (1951), pp. 130-9; R. H. ROUSE, *Manuscripts Belonging to Richard de Fournival*, «Revue d’histoire des textes» 3 (1973), pp. 253-69; e R. M. MARTIN, *L’immortalité de l’âme d’après Robert de Melun*, «Revue néo-scolastique de philosophie» 41 (1934), pp. 128-45.

¹¹² Cf. D. GUNDISALVI, *De immortalitate animae*, ed. critica a cura di G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» 2/3 (1897), pp. 1,1-2,19.

¹¹³ Cf. A. MASNOVO, *Da Guglielmo d’Auvergne a san Tommaso d’Aquino*, op.cit., pp. 119-23.

¹¹⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De immortalitate animae* (ed. Bülow), pp. 28,30-30,3.

¹¹⁵ La questione circa l’adesione di Gundisalvi alla dottrina gabiroliana dell’ilemorfismo universale è storiograficamente complessa, in modo parallelo ad altre dottrine gundissaliniane come quella dell’intelletto. Avremo modo di esaminare dettagliatamente quali siano le posizioni di Gundisalvi in merito. Per il momento segnaliamo come Alonso Alonso (D. GUNDISALVI, *El ‘Liber de unitate et uno’*, ed. critica a cura di M. Alonso Alonso, «Pensamiento» 12 (1956), pp. 65-78) interpreti l’ontologia gundissaliniana secondo un ilemorfismo moderato: le nostre conclusioni in merito sono divergenti da quelle di Alonso Alonso – come avremo modo di giustificare nel proseguimento della trattazione – e riteniamo che l’adesione di Gundisalvi all’ilemorfismo universale sia piena, sebbene l’autore si renda progressivamente conto delle difficoltà implicite ad una caratterizzazione

Anche rispetto al *De scientiis*¹¹⁶ sono presenti problemi sostanziali, non rispetto alla paternità gundissaliniana bensì in relazione all'originalità dell'opera. Questo scritto infatti si basa quasi completamente sul *Kitab ihša al-ulum*¹¹⁷ di al-Farabi, a differenza del *De divisione*, che ricomprende una più vasta quantità di fonti. Questa dipendenza del *De scientiis* dall'opera farabiana è così profonda da far dubitare della possibilità di considerarla uno scritto originale¹¹⁸: tuttavia il testo non si risolve totalmente in una mera traduzione del trattato di al-Farabi, il cui originale viene sostanzialmente modificato da Gundisalvi secondo le dinamiche di alterazione testuale cui abbiamo fatto cenno poco fa¹¹⁹, e che differenziano specificamente quest'opera dalla successiva traduzione gerardiana del *Kitab*¹²⁰. Negli ultimi anni, poi, gli sviluppi della ricerca storiografica e storico-filosofica hanno condotto alcuni studiosi ad attribuire a Gundisalvi nuove opere e nuove traduzioni. In special modo, gli studi di Burnett¹²¹ hanno messo in luce come alcune opere finora anonime possano essere ricondotte al «circolo gundissaliniano», ossia a quel gruppo di traduttori e studiosi che operò insieme a Gundisalvi a Toledo. A questo circolo deve essere attribuita l'elaborazione del *Liber Mahamalet*¹²², scritto matematico che condensa numerosi rimandi ad opere scientifiche arabe, redatto nella seconda metà del dodicesimo secolo in ambiente toledano. Allo stesso tempo, l'ampliamento delle traduzioni ascrivibili a Gundisalvi resa possibile dal fondamentale

dell'essere creaturale secondo la dottrina ilemorfica. Ma tale problematizzazione si dà nel *De processione mundi*, e non nel *De unitate*, e non comporta il rigetto dell'ilemorfismo universale quanto la sua limatura dottrinale a seguito delle critiche operate da Abraham Ibn Daud e dell'accettazione dell'ontologia avicenniana quale principale strumento per tematizzare l'essere divino. Escludendo un ripensamento di Gundisalvi in merito all'ilemorfismo universale – ripensamento di cui non abbiamo alcun indizio – l'unica ipotesi per ricomprendere il *De immortalitate* tra la produzione gundissaliniana è quella di fissarne la redazione in un periodo precedente all'adesione alla dottrina gabiroliana, e quindi in un momento tra la traduzione del *De anima* avicenniano e la traduzione del *Fons vitae*.

¹¹⁶ D. GUNDISALVI, *De scientiis*, ed. critica a cura di M. Alonso Alonso, Madrid - Granada 1954; D. GUNDISALVI, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, edizione a cura di J. Schneider, Freiburg im Breisgau 2006.

¹¹⁷ AL-FARABI, *Ihša' al-'Ulum li-al-Farabi*, ed. critica a cura di 'U. Amin, al-Qahirah 1949.

¹¹⁸ Ad esempio Kinoshita rifiuta di considerare il *De scientiis* come un'opera attribuibile a Gundisalvi, accettando al contempo la paternità gundissaliniana del *De immortalitate animae*. Cf. N. KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca 1988, pp. 47-90.

¹¹⁹ In ciò concordiamo con Alonso Alonso, che considera il *De scientiis* come un'opera gundissaliniana. Cf. M. ALONSO ALONSO, *De scientiis*, op. cit., p. 17: «la versión de Gundisalvo omite muchas frases y muchos pasajes y altera otros con nuevo sesgo gramatical y aun añade párrafos enteros y hace expresa referencia a textos de otros autores distintos de al-Farabi».

¹²⁰ AL-FARABI, *Über die Wissenschaften / De scientiis: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, ed. critica a cura di F. Schupp, Hamburg 2005. Cf. anche J. SCHNEIDER, *Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi's De scientiis*, «Philosophy Study» 1 (2011), p. 42; e M. ALONSO ALONSO, *De scientiis*, op. cit., pp. 13-32.

¹²¹ Cf. CH. BURNETT, *The Gundissalinus' Circle*, (pro manuscripto).

¹²² A. M. VLASSCHAERT, *Le Liber mahamalet*, op. cit.; e J. SESIANO, *The Liber Mahamalet. A 12th-Century Mathematical Treatise*, New York 2014.

studio di Hasse¹²³ comportano ulteriori domande circa la difficile questione della paternità della *Turba philosophorum*¹²⁴. Questo testo presenta numerose somiglianze stilistiche con le opere gundissaliniane, fondandosi su una fitta rete di citazioni di opere terze, i cui autori non sono citati. Tuttavia, proprio la vastità di questi rimandi ad opere arabe e greche¹²⁵ che non risultano tra gli scritti tradotti a Toledo, rendono assai problematica la formulazione di qualsiasi ipotesi circa la paternità gundissaliniana della *Turba*.

Rispetto alle altre quattro opere gundissaliniane non si registrano particolari problemi d'attribuzione: il *De divisione*, il *De processione* e il *De anima* risultano nella tradizione manoscritta come opere gundissaliniane e come tali furono recepite dai medievali¹²⁶. Il *De unitate* fu considerato un'opera boeziana per buona parte del tredicesimo secolo, fin quando Tommaso d'Aquino non ne refutò l'attribuzione¹²⁷, e a partire dall'edizione critica di Correns¹²⁸, la paternità gundissaliniana di quest'opera è comunemente accettata dagli studiosi.

La fonte principale del *De anima*¹²⁹ è l'omonimo trattato di Avicenna¹³⁰, che fu tradotto dallo stesso Gundisalvi insieme a Ibn Daud. Oltre ad Avicenna, troviamo ulteriori fonti, tra cui spiccano il *Fons vitae* di Ibn

¹²³ Cf. D. N. HASSE, *Twelfth-Century Latin Translations of Arabic Philosophical Texts on the Iberian Peninsula*, op. cit.

¹²⁴ Cf. J. RUSKA, *Turba philosophorum*, ed. critica a cura di J. Ruska, Berlin 1931.

¹²⁵ Cf. J. RUSKA, *Turba philosophorum*, op. cit. pp. 33-45 e 296-318; M. PLESSNER, *The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy*, «Isis» 45 (1954), pp. 331-338; M. PLESSNER, *The Turba Philosophorum, a Preliminary Report on Three Cambridge Manuscripts*, «Ambix» 7 (1959), pp. 159-163.

¹²⁶ Cf. D. A. CALLUS, *Gundissalinus' De Anima and the Problem of Substantial Form*, «The New Scholasticism» 13/4 (1939), pp. 338-355; e A. FIDORA, *Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions*, in L. X. López-Farjeat - J. A. Tellkamp (eds.), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris 2013, pp. 17-39.

¹²⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, Roma - Paris 1996, quodlibet IX, q. 4, art. 1, arg. 2 e ad. 2; e TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. critica a cura di J. Cos, Roma - Paris 2000, art. 1, arg. 21 e ad. 21.

¹²⁸ D. GUNDISALVI, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, ed. critica a cura di P. Correns, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» I, 1 (1891), pp. 3-11.

¹²⁹ Del *De anima* sono state prodotte due edizioni critiche: J. T. MUCKLE, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval Studies» 2 (1940), pp. 23-103; e C. ALONSO DEL REAL - M. J. SOTO BRUNA, *El Tractatvs de anima atribuido a Dominicus Gvundi[s]salinvs*, Pamplona 2009. Rispetto alla *Wirkungsgeschichte* del trattato gundissaliniano, Hasse (cf. *Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit., pp. 17-18) mostra come il *Liber de anima* di Gundisalvi sia citato direttamente solo da Alberto Magno e l'anonimo *De anima et de potentiis eius*, sebbene sia probabile che il testo sia stato letto e utilizzato da John Blund. L'opera di Gundisalvi ebbe maggior successo nell'elaborazione filosofica ebraica: il *De anima* venne tradotto in ebraico tra il 1160 e la fine del tredicesimo secolo, quando l'enciclopedista Gershon ben Solomon ne inserisce una larga sezione nel suo *Sa'ar ha-Samayim*. Tra il 1220/5-1291/5 Hillel ben Samuel cita poi alcune sezioni del *De Anima* di Gundisalvi nel suo *Sefer tagmule ha-Nefesh*, traducendole direttamente dall'originale latino. Cf. HILLEL BEN SAMUEL, *Über die vollendung der Seele (Sefer tagmule ha-Nefesh)*, ed. a cura di Y. Schwartz, Freiburg im Breisgau 2009.

¹³⁰ Come sottolinea Hasse, Gundisalvi utilizza la versione A della traduzione del *De anima* nel suo omonimo trattato. Cf. D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, op. cit., p. 8.

Gabirol, il *De differentia spiritus et animae* di Qusta Ibn Luqa, e – nell’ultima parte del testo – Agostino¹³¹. Vi sono poi tracce di altri testi, sia latini – Isidoro di Siviglia e Boezio, spesso presenti nelle opere gundissaliniane¹³² – sia derivati dallo stesso movimento toledano di traduzione – come il *Liber de definitionibus*¹³³. Rispetto infine alla posizione del trattato in seno all’opera gundissaliniana, il *De anima* dovrebbe essere precedente al *De processione mundi* in quanto la trattazione ivi esposta è per certi versi sott’intesa ne *De processione*, come avremo modo di vedere.

Sul piano contenutistico, il trattato si sviluppa a partire dalla dimostrazione dell’esistenza dell’anima¹³⁴, di cui Gundisalvi fornisce varie dimostrazioni, per poi fornirne due definizioni, una aristotelica, l’altra platonica¹³⁵: dall’unione di entrambe si ricava che l’anima è una sostanza, e come tale è composta di materia e forma¹³⁶. La composizione ileomorfa dell’anima è quindi immediatamente riportata alla sua creazione da parte di Dio¹³⁷: l’anima è una sostanza semplice creata, in quanto non corrisponde né a Dio né a una sua proprietà. Questa creazione non è tuttavia diretta bensì mediata: le anime vengono create quotidianamente dagli angeli, asserzione che viene dimostrata da Gundisalvi attraverso varie prove¹³⁸.

Il fulcro del trattato, e anche il luogo in cui Gundisalvi dimostra una maggiore originalità, è costituito dai capitoli sesto¹³⁹ e settimo¹⁴⁰, dove il filosofo, appunto, dimostra in modo dettagliato la composizione ileomorfa dell’anima. In essi vi si ritrovano alcuni punti fondamentali del pensiero gundissaliniano, quali il principio di diversità formale, la tematizzazione della sostanza, la duplicità della composizione ontologica e la cosmogenesi

¹³¹ Cf. C. ALONSO DEL REAL - M. J. SOTO BRUNA, *El Tractatvs de anima atribuido a Dominicvs Gvndi[s]salinvs*, op. cit., pp. 1-63.

¹³² Cf. A. FIDORA, *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181): Astronomía, Astrología y Medicina en la Edad Media*, «Estudios eclesiásticos» 75 (2000), pp. 663-677; A. FIDORA, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 127-136; e N. POLLONI, *Il De processione mundi di Gundissalinus: prospettive per un’analisi genetico-dottrinale*, «Annali di Studi Umanistici» 1 (2013), pp. 25-38.

¹³³ D. N. HASSE (*Avicenna’s De Anima in the Latin West*, op. cit., p. 14) nota inoltre come, da un lato, la prefazione sia modellata sul prologo avicenniano al *De anima* e, dall’altro, la suddivisione della trattazione in questioni sia tipica dei tradizionali esordi delle opere psicologiche dell’alto Medioevo, molto vicina al *De Anima* di Cassiodoro, al *De Anima Ratione* di Alcuino e al *Liber de Spiritu et Anima* dello pseudo-Agostino.

¹³⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 68,1-82,22.

¹³⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 84,1-104,4.

¹³⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 102,18-103,3: «Restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis. De quo si constiterit quod sit compositus ex materia et forma, tunc non erunt nisi tres substantiae, scilicet materia et forma et compositum ex utroque, ut substantiae talis recte fiat divisio. Substantia, alia est simplex, alia composita; simplex, alia materia, alia forma; sed composita, alia est corpus, alia est spiritus. Cui enim advenit forma corporeitatis et fit substantia corporea, eidem procul dubio advenit forma spiritualitatis et rationalitatis et fit substantia rationalis spiritualis».

¹³⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), p. 106,1-18.

¹³⁸ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 130,17 – 136,24

¹³⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 138,1-140,7.

¹⁴⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 142,1-164,22.

nei termini di progressione del reale, e ci occuperemo di questa trattazione durante l'analisi dell'ontologia gundissaliniana dell'essere creaturale.

Il proseguimento del trattato tematizza, poi, il problema dell'immortalità dell'anima¹⁴¹ e, soprattutto, la teoria avicenniana delle facoltà psicologiche e intellettive¹⁴², attraverso l'illustrazione della dottrina dei sensi esterni e interni, e la trattazione dell'attualizzazione dell'intelletto, di cui Gundisalvi è il primo recettore latino e in merito alla quale il filosofo toledano accoglie la dottrina dell'intelletto agente unico, presentandola insieme ad alcuni riferimenti a testi agostiniani¹⁴³. Il trattato si conclude con una interessante digressione¹⁴⁴ che, come nota Soto Bruna¹⁴⁵, sembra riconducibile alla tematica della metafisica della luce, e con una professione d'ignoranza rispetto allo statuto della conoscenza e delle facoltà dell'anima dopo la reincarnazione nei corpi.

Passando all'epistemologia, la questione della conoscenza e della divisione delle scienze è affrontata da Gundisalvi nel *De scientiis* e nel *De divisione philosophiae*. La divisione delle discipline che ritroviamo nei due testi è parzialmente speculare, ma la differente natura stilistico-testuale e la rispettiva struttura genetica dei due testi ci indicano come il *De scientiis* sia anteriore al *De divisione*, nel quale parzialmente si rispecchia e dove il livello di complessità, rispetto tanto ai contenuti che alle fonti utilizzate, è decisamente più ampio.

Nel prologo del *De scientiis*¹⁴⁶ Gundisalvi palesa le motivazioni che lo hanno condotto a investigare la strutturazione e le reciproche interdipendenze delle discipline scientifiche: la difficile situazione in cui si trova la filosofia¹⁴⁷ – e in generale la cultura – alla seconda metà del dodicesimo secolo rende infatti necessaria una nuova fondazione del sapere e quindi una sistematizzazione efficiente delle sue branche. Seguendo il procedere dell'originale farabiano, Gundisalvi scandisce questa strutturazione attraverso sette discipline principali del sapere: la

¹⁴¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 166,1-176,4. La trattazione di questo brano è prossima a quella del *De immortalitate*, ma ciò è in larga parte dovuto alla medesima fonte di riferimento: il quinto libro del *De anima* di Ibn Sina. Anche qui, dunque, l'immortalità dell'anima è dimostrata puntualizzando come essa non abbia alcuna dipendenza dal corpo, di cui è causa accidentale, e come non possa essere in alcun modo corrotta in quanto semplice (ma non per questo esente da un certo grado di composizione ileomorfica).

¹⁴² Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 178,1-318,13.

¹⁴³ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 254,16-266,6. La questione dell'adesione o meno di Gundisalvi alla dottrina dell'intelletto agente unico proposta da Avicenna è uno dei temi più controversi della storiografia filosofica gundissaliniana, e ad essa torneremo al termine del nostro studio.

¹⁴⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Alonso del Real - Soto Bruna), pp. 300,1-312,19.

¹⁴⁵ Cf. C. ALONSO DEL REAL - M. J. SOTO BRUNA, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gvundi[s]salivus*, op. cit., pp. 1-63.

¹⁴⁶ Del *De scientiis* esistono due edizioni critiche: D. GUNDISALVO, *De scientiis*, ed. critica a cura di M. ALONSO ALONSO, op. cit.; e J. SCHNEIDER, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, op. cit.

¹⁴⁷ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 55,5-56,1: «Nunc autem, mundo senescente, non dico sapiens, sed, quod minus est, philosophus nemo dici meretur; quia, qui sapientie studere velit, iam vix invenitur aliquis».

grammatica¹⁴⁸, la logica¹⁴⁹, le scienze dottrinali¹⁵⁰, la scienza naturale¹⁵¹, la scienza divina¹⁵², la scienza civile¹⁵³ e infine quella giuridica¹⁵⁴.

Ciascuna di queste branche principali si sviluppa internamente in diverse parti e svolge delle precise funzioni. La logica, ad esempio, ha un ruolo prettamente strumentale che si realizza nella verifica della correttezza delle proposizioni di cinque arti specifiche e attraverso le otto parti di cui la logica si compone¹⁵⁵. La scienza dottrinale – ossia la matematica – si struttura invece nelle quattro tradizionali arti del *quadrivium*, alle quali si sommano alcune discipline di nuova costituzione o di rinnovata portata dottrinale, arrivando a contarne sette¹⁵⁶: l'«aritmética», la «geometria», la «scientia de aspectibus», la «scientia de stellis», la «musica», la «scientia de ponderibus», e la «scientia de ingeniis».

La schematizzazione delle discipline scientifiche presentata nel *De scientiis* è da un lato confermata e da un altro superata nel *De divisione philosophiae*¹⁵⁷, sicuramente l'opera più nota e studiata di Gundisalvi. Il *De divisione* ebbe grande risalto nel Medioevo¹⁵⁸ latino: direttamente legata all'incipiente svolta aristotelica¹⁵⁹, quest'opera ha degli aspetti

¹⁴⁸ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 59,3-65,2.

¹⁴⁹ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 67,3-83,3.

¹⁵⁰ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 85,3-112,6.

¹⁵¹ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 113,3-127,5.

¹⁵² D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 127,6-131,15.

¹⁵³ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 133,4-139,6.

¹⁵⁴ D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 139,7-140,6.

¹⁵⁵ Le otto parti della logica trovano il loro nome in relazione alle opere che Aristotele dedicò loro, e sono: «Categoriae», «Perihermeneias», «Analytica priora», «Analytica posteriora», «Topica», «Sophistica», «Rhetorica», «Poetica».

¹⁵⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 85,7-112,6.

¹⁵⁷ L'edizione critica del *De divisione* è stata edita da L. Baur, *De divisione philosophiae*, op. cit., pp. 3-142. Esiste anche una traduzione tedesca del testo a cura di A. FIDORA - D. WERNER, *Über die Einteilung der Philosophie*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

¹⁵⁸ Si pensi anche solo all'utilizzo che ne viene fatto da Vincenzo di Bouvais, Alberto Magno o Robert Kilwardby. Per una prospettiva d'insieme sulla storia degli effetti di questo importante testo, cf. A. H. CHROUST, *The Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus*, «The New Scholasticism» 25 (1951), pp. 253-81; A. FIDORA - D. WERNER, *Über die Einteilung der Philosophie*, op. cit., pp. 40-9; M. GRIGNASCHI, *Le De divisione philosophiae de Dominicus Gundissalinus et les Questiones II-V in Sextum Metaphysicorum de Jean de Jandun*, in S. Knuuttila (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 53-61; J. HACKETT, *Roger Bacon on the Classification of the Sciences*, in J. Hackett (ed.), *Roger Bacon and the Sciences*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 49-65; CH. BURNETT, *Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century*, in S. Knuuttila (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 25-42.

¹⁵⁹ Cf. H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, in J. Jolivet - R. Rashed (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris 1984, p. 41: «avec le *De divisione philosophiae*, Gundissalinus élargit considérablement le champ de ses emprunts, en combinant des éléments issus des traditions alexandrine, latine, arabe et juive. Mais surtout il construit une classification systématique susceptible d'englober les nouvelles disciplines scientifiques, révélées par la redécouverte des œuvres de logique et de philosophie naturelle d'Aristote et par les apports propres des sciences arabes».

epistemologicamente rivoluzionari, come nota Jolivet¹⁶⁰, almeno per due motivi. In primo luogo, in quanto introduce nuove discipline che fino ad allora o non erano conosciute o avevano uno statuto epistemologico incerto, legandole tra loro e ordinandole secondo i propri metodi ed oggetti di studio. In secondo luogo, poiché integra pienamente la logica come parte strutturale della filosofia. Grazie a tutto ciò il modello presentato dal *De divisione* diverrà la strutturazione generale del sapere scolastico¹⁶¹.

La finalità delle due opere epistemologiche di Gundisalvi è la medesima: la produzione di un sistema meta-enciclopedico che permetta una corretta definizione delle articolazioni del sapere umano. L'impianto teoretico qui presentato è tuttavia ben più complesso di quello del *De scientiis*, tanto rispetto alla quantità delle discipline che Gundisalvi illustra, tanto rispetto alla loro singola trattazione che, come dicevamo, vede la ricezione di un cospicuo numero di fonti: Avicenna (*Liber de Philosophia prima e Logica*), al-Farabi, al-Ghazali (*Metaphysica*), Isaac Israeli (*Liber de definitionibus*), al-Kindi (*Liber de quinque essentiis*) e anche i Fratelli della Purità con il *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*¹⁶². A queste, parallelamente, si affianca una serie riferimenti ad opere latine: Cicerone (*De inventione*), Beda (*Ars metrica*), e particolarmente Isidoro di Siviglia¹⁶³ (*Etymologiae*) e Boezio¹⁶⁴ (*De trinitate*, *De hebdomadibus*, *De institutione arithmetica*, *De topicis differentiis*, *Commentaria in Topica Ciceronis*), che si accompagnano a citazioni derivate da testi di pochi anni precedenti all'opera gundissaliniana come i commenti retorici di Teodorico di Chartres e Guglielmo di Conches. Questo fitto intreccio di fonti è stato dettagliatamente analizzato da A. Fidora¹⁶⁵ che, esaminando le trattazioni gundissaliniane dell'astronomia e della medicina, ha evidenziato, ad esempio, come le citazioni estratte dalle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia svolgano precise funzioni tese a facilitare l'accettazione, nella tradizione latina, di nuovi elementi dottrinali arabi (nel caso dell'astronomia) o finalizzate ad una corretta posizione della disciplina in seno alla stessa divisione delle scienze (medicina). Questo dato – ricavato dall'analisi dell'impatto di Isidoro sul *De divisione* ma estendibile a un più ampio numero di fonti latine, *in primis* Boezio, come lo stesso studioso afferma –

¹⁶⁰ Cf. J. JOLIVET, *The Arabic Inheritance*, in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, p. 137.

¹⁶¹ Cf. M. PEREIRA, *La filosofia nel Medioevo*, Roma 2008, p. 162.

¹⁶² Cf. H. G. FARMER, *Who Was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis?*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 3 (1934), pp. 553-6; C. BAFFIONI, *Il Liber introductorius in artem logicae demonstrationis: Problemi storici e filologici*, «Studi filosofici» 17 (1994), pp. 69-90.

¹⁶³ Cf. A. FIDORA, *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo: Astronomía, astrología y medicina*, op. cit.

¹⁶⁴ Cf. A. FIDORA, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, op. cit. Si veda anche G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La Philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in G. D'Onofrio (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Cava de' Tirreni 2001, pp. 11-63.

¹⁶⁵ Cf. A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, op. cit., pp. 103-25.

ha portato Fidora ad affermare il ruolo di condizione ermeneutica¹⁶⁶ svolto dalle fonti latine rispetto alla comprensione e all'utilizzo gundissaliniano dei testi arabo-ebraici.

Il trattato si compone di due parti ben definite¹⁶⁷: un lungo prologo in cui Gundisalvi presenta la sua divisione del sapere, e una trattazione specifica di ciascuna branca della conoscenza. Dopo aver ristretto l'ambito della sua ricerca alla scienza umana¹⁶⁸, Gundisalvi precisa come questa si risolva innanzitutto nell'eloquenza e nella saggezza, e come solo quest'ultima corrisponda all'estensione della filosofia, congiunto di discipline che illuminano nell'ottenimento della verità e che permettono di accedere all'amore della bontà¹⁶⁹.

Dopo aver definito la filosofia¹⁷⁰, e delimitato il suo campo di riferimento, Gundisalvi presenta una preliminare analisi della strutturazione delle scienze, a cominciare dalla distinzione tra filosofia pratica e filosofia teoretica¹⁷¹, e dall'analisi di quest'ultima secondo l'analisi dell'oggetto proprio di ciascuna disciplina teoretica¹⁷². In questo modo, il *De divisione* ci fornisce una tripartizione delle scienze teoretiche, parallela a quella delle scienze pratiche¹⁷³, così sviluppata:

¹⁶⁶ Cf. A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, op. cit., p. 112. Lo studio di Fidora ha infine illustrato alcuni dati di estremo rilievo. Esaminando il *De divisione*, lo studioso ha individuato alcuni riferimenti diretti ad opere greche non ancora tradotte in latino, in primo luogo Aristotele. Questi rilievi hanno condotto Fidora ad ipotizzare un accesso di Gundisalvi ai testi aristotelici allora disponibili a Toledo, ma non tradotti da egli stesso.

¹⁶⁷ Cf. C. BAEUMKER, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, «Revue Thomiste» 5 (1897), pp. 723-45.

¹⁶⁸ D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 9,22-10,17.

¹⁶⁹ Questa delimitazione serve in primo luogo ad allontanare dall'ambito della filosofia alcune discipline che le sono propedeutiche o ausiliarie: la grammatica, la poetica, la retorica, la giurisprudenza. Cf. H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., pp. 41-3.

¹⁷⁰ Seguendo il metodo didascalico neoplatonico, Gundisalvi propone sei definizioni della filosofia: «assimilatio hominis operibus creatoris secundum virtutem humanitatis»; «taedium et cura et studium et sollicitudo mortis»; «rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi»; «ars artium et disciplina disciplinarum»; «integra cognitio hominis de se ipso»; «amor sapientiae». Cf. A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, op. cit., pp. 90-103.

¹⁷¹ La filosofia pratica si distingue dalla filosofia teoretica in virtù del suo strutturale legame con l'agire umano, al quale si riferisce e nel quale si realizza. La filosofia teoretica, al contrario, è sempre relativa ad un ambito cognitivo e intellettuale, ed entro tali limiti essa si sviluppa. Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 11,9-18.

¹⁷² Una volta posta questa distinzione preliminare, Gundisalvi passa ad esaminare le parti di cui si compone innanzitutto la filosofia teoretica. Come nota Hugonnard-Roche, il filosofo toledano presenta una disposizione gerarchica implicita delle discipline filosofiche attraverso un criterio derivato da Avicenna e Boezio: l'identificazione della disciplina tramite l'oggetto proprio di essa, in relazione alla materia e al movimento. Cf. H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., p. 45; C. BAEUMKER, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, op. cit., pp. 723-745; e A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, op. cit., pp. 54-90.

¹⁷³ Infatti anche la filosofia pratica si divide in tre parti, speculari a quelle proposte da Aristotele, ossia in «scientia politica», «scientia oeconomica», e «scientia moralis». Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 16,3-17,9. Nelle sei scienze filosofiche si condensa, secondo Gundisalvi, tutta la sapienza filosofica: «in his sex

<i>scientia physica</i>	Oggetti in movimento e nella materia, studiati nel loro moto e nella loro materia
<i>scientia mathematica</i>	Oggetti in movimento e nella materia, studiati a prescindere dal loro movimento e dalla loro materia
<i>scientia metaphysica</i> ¹⁷⁴	Oggetti immobili e immateriali, studiati nella loro immobilità e immaterialità

La seconda parte dell'opera – ossia il trattato vero e proprio – descrive le singole discipline scientifiche tramite il loro oggetto, la loro utilità e la loro reciproca interdipendenza secondo la teoria avicenniana della subalternità¹⁷⁵, che fonda la disposizione gerarchica di ogni scienza e la sua ramificazione in sottodiscipline.

Seguendo questo schema, la trattazione specifica del *De divisione* prende le mosse dall'analisi delle tre scienze teoretiche¹⁷⁶, per poi tornare indietro ed esaminare le scienze dell'eloquenza¹⁷⁷ – ossia grammatica, poetica e retorica – e quindi passare alla logica¹⁷⁸ e alle scienze naturali particolari, e principalmente la medicina¹⁷⁹. La trattazione prosegue infine con l'analisi delle discipline matematiche¹⁸⁰, che comprendono anche qui, come nel *De scientiis*, non solo le arti del quadrivio ma anche le «nuove» scienze¹⁸¹. Il *De divisione* culmina con una lunga citazione della *Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum*¹⁸², con un ruolo fondativo rispetto alla trattazione fin qui svolta, e si conclude con un breve esame delle discipline della filosofia pratica¹⁸³.

Tanto del *De divisione* quanto del *De scientiis* ciò che risulta principalmente rilevante ai fini della nostra indagine è la trattazione della disciplina

scientiis continetur, quicquid potest sciri et debet fieri: et idcirco dictum est, quod intentio philosophiae est comprehendere, quicquid est, quantum possibile est» (D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 17,10-13). La loro utilità consiste nell'acquisizione della perfezione dell'anima e quindi nella felicità futura. Da questa duplice tripartizione – tra scienze dell'eloquenza e scienze della sapienza; e tra filosofia teoretica e filosofia pratica – resta fuori la logica che, per Gundisalvi come per Avicenna, ha uno statuto intermedio: essa è la disciplina che ci permette di passare dall'ignoto al noto in modo corretto, e in questo senso essa è utile a tutte le discipline filosofiche e le precede. Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 18,1-19,2.

¹⁷⁴ È in questo contesto che per la prima volta nel mondo latino viene usato il termine «metaphysica» per designare la disciplina e non il testo aristotelico: una denominazione che sarà densa di conseguenze. Cf. A. FIDORA, *Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West*, «The Review of Metaphysics» 66 (2013), pp. 691-712.

¹⁷⁵ Cf. O. LIZZINI, *Avicenna*, Roma 2012, pp. 60-4; e H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit., p. 43-4.

¹⁷⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 19,12-43,3.

¹⁷⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 43,5-69,7.

¹⁷⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 69,9-83,6.

¹⁷⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 83,8-89,22.

¹⁸⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 90,2-124,4.

¹⁸¹ Rispetto alla nuova posizione delle arti meccaniche, cf. F. ALESSIO, *La riflessione sulle «artes mechanicae» (secoli XII-XIV)* in F. Alessio, *Studi di storia della filosofia medievale*, Pisa 2002, pp. 121-144.

¹⁸² Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 124,5-133,27.

¹⁸³ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 134,2-142,20.

metafisica: una trattazione che si collega direttamente all'elaborazione delle due opere metafisiche di Gundisalvi.

IL PROGRAMMA METAFISICO DI GUNDISALVI

Il *De scientiis*¹⁸⁴ offre una trattazione della metafisica estremamente sintetica. Gundisalvi precisa come la «scienza divina» si divida in tre parti, che studiano rispettivamente¹⁸⁵ le essenze e ciò che le concerne in quanto essenze; i principi della dimostrazione nelle scienze speculative particolari; e le essenze che non sono corpi e non si trovano nei corpi. Il filosofo toledano si focalizza principalmente sull'ultima branca della metafisica, ossia sullo studio delle essenze separate, tramite cui si può giungere a Dio e ai suoi attributi (vedi Appendice III).

Gundisalvi chiarisce¹⁸⁶ che lo studio della metafisica parte dall'analisi che risale dal meno perfetto al più perfetto, per giungere a ciò che è in assoluto più perfetto, non ha simili né eguali, né contrari, che è primo e assoluto. La metafisica quindi a dimostrare che tutto il resto è posteriore nell'essere e, anzi, riceve essere, unità, e verità da questo primo essere; procede a mostrare che in Lui non c'è molteplicità, che è al di sopra di ogni nome e significato, per poi evidenziare che solo lui ha queste proprietà: si deve credere che quest'essere sia Dio. In seguito, la scienza divina illustra quali essenze provengono da Dio, il loro ordine di venuta all'essere e di livello di esistenza, nonché i loro rapporti reciproci. Infine vengono studiate le ulteriori operazioni di Dio nelle essenze, mostrando come in esse non ci sia mancanze o superfluità nell'ordine e nella composizione, confutando contestualmente gli errori di coloro che ne vedono in Dio, nelle sue opere e nell'essenze che ha creato.

Ben più corposa è la tematizzazione della metafisica nel *De divisione philosophiae* (vedi Appendice III). Nel prologo di quest'opera Gundisalvi individui l'oggetto proprio della metafisica in quegli enti immobili e immateriali che sono conosciuti nella loro immobilità e immaterialità. In questo senso la metafisica studia oggetti che, a livello ontologico ed gnoseologico, devono soddisfare le condizioni di assenza di movimento e assenza di materia.

Chiamata «scientia divina», «philosophia prima», «metaphysica» o «causa causarum» per i numerosi aspetti che certifica¹⁸⁷, Gundisalvi definisce la metafisica attraverso tre asserzioni fondamentali¹⁸⁸, secondo le quali la scienza divina è la scienza delle cose separate dalla materia nella definizione, è la filosofia prima e più certa, ed è la sapienza più sicura.

La metafisica certifica i principi primi di ogni altra scienza attraverso la dimostrazione, e in questo senso costituisce l'origine delle altre scienze, in quanto tutte collimano nell'essere che costituisce il soggetto della metafisica, e al contempo ne è coronamento, proprio perché tutte le altre scienze ricevono la verità delle proprie asserzioni in virtù della metafisica. Difatti la filosofia prima è l'unica scienza che studia quegli enti che sono

¹⁸⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 116,1-128,13.

¹⁸⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 127,7-128,13.

¹⁸⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 129,2-131,15.

¹⁸⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 38,7-23.

¹⁸⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 35,15-36,8.

del tutto separati dal movimento e dalla materia sia nell'essenza che nella definizione. Rispetto alla matematica, infatti, Gundisalvi precisa come questa differisca dalla metafisica proprio per l'astrazione, che non è necessaria alla metafisica di per sé¹⁸⁹.

La metafisica esamina dunque le cause prime naturali e matematiche dell'essere e di ciò che ne dipende, e quindi la *causa causarum* e il *principio principiorum* di tutto ciò che esiste, ossia Dio¹⁹⁰. Gundisalvi afferma poi come la filosofia prima si componga di quattro parti¹⁹¹, i cui oggetti specifici sono: (1.) ciò che è del tutto separato dalla materia; (2.) ciò che si trova mescolato alla materia in virtù di una causa costituente e precedente, senza che la materia ne sia un costituente; (3.) ciò che è comune al materiale e all'immateriale, come la causalità e l'unità; (4.) alcune cose materiali, come il moto e la quiete.

Presentando in modo schematico i punti attraverso i quali, secondo Gundisalvi, la metafisica procede nella sua indagine della realtà (vedi Appendice III) si può evidenziare come tale procedimento sia bifasico e circolare. In un primo momento¹⁹², infatti, la metafisica esamina progressivamente:

- le essenze e le caratteristiche essenziali delle cose;
- i principi della scienza logica, matematica e fisica, certificandoli e confutandone gli errori;
- le essenze che non sono corpi né sono nei corpi, delle quali in ordine, dimostra:
 - a) quali sono queste essenze;
 - b) se siano molteplici;
 - c) se sono numericamente finite;
 - d) il loro ordine nella perfezione;
 - e) come sorgano da una perfezione maggiore, fino all'essere più perfetto, unico, senza eguali, primo, irrelato;
- l'essere unico, primo e precedente qualsiasi altra cosa, che dona a tutto ciò che lo segue l'essere, l'unità, e la verità;
- l'impossibilità che vi sia moltitudine in questo primo, che trascende per nobiltà ogni nome e ogni definizione;
- dimostra infine che questo essere è ciò che si crede essere Dio.

Questo procedere progressivo verso Dio implica tuttavia una seconda fase¹⁹³ – derivata dalla duplicità del metodo analitico di «compositio» e «resolutio» – per cui dopo aver raggiunto speculativamente il vertice della creazione, la ragione ne discende, attraverso una nuova analisi delle tappe presentate in precedenza. In esplicito, dopo aver dimostrato l'esistenza e i principali attributi di Dio, il percorso speculativo della metafisica passa ad affrontare:

- le essenze che derivano da Dio;
- l'ordine e la posizione delle essenze;
- la connessione tra queste essenze;

¹⁸⁹ D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 42,11-13.

¹⁹⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 36,10-17.

¹⁹¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 37,10-16.

¹⁹² D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), pp. 39,15-41,4.

¹⁹³ D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 41,5-16.

- le ulteriori operazioni di Dio nelle essenze;
- l'assenza di mancanze o aspetti negativi nella composizione e nell'ordinamento del cosmo;
- la confutazione degli errori rispetto a Dio e alle sue operazioni.

Troviamo quindi una concordanza di fondo tra la tematizzazione della metafisica nel *De divisione philosophiae* e quella presentata nel *De scientiis*, sebbene evidentemente il *De divisione* la illustri in modo più dettagliato e approfondito. Questo programma della scienza metafisica avrà larga diffusione e grande successo nei decenni successivi, ma per Gundisalvi svolge un ruolo ancora maggiore: essa costituisce infatti, almeno a livello implicito, lo schema di riferimento sul quale è costruito il suo *De processione mundi*. Il principale trattato metafisico di Gundisalvi è infatti tematicamente divisibile secondo alcuni nuclei testuali ben definiti, in cui sono sviluppati alcuni problemi teorici specifici. Ci troviamo quindi con una scansione contenutistica così sviluppata:

Dimostrazione preliminare dell'esistenza di una causa prima dell'essere	pp. 1,1-5,14
Dimostrazione dell'unicità irrelata e prima di Dio	pp 5,15-17,10
Analisi di materia e forma quali primi effetti della causalità divina, e delle loro correlazioni	pp. 17,11-36,8
Confutazione dell'errore circa il caos primordiale	pp. 36,9-38,21
Analisi dell'ordine di sostanze e forme nella prima composizione	pp. 38,22-51,12
Esame della causalità secondaria con cui Dio agisce nel creato	pp. 51,12-55,5
Giustificazioni conclusive della razionalità dell'ordine della creazione	pp. 54,5-56,12

Questa suddivisione tematica rende perspicuo il nesso con la trattazione della metafisica nel *De divisione philosophiae* e del *De scientiis*, cui accennavamo in precedenza. Difatti, la comparazione tra i tre testi ci mostra la seguente serie di equivalenze:

<i>De scientiis</i>	<i>De divisione philosophiae</i>	<i>De processione mundi</i>
Analisi del creato che, dal meno perfetto al più perfetto, conduce ad ammettere una Causa prima	Esame delle essenze che non sono corpi o nei corpi, e come esse conducano a una Causa prima	Dimostrazioni preliminari dell'esistenza di una causa prima dell'essere
L'essere, l'unità e la verità negli enti derivano dalla causa prima Nella causa prima non c'è molteplicità, e non ha definizione: è Dio	Esame della Causa prima come Essere primo che dona essere, verità e unità alle cose. In esso non vi è alcuna moltitudine, e trascende ogni definizione	Dimostrazione dell'unicità irrelata e prima di Dio
Le essenze che provengono da Dio, il loro ordine e le loro correlazioni	Analisi delle essenze che derivano da Dio, delle loro correlazioni e del loro ordine	Analisi di materia e forma quali primi effetti della causalità divina, e delle loro correlazioni
		Confutazione dell'errore circa il caos primordiale

Esame delle operazioni di Dio nelle essenze che ha creato	Esame delle ulteriori operazioni di Dio nelle essenze	Analisi dell'ordine di sostanze e forme nella prima composizione Esame della causalità secondaria con cui Dio agisce nel creato
Dimostrazione della completezza dell'ordine divino e confutazione degli errori	Dimostrazione della completezza dell'ordine divino e confutazione degli errori rispetto alle sue operazioni	Giustificazioni conclusive della razionalità dell'ordine della creazione

Le tre scansioni dello sviluppo dell'analisi metafisica non collimano del tutto: ad esempio, la confutazione degli errori relativamente alla dottrina del caos originale – errore palesemente legato alle operazioni e all'ordine di Dio nella creazione – nel *De processione mundi* è precedente alla dimostrazione della completezza dell'ordine divino. Nonostante ciò, appare evidente come Gundisalvi, nella redazione del suo scritto, stia cercando di attenersi al programma della metafisica presentato nelle sue due opere epistemologiche. Tutto ciò testimonia sia a favore dell'omogeneità della produzione filosofica gundissaliniana, che non è costituita da testi scollegati tra loro bensì corrisponde a un progetto filosofico ben preciso¹⁹⁴; sia la precedente redazione del *De divisione* rispetto al *De processione mundi*, che appunto recepisce implicitamente il programma metafisico fin qui esposto. Questa coerenza intratestuale è invece del tutto assente rispetto al *De unitate*, nella cui stringata trattazione ontologica e cosmogonica non sembra toccare se non marginalmente i tratti salienti del programma metafisico di Gundisalvi. Questi rilievi, sommati a quelli sulla diversità tra i due trattati epistemologici, e all'analisi della maggiore o minore prossimità testuale dello scritto rispetto alla sua fonte principale, sembrano presentarci la scansione dell'opera filosofica di Gundisalvi in due distinti periodi. In un primo periodo possiamo fissare l'elaborazione dei trattati più brevi e più aderenti alle fonti principali: il *De unitate et uno* e il *De scientiis*¹⁹⁵. Invece, la redazione del *De anima*, opera estremamente prossima alla sua fonte principale – il *De anima* di Avicenna – ma al contempo di una lunghezza e di una portata filosofica ben maggiori rispetto alle opere precedenti, segna il passaggio a un secondo periodo della produzione filosofica gundissaliniana. Successiva al *De anima* è poi l'elaborazione di trattati in cui vengono fuse, in modo estremamente originali, numerosissime fonti, costruendo un edificio speculativo complesso e irriducibile alle opere terze su cui è basato: si tratta del *De divisione* e del *De processione*.

¹⁹⁴ Si sarà forse notato, a riguardo, il breve passaggio gundissaliniano sull'ilemorfismo universale nel testo riguardante la logica che abbiamo esaminato in precedenza, dove tra le cose vere che sono conosciute tramite dimostrazione Gundisalvi pone le asserzioni «ut mundum coepit et angelus constat ex materia et forma et similia».

¹⁹⁵ Se si supponesse una paternità gundissaliniana per il *De immortalitate animae*, la redazione di questo testo dovrebbe essere posta in un momento ancora precedente al *De unitate*, dove Gundisalvi recepisce principalmente il *Fons vitae* gabiroliano.

Passando alle opere propriamente metafisiche di Gundisalvi, il primo scritto da esaminare è senz'altro il *De unitate et uno*¹⁹⁶. Questo trattato infatti non solo è sicuramente precedente al *De processione*, ma presenta anche alcune importanti differenze con quest'ultimo testo, che ne costituisce una sorta di sviluppo critico. Il *De unitate* tematizza primariamente dell'unità da un punto di vista metafisico¹⁹⁷ e, come tale, è un'opera eminentemente neoplatonica¹⁹⁸, la cui fonte principale è il *Fons vitae* di Ibn Gabirol. Per varie ragioni e prima tra tutte la sua paternità a lungo ritenuta boeziana, quest'opera gundissaliniana ebbe una forte ricezione durante il Medioevo latino, e venne letta e citata, tra gli altri, da Alessandro di Hales, Ruggero Bacone, Alberto di Colonia e Pietro Hispano¹⁹⁹; nonché commentata da Corrado di Prussia²⁰⁰. Il primo a segnalare l'incongruenza di un'attribuzione dell'opera a Boezio è Tommaso d'Aquino, sottolineandone come alcuni contenuti, e in primo luogo l'ilemorfismo universale, non possano essere coincidenti con la riflessione boeziana.

Il fulcro del trattato è la connessione metafisica tra l'unità e l'essere, nesso stabilito dalle due asserzioni per le quali «l'unità è ciò per cui qualsiasi cosa è una²⁰¹» e «tutto ciò che è, esiste in quanto è uno²⁰²». L'unità intrinseca dell'ente è ciò che lo rende un ente particolare, e al tempo stesso, a un livello ontologico più profondo, è ciò che impedisce al singolo ente di disperdersi nella molteplicità: difatti quando l'ente cessa di essere «uno» cessa al contempo di essere. L'unità come costituente intrinseco dell'essere dell'ente si manifesta primariamente nella dinamica ilemorfica, quale fattore che permette la congiunzione tra materia e forma²⁰³, congiunzione che comporta l'acquisizione dell'essere da parte della creatura. L'essere, infatti, è presentato come l'esistenza della forma nella materia: nell'essere creato nessun costituente ilemorfico può sussistere senza il suo corrispettivo.

¹⁹⁶ Di questo testo gundissaliniano esistono tre edizioni critiche: P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, ed. critica a cura di P. Correns, op. cit.; M. ALONSO ALONSO, *El 'Liber de unitate et uno'*, ed. critica a cura di M. Alonso Alonso, «Pensamiento» 12 (1956), pp. 65-78; e l'ultima edizione critica M. J. SOTO BRUNA - C. ALONSO DEL REAL, *De unitate et uno de Dominicus Gundissalinus*, Pamplona 2015.

¹⁹⁷ Cf. M. J. SOTO BRUNA, *'Vox naturae, vox legis, vox Dei'. Armonía y unidad de la naturaleza en Dominicus Gundissalinus (s. XII)*, Congreso Internacional organizado en la Universidad de Navarra, 27 y 28 de noviembre de 2012, (*pro manuscripto*); M. J. SOTO BRUNA - C. ALONSO DEL REAL, *Causalidad y naturaleza en D. Gundissalinus. Doctrina y manuscritos*, in *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval*, (in stampa).

¹⁹⁸ Cf. M. J. SOTO BRUNA, *La «causalidad del uno» en Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 21 (2014), pp. 53-68; e R. RAMÓN GUERRERO, *Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: apunte historiográfico*, in M. J. Soto Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona 2005, pp. 69-80.

¹⁹⁹ Cf. PIETRO HISPANO, *Obras filosóficas II. Comentario al De anima de Aristóteles*, edizione e traduzione a cura di M. ALONSO ALONSO, Madrid 1944, pp. 511-2.

²⁰⁰ Cf. J. BOBIK, *The Commentary of Conrad of Prussia on the De unitate et uno of Dominicus Gundissalinus*, Lewiston 1989.

²⁰¹ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), p. 3,1: «unitas est, qua unaquaque res dicitur esse una».

²⁰² D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), p. 3,8-9: «quidquid est, ideo est, quia unum est».

²⁰³ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), pp. 3,10-4,11.

Proprio la loro unione, da un lato presuppone l'unità quale aggregatore di questi due costituenti ontologici tra loro opposti e, dall'altro, la precedenza dell'unità sui due costituenti ilemorfici in quanto ne permette l'esistenza reciproca nel composto. È in questo senso, dunque, che Gundisalvi delinea come la privazione di unità comporti la perdita dell'essere da parte dell'ente, e parallelamente una dispersione nella molteplicità²⁰⁴.

In questo modo, quindi, esiste una contrarietà tra materia e unità: contrarietà che specifica in primo luogo la dinamica ontologica nella quale agisce quest'ultima. La materia infatti tende alla dispersione nella molteplicità e solo l'unità la può conservare, individuare e donare quindi l'essere: perciò la materia desidera l'unità, proprio in quanto desidera essere, ossia essere in atto. In questa dinamica ontologica, dunque, sembrano essere attivi tre attori: la materia, la forma, e l'unità che le tiene assieme. In realtà le cose, per Gundisalvi, non stanno così. L'unità, infatti, è una forma, anzi la prima forma che si congiunge alla materia e le dona l'essere. Questo punto, nel *De unitate*, è ancora solo abbozzato, e troverà una compiuta realizzazione – non meno problematica – nel *De processione*, rispetto al quale su questo e altri punti vi è una chiara continuità.

Il ruolo ontologico fondativo dell'unità intrinseca dell'ente le deriva direttamente per istituzione divina²⁰⁵ e, a un livello più profondo, per la diretta dipendenza dell'unità da Dio, secondo la dottrina neoplatonica della somiglianza²⁰⁶. L'Unità divina creatrice creò un'unità derivata, che le è simile ma al tempo stesso diversa: essa infatti è ancora unità, ma un'unità che implica la molteplicità, e quindi è in un certo senso opposta all'Unità assoluta. Proprio secondo questo meccanismo neoplatonico di somiglianza e differenza, l'unità derivata si unisce alla materia, dando origine a due diversi tipi di enti, ossia gli enti che hanno inizio e fine, ossia mutamento e corruzione, e gli enti che hanno inizio ma non hanno fine, ossia hanno mutamento ma non corruzione.

La variabile che comporta la diversità nella durata di questi esseri non è imputata all'unità intrinseca – che, appunto, corrisponde alla forma dell'unità – bensì al sostrato che la riceve, ossia la materia. Seguendo da vicino la trattazione gabiroliana, Gundisalvi afferma ripetutamente come la degradazione ontologica degli enti dai primi creati fino all'ultimo orlo della creazione derivi dal progressivo inspessimento della materia, cui si accompagna il graduale indebolimento della forma dell'unità²⁰⁷. Il fattore determinante, quindi, dello statuto ontologico dell'ente è il congiungersi del progressivo inspessimento della materia con il progressivo illanguidirsi dell'unità: è in base a questa dinamica metafisica che si dà la diversità generica tra i diversi ordini della creazione. Queste due tipologie di esseri verranno dettagliatamente tematizzati nel *De processione mundi*, dove la loro diversità sarà direttamente collegata al tipo di causazione grazie al quale vengono all'essere: gli angeli, le sfere celesti e gli elementi tramite la prima composizione, in virtù della quale sono perpetui; tutto ciò che segue loro mediante la seconda composizione e la generazione.

²⁰⁴ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), pp. 4,21-5,14.

²⁰⁵ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), p. 4,12-20.

²⁰⁶ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), pp. 5,15-6,1.

²⁰⁷ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), p. 6,1-13.

Rispetto ai risultati della congiunzione di unità e materia, il *De unitate* non presenta alcun riferimento esplicito ai distinti generi di esseri creati, e anzi lo sguardo gundissaliniano è concentrato sulla metafisica dell'Uno e, marginalmente, sulla cosmologia. In effetti, nell'opera che stiamo esaminando Gundisalvi accetta una progressione cosmogonica diversa da quella che presenterà nel *De processione*, e speculare a quella di Ibn Gabirol, quando afferma:

Et ob hoc unitas, quae duxit ad esse materiam intelligentiae, est magis una et simplex, non multiplex nec divisibilis essentialiter; sed si divisibilis est, hoc siquidem accidentaliter est; et ideo haec unitas simplicior et magis una est omnibus unitatibus, quae ducunt ad esse ceteras substantias, eo quod immediate cohaeret primae unitati, quae creavit eam. Sed quia unitas subsistens in materia intelligentiae est unitas simplicitatis, ideo necessario unitas subsistens in materia animae, quia infra eam est, crescit et multiplicatur et accidit ei mutatio et diversitas, et sic paulatim descendendo a superiore per unumquemque gradum materiae inferior unitas augetur et multiplicatur, quousque pervenitur ad materiam, quae sustinet quantitatem, scilicet substantiam huius mundi²⁰⁸.

Da questo passaggio si evince chiaramente come la progressione del reale a partire dalla prima Unità divina si sviluppi nei seguenti livelli ipostatici:

- l'Intelligenza, che è ciò che di più unito e semplice esiste da le cose create, indivisibile secondo l'essenza ma solo per accidente. Tali qualità le ha in quanto viene all'essere senza mediazione a differenza di tutto ciò che la segue, alla cui produzione partecipa l'Intelligenza;
- l'Anima, la cui unità patisce il mutamento e la diversità, e che costituisce un grado intermedio nella progressiva degradazione ontologica. Quest'anima si sviluppa secondo la forma dell'anima razionale, dell'anima sensitiva e infine dell'anima vegetativa;
- il Cosmo sensibile, massimo livello di molteplicità, che Gundisalvi ci dice essere sorretto dalla materia che sostiene la quantità.

Come accennavamo prima, questo schema di derivazione è estratto dal *Fons vitae*, e non trova riscontro, se non parzialmente, nel *De processione mundi*. Quello che è opportuno sottolineare è tuttavia come, da un lato, già in quest'opera troviamo l'adesione di Gundisalvi alla dottrina della creazione mediata, secondo la quale Dio crea direttamente solo il primo suo effetto – in questo caso l'Intelligenza – e tramite la mediazione di questo primo creato passa all'istituzione del cosmo. Dall'altro lato, è interessante notare come, sempre seguendo Ibn Gabirol, Gundisalvi mostri, in alcuni passaggi, di accettare la dottrina della pluralità delle forme sostanziali, la cui complessiva tematizzazione e sistematizzazione si avrà solo nella sua opera metafisica successiva.

In conclusione del suo trattato, Gundisalvi illustra come dalla dinamica ontologica di intersezione tra unità e materia traggano origine i diversi tipi di unità riscontrabili nell'universo²⁰⁹. Queste diverse tipologie di unità

²⁰⁸ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), p. 6,14-26.

²⁰⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), pp. 9,13-10,13.

riscontrabili nell'universo derivano, come afferma Gundisalvi, dalla diversità della forma dell'unità che, gradualmente, si allontana dalla luce.

In questo senso, nonostante vi siano diversi tipi di unità riscontrabili, si deve dedurre dal testo gundissaliniano che l'unità intrinseca, ossia la forma dell'unità immanente all'ente, sia sempre la medesima forma, che progressivamente si indebolisce ma che è sempre la stessa per tutti gli enti. Questa, nel *De processione mundi*, verrà posta come la prima forma che, insieme alla sostanzialità, si unisce alla materia prima dando origine alla sostanza, sulla quale poi si stratificheranno ulteriori forme sostanziali. Il breve trattato si conclude con una breve digressione sull'applicazione del concetto di unità alle quantità continue e discrete²¹⁰.

In definitiva, quindi, in questa concisa opera Gundisalvi presenta i seguenti nuclei teorici fondamentali:

- dottrina neoplatonica dell'Unità/Unicità di Dio, tuttavia non dovutamente tematizzata;
- dottrina della creazione mediata, in base alla quale Dio crea direttamente solo il primo effetto, e mediatamente tutto ciò che segue;
- ipostatizzazione neoplatonica del reale, seguendo la progressione proposta da Ibn Gabirol e sviluppata in Intelligenza, Anima, Cosmo sensibile;
- teoria dell'istituzione dell'essere secondo la dinamica ilemorfica per cui il venire all'essere dell'ente equivale all'unione della sua materia con la forma operata da una causa;
- dottrina dell'ilemorfismo universale, colto nel suo degradare ontologico da Dio alla materia che sostiene la quantità;
- dottrina della pluralità delle forme.

Alcune di queste dottrine verranno accettate o rielaborate nel *De processione mundi*²¹¹, che presenta una struttura testuale ben più estesa e una portata speculativa decisamente più ampia rispetto al *De unitate*.

Come il *De divisione*, anche il *De processione* si sviluppa attraverso una fitta rete di citazioni testuali, la cui origine non è esplicitata e che spesso subiscono un'alterazione testuale profonda. Le fonti principali dell'opera sono Avicenna, Ibn Gabirol ed Ermanno di Carinzia, cui si accompagnano numerose altre fonti minori o indirette, come avremo modo di esaminare.

A livello contenutistico, il trattato si sviluppa in modo coerente al programma metafisico esposto nel *De scientiis* e nel *De divisione*, e ci addenteremo nei dettagli teoretici delle dottrine esposte da Gundisalvi nell'analisi che stiamo per compiere. Risulta tuttavia utile presentare una breve visione d'insieme dell'opera gundissaliniana, tesa a facilitare la

²¹⁰ D. GUNDISALVI, *De unitate* (ed. Correns), pp. 10,14-11,12.

²¹¹ Del testo del *De processione mundi* esistono due edizioni critiche: G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von dem Hervorgange der Welt*, op. cit., pp. 1-56; e M. J. SOTO BRUNA - C. ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de D. Gundisalvo*, ed. crítica a cura di M. J. Soto Bruna e C. Alonso del Real, Pamplona 1999. Ad esse si accompagna una traduzione inglese a cura di J. A. LAUMAKIS, *The Procession of the World*, Milwaukee 2002. Si veda la sezione finale del presente capitolo per un'esame delle due edizioni critiche di riferimento.

comprensione di uno scritto complesso e, in alcuni casi, apparentemente contraddittorio.

L'esordio del *De processione* giustifica, in poche righe iniziali, la possibilità di una conoscenza degli aspetti nascosti di Dio tramite la ricerca filosofica, giustificazione fondata sull'epistola paolina ai Romani²¹². Dall'esame della grandezza, della bellezza e dell'utilità del cosmo si può giungere speculativamente alla Potenza, alla Sapienza e alla Bontà del suo Creatore, che così si rivela all'uomo a partire dai suoi effetti. Questo percorso si sviluppa attraverso l'esame di tre dati metafisici fondamentali²¹³:

- la composizione degli enti, ossia la loro strutturazione ontologica;
- la loro disposizione, ossia l'ordine del creato;
- la causa di entrambi, ossia la Causa prima.

L'uomo è provvisto delle facoltà specifiche per cogliere e conoscere questi tre aspetti fondamentali, e che sono la *ratio*, ossia la ragione che comprende la *compositio*, la *demonstratio*, ossia la capacità dimostrativa, che accede alla *dispositio*, e l'*intelligentia*, l'intelligenza con cui si conosce la Causa prima.

Il punto di partenza vero e proprio dell'indagine gundissaliniana è costituito dai quattro argomenti²¹⁴ che dimostrano l'esistenza di una Causa prima a partire dalla considerazione di alcuni tratti costitutivi degli enti creati. Tramite queste dimostrazioni si giunge, appunto, ad ammettere l'esistenza di una Causa incausata, che è Dio. L'analisi dei queste essere divino è svolta tramite una lunghissima citazione della *Metaphysica*²¹⁵ avicenniana e mediante l'adesione alla dottrina dell'essere necessario e possibile²¹⁶. Lo statuto modale relativo all'essere di ogni ente è nettamente definito nei termini dell'essere possibile e dell'essere necessario. La considerazione specifica dell'essere possibile implica che esso sia sempre causato da una causa esterna, tale che estrinsechi l'attualità di questo ente dalla possibilità di essere e non essere. Infatti, l'essere possibile è un essere precario, insufficiente a se stesso e quindi bisognoso sempre di una causa efficiente per poter esistere.

Questa causa dovrà già avere già l'essere in atto, altrimenti non potrebbe attualizzare l'essere del suo effetto, e in questo senso, la causa dell'essere possibile sarà un Esistente necessario, ossia autosufficiente al proprio essere, e dunque incausato. Tale essere necessario in virtù di se stesso – distinto dall'esistente necessario *per aliud* che, in quanto causato, corrisponde all'attualizzazione della potenzialità propria dell'essere possibile – è la Causa prima²¹⁷.

²¹² Rom. 1:20: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur».

²¹³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 2,4-9: «Unde ad intelligendum invisibilia dei speculationis materia nobis tripartita proponitur: scilicet in rerum compositione et dispositione et causa utrumque movente. Compositio est principium, ex quibus aliqua fit coniunctio; dispositio est coniunctorum ordinata habitudo; causa vero movens alia est primaria, alia secundaria, alia est tertiae dignitatis, et deinceps».

²¹⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 3,11-5-14.

²¹⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 8,5-16,8. Tratteremo in modo specifico le argomentazioni avicenniane e gundissaliniane nel prossimo capitolo.

²¹⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 5,15-7,2.

²¹⁷ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 7,3-8,4.

Questa attribuzione comporta la definizione di una differenza ontologica radicale tra Creatore e creazione, una differenza che si pone primariamente sul livello di causalità efficiente e di statuto ontologico. L'Esistente necessario di Dio è autosufficiente e pieno, primo ed eterno, ma il suo essere si esplica primariamente come causa efficiente dell'essere possibile, dinamica causale che corrisponde alla creazione dell'universo. Questo essere possibile è vincolato alla duplicità insita nell'alternativa di poter essere e poter non essere: un'alternativa che, tanto nell'esito positivo quanto in quello negativo, può essere sciolta solo dalla causalità dell'Esistente necessario. E tuttavia, dopo essere stato causato da Dio, e proprio in virtù di tale causalità, l'essere possibile dell'ente diviene necessario, non *per se* ma *per aliud*, in uno sviluppo ontologico che corrisponde all'attualizzazione della potenzialità intrinseca nell'ente prima che esso sia, e che comporta una sua duplicità intrinseca. L'essere dell'ente possibile è infatti sempre duplice, essendo composta dal proprio essere possibile e dall'influsso della sua causa.

La complessiva trattazione specifica della Causa prima si esaurisce nell'esposizione della dottrina dell'essere necessario e possibile: Gundisalvi, nel resto del trattato, esaminerà le operazioni causali di Dio, ma non analizzerà più i suoi attributi e il suo essere proprio. Allo stesso modo, con questa sezione cessano anche i riferimenti diretti alla dottrina dell'essere necessario, ma non quelli indiretti: nella sua progressiva trattazione della cosmogenesi, Gundisalvi non ha bisogno di tornare ad identificare Dio con l'Esistente necessario, mentre lo stato di possibilità ontologica tipico dell'essere creato viene adesso esaminato secondo la prospettiva della sua composizione ileomorfa.

Passando quindi alla causalità divina, Gundisalvi precisa come essa sia di due tipi: immediata nella creazione, mediata nella successiva istituzione del cosmo, precisazione su cui si basa la distinzione tra le quattro modalità causali di «creatio», «compositio primaria», «compositio secundaria» e «generatio»²¹⁸.

La causazione della Causa prima è duplice: Dio crea i primi principi, materia e forma, e li compone insieme, composizione da cui risultano i primi creati, perpetui. Sono queste due causazioni – la creazione e la prima composizione – a costituire l'oggetto perspicuo del *De processione*.

A questa prima composizione segue una seconda, operata non più direttamente da Dio bensì dalla causa secondaria, che tuttavia segue le disposizioni di Dio; a cui fa infine seguito la generazione – e il suo corrispettivo, la corruzione, secondo la causalità tipica del mondo fisico e che, come tale, non è tematizzata nel *De processione*.

L'atto creativo di Dio corrisponde unicamente alla *creatio ex nihilo* dei due principi primi di tutto il creato, ossia materia e forma²¹⁹. L'essere creaturale, e con esso la molteplicità, trae quindi origine dalla creazione di materia e forma, dalla loro duplicità che fonda la molteplicità degli enti, e la loro diversità dal Creatore e tra loro stessi. Le radici di questa diversità risiedono non solo nella duplicità – che fonda in primo luogo la molteplicità – ma

²¹⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 19,14-20,6.

²¹⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 20,13-14.

nell'eterogeneità dei due principi, che non potevano essere due materie o due forme, ma appunto materia e forma²²⁰.

L'analisi delle correlazioni tra questi due costituenti ontologici palesa la loro reciproca dipendenza: né la materia né la forma hanno in loro stesse l'essere in atto, ma lo ricevono solo nella loro reciproca congiunzione. Questo è il fulcro su cui Gundisalvi costruisce tutta la sua riflessione sull'ilemorfismo universale, e anch'esso si fonda sul principio neoplatonico della diversità tra causa e causato. Difatti, questa manchevolezza, posta nei termini dell'insufficienza ontologica, è direttamente riportata alla stessa origine divina di materia e forma²²¹. L'essere autosufficiente e necessario di Dio, infatti, crea due esseri indigenti che in loro stessi non hanno un essere caratterizzato come possibilità di essere. La loro creazione consiste nell'essere tratti fuori da questo stato di possibilità eterna, e quindi nel ricevere l'attualità del loro essere grazie alla causalità divina che li compone. Si tratta, in altre parole, della congiunzione tra la dottrina dell'essere necessario e quella dell'ilemorfismo universale, congiunto dottrinale che esamineremo dettagliatamente nei prossimi capitoli.

Questa correlazione dottrinale non è priva di conseguenze e di problemi, il primo dei quali è costituito dal ruolo della forma nella costituzione dell'ente. Difatti la tradizione latina – e non solo – con cui Gundisalvi deve confrontarsi è concorde nel ritenere la forma come attualità dispensatrice di essere rispetto ad una materia inerme, che funge solo da ricettacolo. Da un lato, Gundisalvi è netto nel sostenere che l'essere in atto è proprio solo del composto ilemorfico e che, prima della loro congiunzione, materia e forma hanno solo un essere potenziale. Dall'altro, tuttavia, il filosofo si mostra consapevole del problematico confronto con la tradizione – e con le stesse fonti che sta utilizzando – e non può che affermare come, in un certo senso, sia la forma a donare l'essere alla materia e al composto. Il *De processione* cerca una sintesi tra queste due prospettive, da un lato negando l'attualità alla forma separata, dall'altro affermando che è l'unirsi della forma alla materia ad attualizzarle entrambe, sottolineando quindi l'aspetto attivo della forma rispetto alla passività della materia. In entrambi i sensi, tuttavia, la loro correlazione ontologica è necessaria all'ottenimento dell'essere attuale²²².

Un ultimo aspetto da sottolineare in relazione alla correlazione ilemorfica è la duplicità dei livelli analitici cui soggiace questa trattazione. Gundisalvi infatti attribuisce a materia e forma un essere solo potenziale, l'attualizzazione del quale si ha solo con la loro congiunzione: questa congiunzione è la «compositio primaria». In altre parole, la creazione quale causazione divina di materia e forma corrisponde, da un punto di vista ontico, alla prima composizione: l'ente è tale solo quando ha l'essere in atto,

²²⁰ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 21,3-11.

²²¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 22,4-21.

²²² D. GUNDISALVI, *De processione mundi*, (ed. Bülow), pp. 23,12-24,2. Questa duplicità nella considerazione dei due costituenti ontologici si manifesta nella progressiva caratterizzazione della materia quale *potestas*, potenzialità positiva che viene attualizzata dal partner ilemorfico, e del suo desiderio di essere tramite la congiunzione con essa. Tutti temi, questi, che derivano da Ibn Gabirol e che avremo modo di esaminare nei particolari.

e l'essere in atto è ottenuto solo grazie alla congiunzione di materia e forma in virtù di una causa.

In questo senso, quindi, l'analisi svolta nel *De processione* è posta su un livello puramente logico: la distinzione tra creazione e prima composizione avviene solo a livello logico-ontologico e mai ontico, così come Gundisalvi ripetutamente ricorda come materia e forma, prima di essere congiunte, non hanno un essere attuale. Quindi si deve tenere presente – e ci torneremo – come si diano due livelli distinti: da un punto di vista logico, il primo effetto di Dio si realizza nei due principi ilemorfici ma, da un punto di vista ontico – che si ricollega in primo luogo alla narrazione biblica – il primo effetto della creazione divina sono le creature angeliche, le sfere celesti e gli elementi fisici. È in virtù di questo nesso che Gundisalvi ha reputato utile inserire una confutazione della dottrina del caos primordiale²²³ prima di passare ad esaminare i primi composti, al fine di sgomberare il campo da possibili fraintendimenti²²⁴.

La prima composizione – secondo momento della causalità divina – corrisponde quindi alla prima unione di materia e forma. A questa materia prima, Dio congiunge le forme dell'unità e della sostanzialità, realizzando il primo composto che, da un punto di vista logico, è la sostanza. A questa sostanza prima si uniscono, poi, le forme della corporeità e della spiritualità, che danno origine alle sostanze corporee e spirituali²²⁵. È solo a questo livello, con la distinzione della sostanza in sostanza corporea e spirituale, che da un punto di vista ontico si realizza il primo effetto della causalità divina: le creature angeliche, le sfere celesti, e gli elementi. Questi primi enti sono perpetui²²⁶ e costituiscono la causa secondaria tramite cui viene istituito il cosmo sensibile, amministrando il volere divino. Ciascuna delle tre cause secondarie agisce in modo specifico²²⁷: gli angeli creano le anime e muovono i cieli; le sfere celesti con il loro movimento mescolano gli elementi; mentre questi ultimi sono ordinati grazie alla natura, che causa la generazione e la corruzione.

La catena causale che inizia con Dio si realizza concretamente nell'azione di questa causa secondaria, dalla quale si originano la seconda composizione e la generazione. La progressione cosmogonica illustrata da Gundisalvi è quindi sintetizzabile in uno schema di progressione (Fig. A), che si specifica, nella sua parte d'esordio e, almeno sotto alcuni aspetti, come una reificazione dell'albero di Porfirio.

Una volta illustrati gli aspetti di questa causalità secondaria, Gundisalvi può quindi concludere:

Sic igitur processit totius mundi constitutio de nihil esse ad possibiliter esse, de possibiliter esse ad actu esse et de actu esse ad corporeum et incorporeum esse; et hoc totum simul, non in tempore. Videlicet ut primum prima simplicia fierent de nihilo per creationem et de simplicibus composita fierent per primam simplicium coniunctionem, deinde de

²²³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi*, (ed. Bülow), pp. 36.9-38.21.

²²⁴ Anche in questo caso, esamineremo la confutazione gundissaliniana della dottrina di Ugo di San Vittore nell'apposito paragrafo del capitolo quarto.

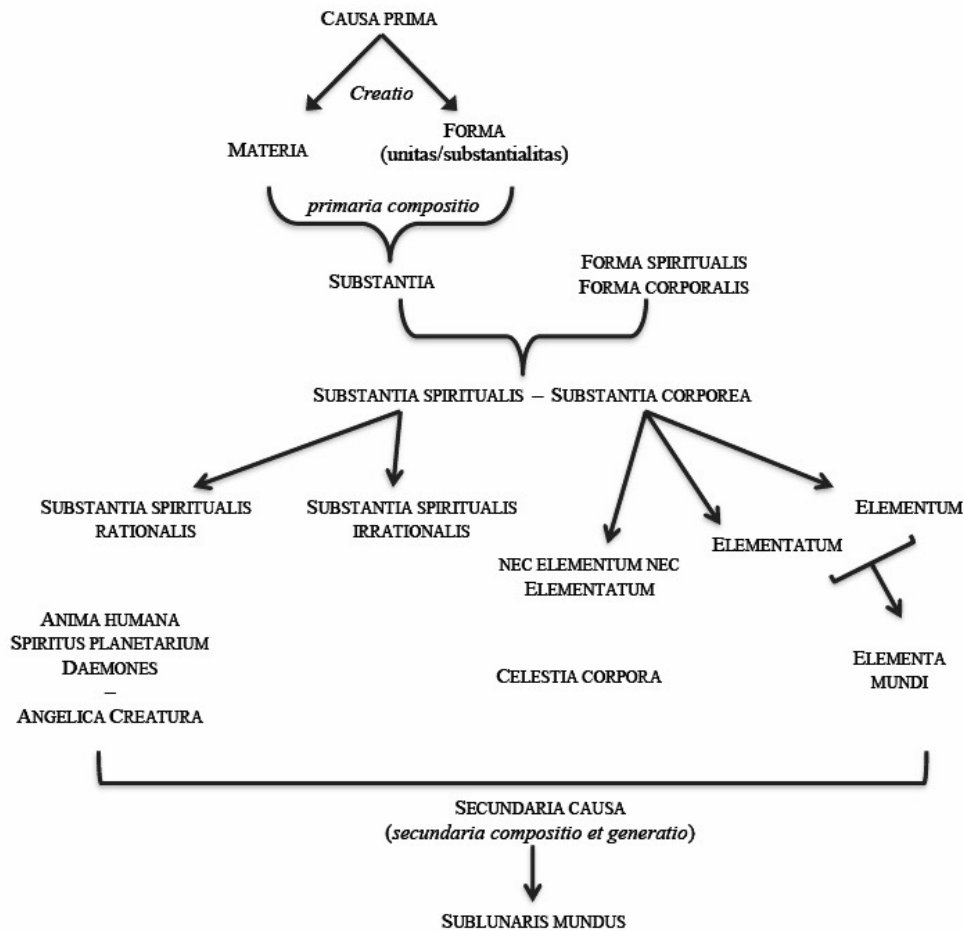
²²⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 41,10-42,2.

²²⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 48,12-49,2.

²²⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 51,12-54,17.

compositis fierent elementata per generationem. Et sic de nihilo ad simplicia, de simplicibus ad composita, de compositis ad generata facta est progressio²²⁸.

Fig. A



Il trattato si chiude con una ricapitolazione in base numerologica di quanto esposto finora, seguendo i valori aritmologici dei primi quattro numeri della serie, esposizione che ha una funzione confermativa della trattazione filosofica presentata da Gundisalvi nella sua opera.

Avremo modo di esaminare tutti questi aspetti della riflessione gundissaliniana. Questa veduta d'insieme delle traduzioni e della produzione originale di Gundisalvi funge da quadro per l'analisi genetico-dottrinale della sua riflessione metafisica che stiamo per compiere. Tale riflessione si risolve principalmente nella tematizzazione della domanda relativa all'essere di Dio come diverso dall'essere delle sue creature, e quindi nella descrizione delle modalità in cui si dà la cosmogenesi, colta come estrinsecazione di questa differenza ontologica. La nostra analisi si svilupperà, quindi, nell'esame dei due attori metafisici primari di questa dinamica ontologica – Dio e il suo effetto immediato, ossia materia e forma – e delle modalità in cui dà questa dinamica cosmogonica.

²²⁸ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 54,5-18.

Verrà analizzato in primo luogo l'essere di Dio, successivamente l'essere creaturale come distinto dall'essere divino, e quindi la causalità istitutrice dell'essere delle creature: aspetti di un'unica dinamica in cui questi tre motivi principali della metafisica gundissaliniana si interpenetrano reciprocamente. Ciascuno di questi aspetti ontologici verrà quindi esaminato secondo una prospettiva genetico-dottrinale, ossia analizzando i rapporti genetici delle dottrine gundissaliniane rispetto alle fonti usate dal filosofo toledano, chiarendone i nessi reciproci e le modifiche dottrinali che Gundisalvi opera.

II.

LA TEMATIZZAZIONE DELL'ESSERE DIVINO

Nell'esordio del *De processione mundi*, Gundisalvi precisa come la finalità del suo trattato sia la conoscenza degli «invisibilia Dei», ossia degli aspetti segreti e intimi dell'essere divino: «Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur. Si enim vigilanter haec visibilia conspiciamus, per ipsa eadem ad invisibilia dei contemplanda conscendimus¹». Quali siano questi tre aspetti della divinità è subito chiarito da Gundisalvi: si tratta della potenza, della sapienza e della bontà di Dio².

L'indagine metafisica non può tuttavia limitarsi a saggiarne l'esistenza: l'essere divino può e deve essere conosciuto in modo più esaustivo, tramite l'indagine degli effetti della sua causalità, e quindi attraverso lo studio della composizione e della disposizione delle cose attraverso la loro causa³. Gli aspetti invisibili di Dio si manifestano, infatti, attraverso la dinamica creativa, dove Dio si mostra quale causa efficiente del cosmo.

Le prime caratteristiche di Dio sono individuate da Gundisalvi attraverso le quattro dimostrazioni preliminari dell'esistenza di Dio, che lo colgono quale compositore degli opposti, causa efficiente e motore immobile. Il primo di questi argomenti si basa sull'opposizione tra elementi⁴. Tutto ciò che si trova nel mondo sublunare è costituito da gravi e lievi: i primi tendono verso il basso, i secondi verso l'alto. Si dovrà quindi supporre una causa che componga la loro contrarietà, e che quindi sia il compositore del mondo sublunare: tale causa componitrice della contrarietà tra ciò che è leggero e ciò che è pesante – e quindi, degli elementi⁵ – non potrà che essere Dio.

¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p.1,1-4.

² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 1,10-12.

³ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 2,4-16.

⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 3,10-17: «Totus hic mundus, quem lunaris circulus ambit, ex gravibus et levibus integraliter consistit. Sed motus gravium est ire deorsum, et motus levium est ire sursum. Cum igitur gravia et levia de natura sua habeant ire in oppositas partes, tunc nequaquam in compositione huius corruptibilis mundi convenirent, nisi aliqua causa cogens illa componeret. Mundus igitur sublunaris ab alio compositus».

⁵ Ad un'analisi più approfondita, possiamo infatti notare come il brano gundissaliniano caratterizzi «gravita et levia» attraverso due considerazioni specifiche, ossia: (1.) «gravita et levia» sono relativi solo al mondo sublunare; e (2.) il mondo sublunare è completamente costituito da «gravita et levia». Il riferimento esplicito al «lunaris circulus» e l'utilizzo del verbo «consisto» rafforzato dall'avverbio «integraliter» sembrano suggerire due ipotesi interpretative, ossia (a.) che nel mondo sensibile ogni ente è caratterizzato dall'essere pesante o dall'essere leggero; oppure (b.) che nel mondo sensibile ogni ente è composto da qualcosa di leggero e qualcosa di pesante. Ora, se consideriamo la finalità dell'argomento gundissaliniano – la dimostrazione dell'esistenza di un principio compositore di contrarietà – appare evidente come Gundisalvi stia concependo «gravita et levia» come qualità contrarie che si coniugano in un composto, ossia in un ente, grazie all'intervento di un compositore in grado di unire in un congiunto parti di tendenza opposta. Rileggendo quindi le due caratterizzazioni dei termini proposte dal filosofo toledano nel brano che stiamo analizzando, appare evidente come il riferimento al mondo sublunare in opposizione al mondo soprallunare sia da ricollegarsi alla composizione corporea del primo, ossia al suo essere integralmente composto da elementi. E in questo senso quindi che va colto il riferimento a «gravita et levia», quale metonimia degli elementi, i quali hanno quale proprietà specifica, il muoversi – aristotelicamente – verso il proprio luogo naturale, il fuoco verso l'alto, la terra verso il basso, e aria e acqua in mezzo. La dimostrazione

La seconda dimostrazione si concentra invece sulla composizione ileomorfica dei corpi⁶. Ogni corpo è composto di materia e forma: tuttavia, dal momento che la materia e la forma hanno proprietà tra loro opposte, è impossibile che possano convergere nel composto senza una causa esterna che le congiunga. Per questo motivo è necessario ammettere una causa componitrice del corpo mondano⁷.

Se le prime due prove offerte da Gundisalvi si basano su diversi aspetti della «coniunctio oppositorum», le ultime due sono degli argomenti cosmologici, e poggiano, quindi, sulla venuta all'essere degli enti, colti nel loro darsi naturale e secondo un procedimento logico di tipo compositivo. La terza prova gundissaliniana esamina, infatti, l'ente rispetto alla corruzione caratteristica del cosmo sensibile⁸. L'osservazione dell'universo ci mostra come tutte le cose progressivamente si corrompano e si dissolvano in ciò di cui sono composte. Ogni cosa che si corrompe, tuttavia, deve essere precedentemente venuta all'essere: ma è impossibile che qualcosa inizi ad essere grazie a se stessa, ma sarà necessaria una causa che comporti l'esistenza del possibile e l'inesistenza dell'impossibile, e tale è Dio⁹.

La quarta e ultima dimostrazione della Causa prima si basa, infine, sul movimento rispetto alla potenza e all'atto¹⁰. Dal momento che la venuta all'essere dell'ente corrisponde all'attualizzazione di una potenzialità, e cioè a un particolare tipo di movimento, vi deve essere un motore che muova all'essere quell'ente che attualizza. In tale contesto, causando l'essere dell'ente, il motore è quindi la causa efficiente, e in quanto tale non potrà essere lo stesso causato, poiché è impossibile che qualcosa sia la causa efficiente di se stessa. Dovrà quindi esserci una causa esterna che determini

gundissaliniana, quindi, una volta sciolto il riferimento alle qualità cinetiche degli elementi, assume una portata più ampia, ricollegandosi direttamente alla trattazione successiva della causalità secondaria: come vedremo, sono infatti i quattro elementi che, nel loro movimento, subiscono l'influsso causale divino, mediato dalla causa secondaria, la quale agisce direttamente sulla loro commistione tramite il moto elementare.

⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 3,17-4,7.

⁷ Possiamo notare come questa dimostrazione abbia un carattere introduttivo per la trattazione successiva dell'ileomorfismo universale, che qui è presentato come «limitato» al solo corporeo. Gundisalvi, infatti, non presenta qui la dottrina dell'ileomorfismo universale, ma si limita a presentare la composizione ileomorfica dei soli corpi. Questo fatto ci testimonia ancora una volta come il percorso che Gundisalvi presenta ai suoi lettori sia graduale: solo dopo aver esaminato e dimostrato la Causa prima dell'universo e la sua causalità primaria, si potrà affrontare la composizione ileomorfica di tutto ciò che segue Dio, compresi quegli enti che, normalmente, non sono considerati composti di materia. A questa altezza della trattazione, invece, Gundisalvi preferisce proporre un argomento in cui materia e forma hanno i connotati tradizionali di inerenza alle sole sostanze corporee, per poi spostarsi gradualmente alla trattazione successiva. Questa gradualità è al contempo direttamente legata al programma metafisico che abbiamo esaminato: le dimostrazioni dell'esistenza di una Causa prima, infatti, partono dal cosmo visibile e dalle considerazioni essenziali che si possono dedurre da esso, mentre solo nella fase discensiva, nella *resolutio*, si comprenderà che tali caratteristiche essenziali sono ben diverse da quelle colte nella prima parte del percorso.

⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 4,8-22.

⁹ Anche in questo caso, questo argomento mostra una funzione preparatoria e preliminare rispetto alla trattazione successiva della dottrina dell'essere necessario e possibile, la cui tematica viene qui presentata in modo volontariamente sommario, ma di cui il lettore avrà maggiore cognizione poco dopo.

¹⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 4,23-5,14.

l'essere dell'ente, e ciò vale per ogni ente creato: perciò, evitando di procedere all'infinito, si dovrà ammettere l'esistenza di una Causa efficiente prima ed eterna, che causa l'essere di tutte le altre cose.

Attraverso queste quattro dimostrazioni, Gundisalvi individua delle prime caratteristiche divine, direttamente legate alla dinamica creativa e alla causalità efficiente di Dio, e a partire da questi primi risultati, l'indagine gundissaliniana prosegue nel definire in modo accurato le implicazioni della causalità efficiente della prima Causa.

Rispetto alla posizione di Dio quale motore – e quindi sempre secondo la sua causalità efficiente – Gundisalvi presenta l'essere divino quale la causa immota e stabile che, rimanendo ferma, muove ogni cosa¹¹. Questa essenziale immobilità della Causa prima comporta, ovviamente, una serie di implicazioni: difatti, poiché il movimento corrisponde all'attualizzazione di una potenzialità che, come tale, costituisce una imperfezione, la causa prima è perfetta in se stessa e completamente attualizzata. Gundisalvi chiarisce queste implicazioni in modo inverso: se Dio si muovesse, ossia se in lui fosse possibile il cambiamento, tale movimento sarebbe teso alla ricezione di una perfezione di cui è manchevole, e all'attualizzazione di una potenzialità. Ma appunto, proprio perché è inammissibile porre imperfezione, insufficienza e potenzialità nell'essere divino, si dovrà assumere che Dio è la causa immobile del movimento¹². La Causa prima è quindi priva di moto e costantemente identica a se stessa, opposta al suo effetto, in cui risiede ogni movimento e ogni distinzione¹³. In questo senso, la prima grande differenza tra Creatore e creazione risiede nella completa attualità e immobilità di Dio, opposta al continuo cambiamento e quindi all'intrinseca potenzialità del mondo creato.

Questa prima caratterizzazione dell'essere divino comporta l'ammissione di una completa autosufficienza della Causa prima: la sua completa attualità e perfezione non necessita di alcunché per esistere. La completa tematizzazione di questa autosufficienza corrisponde, per Gundisalvi, alla posizione di Dio quale Esistente necessario¹⁴.

Le lunghe pagine che Gundisalvi dedica alla dottrina dell'essere necessario e possibile sono focalizzate, in realtà, non tanto sulla dimostrazione che l'Esistente necessario sia Dio quanto sull'argomentazione della sua unicità irrelata, della quale Gundisalvi fornisce cinque prove. È nel loro sviluppo che i caratteri della necessità ontologica divina vengono chiariti.

Innanzitutto Dio, in quanto Causa prima, dovrà essere incausato e perciò eterno: se fosse causato, infatti, non sarebbe primo. Ma la causazione è al contempo la principale caratteristica che definisce la modalità ontologica dell'essere: l'essere infatti si distingue nell'essere possibile la cui esistenza è

¹¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 17,12-15: «Primaria causa est causa efficiens, quoniam vi propria movet, ut aliquid explicetur; et haec est prima et simplex causa, quae, cum sit immota, cunctis aliis movendi est causa. Unde dicitur stabilis, quia manens dat cuncta moveri».

¹² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 17,16-18,13.

¹³ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 18,27-19,3: «Unde omnis motus est alienus ab essentia eius. Omnis vero motus est in opere eius, quemadmodum virtus in auctore quidem semper eadem componens et resolvens. In subiecto vero alia compositio, alia resolutio, nec simul eiusdem».

¹⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 5,15-17,10.

causata da altro, e l'essere necessario la cui esistenza è autosufficiente. In esplicito, Gundisalvi afferma che l'esistenza dell'esistente possibile è sempre causata da un qualcosa che ne scioglie l'alternativa tra esistenza e non esistenza, in favore della prima¹⁵. In questo senso, ogni essere causato, prima di venire effettivamente all'essere, è possibile che sia, e una volta causato, ossia venuto all'essere, ha un'esistenza necessaria proprio in virtù della propria causa¹⁶. L'essere necessario in virtù di se stesso ha invece uno statuto ontologico ben diverso: esso non ha in alcun modo bisogno di una causa che lo porti all'essere, in quanto è sufficiente alla propria esistenza. Non è causato ma è causa di ogni essere possibile: esso è, in altre parole, quella causa che scioglie la possibilità esistenziale dell'ente causandone l'esistenza effettiva.

Anche in questo caso, quindi, la caratterizzazione dell'essere divino è posta nei termini di una radicale opposizione con l'essere creaturale, ed è colto nuovamente secondo la dinamica causale che porta all'instaurazione cosmica. Si comprende perciò per quale motivo Gundisalvi reputi fondamentale presentare una densa dimostrazione dell'unicità dell'essere necessario per se, causa dell'essere di ogni ente causato. Proprio essendo uno e unico, incausato e trascendente, esso dovrà identificarsi con Dio:

Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participat in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, qui est prima causa et primum principium omnium, quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura¹⁷.

Gundisalvi presenta le caratteristiche e gli attributi divini secondo tre prospettive collimanti: una cristiana (potenza, sapienza, e bontà divine), una prettamente aristotelica (Dio come motore immobile) e una tipicamente avicenniana (Dio come essere necessario). Ad esse si accompagna, con grande forza, una tematizzazione neoplatonica dell'essere divino come Unità trascendente, ampiamente presente anche in Avicenna. Questa è la caratterizzazione principale dell'essere divino presentata nel *De unitate*.

In questo breve scritto, il filosofo toledano si focalizza sul concetto metafisico dell'unità principalmente in relazione all'essere creaturale, al fine di illustrarne la differenza ontologica con l'essere divino nei termini della dottrina neoplatonica della somiglianza e della differenza, tema su cui torneremo ampiamente in seguito. L'analisi delle caratteristiche divine presentatoci nel *De unitate* registra una netta coerenza con il *De processione*, e in entrambi i testi la posizione degli attributi divini è indissolubilmente legata alla dinamica instauratrice del cosmo. Al contempo, tuttavia, il tema principale del *De unitate* è il ruolo dell'unità derivata da Dio nella costituzione dell'essere creato: in questo contesto, Gundisalvi non presenta alcuna dimostrazione dell'esistenza di Dio, assumendone la pura Unità quale attributo specifico. Così, la tematizzazione

¹⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 16,9-22.

¹⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 16,12-18.

¹⁷ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 16,23-17,1.

dell'Unità divina è intrinsecamente collegata alla trattazione dell'unità derivata:

Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Sed quia omne creatum omnino diversum est ab eo, a quo creatum est, profecto creata unitas a creante unitate omnino diversa esse debuit et quasi opposita. Sed quia creatrix unitas non habet principium neque finem nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas; ita ut in quadam materia sit habens principium et finem, in quadam vero principium et non finem, quia in quibusdam subiacet permutationi et corruptioni, in quibusdam permutationi sed non corruptioni¹⁸.

L'interesse di Gundisalvi è concentrato sull'essere creaturale come diverso dall'essere divino. Dal momento che la «creatrix unitas» è eterna, immutabile e identica a se stessa, per via della radicale differenza che sussiste tra Creatore e creatura, quest'ultima dovrà essere caratterizzata da molteplicità, diversità e mutevolezza. Questa opposizione tra le due modalità di esistenza si risolve, tuttavia, in una parallela e parziale somiglianza tra essi, resa possibile dalla permanenza di alcune caratteristiche della causa nell'effetto che ha causato e che, in esplicito, si risolvono nell'unità derivata e immanente che rende possibile l'essere di ogni ente creato.

Questa elargizione di unità da parte della vera Unità che è per essenza Uno¹⁹ corrisponde sia all'istituzione divina dell'universo, sia all'ordinamento cosmico. In primo luogo, infatti, la creazione dell'unità secondaria corrisponde alla creazione dell'essere creaturale, per via del nesso ontologico tra unità ed essere fondato sull'assunzione per cui «quicquid est, ideo est, quia unum est²⁰».

L'ordinamento della creazione, inoltre, è stabilito secondo due fattori precisi. Innanzitutto, la gerarchia ontica è fondata sulla progressiva degradazione dell'unità nel suo allontanarsi da Dio, tramite l'informazione di una materia che è tanto più corpulenta quanto più è lontana dalla Causa prima²¹. Infine, Gundisalvi precisa come ogni ente desidera l'unità, proprio in quanto desidera essere: è in questo senso, quindi, che «motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum²²».

Nel *De processione mundi* questa dinamica creatrice divina subisce una sensibile problematizzazione, e non si risolve primariamente nell'elargizione di unità. La caratteristica principale di Dio non è più quella di Unità assoluta ma di Esistente necessario e motore immobile che causa l'essere delle creature. Questa tematizzazione neoplatonica dell'essere divino non è rimossa – tutt'altro – ma non ha più la preponderanza che riveste nel *De unitate*, e spesso è posta in contesti dottrinali più ampi, come

¹⁸ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), pp. 5,15-6,1.

¹⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 9,15.

²⁰ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 3,8-9.

²¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), pp. 5,21-6,13.

²² D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,14-15.

l'unicità dell'Esistente necessario, la dimostrazione dell'esistenza di Dio in base numerologica²³ o la giustificazione della duplicità dei primi principi²⁴. Alle caratterizzazioni ontologiche di Dio illustrate poco fa – Dio come Causa efficiente prima, motore immobile, atto puro, Esistente necessario e Unità assoluta – si accompagna la trattazione di alcuni attributi divini più vicini alla narrazione biblica. Una prima serie di queste caratteristiche è data dalla coppia costituita dalla sapienza e dalla volontà divine, la cui tematizzazione è ricavata da Ibn Gabirol. Nella sua trattazione dell'ilemorfismo universale, Gundisalvi precisa come materia e forma siano eternamente presenti nella sapienza divina, e vengano estrinsecate dalla volontà: un'estrinsecazione che corrisponde all'attualizzazione dell'essere potenziale di ciascuna delle due tramite la loro unione.

Un diverso ordine di problemi ci è presentato dalla seconda serie di attributi divini, e dalla loro relazione con la dinamica trinitaria. Nell'esordio del *De processione*, Gundisalvi individua gli «invisibilia Dei» nella potenza, sapienza e bontà divine, e l'indagine su questi aspetti invisibili di Dio, resa possibile dallo studio degli effetti della loro causalità, costituisce l'esplicita finalità del trattato. Questi tre attributi vengono ricondotti da Gundisalvi alla Trinità nell'unico luogo testuale in cui questo dogma della teologia cristiana viene nominato:

Quamvis autem indivisibilia sint opera trinitatis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utriusque connexioni congrue attribuitur, ut etiam in primis suis operibus signaculum trinitatis inveniatur²⁵.

Nonostante sia assente un esplicito riferimento alla bontà divina – assenza su cui avremo modo di tornare – sembra che Gundisalvi si stia riferendo proprio agli «invisibilia Dei» presentati nell'esordio del *De processione mundi*. La creazione sarebbe quindi operata dalla Trinità: la potenza crea la materia, la sapienza crea la forma e la bontà unisce insieme i due costituenti ontologici. In questo senso, quindi, la trattazione del *De processione* sembra congrua alla finalità presentata nell'esordio: la conoscenza degli «invisibilia Dei», ossia degli aspetti più segreti della Trinità, è resa possibile solo dallo studio della creazione, operata appunto dalla dinamica trinitaria.

In conclusione, si può notare, quindi, come Gundisalvi tematizzi l'essere divino principalmente in relazione alla creazione, e ricorrendo a tematiche sia aristoteliche (motore immobile e Causa efficiente prima) che neoplatoniche (Unità creativa), e a teorie elaborate in ambito islamico (Dio come Esistente necessario), ebraico (dottrina gabiroliana della volontà divina) e cristiano (dinamica creativa della Trinità), mentre è del tutto assente una caratterizzazione di Dio nei termini del demiurgo timaico. Possiamo quindi passare all'esame di queste tematizzazioni, e all'analisi di come esse influenzino il complessivo edificio speculativo costruito da Gundisalvi.

²³ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 17,1-10.

²⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 20,15-21,11.

²⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 48,7-11.

L'ESISTENTE NECESSARIO

Sono attribuibili a Gundisalvi le traduzioni di almeno nove opere avicenniane, complete o parziali, oltre al prologo del *Liber sufficientiae*, esaminato nel capitolo precedente²⁶. A livello numerico, queste traduzioni afferiscono in primo luogo all'ambito della logica, con le traduzioni del *De convenientia et differentia subiectorum*, della *Logica*, del *De universalibus*, e dei primi due libri dell'*Isagoge*²⁷; e a quello della fisica, attraverso il *De anima*²⁸, i primi tre libri della *Physica*²⁹, e i piccoli trattati *De diluviis* e *De viribus cordis*³⁰, cui si aggiunge lo pseudo-avicenniano *Liber celi et mundi*³¹. In questa vasta opera di traduzione³², quindi, le opere di carattere metafisico tradotte da Gundisalvi si limitano al «solo» *Liber de philosophia prima*³³, cui si accompagna la *Metaphysica Algazelis*³⁴, ossia la parte

²⁶ Cf. AVICENNA, *Prologus discipuli et capitula*, op. cit.

²⁷ Cf. S. DI VINCENZO, *Avicenna's Isagoge, Chap. I, 12, De Universalibus: Some Observations on the Latin Translation*, «Oriens» 40/2 (2012), pp. 437-76.

²⁸ AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. critica a cura di S. Van Riet, Louvain - Leiden, 1968-72.

²⁹ AVICENNA, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, ed. critica a cura di S. Van Riet, Louvain - Leiden 1992; AVICENNA, *Liber primus naturalium. Tractatus secundus de motu et de consimilibus*, ed. critica a cura di S. Van Riet, Louvain - Leiden 2006; AVICENNA, *Liber tertius naturalium de generatione et corruptione*, ed. critica a cura di S. Van Riet, Louvain - Leiden 1987.

³⁰ AVICENNA, *De viribus cordis*, in Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, op. cit., pp. 187-210.

³¹ AVICENNA (PSEUDO-), *Liber celi et mundi*, ed. critica a cura di O. Gutman, Leiden 2003.

³² Di queste traduzioni, si deve poi sottolineare come la tradizione manoscritta registri una duplicità nella redazione di alcune di esse, duplicità che potrebbe essere ascritta a una revisione della traduzione da parte di Gundisalvi. Dall'esame filologico dei testimoni manoscritti, Simone van Riet ha infatti riscontrato l'esistenza di due versioni parallele tanto del testo del *De anima* (cf. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (ed. Van Riet) pp. 105-112), quanto di quello della *Philosophia prima* (cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (ed. Van Riet), pp. 128-130) e della *Physica*, e allo stesso modo è possibile riscontrare una medesima duplicità nel *Liber de celi et mundi*³² (pseudo-Avicenna, *Liber celi et mundi* (ed. Gutman), pp. xxiii-xl). Come sottolinea Burnett (cf. CH. BURNETT, *Scientific Translations from Arabic: The Question of Revision*, in M. Goyens - P. De Leemans - A. Smets (eds.), *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, Leuven 2008, p. 14), è di indubbia rilevanza che queste opere siano tutte legate a vario titolo a Gundissalinus, e «it would be tempting to see the twelfth-century translations from the *Shifa'* and of the *Liber celi et mundi* which replaced the corresponding section on cosmology in the *Shifa'*, as a part of the same enterprise – a programme of translation taking place in Toledo under the aegis of Dominicus Gundissalinus». Lo stesso studioso sottolinea, tuttavia, come tanto Van Riet quanto D'Alverny fossero riluttanti ad attribuire queste due versioni allo stesso traduttore o gruppo di traduttori. Allo stesso tempo, non si può non notare come questa duplicità sia riscontrabile nella maggioranza dei testi di Avicenna tradotti da Gundisalvi, ed è probabilmente dovuta ad un rimaneggiamento successivo da parte sua, cosa non rara tra i traduttori dell'epoca. Cf. CH. BURNETT, *The Strategy of Revision in the Arabic-Latin Translations from Toledo: The Case of Abu Ma'shar's On the Great Conjunctions*, in J. Hamesse (ed.), *Translators at Work: Their Methods and Manuscripts*, Louvain-la-Neuve 2002, pp. 51-113 e 529-540.

³³ AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. critica a cura di S. Van Riet, Louvain - Leiden, 1977-80

³⁴ Cf. J. TH. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*, Toronto 1933. Di al-Ghazali Gundisalvi tradusse anche la *Logica*, cf. AL-GHAZALI, *Logica*, ed. critica a cura di Ch. Lohr, «Traditio» 21 (1965), pp. 223-290.

metafisica della *Summa theoricæ philosophiæ*, traduzione latina del *Maqasid al-falasifa* di al-Ghazali, che è letta da Gundisalvi in netta continuità con il testo di Avicenna³⁵.

Questi testi, tradotti direttamente o mediamente da Gundisalvi³⁶, influenzarono in modo cruciale la produzione filosofica gundissaliniana. Nel *De processione* il ruolo di fonte autoritativa è principalmente svolto dalla *Metaphysica*, tramite una lunga citazione che stiamo per esaminare, ma sono anche presenti alcune citazioni dal primo³⁷ e dal terzo³⁸ libro della *Physica*, oltre a una citazione derivata dalla *Summa theoricæ philosophiæ*³⁹ di al-Ghazali. Nel *De unitate*, invece, non troviamo riferimenti espliciti alla *Metaphysica* di Avicenna, cosa che lascierebbe supporre che questo trattato sia stato scritto prima della traduzione dell'opera avicenniana.

Il *Liber de philosophia prima* costituisce la quarta e ultima parte della grande opera avicenniana del *Kitab aš-Šifa*, nota nel mondo latino come *Liber sufficientiæ*, il cui prologo fu tradotto da Abraham Ibn Daud attorno al 1162. L'opera si compone di dieci libri, ciascuno dei quali si sviluppa attraverso varie sezioni focalizzate su un particolare aspetto dell'indagine metafisica⁴⁰.

La filosofia prima, o «scienza divina», indaga ciò che è separato dalla materia secondo l'essere e la definizione, le cause prime dell'essere

³⁵ Come è noto, il *Maqasid al-falasifa* è una compilazione ghazaliana in cui sintetizza la filosofia di Avicenna, e ha come fonte principale i *Danešname-ye 'Ala'i* di Avicenna. Il *Maqasid* venne realizzato da al-Ghazali con una funzione preliminare al successivo *Tahafut al-falasifa*, ossia con la finalità di esporre la metafisica avicenniana per poi refutarla. Caso peculiare di eterogenesi dei fini, l'opera ghazaliana, tradotta in latino, svolse un ruolo importante come compendio della *Metaphysica* avicenniana. Sull'utilizzo di Avicenna da parte di al-Ghazali in questa e in ulteriori opere ghazaliane, cf. J. JANSSEN, *Al-Ghazali and his Use of Avicennian Texts*, in M. Maróth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, Pilschaca 2003, pp. 37-49

³⁶ Come abbiamo visto, le traduzioni toledane venivano realizzate normalmente da un team di almeno due traduttori: il primo traduceva dall'arabo al volgare castigliano il testo da tradurre, che era poi reso in latino dal secondo traduttore. In questo schema bifasico, quindi, non era necessario che il traduttore latino conoscesse l'arabo. Questo è il contesto in cui operò Gundisalvi, appunto traducendo insieme a Ibn Daud e Iohannes Hispanus. La tradizione manoscritta di alcune traduzioni realizzate a Toledo, tuttavia, riporta il solo nome di Gundisalvi. Questo ha lasciato supporre che il filosofo abbia appreso la lingua araba in una fase matura, avendo così la possibilità di tradurre in latino senza intermediazioni e senza necessità di collaboratori. Cf. M. ALONSO ALONSO, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, op. cit.

³⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 31,6-16; derivato da AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 21,60-22,72.

³⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 47,1-8; la cui fonte più probabile è AVICENNA, *De generatione et corruptione*, (ed. Van Riet), p. 64,88-91 e p. 117,20-28.

³⁹ Si tratta del passaggio D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 33,14-19, derivato da AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 44,6-17. Cf. anche AL-GHAZALI, *Maqasid al-falasifa o Intenciones de los filósofos*, traduzione spagnola e introduzione a cura di M. Alonso Alonso, Barcelona 1963, p. XXVI.

⁴⁰ Rispetto alla vasta questione del debito di Avicenna nei confronti della *Metafisica* aristotelica, si rimanda allo studio di A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Šifa*, Leiden - Boston 2006; e al classico testo di D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden - New York 1988.

matematico e naturale, ossia dei soggetti delle altre due scienze teoretiche (matematica e fisica), e convalida i principi delle altre discipline ad essa subalterne⁴¹. Tuttavia, «primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione⁴²», ossia le specie ontologiche e gli accidenti propri.

Studiando l'essere in quanto tale, la metafisica comprende alcune parti specifiche, ossia⁴³ l'indagine delle cause supreme, ossia le cause ontologiche di ogni ente, la causa prima da cui fluisce ogni causato in quanto causato; l'indagine sugli accidenti propri dell'essere; e quella sui principi di ogni altra scienza subalterna alla metafisica.

Della filosofia prima fanno quindi parte sia l'indagine sull'esistenza di Dio e i suoi attributi⁴⁴, sia quella sull'esistenza delle cause efficienti dell'essere⁴⁵. Data questa pluralità di oggetti, inoltre, essa riceve vari nomi e principalmente quelli di «philosophia prima», in quanto scienza della Causa prima; «sapientia», in quanto conoscenza vera di Dio; e «scientia divina» quale indagine di ciò che è separato dalla materia⁴⁶. Dal momento che questa scienza viene appresa dopo la fisica e la matematica, in quanto implica alcune nozioni che sono apprese in queste scienze⁴⁷, essa è detta «metaphysica», sebbene considerata in sé stessa dovrebbe essere detta «scientia de eo quod est ante naturam⁴⁸», dal momento che alla posteriorità nell'accesso corrisponde un'antiorità di diritto della scienza divina sulle altre scienze⁴⁹. Già dalla posizione dei limiti e della portata epistemologica della scienza metafisica, appare evidente il profondo debito di Gundisalvi nei confronti della sistematizzazione avicenniana.

È entro questi limiti che Avicenna presenta una delle sue dottrine più celebri: la distinzione tra essenza ed esistenza⁵⁰. Questa dottrina si basa sulla

⁴¹ La metafisica è la scienza che studia primariamente ciò la cui esistenza è separata dalla materia: in questo senso, tutti i soggetti delle altre scienze subalterne sono studiati nella metafisica, proprio in quanto sono esterni alle cose sensibili, e sono tutti accomunati dall'essere, la cui indagine è il soggetto proprio della metafisica. Rispetto alla divisione delle scienze in Avicenna, cf. O. LIZZINI, *Avicenna*, op. cit., pp. 48-64; e H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, op. cit.

⁴² AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 13,36-8.

⁴³ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 14,68-15,88.

⁴⁴ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 5,82-6,96.

⁴⁵ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 6,97-8,52.

⁴⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 15,86-16,1. In questo senso, Avicenna presenta quattro classi di oggetti di cui si occupa la metafisica⁴⁶: le cose separate dalla materia: «separata a materia et ab appendiciis materiae omnino»; le cose mescolate alla materia ma non sussistenti nella materia: «commixta materiae, sed ad modum quo commiscetur causa constituens et praecedens (materia enim non est constituens illa)»; le cose che possono essere e non essere nella materia: «inveniuntur in materia et non in materia, sicut causalitas et unitas»; le cose che si trovano nella materia considerate non con la materia: «res materiales, sicut motus et quies, sed de eis non inquiruntur in hac scientia secundum quod sunt in materia, sed secundum esse quod habent». Gli oggetti di queste quattro classi hanno in comune la loro separatezza – effettiva o potenziale/atrattiva – dalla materia. Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 16,2-17,20.

⁴⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 20,20-23,28.

⁴⁸ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 25,55-6.

⁴⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 24,42-3.

⁵⁰ Tantissimo è stato scritto a proposito di questa celebre dottrina avicenniana, e dei suoi effetti sulla speculazione latina. Per una visione d'insieme, si rimanda a A. BERTOLACCI, *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its*

considerazione per cui la «intentio entis» e la «intentio rei» sono due intenzioni distinte nell'anima. Ogni cosa ha infatti una sua esistenza propria («esse proprium»), ossia una quiddità per la quale è detta essere una certa cosa, come il triangolo è detto tale in virtù della propria essenza o quiddità, ma al contempo, questo «esse proprium» dell'ente è distinto dal suo «esse affirmativus», ossia dalla sua esistenza reale, affermativa, nella realtà o nell'intelletto⁵¹. L'effettività di questa differenza tra essenza ed esistenza è dimostrata in base al differente significato espresso dalla predicazione della sola essenza e dalla predicazione dell'esistenza dell'essenza⁵². La predicazione della quiddità è infatti diversa dalla predicazione dell'esistenza: a quest'ultima corrisponde un'affermazione che dà notizia di qualcosa, a differenza della predicazione della sola essenza, che afferma una mera tautologia per cui una realtà è tale. La predicazione dell'esistenza, quindi, aggiunge qualcosa di nuovo che non viene espresso dalla predicazione dell'essenza: pertanto essenza ed esistenza non possono coincidere, proprio in virtù dell'eccedenza ontologica espressa dall'esistenza⁵³.

Sebbene siano distinte, Avicenna precisa come l'esistenza accompagni necessariamente la quiddità. Infatti, considerando esistente ciò che è predicato tanto nella realtà quanto nell'intelletto, da un lato è precisata

Context, in F. Opwis - D. C. Reisman (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden 2012, pp. 257-288; A. BÄCK, *Avicenna on Existence*, «Journal of the History of Philosophy» 25 (1987), pp. 351-367; e O. LIZZINI, *Wugud-Mawgud/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, «Quaestio» 3 (2003), pp. 111-138.

⁵¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 34,50-35,61: «Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones; ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum. Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentionem, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei».

⁵² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 35,62-36,83: «Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta. Sed cum dixerit quod certitudo huius <...> vel certitudo illius est certitudo, erit superflua enuntiatio et inutilis. Si autem diceres quod certitudo huius est res, erit etiam haec enuntiatio inutilis ad id quod ignorabamus. Quod igitur utilius est dicere, hoc est scilicet ut dicas quod certitudo est res, sed hic res intelligitur ens, sicut si diceres quod certitudo huius est certitudo quae est. Cum enim dixeris quod certitudo de a est aliqua res et certitudo de b est aliqua res, non erit verum nec acquirat aliquid, nisi proposueris in anima tua quod una earum est res proprie diversa ab alia re, sicut si diceres quod certitudo de a est certitudo et certitudo de b est alia certitudo. Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res».

⁵³ Cf. R. WISNOVKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca 2003, pp. 145-180; e O. LIZZINI, *Avicenna*, op. cit., pp. 100-108.

l'impossibilità di trattare dell'inesistente assoluto⁵⁴ (ossia inesistente *in re* o *in intellectu*) e, dall'altro, si afferma la conseguente necessità che ogni quiddità conoscibile o affermabile si accompagna sempre all'esistenza, senza che i due termini possano coincidere⁵⁵.

La non coincidenza tra essenza ed esistenza ha un'implicazione ontologica fondamentale. Dal momento che l'esistenza è qualcosa che viene predicato dell'essenza senza risolversi in essa, deve esserci una causa che comporti l'attribuzione esistenziale. Tale causa non potrà essere la stessa essenza – nessuna causa può infatti dare un effetto che non possiede in se stessa – ma dovrà essere una causa esterna nella quale la predicazione dell'essenza sia indifferente alla predicazione dell'esistenza, ossia in cui queste siano coincidenti. Si tratta dell'Esistente necessario, che viene appunto introdotto da Avicenna subito dopo aver presentato la distinzione ora esaminata.

La trattazione della dottrina dell'essere necessario e possibile⁵⁶ copre le sezioni sesta e settima del primo libro della *Metaphysica*, in cui Avicenna presenta la sua teoria e dimostra tramite vari argomenti l'unicità irrelata dell'Esistente necessario⁵⁷. La quasi totalità di queste due sezioni è citata nel testo del *De processione mundi*, e perciò è opportuno presentare dettagliatamente il ragionamento di Avicenna, e tramite questo, di Gundisalvi.

Avicenna precisa come l'essere di ogni cosa sia passibile di una valutazione modale da parte dell'intelletto: l'esistenza di ogni ente può infatti essere colta come possibile oppure come necessaria, mentre non potrà in alcun modo essere colta come impossibile, dal momento che ogni essenza pensata esiste nella realtà oppure nell'intelletto. È già stato sottolineato come l'esistenza, in quanto distinta dall'essenza, implichi una causa che la attribuisca all'essenza: una causa efficiente dell'essere dell'ente. Ora, in questo senso vi è una netta coincidenza tra la tematizzazione dell'esistenza possibile e quella dell'esistenza affermativa come distinta dall'essenza.

⁵⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 36,84-35,1.

⁵⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 36,78-83: «Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res». Successivamente, tramite l'esempio della resurrezione, Avicenna chiarisce definitivamente la distinzione tra quiddità ed esistenza affermando che ogni predicazione riguarda primariamente ciò che è esistente nell'anima (*in intellectu*) e, secondariamente e accidentalmente, ciò che esiste all'esterno: «manifestum est igitur quod id quod enuntiatur de eo necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima; enuntiationes enim, re vera, non sunt nisi per id quod habet esse in anima et, secundum accidens, sunt per id quod est in exterioribus» Cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 39,34-7. Nella sua analisi di questo passaggio, Lizzini (Cf. AVICENNA, *Metafisica*, traduzione, apparato e note a cura O. Lizzini, Milano 2002, p. 12) sottolinea come questo sia uno dei casi emblematici in cui si precisa come, nella riflessione avicenniana, la sfera gnoseologica tenda a riferirsi intimamente a quella ontologica.

⁵⁶ Sulle fonti di questa fondamentale dottrina avicenniana, cf. R. WISNOVKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, op. cit., pp. 197-243.

⁵⁷ Cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysics*, op. cit., dove si esaminano dettagliatamente tanto gli argomenti quanto le alterazioni compiute da Gundisalvi, in modo specifico.

L'essere possibile⁵⁸ è infatti l'essere proprio di quell'ente la cui esistenza può essere e può non essere in modo indifferente, un'alternativa esistenziale che necessita di una causa che la espliciti in uno dei due esiti possibili. L'essere possibile è quindi l'essere proprio dell'ente la cui esistenza è distinta dall'essenza.

È quindi necessaria una causa efficiente che attribuisca l'esistenza all'essere possibile (o, parimenti, che ne causi l'inesistenza, sciogliendo l'alternativa in modo negativo): deve quindi esserci una causa già esistente che renda possibile l'esistenza dell'ente possibile. Escludendo la possibilità di un regresso all'infinito nell'ordine causale, possibilità implicita all'ipotesi che questa causa abbia un essere possibile, si dovrà ammettere l'esistenza di un essere necessario, che esista necessariamente ossia senza che vi sia uno stato logico previo in cui si dia la possibilità della sua non esistenza e della sua esistenza. Si tratta, in altre parole, di un essere che non ha bisogno di una causa che ne sancisca l'esistenza, ossia di un Esistente necessario nei termini dell'autosufficienza ontologica: è la Causa prima, Dio, la causa dell'essere dell'universo.

Questa causazione ontologica corrisponde all'attribuzione dell'«esse affirmativus», e quindi allo scioglimento dell'alternativa esistenziale tra possibilità di esistenza e possibilità di non esistenza per l'ente. In questo modo, l'esistenza dell'ente non è più possibile, dal momento che ormai esiste nella realtà, ma al contempo, proprio in quanto la sua esistenza è stata causata da qualcos'altro, neppure può essere colto come espressione di un'esistenza pienamente autosufficiente. È in questo contesto che Avicenna fornisce le categorie di essere necessario per sé («*necesse esse per se*») o in virtù di una causa («*necesse esse per aliud*»): l'Esistente necessario *per se* esiste come ontologicamente caratterizzato dalla propria autosufficienza – che implica parimenti una coincidenza tra essenza ed esistenza nei termini presentati prima – mentre l'essere necessario *per aliud* è il modo d'esistenza proprio di tutto ciò che esiste in virtù di una causa che ne risolve l'intima possibilità esistenziale in modo positivo. In questo senso, ovviamente, il nesso fondamentale con la causalità efficiente tradisce l'estensione dell'esistenza possibile e dell'essere necessario *per aliud*: la prima corrisponde alla totalità dell'eterno creabile divino, la seconda alla realizzazione dell'instaurazione cosmica da parte della Causa prima.

Tale complesso dottrinale è presentato da Avicenna – e da Gundisalvi – attraverso alcune dimostrazioni. Queste si sviluppano attraverso i due argomenti sull'irrelazione dell'Esistente necessario – l'argomento dell'omologia e l'argomento dei relativi – e le tre dimostrazioni della sua unicità, concluse da una risposta a possibili obiezioni.

Il primo argomento avicenniano muove dall'ipotesi di due esseri necessari omologhi nell'esistenza⁵⁹, e quindi concomitanti e inseparabili senza che tuttavia l'uno sia causa dell'altro. Se prendiamo in esame uno di questi due

⁵⁸ Per una prospettiva dettagliata, cf. G. SMITH, *Avicenna and the Possibles*, «The New Scholasticism» 17 (1943), p. 340-357.

⁵⁹ Come nota Lizzini, la struttura di questo argomento risulta essenziale per Avicenna, che lo usa anche nel secondo libro della *Metaphysica* in relazione a materia e forma. Cf. O. LIZZINI, *The Relation Between Form and Matter*, in J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna. Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 175-85.

esseri necessari (α) esso sarà (a.) necessario per sé oppure (b.) non necessario per sé, e quindi necessario *per aliud*. L'ipotesi (a.) comporta tuttavia che se l'essere di α è necessario *per se*, rispetto all'esistenza di β , si dovrà ammettere o (aa.) che α è necessario per sé e per l'essere necessario di β , e in tal caso, α sarebbe necessario *per se* e *per aliud*, cosa impossibile in quanto l'essere necessario *per aliud* è sempre un essere possibile; oppure (ab.) che α sia necessario per sé ma non per l'essere necessario di β . Se fosse così verrebbe però meno sia il loro legame che la loro concomitanza poste quali premesse. Si deve quindi ammettere l'ipotesi (b.) per cui l'essere necessario di α non è *necesse esse per se*: ma ciò implica che α è sia possibile in sé sia necessario *per aliud* (ossia tramite β). Dovendo cogliere il rapporto che si instaura tra entrambi, dal momento che l'essere del primo (α) implica quello del secondo (β), bisognerà supporre o che (ba.) anche β patisca la medesima situazione ontologica di α , e quindi che β sia un essere possibile *per se* e un essere necessario *per aliud* (ossia α); oppure che (bb.) β non si trovi nella medesima situazione ontologica di α , diversità che distrugge l'ipotesi che li voleva *coaequalia*.

Sembra quindi necessario ammettere l'ipotesi (ba.), l'unica che riesce a garantire la premessa di omologia tra i due enti in esame. Ma se consideriamo il rapporto tra questi due esseri, posto che sia α sia β abbiano un essere possibile *per se* e necessario *per aliud*, allora si dovrà ammettere (baa.) che l'essere possibile del secondo causi l'essere necessario del primo, e quindi l'essere possibile di β causa l'essere necessario di α mentre l'essere necessario di α causa l'essere necessario di β : così, tuttavia, l'essere possibile di β causa l'essere di α mentre l'essere di α non implica alcunché. Perciò i due esseri non saranno omologhi nell'esistenza, ma uno è causa (in questo caso β) e l'altro è causato. Al tempo stesso, se anche ammettessimo che (bab.) è l'essere necessario del secondo a causare l'essere necessario del primo, dovremmo parimenti ammettere che l'essere necessario di β causi il passaggio da essere possibile a necessario di α e, al contempo, l'essere necessario di α – ricavato grazie all'essere necessario di β – causi lo stesso essere necessario di β , e viceversa. In questo modo l'essere possibile di α per divenire necessario avrebbe bisogno dell'essere necessario di β , il quale, tuttavia, è posteriore essenzialmente all'essere necessario di α , che ne è la causa: in altre parole, in questo modo la necessità dell'esistenza del primo presuppone se stessa, cosa inaccettabile.

Non si possono quindi supporre due esseri necessari concomitanti e omologhi nell'esistenza: ogni rapporto di concomitanza, infatti, si risolve o in un rapporto causale per cui uno dei due è causa e l'altro è causato, o in una concomitanza propria ma causata da un fattore terzo esterno ad essi.

Il secondo argomento muove invece dall'ipotesi di due esistenti necessari tra loro relativi, ossia la cui necessità esistenziale non sia causata dall'altro esistente ma dalla compresenza di entrambi. L'argomento si sviluppa in due prove. La prima (I.) tratta della relazione tra l'esistenza e l'essenza di α e β . Supponendo due esistenti necessari di questo tipo, si dovrà ammettere o (a.) che l'esistenza e l'essenza di α e β consistano e derivano dalla relazione che intercorre tra loro, ma ciò comporta che entrambi siano in sé esseri possibili, in quanto la loro esistenza necessaria dipende dall'altro; oppure (b.) che l'esistenza e l'essenza di α e β non consistano nella loro relazione reciproca,

ma così essi non sono relativi se non accidentalmente, in quanto la loro relazione è estrinseca e aggiunta alla loro essenza.

La seconda prova (II.) dimostra che, dei due esseri necessari relativi, se l'uno non causa l'essenza dell'altro deve esserci una causa esterna che li causi entrambi. Difatti si dovrà ammettere o (a.) che la definizione essenziale di α causi la definizione essenziale di β non in quanto α è relativo di β , ma secondo l'essenza di α , cosa che implica che sia α a causare β ; oppure si dovrà ammettere che (b.) non vi è alcun nesso causale tra la nozione essenziale di α e quella di β , e che essi consistono integralmente nella loro reciproca relazione. Ma in questo caso l'essenza di entrambi deriva da una causa estrinseca, e il loro legame è accidentale e, in quanto tale, causato da una causa esterna. Pertanto non è possibile che si diano due esseri necessari relativi, in quanto la relazione tra due termini relativi implica che essi – e la loro relazione – siano causati.

Questo congiunto argomentativo dimostra come l'Esistente necessario sia assolutamente irrelato: ammettere due o più esistenti necessari relativi o omologhi nell'esistenza porta a insanabili contraddizioni. La sezione successiva del primo libro della *Metaphysica* è invece dedicata al passo teoretico successivo, ossia dimostrare, in tre mosse, l'unicità dell'Esistente necessario, conclusione già presente *in nuce* negli argomenti ora esaminati.

La prima dimostrazione proposta da Avicenna (I.) prova che la definizione essenziale dell'essere necessario è unica. Infatti, supponendo l'esistenza di molteplici esseri necessari, si dovrà ammettere (a.) che ciascuno di essi sia identico agli altri secondo la definizione essenziale; oppure che (b.) ciascuno di essi si differenzi dagli altri in virtù di una diversa definizione essenziale. Se accogliamo l'ipotesi (a.) dobbiamo accettare che la definizione essenziale di α sia identica alla definizione essenziale di β ma che, allo stesso tempo, l'essere di α sia diverso da quello di β : pertanto dovranno subentrare dei fattori che li differenzino e che non coincidano con la loro essenza, cioè degli accidenti o degli attributi non essenziali, che apportano una differenza alle essenze equivalenti dei due esseri. Questi accidenti tuttavia, o (aa.) gli accidenti ineriscono all'essenza dei due esseri necessari tramite la quiddità di questi esseri, ma allora deriverebbero dalla loro stessa essenza, e quindi il loro principio della differenziazione reciproca sarebbe il medesimo, cosa contraddittoria; oppure (ab.) gli accidenti ineriscono alle essenze di α e di β a partire da una causa esterna, e in questo modo questa causa costituirà il loro principio di differenziazione reciproco e la loro necessità deriverebbe dalla compresenza dell'altro, con un esito già scartato in precedenza. Le conseguenze cui conduce l'ipotesi (a.) sono dunque inaccettabili.

Allo stesso tempo, se accogliessimo l'ipotesi (b.) per cui ciascun esistente necessario si differenzia dagli altri secondo la definizione della propria essenza, si dovrà ammettere o (ba.) che l'essenza di ciascun essere necessario coincida con la necessità del suo essere, cosa che implica che ogni essere necessario sarebbe coincidente con questa essenza senza possibilità di differenziazione reciproca; oppure (bb.) che l'essenza di ciascun *nesesse esse* sia diversa dalla necessità del proprio essere: ma così la necessità esistenziale non deriverebbe dall'essenza, e la definizione essenziale sarà accidentale rispetto a ciascun esistente necessario, che non potranno differenziarsi essenzialmente, tornando così all'ipotesi (a.)

dell'argomento, già confutata. Pertanto non può darsi alcuna differenziazione tra due o più esistenti necessari secondo la definizione essenziale.

La seconda dimostrazione dell'unicità dell'Esistente necessario (II.) si basa sull'applicabilità della divisione in specie e individui, e suppone che la definizione della necessità esistenziale possa dividersi in una molteplicità di esseri necessari. Questa divisione potrà avvenire o secondo la differenza specifica o secondo gli accidenti. Ammettendo (a.) che l'essere necessario si specifichi secondo la differenza specifica, si deve considerare che le specie conferiscono solamente l'essere in atto alla cosa, e non la definizione del genere: in tal senso, la divisione della nozione di necessità dell'essere non può dare l'essere necessario, ma solo l'essere in atto, cosa impossibile dal momento che la nozione della necessità esistenziale è la «impossibilitas non essendi». Difatti, se tale distinzione specifica conferisse l'essere a ciò che, per essenza, è necessariamente, allora la definizione della specie si dovrebbe riferire all'essenza dell'essere necessario, cosa impossibile. Inoltre se tale distinzione in specie conferisse l'essere in atto all'essere necessario, quest'ultimo dovrebbe derivare da qualcos'altro, e sarebbe quindi al contempo necessario *per se* e *per aliud*, cosa impossibile.

Se invece supponiamo che la divisione dell'essere necessario in vari esistenti necessari avvenga tramite gli accidenti, cioè che sia speculare all'individuazione dei membri di una specie, questi individui dovranno convenire secondo l'essenza e differenziarsi secondo gli accidenti: ma questa possibilità è già stata refutata (a.). E dunque la definizione della necessità esistenziale non può distinguersi né come il genere nella specie, né come la specie negli individui.

La terza e ultima dimostrazione di Avicenna (III.) si fonda sull'ipotesi che la necessità dell'essere sia una caratteristica predicabile di una molteplicità di esistenti. Questa caratteristica, dal momento che esiste, dovrà essere a sua volta un essere necessario. Ma in questo caso, si dovrà ammettere o (a.) che l'appartenenza di questa caratteristica sia necessaria all'esistente necessario cui appartiene (ad esempio α come caratteristica di β), ma così la necessità di β sarà tale solo se possiede α , e allora soltanto α è un esistente necessario, mentre β è un essere possibile; oppure (b.) che tale caratteristica abbia lo statuto di esistente possibile per l'esistente necessario di cui è caratteristica, ma in questo modo l'esistente necessario sarà in realtà possibile. Perciò la necessità esistenziale non può essere considerata come una caratteristica appartenente a qualcosa.

Un'ulteriore precisazione ci è offerta a continuazione. Rispondendo a una possibile obiezione, Avicenna sottolinea come anche specificando la caratteristica dell'esistenza necessaria in senso generale o particolare, l'esito della supposizione non cambia. Infatti (a.) se consideriamo che la caratteristica α sia un esistente necessario e particolare, allora ogni essere necessario dovrà essere quel particolare essere necessario. Invece, (b.) se consideriamo che la caratteristica α sia un essere necessario ma non sia un particolare essere necessario, dobbiamo ammettere o (ba.) che α si particolarizzi grazie alla propria essenza, tornando alla possibilità (a.); oppure (bb.) che α sia reso individuale grazie a una causa esterna, cosa che implica che α sia un essere possibile. Quindi anche in questo caso, nessuna delle alternative risulta perseguibile.

Questo complesso di dimostrazioni permette quindi ad Avicenna di affermare l'unicità irrelata dell'Esistente necessario:

Necesse esse unum est in nomine, non sicut species sub genere, et unum est in numero, non sicut individua sub specie, sed est intentio quae designat illud tantum suo nomine, in cuius esse nihil aliud sibi communicat⁶⁰.

Esso è quindi radicalmente diverso dagli esistenti possibili e dagli esistenti necessari *per aliud*, che hanno bisogno di una causa che li faccia esistere attualmente:

Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum; quicquid enim est possibile esse, respectu sui, semper est possibile esse, sed fortassis accidet ei necessario esse per aliud a se. Istud autem vel accidet ei semper, vel aliquando. Id autem cui aliquando accidit, debet habere materiam cuius esse praecedat illud tempore, sicut iam ostendemus. Sed id cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius aliud est ab eo quod habet ab alio a se, et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est. Et ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse⁶¹.

L'essere possibile si concretizza secondo una necessità condizionata, ricavata dall'Esistente necessario che ne costituisce la causa efficiente da un punto di vista ontologico. È quindi la causazione a caratterizzare in modo univoco e primario la diversità tra lo statuto dell'essere possibile e quello dell'essere necessario. È solo secondariamente che si danno ulteriori specificazioni dell'essere causato, ad esempio rispetto alla durata eterna di alcuni esseri, e quella temporale di altri. Ma tutti gli esistenti possibili, portati all'esistenza attuale, sono accomunati dalla presenza di una certa dose di potenza e possibilità nel loro essere, che così ne costituisce la caratteristica ontologica primaria. Ciascuno di essi, infatti, è insufficiente a se stesso e riceve l'esistenza come una caratteristica non essenziale, ma eccedente ed acquisita grazie alla Causa prima.

Nei successivi libri dell'opera, Avicenna illustra e precisa gli altri principi metafisici fondamentali, quali i componenti ilemorfici, le categorie, la causalità⁶². Il filosofo torna in modo specifico alla trattazione dell'essere divino nell'ottavo libro della *Metaphysica*, dove Dio viene esplicitamente tematizzato come Causa prima ed Esistente necessario, e sono presentati alcuni attributi divini. Gli argomenti esaminati poco fa, infatti, stabilivano l'esistenza di una causa per ogni esistente possibile: una causa che in sé è autosufficiente e incausata, semplice e irrelata, che tuttavia non è ancora identificata esplicitamente con Dio. Il primo passo per la dimostrazione di questo nesso è presentato all'inizio dell'ottavo libro, dove Avicenna

⁶⁰ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p54,38-43.

⁶¹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 54,44-55,55.

⁶² Affronteremo alcune di queste tematiche principali nei successivi capitoli, in special modo la dottrina della causalità, la tematizzazione del legame tra unità ed essere, e il problema dell'ilemorfismo.

dimostra la finitezza delle quattro serie causali⁶³. L'argomento avicenniano prende le mosse dalla celebre distinzione tra causato, causa media e causa assoluta.

Afferma Avicenna che ogni causato – tranne il primo causato nell'instaurazione, come avremo modo di vedere – ha una causa prossima, di cui è effetto diretto, ma questa causa ha sempre, a sua volta, una causa. Causato, causa media e causa assoluta sono quindi caratterizzati da specifiche proprietà, in cui causato e causa assoluta sono gli estremi, il primo non essendo causa di alcunché, il secondo causando ogni cosa diversa da essa⁶⁴. Dal momento che ogni causa media è sempre causata, si può supporre che la sua causa sia a sua volta una causa media. Ma anche ponendo una molteplicità di cause medie, si dovrà in ogni caso porre una causa prima per la serie delle cause mediane, pena un *regressus ad infinitum* inammissibile. In questo modo, ogni ordine causale – materiale, formale, agente e finale – ha quindi origine da una causa prima non causata, da cui si dipana un indefinito ordine di cause medie.

Vi è tuttavia una differenza fondamentale tra questi ordini causali. La causa materiale e quella formale rimandano infatti sempre a una causalità di tipo agente – sono, in altre parole, medie rispetto a questa – mentre la causa agente e quella finale costituiscono due aspetti causali di una medesima causa prima, caratterizzata da una completa unità ed unicità. Questa causa è l'Esistente necessario, causa efficiente dell'essere di ogni altro ente, Uno in sé ed Esistente per se stesso:

Incipiam ergo et dicam quod, cum dicitur principium primum agens, vel primum principium absolute, necesse est esse unum. Cum autem dicitur causa prima materialis et causa prima formalis et cetera huiusmodi, non est necesse esse unam quemadmodum hoc debet in necesse esse. Nulla enim earum est causa prima absolute, sed necesse esse est principium etiam illarum duarum. Ex hoc igitur et ex eo quod praediximus, manifestum est quod necesse esse unum numero est, et patuit quod, quicquid aliud est ab illo, cum consideratur per se, est possibile in suo esse, et ideo est causatum et paene innotuit quod in causalitate sine dubio pervenitur ad ipsum. Unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi unum et ente quod est sibi ipsi ens, est acquirens esse ab alio a se, per quod est sibi esse, non per se⁶⁵.

⁶³ Torneremo su questo punto nel capitolo quarto.

⁶⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 376,16-377,31: «Unde dico quod, si posuerimus causatum et posuerimus eius causam et suae causae causam, non tamen erit possibile unicuique causae esse causam in infinitum. Causatum enim et eius causa et causa suae causae, si considerentur singula secundum comparisonem sui ad invicem, profecto causa causae erit prima causa absolute duorum aliorum, et duo alia habebunt comparisonem causationis ad illam, quamvis differant in hoc quod unum eorum est causatum mediante aliquo et alterum est causatum nullo mediante, quod non fuit sic in primo nec in medio; medium enim quod est causa proxima causati est causa unius rei tantum; causatum vero ultimum nullius rei est causa. Unumquodque igitur horum trium habet proprietatem, sed proprietates ultimi causati est haec quod ipsum non est causa alicui rei; et proprietates alterius ultimi est haec quod ipsum est causa omni alii a se; proprietates vero medii est quod ipsum est causa unius extremi et est causatum alterius extremi».

⁶⁵ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 395,12-396,23.

L'Esistente necessario, di cui era stata dimostrata l'unicità irrelata e la causalità incausata, è ora esplicitamente individuato come Causa prima efficiente del cosmo, e Uno assoluto. È in virtù di questo Esistente necessario che l'essenza di qualcosa ottiene l'esistenza, uscendo dal quella «privatio absolute» che è l'aspetto ontologico caratteristico della propria essenza⁶⁶. Questo ottenimento dell'esistenza corrisponde alla creazione da parte dell'Uno, secondo la posteriorità essenziale⁶⁷.

Una volta dimostrata l'identità tra Esistente necessario e Causa prima, Avicenna può quindi passare alla trattazione dei suoi attributi. A tal fine, il filosofo chiarisce come gli attributi divini intendibili dall'uomo non siano costitutivi o delle parti della sua essenza – in sé irrelata – ma siano causati dall'essenza divina come suoi conseguenti necessari⁶⁸. L'essenza dell'Esistente necessario, corrispondente alla propria esistenza⁶⁹, è infatti «pure una, purissima vera⁷⁰», e ogni attributo positivo che si possa dire di esso gli appartiene in modo esclusivo⁷¹.

Presentando una prima lista di attributi ricavati dall'esame ontologico, Avicenna afferma quindi come l'Esistente necessario sia privo di qualsiasi composizione; non abbia propriamente quiddità ma sia la causa della quiddità delle cose; non sia una sostanza, non abbia genere e quindi non sia possibile né una sua definizione, né una sua dimostrazione in quanto è incausato⁷².

In questo contesto, Avicenna propone un'ulteriore dimostrazione dell'unicità irrelata dell'Essere necessario⁷³. Se ammettiamo l'esistenza di molteplici esistenti necessari, questi (I.) dovranno essere distinti tra loro secondo delle determinazioni aggiunte alla loro necessità esistenziale, senza le quali sarebbero identici. Innanzitutto, se supponiamo (a.) che queste determinazioni esistano in ciascun essere necessario, tuttavia, si dovrà ammettere o (aa.) che la necessità dell'essere giunga insieme a questa determinazione, cosa che comporta che questa determinazione sia identica per tutti gli esistenti necessari, quando invece doveva differenziarli; o (ab.) che tale determinazione esterna non implichi la loro necessità, ma allora sarebbe superflua e l'essere necessario avrebbe una natura composita. Al contempo, se supponessimo (b.) che queste determinazioni siano presenti in alcuni esistenti necessari ma non in altri, risulterebbe comunque inespressa una differenziazione tra essi in quanto l'assenza della determinazione non ha come effetto una distinzione effettiva.

Allo stesso modo, se supponiamo (II.) che questi supposti esistenti necessari siano definiti dalla loro essenza e da un qualcosa che si aggiunge loro, questa determinazione o (a.) non sarà una condizione per la necessità del

⁶⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 396,24-28.

⁶⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 396,28-397,52. Tratteremo in modo esplicito della cosmogonia e della temporalità del cosmo nel quarto capitolo, dedicato alla dinamica causale della creazione.

⁶⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 397,58-398,77.

⁶⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 398,83-399,84: «Redibo igitur et dicam quod primum non habet quidditatem nisi anitatem quae sit discreta ab ipsa».

⁷⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 398,67.

⁷¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 405,7-406,32.

⁷² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 406,33-411,48.

⁷³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 406,40-410,24.

loro essere, cosa che però implica che la loro differenza sia accidentale; oppure (b.) sarà una condizione della loro necessità. Ma in questo modo, se (ba.) la determinazione esterna definisse l'essenza dell'essere necessario, quest'ultimo sarebbe essenzialmente condizionato, cosa inammissibile. E al contempo, se (bb.) questa determinazione fosse una condizione per l'esistenza dell'esistente necessario, esso sarebbe condizionato nell'esistenza e causato, e quindi non sarebbe un esistente necessario.

In questo senso, quindi, l'Esistente necessario è Uno e unico, «*liberum est a materia et ab eius appendiciis et ab omni corruptione*⁷⁴», senza alcun tipo di contrarietà, «*non habet genus nec quidditatem nec qualitatem nec quantitatem nec quando nec ubi nec simile sibi nec contrarium, qui est altissimus et gloriosus, et quod non habet definitionem, et quod non potest fieri demonstratio de eo, sed ipse est demonstratio de omni quod est, immo sunt de eo signa manifesta*⁷⁵». Proprio per questa sua natura essenzialmente irrelata, la descrizione dei suoi attributi può essere fatta solo negandone le similitudini con i suoi effetti e sancendone le relazioni di cui è causa⁷⁶.

L'Esistente necessario è caratterizzato da un'ontologica sovracompletezza⁷⁷, dalla quale sovrabbonda l'essere che costituisce il cosmo: è «*bonitas pura*» verso cui tutto tende in quanto ogni cosa desidera la perfezione dell'esistenza⁷⁸. L'essere, infatti, è puro bene e pura perfezione, e così gli enti che vengono all'essere non possono essere puramente buoni, in quanto in loro stessi hanno una componente di inesistenza, che corrisponde al male quale privazione di essere⁷⁹. Dal momento, poi, che la realtà e la verità di qualcosa derivano dall'attribuzione all'ente della propria esistenza, non esiste nulla di più reale e vero dell'Esistente necessario⁸⁰.

In quanto è slegato dalla materia⁸¹, il necessariamente Esistente è pura intelligenza che conosce se stesso, senza che questo comporti una duplicità nella sua assoluta Unità, ed è quindi intelligenza, intelligente e intelligibile nella più completa semplicità⁸², che conoscendo se stesso conosce il cosmo di cui è causa⁸³. L'Esistente necessario è inoltre dotato di una volontà

⁷⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 411,36-37.

⁷⁵ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 411,39-44:.

⁷⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 411, 47-48

⁷⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 412,59-61: «*Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse quod ei non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab eius esse et est eius et fluit ab illo*».

⁷⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 412,62-67: «*Necesse esse per se est bonitas pura, et bonitatem desiderat omnino quicquid est; id autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse, inquantum est esse; privatio vero, inquantum est privatio, non desideratur nisi inquantum eam sequitur esse et perfectio. Id igitur quod vere desideratur est esse, et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura*».

⁷⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 412,67-413,78.

⁸⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 413,83-94.

⁸¹ La materia, infatti, costituisce un limite per la conoscenza intellettuale.

⁸² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 414,7-14: «*Sed, quia est intelligentia per se et est etiam intellectum per se, tunc etiam est intellectum a se; igitur ipse est intelligentia apprehensionis et intelligens apprehensor et intellectum apprehensum. Non quod ibi sint res multae: ipse enim, inquantum est identitas spoliata, est intelligentia et, inquantum consideratur ipse quod ipse est sibi identitas spoliata, est apprehensor intelligens seipsum*».

⁸³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 418,91-420,16.

intellettuale con cui vuole se stesso⁸⁴, ed è potente e generoso⁸⁵, pura bellezza, puro splendore e assoluta perfezione⁸⁶: esso è «excellentior apprehensor cum excellentiore apprehensione excellentioris apprehensi, et ideo est excellentior delectator cum excellentiore delectatione in excellentiore delectato, et hoc est in quo nihil comparatur ei⁸⁷».

Nella descrizione degli attributi divini proposta da Avicenna si possono quindi riscontrare alcuni nuclei dottrinali chiaramente definibili. Lasciano da parte quegli attributi divini direttamente connessi alla riflessione teologica islamica – e quindi, quelli relativi alla «persona» divina – vi sono tre caratterizzazioni principali di Dio, quale: (1.) Esistente necessario, che causa l'esistenza degli esseri possibili; (2.) Uno puro, da cui per sovrabbondanza si avvia il flusso che porta all'esistenza degli enti, tramite un atto di autointellezione; e (3.) Motore immobile, verso il quale le intelligenze, le anime e le sfere muovono, causando la generazione e la corruzione degli enti ilemorfici nel mondo sublunare⁸⁸.

Questi tre aspetti sono presenti, con una portata teoretica variabile, nel *De processione mundi* di Gundisalvi, mentre solo il secondo è presente nel *De unitate*, dove la fonte pressoché unica della tematizzazione di Dio quale Uno è il *Fons vitae* gabiroliano.

Prima di passare ad analizzare gli influssi della *Metaphysica* avicenniana sulla produzione filosofica di Gundisalvi, dobbiamo esaminare due ulteriori testi «avicennisti» che a vario titolo hanno influenzato la riflessione gundissaliniana. Si tratta della *Metaphysica Algazelis*, ossia la parte relativa alla metafisica della *Summa theoricæ philosophiæ* di al-Ghazali, e dello *al-'Aqidah al-Rafi'ah* di Abraham Ibn Daud, più noto sotto il nome ebraico di *ha-Emunah ha-Ramah*.

Comparate a quelle presentate dal testo avicenniano, le caratterizzazioni e gli attributi presentati nella *Summa theoricæ philosophiæ* di al-Ghazali⁸⁹ mostrano una maggiore semplicità e, per certi versi, una maggiore chiarezza. Come è noto⁹⁰, quest'opera venne scritta da al-Ghazali quale presentazione preliminare della filosofia avicenniana, che viene duramente rigettata da al-Ghazali nel *Tahafut al-falasifa*, scritto strutturalmente legato

⁸⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 428,81-89: «Primus igitur intelligit suam essentiam et ordinationem bonitatis quae est in omni et quomodo est; igitur illa ordinatio, ob hoc quod ipse intelligit eam, fluit, et fit, et est, et quod scitur fieri et modus fiendi ex suis duobus principiis est bonitas non refugienda sequens bonitatem essentiae principii et eius perfectionem, eo quod sunt delectabilia utraque per seipsa, ideo ipsum est volitum».

⁸⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 429,21-431,49.

⁸⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 431,50-432,75.

⁸⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 432,70-73. Nel successivo libro della *Metaphysica*, Avicenna precisa come queste caratteristiche divine siano direttamente legate all'istituzione dell'universo: tratteremo di queste importanti dottrine cosmogoniche nel capitolo quarto.

⁸⁸ Vedremo nel dettaglio la costituzione del cosmo nel quarto capitolo.

⁸⁹ AL-GHAZALI, *Metaphysica*, ed. critica a cura di J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics. A medieval translation*, op. cit.

⁹⁰ Cf. J. JANSSEN, *Al-Ghazali and his Use of Avicennian Texts*, in M. Maróth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, Piliscaba 2003, pp. 37-49; T. HANLEY, *Thomas' Use of Al-Ghazali "Maqasid al-Falasifa"*, «Mediaeval Studies» 44 (1982), pp. 243-270; e A. H. MINNEMA, *Algazel Latinus: The Audience of the Summa Theoricæ Philosophiæ, 1150-1600*, «Traditio» 69 (2014), pp. 153-215.

al *Maqasid*. Secondo una certa eterogenesi dei fini, il *Tahafut al-falasifa*, ossia l'*Incoerenza dei filosofi*, non venne tradotta, e nel mondo latino la *Summa theoricæ philosophiæ* si diffuse con funzione di compendio alla riflessione di Avicenna. Allo stesso tempo, proprio in quanto quest'opera venne scritta da al-Ghazali come preparazione alla successiva confutazione delle teorie avicenniane, la loro riproposizione e sistematizzazione soffre di una netta semplicizzazione e, in alcuni casi, mostra opportuni fraintendimenti e alterazioni dottrinali tesi a facilitarne la confutazione⁹¹. Tenendo ben presenti questi limiti, nel nostro studio tratteremo la *Metaphysica* di al-Ghazali nel modo in cui la compresero Gundisalvi e i suoi contemporanei: ossia come un'opera «avicenniana».

La tematizzazione ghazaliana della dottrina dell'essere necessario e possibile è presentata a partire dall'essenza dell'ente. Se consideriamo l'essere di qualcosa, dobbiamo ammettere che questo dipenda o dalla sua stessa essenza oppure da un'altra cosa esterna ad essa. Nel primo caso, la sua esistenza dipenderebbe solo dalla sua essenza, e sarebbe un essere autosufficiente, mentre nel secondo caso al cessare della causa esterna, scomparirebbe anche l'ente⁹².

Il primo tipo di essere è l'Esistente necessario, quell'essere la cui esistenza attuale deve darsi necessariamente nel mondo in quanto il contrario risulterebbe assurdo⁹³. Il secondo tipo di ente è invece l'essere possibile, che rispetto all'essenza della sua causa è necessario, mentre rispetto alla propria essenza è possibile, e in questo modo la sua necessità è sempre dovuta a una causa di cui è effetto⁹⁴. La causalità dell'Esistente necessario è tale che conduce l'ente all'esistenza e lo mantiene nell'essere, secondo una causalità efficiente e conservante che soggiace alla dimostrazione «ghazaliana» dell'eternità mondo sulla base della permanenza dell'effetto finché perdura la sua vera causa⁹⁵.

Al-Ghazali passa quindi a presentare le dodici caratteristiche proprie dell'Esistente necessario. Innanzitutto l'Esistente necessario non è un accidente, in quanto l'accidente dipende dai corpi, mentre l'Esistente necessario è autosufficiente⁹⁶. Allo stesso modo, l'Esistente necessario non è un corpo: il corpo, infatti, è divisibile in parti, e dal momento che l'intero è causato dalle sue parti, anche il corpo è un causato. Inoltre il corpo è composto di materia e forma, e quindi dipendente dai suoi costituenti⁹⁷. L'Esistente necessario, poi, non è come la forma: la forma infatti dipende dalla materia, come questa dipende dalla forma, e perciò se scompare una viene meno anche l'altra⁹⁸. L'Esistente necessario è identico alla propria essenza, al contrario degli enti, in cui l'individualità è accidentale all'essenza e quindi è causata. Mentre nell'ente l'essere e l'essenza sono sempre distinte, in lui vi è una coincidenza tra le due⁹⁹.

⁹¹ Cf. J. JANSSEN, *Al-Ghazali and his Use of Avicennian Texts*, op. cit.

⁹² Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 46,6-16

⁹³ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 46,16-20.

⁹⁴ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 46,20-47,22.

⁹⁵ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 47,25-51,6.

⁹⁶ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 52,8-13.

⁹⁷ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 52,14-53,4.

⁹⁸ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 53,5-10.

⁹⁹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 53,10-34.

L'Esistente necessario, allo stesso modo, non dipende da altri esseri nella sua causalità, ma sono gli altri enti che dipendono da lui senza alcun tipo di relazione mutua¹⁰⁰, né di correlazione¹⁰¹. E, parimenti, non si possono supporre due Esistenti necessari concomitanti¹⁰². Alla natura dell'Esistente necessario, poi, non si aggiungono degli attributi esterni¹⁰³; e non è esposto ad alcun tipo di mutamento, in quanto ogni mutamento è dato da una causa, ed Egli è incausato¹⁰⁴. Dall'Esistente necessario procede un unico essere, dal quale seguono una serie ordinata di enti che vengono all'essere per mediazione¹⁰⁵, senza che nell'Esistente necessario vi sia alcun tipo di molteplicità¹⁰⁶. Infine, l'Esistente necessario non può essere una sostanza, in quanto la sostanza implica sempre una distinzione tra esistenza ed essenza, che in lui sono una medesima cosa¹⁰⁷. L'Esistente necessario è, quindi, l'origine della serie continua degli esistenti che ricevono l'essere da lui, la sua esistenza è perfetta e superperfetta¹⁰⁸, e l'essere degli altri esseri, comparato al Suo, è come l'oggetto illuminato rispetto al Sole che lo illumina¹⁰⁹.

Questo Esistente che coincide con la Causa prima di ogni esistente, è Dio, assoluta Unità in cui è assente ogni moltitudine potenziale o attuale¹¹⁰. Di essa si possono predicare dieci attributi, dicibili di Dio in quanto attributi relazionali o negativi, e che, in quanto tali, non implicano alcuna molteplicità nell'assoluta Unità divina¹¹¹. In questo senso, del primo Principio si può dire che è vivente¹¹² e che si autoconosce senza che qualcosa gli sia aggiunto e senza implicare alcun tipo di molteplicità¹¹³. Con questo atto autointellettivo, Dio conosce tutti i generi e le specie, in quanto ne è causa, e in tal modo la sua conoscenza è su tutto¹¹⁴, senza che ciò implichi in alcun modo una molteplicità nella sua conoscenza o nella sua

¹⁰⁰ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 53,35-54,9.

¹⁰¹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 54,10-23.

¹⁰² Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 54,24-55,13.

¹⁰³ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 55,14-56,21.

¹⁰⁴ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 56,22-30.

¹⁰⁵ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 56,31-33: «ex necesse esse non provenit nisi unum quid, nullo mediante. Aliquibus vero mediantibus multa proveniunt ex eo, et secundum ordinem».

¹⁰⁶ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 56,31-57,21.

¹⁰⁷ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 57,22-58,29.

¹⁰⁸ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 58,30-59,27.

¹⁰⁹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 61,4-9: «Et comparacio esse aliorum ad suum esse, est sicut comparacio lucis aliorum corporum ad lucem solis. Sol enim lucet per se non per aliud illuminans illum; est igitur fons lucis omni lucenti, eo quod emittit lucem a se in aliud a se, sine separacione alicuius a se, sed lux sue essencie est causa adventus lucis in aliud a se [...]».

¹¹⁰ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 32,15-20: «Primo dicitur unum verissime, illud unum singulare in quo non est multitudo in potencia nec effectum, ut punctus, et essentia creatoris, quoniam deus non dividitur in effectum, nec est receptibilis divisionis. Expers est igitur multitudinis in esse, et possibilitate, et potencia, et effectum, cuius nomen excelsum est. Ipse igitur est vere unus».

¹¹¹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 63,13-15: «Ex his duabus designacionibus que sunt negacionis, et relacionis, multa nomina innascuntur primo que non faciunt multitudinem in ipso».

¹¹² Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 63,22-64,20.

¹¹³ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 64,21-65,35.

¹¹⁴ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 66,1-20.

essenza¹¹⁵. Non solo conosce i generi e le specie, ma Dio conosce anche gli enti possibili che possono venire all'essere, in quanto conosce la completezza delle cause¹¹⁶, ma non le conosce né nel tempo né in successione, ma tutte assieme¹¹⁷. Infine, Dio è volente e provvidente senza che la sua volontà sia distinta dalla sua essenza¹¹⁸, è potente¹¹⁹ e sapiente e sapientemente dispone le cose nell'universo¹²⁰. Infine Dio è munifico e da lui emana ogni bene¹²¹, e gode di se stesso in maniera suprema¹²². In generale si può quindi dire, rispetto alla conoscibilità di Dio, che:

Quod autem intelligitur posse sciri de eo, est opera eius, et proprietates eius, et eum esse simpliciter et non esse simile ei. Intelligere autem esse sine quiditate, in eo quod non habet esse sine quiditate, nisi cum consideratur secundum comparacionem, impossibile est; esse vero sine addita quiditate, non est nisi ipse. Igitur nichil aliud preter se cognoscit eum, sicut quidam dicit quod deficere comprehendendo comprehensione comprehendere est¹²³.

La conoscenza di Dio è quindi possibile solo attraverso la sua opera instauratrice del cosmo, e si limita agli attributi estratti dalle relazioni che i suoi effetti hanno sulla causa, o tramite le negazioni degli attributi. Dio, puro essere, è il solo che conosce se stesso, e della Causa prima si può quindi eminentemente e primariamente dire che esiste con un'esistenza piena e assoluta.

L'illustrazione, seppur sommaria, di questi dati relativi alla trattazione ghazaliana dell'essere divino mostrano, almeno in questo caso, la stretta prossimità con il testo di Avicenna, rispetto al quale si registra, tuttavia, una ben maggiore sinteticità e una riorganizzazione complessiva delle dottrine avicenniane.

Una prospettiva molto simile a quella esaminata ci è offerta dallo *al-'Aqidah al-Rafi'ah (ha-Emunah ha-Ramah)* di Abraham Ibn Daud¹²⁴. Abraham Ibn Daud nacque nel 1110 a Cordoba o forse direttamente a Toledo, in cui probabilmente scrisse la maggior parte delle opere pervenuteci e dove è possibile collocarlo almeno dal 1161. Collaborò per lunghi anni con Gundisalvi nel contesto offerto dal movimento di traduzione toledano finché non morì, probabilmente come martire, nel 1180¹²⁵. Rispetto alla sua produzione, solo alcune delle opere di Ibn Daud sono state

¹¹⁵ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 66,21-70,17.

¹¹⁶ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 70,18-71,31.

¹¹⁷ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 71,32-73,8.

¹¹⁸ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 73,9-77,15.

¹¹⁹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 77,15-78,20.

¹²⁰ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 78,21-79,18.

¹²¹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 79,19-80,5.

¹²² Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 80,6-86,36.

¹²³ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 89, 6-14.

¹²⁴ Esamineremo dettagliatamente la riflessione daudiana nel prossimo capitolo, dal momento che il maggiore influsso di Ibn Daud su Gundisalvi è costituito dalla sua tematizzazione dell'ilemorfismo. In questo capitolo ci concentreremo, invece, esclusivamente sulla riflessione daudiana sull'essere divino.

¹²⁵ Cf. H. GRAETZ, *History of the Jews*, vol. 3, Philadelphia 1941, p. 386; e C. SIRAT, *Juda ben Salomon ha-Cohen*, «Italia» 1/2 (1978), p. 43.

identificate. Si tratta dello *al-'Aqidah al-Rafi'ah* (ossia lo *ha-Emunah ha-Ramah*); del *Dorot 'Olam*¹²⁶ di cui la prima parte costituisce il noto *Sefer ha-Qabbalah*¹²⁷, dello *'Eser Galuyor* e probabilmente di una *Physica*¹²⁸ di cui ci restano solo tracce testuali indirette.

Il nesso che lega l'analisi filosofica alla religione è l'aspetto fondante dello *ha-Emunah ha-Ramah*¹²⁹. Come precisa lo stesso autore, questo testo nasce dalla necessità di rendere accessibile anche a chi non ha una preparazione filosofica la concordia di fondo tra la religione ebraica e la filosofia: due approcci alla conoscenza della verità che, se non opportunamente chiariti, rischiano di apparire come contrastanti¹³⁰. Questo fondamentale sforzo ermeneutico si manifesta pienamente nella stessa struttura dello *ha-Emunah ha-Ramah*, dove ogni capitolo è accompagnato da una parte finale in cui Ibn Daud chiarisce la concordanza dei risultati teoretici acquisiti (derivati in larga parte da Aristotele, Avicenna e al-Ghazali) con le *auctoritates* bibliche. L'opera è composta di tre libri, dove il primo affronta la fisica e la metafisica aristotelica, per poi passare, nel secondo libro, ad affrontare i principi basilari della religione¹³¹. Il terzo libro, infine, relativo all'etica, è giunto mutilo, e di lui ci resta soltanto il primo capitolo.

L'uomo è l'obiettivo di tutto ciò che esiste nel mondo sublunare¹³², e grazie all'intelletto può e deve conoscere Dio, la più alta di tutte le forme di conoscenza. Tuttavia, finché siamo in questo mondo non è possibile una conoscenza dell'essenza di Dio, ma solo della sua l'esistenza¹³³. In questo senso, Dio è in primo luogo il motore immobile che causa l'esistenza di tutto ciò che esiste, e in quanto tale non può possedere un corpo. Allo stesso tempo, proprio in virtù di questa causalità rivolta verso altro da sé e della

¹²⁶ K. VEHLW, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam* (Generation of the Ages). *A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Yisra'el and the Midrash on Zechariah*, Leiden-Boston 2013.

¹²⁷ ABRAHAM IBN DAUD, *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, ed. critica a cura di G. D. Cohen, London 1967.

¹²⁸ Cf. K. SZILÁGYI, *Ibn Daud and Avendauth? Notes on a Lost Manuscript and a Forgotten Book*, (in pubblicazione).

¹²⁹ Sebbene il titolo dell'opera, scritta in arabo, sia *al-'Aqidah al-Rafi'ah*, il testo di Ibn Daud è più noto con il nome ebraico *ha-Emunah ha-Ramah*: l'originale arabo, infatti, non è sopravvissuto, e il testo è disponibile solo in traduzione ebraica. Per evitare una polivocità inutile, ci riferiremo al testo con il nome di *ha-Emunah ha-Ramah*.

¹³⁰ Anche da questo esordio giustificativo della finalità delle trattazioni si registra la radicale opposizione tra il testo daudiano e il *Fons vitae* di Ibn Gabirol, la cui trattazione è accessibile, secondo lo stesso Ibn Gabirol, solo a chi ha già una preliminare conoscenza della filosofia. Come vedremo nel prossimo capitolo, il *Fons vitae* è il principale bersaglio polemico di Ibn Daud, e appunto le opposizioni tra i due testi sono molte e dalle vaste conseguenze teoretiche.

¹³¹ I principi basilari della religione sono sei, ossia: (1.) la fonte della fede, ossia Dio come essere incorporeo e necessario; (2.) l'unità di Dio, e quindi l'analisi dell'equivocità del termine «uno»; (3.) gli attributi di Dio, e dunque il senso non univoco in cui sono predicati gli attributi divini; (4.) le azioni divine e la causalità secondaria e strumentale degli angeli; (5.) la fede conseguente, ossia gli argomenti derivati dalla tradizione religiosa; e (6.) la provvidenza divina e la metaforicità delle conoscenza umana di Dio. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 131,121b5-14.

¹³² Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 131,121b16-122b2.

¹³³ Cf. R. FONTAINE, *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud. Sources and Structure of ha-Emunah ha-Ramah*, Maastricht 1990, pp. 83-85.

propria incausazione, Dio è l'Esistente necessario eterno¹³⁴, opposto alla possibilità intrinseca degli esseri causati che, sebbene possano essere transeunti oppure perpetui, sono sempre causati da una causa che attualizza la loro intima potenzialità:

È chiaro che molti esistenti esistono potenzialmente ma non attualmente, come le piante nei semi e gli uccelli nelle uova. Questo stato di cose è più vero per ciò che chiamiamo con il termine «possibile» che per qualunque altra cosa. La ragione di ciò è che la definizione del possibile è che esso è un qualcosa che non esiste adesso e che se in seguito poniamo che esso esista o non esista, da questa asserzione non proviene alcuna assurdità¹³⁵.

Il tratto specifico dell'essere possibile è quindi la sua possibilità di essere attualizzato, a differenza dell'Essere necessario che è pienamente in atto: una dinamica che vedremo essere dirimente rispetto all'analisi daudiana delle sostanze semplici¹³⁶.

L'Esistente necessario tematizzato da Ibn Daud è posto in netta continuità con le elaborazioni di Avicenna e al-Ghazali¹³⁷. L'essere necessario di Dio è quindi caratterizzato anche nello *ha-Emunah ha-Ramah* da una unicità completamente irrelata, da una semplicità completa e da una causalità assoluta che non è in alcun modo causata:

Relativamente a questo Esistente necessario la cui sostanza è autosufficiente e che non acquisisce la propria esistenza da qualcosa di diverso da se stesso, diciamo adesso che se in Lui ci fosse una qualsiasi molteplicità e non fosse semplice, allora la sua sostanza non sarebbe autosufficiente in quanto risulterebbe dalla congiunzione della molteplicità, resa una sostanza singola. In questo senso, Egli avrebbe bisogno di un compositore che lo componga, e la sua esistenza dipenderebbe da qualcos'altro oltre a lui. Ma abbiamo già mostrato come Egli sia ciò da cui dipende l'esistenza di tutto, e la sua esistenza non dipende da alcunché. Se si afferma questo postulato, ossia che Egli non esiste con il massimo grado di semplicità e separazione da ogni tipo di molteplicità che si trova nei composti o nel significato, allora la sua esistenza dipenderebbe da qualcosa di distinto da lui, e al contempo la sua esistenza non dovrebbe dipendere da qualcos'altro: una contraddizione impossibile. Inoltre, se la sua esistenza dipendesse da qualcos'altro oltre a se stesso, vi sarebbe un qualcosa di precedente [a lui] nell'ordinamento: il compositore, infatti, è precedente nell'ordine a ciò che compone. Ma avevamo già chiarito che l'Esistente necessario è il Primo di tutte le cose, e in questo modo il Primo sarebbe Primo e non Primo: ma questa contraddizione è impossibile. Non è infatti possibile che in ciò che è Primo vi sia molteplicità in alcun modo, in Colui da cui dipende

¹³⁴ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 136, 125b17-126a3.

¹³⁵ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 136, 126a3-7, trad. dall'inglese.

¹³⁶ Tratteremo di questo nel quarto capitolo.

¹³⁷ Sottolinea tuttavia Fontaine che la distinzione tra esistenza e quiddità non sembra svolgere un ruolo rilevante nel testo daudiano, come d'altronde neppure in quello gundissaliniano. Cf. R. FONTAINE, *In Defense of Judaism*, op. cit., p. 93.

l'esistenza di tutto e la cui esistenza non dipende da alcunché, e che non ha bisogno di nulla, ma tutto ha bisogno di Lui¹³⁸.

Questa dimostrazione dell'esistenza semplice e unica di Dio palesa uno dei punti focali della riflessione daudiana: la tematizzazione della differenza tra Creatore e creatura. Si può infatti notare come, rispetto alle dimostrazioni dell'unicità di Dio esaminate finora, in Ibn Daud la questione è posta direttamente nei termini della differenza tra l'essere semplice di Dio e l'essere composto delle creature che da lui sono causate. Questo tema, ovviamente, è presente anche in Avicenna: è la duplicità tra essere possibile in sé ed essere necessario grazie alla propria causa a costituire la caratteristica definitoria dell'essere altro da Dio. Allo stesso tempo, con al-Ghazali prima e con Ibn Daud poi, questa duplicità acquisisce un maggiore spessore, come avremo modo di vedere rispetto alla trattazione dei composti ilemorfici e della venuta all'essere del cosmo, rispetto alle quali Gundisalvi si mostra decisamente in debito con le interpretazioni di Ibn Daud e al-Ghazali.

Se quindi non è ammissibile alcun tipo di composizione nell'essere divino, al contempo non è neppure ammissibile una duplicità di esistenti semplici e primi. La prossimità della trattazione daudiana con la sua fonte avicenniana è evidente. Se ipotizziamo due esistenti necessari, uno di loro dovrà avere qualcosa di primario in se stesso, che non sarà nel secondo, oppure non vi sarà nulla di differente tra i due esseri necessari. Se vi fosse qualcosa di diverso, allora esso sarà composto di ciò che è anche nell'altro e di ciò che non c'è nell'altro: ma il composto dipende nell'esistenza da ciò che lo compone, perciò non potrà essere in alcun modo un esistente necessario. Allo stesso modo, se invece ammettiamo che i due supposti esistenti necessari siano identici, essi dovranno essere identici sotto ogni aspetto, e così sarebbero un'unica cosa e non due¹³⁹. Ibn Daud può quindi affermare che «non è possibile che esistano due divinità, ma vi è soltanto un Dio: Egli è l'Uno più vero di ogni altra predicazione dell'unità, e in lui non vi è alcun tipo di molteplicità¹⁴⁰».

Appunto, l'unità si predica di varie cose secondo una netta polivocità. Ibn Daud precisa dieci sensi in cui si può intendere l'unità¹⁴¹, dei quali l'unica e vera unità è l'Unità assoluta, vertice di una progressione che discende nei dieci sensi in cui si può dire che qualcosa è uno. In questo modo nessun

¹³⁸ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 142,129a9-143,129b6, trad. dall'inglese.

¹³⁹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 143,129b6-129b14.

¹⁴⁰ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 143,129b13-129b16, trad. dall'inglese.

¹⁴¹ Si tratta dell'unità assoluta, che è propria di un unico Esistente che esiste sempre in atto; l'unità essenziale, in base a cui due esseri che condividono la medesima essenza e le medesime caratteristiche essenziali sono detti «uno»; l'unità accidentale, ossia la condivisione delle stesse proprietà accidentali; l'unità materiale, ossia l'unità propria della materia; l'unità numerica, ossia l'unità che compone la serie numerica; l'unità organica, ossia quella che si predica dei corpi composti di organi; l'unità aggregativa, detta della aggregazioni di unità; l'unità di mistura, rispetto a ciò che è mescolato in un composto senza risolversi in esso; l'unità del corpo semplice, come ad esempio gli elementi; e l'unità della superficie e della linea a partire dal punto. Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 140,128a1 - 141,128b8.

corpo è realmente uno, neppure gli angeli, in quanto il loro essere è composto di necessità e possibilità di esistenza¹⁴², e la loro unità è accidentale, in modo analogo all'unità dei corpi, come vedremo nel prossimo capitolo. Al contrario, l'Unità divina è assoluta ed essenziale. Proprio in quanto irrelata, questa Unità non viene mai meno e non è simile a nessun'altra unità: perciò non ci si può riferire a Dio e alla sua Unità che per termini negativi. La sua Unità, infatti, è diversa da qualsiasi altra cosa che, sebbene sia chiamata «uno» per i suoi accidenti e conosciuta come tale, ha una molteplicità intrinseca del tutto aliena alla vera Unità propria solo di Dio¹⁴³.

Le prime caratteristiche, prettamente filosofiche, che si possono predicare di Dio sono quindi la sua necessità esistenziale, la sua Unità e unicità, la sua assoluta semplicità e la sua causalità prima come motore immobile. Ad essi si aggiungono altri attributi divini¹⁴⁴, ricavati dall'ermeneutica della tradizione biblica e rabbinica, ossia: esistenza, verità, eternità, conoscenza, volere, vita e potere. Questi attributi individuali, derivati in larga parte da al-Farabi e Avicenna¹⁴⁵ e a cui si aggiunge la provvidenza¹⁴⁶, vanno tuttavia intesi principalmente come negazioni. L'Unità divina, infatti, non è un concomitante della sua essenza, ma questa stessa essenza, e in tal senso qualsiasi attributo predicabile di Dio non deve in alcun modo implicare una pluralità nella sua essenza. L'incomparabilità tra Dio e creazione implica una radicale inconoscibilità dell'essenza di Dio, che non può essere sussunto in un genere e quindi risulta inaccessibile all'intelletto e indefinibile¹⁴⁷.

In questo senso, gli attributi più appropriati a Dio sono quelli negativi, che negano la pluralità propria del creato nell'essere divino, ma che hanno al contempo lo svantaggio di non comunicare una determinazione utile alla conoscenza di Dio. Le caratterizzazioni divine sono quindi affermabili solo entro precisi limiti: Ibn Daud precisa che quando si affermano due predicati relativi a Dio, è necessario che l'asserzione del primo sia identica all'asserzione del secondo e che ogni attributo divino esprima l'essenza divina. Tale espressione, tuttavia, è possibile solo secondo la categoria della relazione, e secondo la preliminare chiarificazione di come gli attributi divini si applichino in senso assoluto soltanto a Dio e che, quindi, ogni predicazione positiva di Dio si rivela in ultima analisi con un senso negativo per gli uomini¹⁴⁸. Dati questi limiti posti alla conoscenza umana di Dio, gli stessi attributi attestati nei testi sacri devono essere intesi metaforicamente e non letteralmente.

Anche in questo caso, quindi, la riflessione offerta da Ibn Daud è molto prossima a quella avicenniana sotto molti aspetti, sebbene il rilievo posto

¹⁴² Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 141, 128b8-15.

¹⁴³ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 144, 130b3-145, 131a7.

¹⁴⁴ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 148, 131b1-155, 141a8.

¹⁴⁵ Cf. R. FONTAINE, *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 105-107.

¹⁴⁶ L'analisi delle relazioni tra provvidenza divina e libero arbitrio umano, sebbene costituiscano alcune delle pagine più affascinanti del trattato daudiano, esulano dai nostri fini analitici. Si rimanda pertanto a R. Fontaine, *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 167-221.

¹⁴⁷ Cf. R. FONTAINE, *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 98-100.

¹⁴⁸ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 149, 133a8-153, 139a1.

agli attributi biblici e alla provvidenza non trovino un esatto corrispondente nella *Metaphysica*. Date le profonde prossimità delle le trattazioni di al-Ghazali e Ibn Daud con la loro fonte avicenniana, non sorprende che Gundisalvi decida di citare testualmente solo Avicenna, sebbene lo interpreti in senso ghazaliano e daudiano, come speriamo sarà perspicuo al termine di questo studio.

Nel *De processione* la dottrina dell'essere necessario e possibile è presentata mediante una lunga citazione testuale dall'opera avicenniana, che copre circa un sesto dell'intero trattato gundissaliniano. La lunghezza di questa citazione tradisce l'importanza che questa dottrina rivestiva agli occhi di Gundisalvi, in quanto costituisce il fulcro della sua ontologia.

Il brano citato da Gundisalvi registra, tuttavia, alcune modifiche volontarie introdotte dal filosofo rispetto all'originale arabo, cosa che comporta alcuni sottili mutamenti di senso in seno alla trattazione avicenniana, secondo le dinamiche illustrate nel capitolo precedente. In secondo luogo, se da un lato questo brano è l'unico luogo del testo in cui Gundisalvi tratta specificatamente di Dio, al contempo nella successiva trattazione è assente qualsiasi riferimento tanto alla posizione di Dio quale Esistente necessario, quanto a quella dell'essere creaturale quale esistente possibile o necessario grazie ad altro. Questo silenzio, ovviamente, non implica una sorta di distacco di questo nucleo dottrinale dalla seguente riflessione gundissaliniana, che anzi mostra una decisa coerenza. È tuttavia necessario comprendere le modalità implicite con cui la dottrina dell'essere necessario e possibile si lega alle altre teorie, e soprattutto a quella dell'ilemorfismo universale, contraddittoria in un contesto avicenniano ortodosso. Infine, un ultimo aspetto, direttamente legato a questo, è la questione relativa alla scelta di questo brano come unica citazione esplicita dalla *Metaphysica* avicenniana nel *De processione mundi*: la trattazione avicenniana sia degli attributi divini sia della dottrina dell'essere necessario è ben più vasta e complessa rispetto a come ce la presenta Gundisalvi.

La strategia di alterazione testuale attuata da Gundisalvi è normalmente finalizzata, da un lato, alla chiarificazione del testo citato, dall'altro all'assimilazione della dottrina ivi presentata nel sistema teorico gundissaliniano¹⁴⁹. Relativamente al brano in esame (vedi Appendice VII), le modifiche introdotte da Gundisalvi non cambiano la portata e il significato complessivi del ragionamento di Avicenna, e costituiscono delle correzioni di alcuni passaggi delle dimostrazioni in cui, agli occhi del filosofo toledano, l'argomentazione non era perspicua o coerente.

Un esempio di questa attitudine ci è fornito dal seguente passaggio, comparato con il testo della *Metaphysica*:

Avicenna, <i>Metaphysica</i>	D. Gundisalvi, <i>De processione mundi</i>
Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definitione eius quod ponitur ut genus; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirunt	Scimus autem, quod differentiae non recipiuntur in definitione eius, quod ponitur ut genus. Ergo non dant generi essentiam eius, sed dant ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non prodest animal, quantum

¹⁴⁹ Cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysics*, op. cit.

<p>animali intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectum per successionem essendi proprie.</p> <p>Oportet igitur ut differentiae necessitatis essendi, si forte sunt aliquae, non acquirant necessitati essendi certitudinem necessitatis essendi, sed acquirant ei esse in effectum, et hoc est absurdum duobus modis. Uno, quod certitudo necessitatis essendi non est nisi impossibilitas non essendi, non sicut certitudo animalitatis quae est intentio praeter necessitatem essendi, et est esse comitans illam et superveniens illi, sicut scisti; unde acquisitio necessitatis necessitati essendi est acquisitio condicionis de certitudine suae necessitatis: iam autem prohibuimus hoc concedi inter differentiam et genus. Alio, quia sequeretur quod certitudo necessitatis essendi ad hoc ut esset in effectum, pendret ex alio dante ei necessitatem¹⁵⁰.</p>	<p>ad animalitatem, sed prodest ei, ut ipsum sit in actu essentia appropriata. Oportet ergo, ut differentiae necessitatis essendi, si forte sint aliquae, non prosint aliquid, quantum ad essentiam necessitatis essendi, nisi ad esse in actu. Hoc autem factum est duobus modis.</p> <p>Uno quidem propria essentia necessitatis essendi non est nisi incessabilitas essendi; non sicut essentia animalitatis, quae est essentia praeter essentiam incessabilitatis essendi. Esse enim est consequens illam vel superveniens illi, sicut scisti. Ergo differentiae non prosunt necessitati essendi nisi ad id tantum, quod est inter essentiam suae formae. Iam autem prohibuimus hoc inter genus et differentiam alio modo et ad hoc, ut ipsa necessitas essendi habeat esse in actu: oportet, ut pendeat ab alio dante eam¹⁵¹.</p>
---	---

Si tratta della discussione della terza prova dell'unicità dell'Esistente necessario, dimostrazione che si basa sull'impossibilità che l'essere necessario sia passibile di distinzioni specifiche (come il genere si divide nella specie) e particolarizzazioni individuali (come la specie si divide negli individui). Il ragionamento di Avicenna è chiaro: le specie non sono parti della definizione del genere in quanto la funzione della specie è meramente quella di attualizzare il genere. Esempio eminente di questo ci è fornito dalla relazione tra la specie dell'animale razionale e il proprio genere, ossia l'animale: nella definizione del genere animale non rientra la razionalità, ma gli animali razionali attualizzano il genere animale tramite la loro esistenza. Come per l'animale razionale rispetto al genere animale, se l'essere necessario si distinguesse in specie, queste non potrebbero fornire al genere la necessità d'esistenza ma esclusivamente l'essere in atto. Ciò è tuttavia inammissibile per due ragioni: in primo luogo perché la necessità esistenziale corrisponde all'impossibilità di non essere, cosa ben distinta dal concetto di animalità, la cui esistenza è logicamente distinta dalla sua essenza. In secondo luogo, poi, la necessità di esistenza deriverebbe da qualcosa di terzo che la attualizzerebbe, cosa impossibile.

Il brano citato da Gundisalvi presenta alcune modifiche sostanziali. Innanzitutto si può notare una certa tensione verso un'ontologizzazione della trattazione, laddove Gundisalvi modifica i termini «intentio» e «certitudo» in «essentia», tradendone l'ermeneutica gundissaliniana. Questa tendenza sembra essere all'opera anche nella modifica di «impossibilitas non essendi» in «incessabilitas essendi», sebbene in questo caso, data la prossimità testuale tra le due versioni, è possibile ipotizzare una corruzione del testo nella tradizione manoscritta¹⁵².

¹⁵⁰ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 51,83-52,97.

¹⁵¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 13,6-22.

¹⁵² Questo costituisce un ulteriore caso che mostra l'importanza di una nuova edizione critica del testo che tenga conto dei nuovi testimoni manoscritti.

Al contempo, tuttavia, si deve sottolineare come la modifica del passaggio avicenniano, in cui l'esistenza dell'animalità è colta come «*intentio praeter necessitatem essendi, et est esse comitans illam et superveniens illi*», nella diversa lettura di «*esse enim est consequens illam vel superveniens illi*», trovi un riferimento proprio nella «*incessabilitas essendi*» della necessità dell'essere, colta come eterna fonte d'essere. Infatti, il brano avicenniano sembra basarsi sulla distinzione logica tra essenza ed esistenza, sottolineando come l'intenzione dell'animalità sia qualcosa di ulteriore alla sua esistenza, necessaria grazie a una causa. La versione gundissaliniana, invece, sembra spostarsi dal piano logico della distinzione tra essenza ed esistenza a quello causale dell'attribuzione dell'essere, affermando che l'essere dell'animalità è conseguente all'incessabilità d'esistenza e le si aggiunge.

Anche la conclusione dell'argomento registra alcune sottili differenze. Il testo avicenniano infatti precisa come l'ammissione di una acquisizione della necessità da parte dell'Esistente necessario implichi il suo essere condizionato da una causa, mentre Gundisalvi afferma – in modo criptico – che le supposte differenze nella definizione sarebbero utili solo in relazione all'essenza della forma dell'essere necessario, implicando che siano queste differenze a causare l'esistenza dell'essenza la cui esistenza è tuttavia parte della definizione, cosa già esclusa. Le due trattazioni, quindi, sono abbastanza speculari negli esiti, ma registrano alcuni punti di rilievo in cui Gundisalvi si allontana dall'originale avicenniano, reindirizzandone la prospettiva o limandone la traduzione latina.

Oltre a varie e sottili modificazioni di questo tipo, poi, Gundisalvi cambia anche l'ordine espositivo della trattazione avicenniana presentata nei capitoli sesto e settimo del primo libro della *Metaphysica*: alcuni passaggi non sono citati¹⁵³, mentre l'esplicitazione delle caratteristiche dell'Esistente necessario, anteposte da Avicenna alle dimostrazioni della sua unicità irrelata¹⁵⁴, sono poste da Gundisalvi al termine della trattazione sull'essere necessario e possibile¹⁵⁵. Si tratta anche in questo caso di alterazioni che, nell'insieme, hanno un impatto minimo sull'edificio concettuale di Gundisalvi, e sono principalmente utili per farci comprendere il *modus operandi* del filosofo toledano.

Data la presenza a livello di citazione dell'intera trattazione avicenniana, la dottrina dell'essere necessario presentata nel *De processione* è parallela a quella della *Metaphysica*. L'Esistente necessario è quell'esistente autosufficiente e incausato, che causa l'esistenza degli enti possibili sciogliendone l'alternativa esistenziale in favore dell'esistenza, facendoli così essere «*necesse esse per aliud*». Quello che è radicalmente diverso rispetto alla formulazione avicenniana è il contesto in cui tale dottrina viene a porsi, e quindi come Gundisalvi intende questa dottrina all'interno del suo sistema metafisico.

Un primo dato in proposito ci è offerto dalla completa assenza di qualsiasi riferimento esplicito alla tematizzazione della differenza tra essenza ed

¹⁵³ Cf. N. POLLONI, *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysics*, op. cit.

¹⁵⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 43,21-23

¹⁵⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 16,23-17,1

esistenza. Se non consideriamo quei passaggi dove questa dottrina è implicita, come nel brano esaminato poco fa, nel *De processione* non vi è alcuna trattazione relativa all'indifferenza tra essenza ed esistenza nell'essere divino o all'eccedenza della predicazione esistenziale nell'essere creaturale. Ora, questa teoria costituisce una premessa indispensabile, nel ragionamento avicenniano, per poter giungere alla posizione di Dio quale Esistente necessario: è proprio l'impossibilità di ridurre l'esistenza all'essenza, e quindi l'eccedenza della predicazione della prima rispetto alla seconda, che implica di necessità che l'essenza di ogni ente, tranne Dio, sia acquisita e causata.

Nell'impianto testuale del *De processione* questa funzione di giustificazione di una causa esistenziale per gli enti creati è svolta dalle quattro dimostrazioni dell'esistenza della Causa prima poste all'inizio del trattato: la congiunzione tra elementi tra loro opposti, la generazione e la corruzione degli enti, la loro composizione ilemorfica, e infine l'attualizzazione dell'essere in potenza. Sono queste quattro prove a dimostrare come ogni ente abbia sia causato da una Causa prima: tanto gli esseri corporei composti da elementi e soggetti al divenire, quanto gli esseri incorporei, composti di materia e forma e soggetti alla dinamica ontologica di atto e potenza. Un ragionamento, questo, che evidentemente separa in modo netto Gundisalvi da Avicenna almeno in relazione alla composizione ilemorfica dell'essere creato, come avremo modo di vedere.

Tra questi, l'aspetto che più viene sviluppato da Gundisalvi in relazione alla dottrina dell'essere necessario è la dottrina di atto e potenza, che fungerà da *trait d'union* con la complessiva tematizzazione di materia e forma. Difatti Gundisalvi identifica esplicitamente l'essere possibile con l'essere in potenza e l'essere necessario con l'essere in atto, ad esempio quando scrive:

Omne, quod fit, antequam fiat, possibile est fieri. Si enim non esset prius possibile fieri, tunc impossibile esset fieri, et ita nunquam fieret. Omne igitur, quod factum est, possibilitas essendi praecedat illud esse in actu; sed possibilitas essendi non est nisi ex materia, effectus vero essendi ex forma¹⁵⁶.

Questa identificazione, di cui sono presenti le tracce in altri luoghi della trattazione del *De processione mundi*¹⁵⁷, si fonda sull'interpretazione della causazione nei termini di atto e potenza: l'effetto corrisponde all'attualizzazione della potenza tramite la causa, che possiede in atto la medesima caratteristica che causa nell'effetto. Esteso all'ambito ontogonico, la causa ontologica possiede già in atto l'essere che causa nell'effetto: e l'unico esistente che possiede in modo eminente ed esclusivo l'essere è l'Esistente necessario.

Il soggetto di questa dinamica causale è l'essere possibile, che appunto è tale per la sua intrinseca duplicità di poter essere e poter non essere: un'esistenza che è posta da Gundisalvi nei termini di un essere radicalmente

¹⁵⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 25,20-24.

¹⁵⁷ Ad esempio, cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 33,14-34,13, dove Gundisalvi, in merito alla dimostrazione dell'eternità della materia nella sapienza di Dio, identifica la potenza della materia con la possibilità di essere.

in potenza, ossia quale possibilità relativa all'eventualità dell'esistenza e non rispetto al mutamento e al movimento. In questo senso, e parallelamente alla trattazione della dottrina avicenniana, l'essere possibile che si esplicita in nell'esistente necessario *per aliud* corrisponde, per Gundisalvi, all'ente la cui potenza è stata attualizzata dalla Causa prima. Lo schema di identificazione tra le due dottrine nel *De processione mundi* è quindi il seguente:

<i>dottrina dell'essere necessario</i>	<i>dottrina di atto e potenza</i>	<i>dottrina causale</i>
Esistente necessario <i>per se</i>	Atto puro	Causa prima
essere possibile	essere in potenza	soggetto della causa
esistente necessario <i>per aliud</i>	essere in atto	effetto

Come appare evidente dal breve brano citato, questa identificazione è direttamente collegata all'analisi compiuta da Gundisalvi dei componenti ontologici primari, ossia materia e forma: esamineremo nel dettaglio questo nesso nel capitolo dedicato all'ilemorfismo universale, dove la dottrina dell'essere necessario costituisce lo sfondo preponderante dell'esame dell'essere creaturale.

Sotto certi aspetti, Gundisalvi poteva trovare alcune tracce di questa fusione tra dottrina dell'essere necessario e di atto e potenza già nella trattazione di Avicenna. Nella ricapitolazione delle caratteristiche dell'essere possibile il filosofo affermi che «*eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietates, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum*¹⁵⁸»; oppure quando dichiara che «*ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse*¹⁵⁹». Il ragionamento di Gundisalvi sembra tuttavia implicare qualcosa di più.

Ora, Avicenna affronta la dottrina di atto e potenza specificatamente nel secondo capitolo del quarto libro della *Metaphysica*. Qui il filosofo distingue tra sei tipi di potenza, di cui solo due – la potenza quale principio di mutamento¹⁶⁰, e la potenza quale possibilità di agire e non agire¹⁶¹ – costituiscono i sensi filosofici in cui si può intendere questo termine. È in questo contesto che Avicenna identifica la materia con il sostrato del possibile di tutto ciò che ha un inizio:

Et dico omnino quia omne quod incipit esse post non esse sine dubio habet materiam. Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se. Si enim fuerit non possibile in se, illud non erit ullo modo; non est autem possibilitas sui esse eo quod agens sit potens super illud, cum ipsum non fuerit in se possibile. Nonne enim vides quia

¹⁵⁸ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 54,44-46.

¹⁵⁹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 55,53-55.

¹⁶⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 195,94-97.

¹⁶¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 195,7-196,16.

possumus dicere quod super impossibile non est posse, sed posse est super id quod possibile est esse?¹⁶²

La comparazione di questo passaggio con il brano del *De processione mundi* ci suggerisce un legame testuale diretto tra i due, laddove Gundisalvi afferma:

Omne, quod fit, antequam fiat, possibile est fieri. Si enim non esset prius possibile fieri, tunc impossibile esset fieri, et ita nunquam fieret. Omne igitur, quod factum est, possibilitas essendi praecedit illud esse in actu; sed possibilitas essendi non est nisi ex materia, effectus vero essendi ex forma¹⁶³.

La congiunzione della dottrina dell'essere necessario con quella di atto e potenza sembra quindi svilupparsi, nella riflessione di Gundisalvi, a partire tematizzazione avicenniana della materia come «possibilitas essendi», che poco dopo, nel testo della *Metaphysica*, viene identificata con la «potentia essendi», in un esplicito legame con l'essere in potenza della materia¹⁶⁴. Una volta identificati tra loro l'essere possibile con la possibilità esistenziale, e questa con la materia e con la «potentia essendi», Gundisalvi porta alle conseguenze questa serie di attribuzioni, appunto cogliendo l'essere necessario come essere in atto, tanto per l'Esistente necessario *per se*, quanto per gli esistenti necessari *per aliud*.

Questa sintesi dottrinale è tuttavia possibile solo abbandonando la teoria avicenniana di materia e forma. Infatti tutto il ragionamento sulla «possibilitas essendi» presentato nella *Metaphysica* è applicabile in termini avicenniani ortodossi solo agli enti che si generano e si corrompono: in altri termini, questa dottrina è valida solo per il mondo corporeo sublunare, i cui enti sono composti di materia e forma. È per questo motivo che è assente in Avicenna un'identificazione come quella proposta da Gundisalvi: soltanto l'ilemorfismo universale può ampliare la portata di materia e forma da un lato, e potenza e atto dall'altra, al punto da farle coincidere con i tratti ontologici dell'esistente necessario e possibile.

Un'esplicita identificazione tra essere possibile e potenza, e tra essere necessario e atto, è tuttavia presente in Abraham Ibn Daud. Questa identificazione, che come vedremo meglio nel prossimo capitolo, ha delle implicazioni fondamentali per Gundisalvi rispetto al problema ilemorfico, e appare implicita in passaggi, come quello visto prima, dove si afferma che:

È chiaro che molti esistenti esistono potenzialmente ma non attualmente, come le piante nei semi e gli uccelli nelle uova. Questo stato di cose è più vero per ciò che chiamiamo con il termine «possibile» che per qualunque altra cosa. La ragione di ciò è che la definizione del possibile è che esso è

¹⁶² AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 208,50-58.

¹⁶³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 25,20-24.

¹⁶⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 210,89-92: «Nos autem possibilitatem essendi vocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, vocamus subiectum et hyle et materia et cetera, secundum varios respectus».

un qualcosa che non esiste adesso e che se in seguito poniamo che esso esista o non esista, da questa asserzione non proviene alcuna assurdità¹⁶⁵.

In questo breve brano è evidente come Ibn Daud riferisca la possibilità esistenziale a quelle cose che, come i semi e le uova, si trovano in uno stato potenziale e da questo vengono emancipati grazie all'intervento di una causa. In questo modo, nell'interpretazione di Ibn Daud, lo stato di possibilità di esistenza è predicabile di qualsiasi cosa che possa essere qualcos'altro, ossia viene applicato alla causazione in generale, oltre che a quella ontogonica. Questa interpretazione è in netta coerenza con quella di Avicenna, da cui il filosofo ebraico deriva la teoria che poi applica a questo caso particolare, esplicitandone la portata.

In modo parallelo, e specialmente rispetto all'ilemorfismo, Ibn Daud subisce il forte influsso della sistemazione ghazaliana dell'ontologia avicenniana. E difatti, è proprio al-Ghazali ad affermare recisamente come l'essere necessario *per aliud* sia l'attualizzazione della potenzialità dell'essere possibile, e come entrambi siano simili a materia e forma:

Omne vero esse quod non est necesse esse, est accidentale quiditati. Unde opus est quiditate ad hoc ut esse sit ei accidentale. Igitur secundum consideracionem quiditatis erit possibile essendi, et secundum consideracionem cause, erit necesse essendi eo quod ostensum est quod quicquid possibile est in se, necesse est propter aliud a se; habet igitur duo iudicia scilicet, necessitatem uno modo, et possibilitatem alio modo. Ipsum igitur secundum quod est possibile, est in potencia, et secundum quod est necesse, est in effectus; possibilitas vero est ei ex se, et necessitas ex alio a se; est igitur in eo multitudo unius quidem quod est simile materie et alterius quod est simile forme. Quod autem est simile materie est possibilitas, et quod est simile forme est necessitas, que est ei ex alio a se¹⁶⁶.

Torneremo tra poco su questo punto, mentre per il momento è sufficiente sottolineare come l'identificazione tra necessità esistenziale e atto, e possibilità e potenza, sia presente anche in Avicenna, sebbene le fonti di questa identificazione sembrano essere più probabilmente al-Ghazali e Ibn Daud. Ciò non tanto per la loro presenza testuale nel *De processione mundi*, quanto per il rilievo attribuito a questo punto dottrinale, e la prossimità teoretica con Gundisalvi che da esso deriva.

Rispetto agli altri aspetti dell'essere divino tematizzati da questi tre autori, si deve registrare l'assenza, dalla trattazione gundissaliniana, della pressoché totalità di essi. Gli attributi divini che Gundisalvi presenta – sapienza, volontà, bontà, bellezza – sono derivati da ulteriori fonti, e come vedremo svolgono principalmente una funzione esplicativa delle dinamiche cosmogoniche, non trovando una specifica sistemazione nell'economia del testo. Parimenti, il Dio esaminato da Gundisalvi è sicuramente la Causa prima di tutto l'esistente, ma dalla definizione della sua priorità causale sono assenti i riferimenti alle quattro cause aristoteliche, che in Avicenna hanno una portata fondante.

¹⁶⁵ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 136, 126a3-7, trad. dall'inglese.

¹⁶⁶ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 120,9-23.

Infine, sebbene si possano riscontrare punti di vicinanza relativamente alla conoscenza di Dio attraverso l'esame della creazione, nel *De processione*, così come nel *De unitate*, non si riscontra alcuna menzione del problema relativo alla dicibilità degli attributi divini, e neppure alcun riferimento a una teologia negativa che, invece, costituisce un aspetto sostanziale delle riflessioni avicenniana e daudiana. Queste assenze sembrano derivare da una mancanza di interesse, da parte di Gundisalvi, verso la tematizzazione specifica degli attributi divini, e il loro ruolo escatologico e teologico. La riflessione gundissaliniana è quindi tesa verso lo studio della cosmologia e dell'ontologia partendo dall'essere ontico, e quindi, nella prospettiva gundissaliniana, acquisisce una maggiore importanza la speculazione sull'essere in quanto essere, specificato nell'essere necessario divino, e in quello, derivato e contingente, delle creature.

Infine, rispetto alla posizione di Dio quale Unità assoluta e causante l'unità derivata propria degli enti, questa tematica è sicuramente presente in Gundisalvi, e vi torneremo – da un punto di vista ontico – nel prossimo capitolo. Tanto rispetto all'essere dell'ente, quanto a quello divino, Gundisalvi è tuttavia in debito non tanto con Avicenna e gli autori «avicennisti», quanto con Ibn Gabirol e, almeno parzialmente e sempre in una prospettiva gabiroliana, con Severino Boezio e i suoi commentatori del dodicesimo secolo, come stiamo appunto per vedere.

UNITÀ, VOLONTÀ E SAPIENZA

La tematizzazione dell'unità nelle opere gundissaliniane è tesa più alla funzionalità di questo principio metafisico nella costituzione dell'essere creaturale che alla descrizione dell'essere divino da cui deriva: nel prossimo capitolo avremo modo di vedere come questa unità derivata sia fondamentale nella dinamica ontogonica, e come Gundisalvi la recepisca a partire dal *Fons vitae* di Ibn Gabirol¹⁶⁷. In questo senso, cioè proprio per la dipendenza dell'unità ontologica dall'Uno divino, l'opera gabiroliana risulta essere una fonte importante anche nella definizione di Dio come Uno che causa l'essere e l'unità nel creato.

Nel *Fons vitae* non troviamo una trattazione specifica di Dio secondo i propri attributi. In primo luogo, come lo stesso Ibn Gabirol afferma, di Dio si può conoscere soltanto l'esistenza, in quanto appartiene a un ordine ontologico di cui «harum autem dignissima est illa de qua quaeritur an est tantum, non quid est nec quale est nec quare est, sicut unus excelsus et sanctus¹⁶⁸». Se, quindi, una conoscenza esaustiva di Dio risulta impossibile, l'analisi intellettuale può tuttavia innalzarsi, di causa in causa, fino a giungere alla conoscenza dei principi primi – ossia, materia e forma –, della volontà divina e dell'essenza di Dio, i tre aspetti la cui conoscenza esaurisce la conoscenza di tutto ciò che esiste¹⁶⁹.

Per ammissione dello stesso Ibn Gabirol, il *Fons vitae* è focalizzato esclusivamente sullo studio dei principi ilemorfici, e la tematizzazione della

¹⁶⁷ Presenteremo il contesto dell'opera gabiroliana nel prossimo capitolo, affrontandola in relazione all'aspetto maggiormente recepito da Gundisalvi: la dottrina dell'ilemorfismo universale.

¹⁶⁸ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 301,24-25; (ed. Benedetto), p. 632.

¹⁶⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 322,20-323,5; (ed. Benedetto), p. 660.

volontà divina sarebbe sviluppata in un'ulteriore opera, la *Origo largitatis et causa essendi*¹⁷⁰, che non ci è giunta o non è stata mai scritta. Quello che Ibn Gabirol ci dice nel *Fons vitae* è che ascendere al livello superiore della conoscenza – ossia alla volontà e poi all'essenza di Dio – è un lavoro assai arduo, dal momento che la materia e la forma prime costituiscono una sorta di «portae clausae»¹⁷¹. Date queste premesse, non stupisce che la tematizzazione di Dio presentatoci dall'opera gabiroliana sia sempre relativa alla dinamica istitutiva del cosmo.

Rispetto al carattere più intimo di Dio, ossia la sua essenza, Ibn Gabirol fornisce solo scarse e frammentarie informazioni, risolvibili nell'asserzione per cui la conoscenza dell'essenza divina è la più difficile, e che essa crea la materia prima che viene poi unita alla forma¹⁷². La forma universale risiede invece nella sapienza divina – alla quale, in alcuni luoghi testuali, viene portata anche la materia – ed è condotta all'essere dalla volontà¹⁷³, l'aspetto di Dio sicuramente più sviluppato nel *Fons vitae*. Il principio che guida la riflessione sull'Unità di Dio è ricavato dalla dottrina della differenza e della somiglianza tra causa e causato, per la quale tra la causa e il suo effetto si registra una netta distanza di grado ontologico accompagnata da una somiglianza di tipo generico. L'applicazione di questo principio a Dio ha tuttavia esiti diversi. La trascendenza assoluta della Causa prima implica infatti che la diversità con la creazione sia di tipo assoluto, e quindi che le loro caratteristiche siano opposte:

Et si creatum esset unum, non esset hic differentia, quia differentia non est nisi sub uno. Et etiam, quia non esse non habet formam, oportet quod esse habeat formam. Et etiam, quia postquam esse debuit esse finitum in se, oportet ut finiatur per formam, quia forma est comprehendens rem. Et etiam, postquam unitas prima agens non est habens hyle, oportet ut unitas quae hanc sequitur constet ex hyle; unde recipit unitationem, et facta est duo, id est hyle subiecta et unitas sustentata. Et etiam, postquam unitas prima est in se sufficiens agens, oportet quod unitas quae sequitur eam, sit indigens sustinente; unde oportet ut sit hic hyle quae eam sustineat; et per hoc fiunt duo¹⁷⁴.

In questa prospettiva pienamente neoplatonica, la principale cesura tra Creatore e creazione risiede nella molteplicità, del tutto assente in Dio e causata dallo stesso progredire dei principi ilemorfici¹⁷⁵. In questo senso, se la creazione fosse costituita solo di materia o di sola forma, sarebbe eccessivamente prossima all'Unità divina, mentre è necessaria una duplicità del tutto parallela alla successione del due all'uno nella serie numerica¹⁷⁶.

¹⁷⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 330,12-13; (ed. Benedetto), p. 670.

¹⁷¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 322,14-15; (ed. Benedetto), p. 658.

¹⁷² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 6,19-7,10; (ed. Benedetto), p. 216.

¹⁷³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 335,4-5; (ed. Benedetto), p. 676.

¹⁷⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 300,14-26; (ed. Benedetto), p. 632.

¹⁷⁵ Esamineremo questa dinamica di progressivo illanguidimento della forma e inspessimento della materia nel prossimo capitolo.

¹⁷⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 222, 25-28; (ed. Benedetto), p. 528: «quia creator omnium debet esse unus tantum, et creatum debet esse diversum ab eo. Unde si creatum esset materia tantum aut forma tantum, assimilaretur uni, et non esset medium inter illa, quia duo sunt post unum»

All'assoluta Unità di Dio deve quindi fare seguito una duplicità dei principi primi, interdipendenti tra loro: proprio in quanto questa duplicità è propria dei costituenti ontologici comuni a tutto l'essere creaturale, ogni esistente ha un essere composto e molteplice. Così, dall'Unità divina deriva un'unità derivata che è la forma universale:

Sequitur hoc quod forma universalis sit impressio ab uno vero, altissimo, infusa in tota materia et continens illam; ideo quia unitas prima est unitas vera et agens per se ipsam, unde opus est ut sit haec unitas sequens eam; et hoc est initium numerorum numeratorum. Et haec est forma universalis constituens essentiam universalitatis specierum, scilicet speciem universalem quae dat unicuique specierum suam essentiam¹⁷⁷.

Si registra quindi un primo – e non certo l'unico – slittamento nella tematizzazione gabiroliana: dall'Uno proviene la forma universale che dona unità a tutto ciò che la segue, fornendo l'essenza alle specie. Nel prossimo capitolo verrà evidenziato come questo aspetto si risolva nella dinamica ilemorfica. È però possibile notare fin d'ora che l'attribuzione della forma all'attività dell'Uno sembra contrastare con l'estrinsecazione della stessa da parte della volontà, e con la derivazione della materia dall'essenza divina. Rispetto alla posizione di Dio nei termini dell'Uno, Ibn Gabirol assume Dio come Uno ma non sembra problematizzare la portata di questa assunzione, caratterizzandola solo nei termini di opposizione alla molteplicità creaturale, e specialmente alla duplicità ilemorfica per cui «cum creator rerum sit unus, oportet ut creatum sit duo¹⁷⁸». Questa Unità divina è caratterizzata da infinità e immutabilità¹⁷⁹, e appunto in modo opposto al suo effetto, non può essere né potenza né atto¹⁸⁰. L'Uno costituisce anche il Bene verso cui è teso il movimento della materia¹⁸¹: come ogni sostanza, infatti, anche la materia si muove al fine di ricevere la bontà e l'unità che sono proprie dell'Uno divino. In questo senso, quindi, l'elargizione della forma, equivalendo all'unità, corrisponde all'elargizione della bontà divina:

Signus huius est quod motus omnis mobilis non est nisi ad recipiendum formam; et forma non est nisi impressio ab uno. Unus autem est bonitas. Ergo motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quae unus est. Signum autem huius est quod nihil eorum quae sunt appetit esse multa, sed omnia appetunt esse unum; ergo omnia appetunt unitatem¹⁸².

¹⁷⁷ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 239,20-240,5; (ed. Benedetto), pp. 550-552.

¹⁷⁸ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 279,3-4; (ed. Benedetto), p. 604.

¹⁷⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 61,4-12; (ed. Benedetto), p. 302.

¹⁸⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 83,17-18; (ed. Benedetto), p. 334: «et factor primus non est in potentia nec in effectu».

¹⁸¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 316,18-23; (ed. Benedetto), pp. 650-652: «Materia mobilis est ad recipiendum formam. [...] Causa in hoc est appetitus materiae ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam. Similiter dicendum est de motu omnium substantiarum, quia motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum, hoc est quia omne quod est appetit moveri ut assequatur aliquid bonitatis primi esse».

¹⁸² IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 317,6-12; (ed. Benedetto), p. 652.

È quindi la forma universale che, essendo impressione dell'Uno divino, elargisce unità, essere e bontà alla cosa. La donazione della forma corrisponde a un movimento universale mosso dall'amore e dal desiderio di tutto ciò che esiste verso Dio. Infatti ogni ente ricerca Dio¹⁸³ e ogni cosa è mossa dal desiderio di ricevere la forma¹⁸⁴, in quanto ogni imperfetto desidera essere ontologicamente perfezionato dalla congiunzione con la forma per ottenere la bontà che coincide con l'essere¹⁸⁵. L'aspetto divino preponderante nella trattazione gabiroliana è tuttavia la volontà. Di essa è impossibile una descrizione, così come una definizione, in quanto il suo rango ontologico trascende le categorie. La volontà è lo spirito vivificatore e movente di tutto ciò che esiste:

Materia et forma est sicut corpus, et aer, et anima; et voluntas ligans illa et infusa in illis est sicut anima in corpore, sicut lumen in aere, et sicut intelligentia in anima; quia quando voluntas infunditur toti materiae intelligentiae, fit ipsa materia sciens et comprehendens formas omnium rerum; et quando infunditur in totam materiam animae, fit ipsa materia vivens, mobilis, apprehendens formas, secundum suam vim et secundum suum ordinem ab origine veritatis et formae; et quando infunditur materiae naturae et corporis, attribuit ei motum, figuram et formam¹⁸⁶.

In una metafora molto esplicativa, Ibn Gabirol ci dice che la volontà è come lo scrittore, la materia come la tavoletta e la forma come la scrittura¹⁸⁷. La forma si mostra così come una sorta di intermediario tra la volontà e la materia¹⁸⁸, mentre la volontà, «largitor formarum», è intermedia tra il Creatore e la stessa materia, che costituisce il Trono dell'Uno¹⁸⁹. La volontà divina è quindi posta a origine del fluire cosmogonico in cui le sostanze si concatenano a vicenda in un unico flusso cosmico¹⁹⁰: essa è l'artefice della congiunzione di materia e forma grazie alla quale emerge l'essere in atto¹⁹¹. La forma di ogni cosa esiste, infatti, nella volontà divina secondo il principio per cui il causato esiste nella sua causa in modo proprio rispetto ad essa¹⁹².

¹⁸³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 319,16-18; (ed. Benedetto), p. 656.

¹⁸⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 319,20-320,24; (ed. Benedetto), p. 656.

¹⁸⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 320,12-20; (ed. Benedetto), p. 656: «Et secundum hoc etiam considera motum omnium universalium; et secundum hoc oportet ut materia prima sit desiderans recipere formam primam, ut acquirat bonitatem, quae est esse. Similiter dicendum est de omni quod est ex materia et forma, quia quod ex eo est imperfectum, movetur ad recipiendum formam perfecti; et quo magis ascenderit esse, fient pauciora motus et desideria, propter suam propinquitatem ad perfectionem».

¹⁸⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 326,11-20; (ed. Benedetto), p. 664.

¹⁸⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 326,23-25; (ed. Benedetto), p. 664.

¹⁸⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 328,2-3, (ed. Benedetto), p. 666.

¹⁸⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 335,20-24; (ed. Benedetto), p. 676.

¹⁹⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 207,6-208,13; (ed. Benedetto), pp. 504-506.

¹⁹¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 254,21-24; (ed. Benedetto), p. 570: «et hoc est voluntas, quae eduxit formam de potentia ad effectum, quamvis omnis forma est in voluntate in actu respectu agentis, nec dicitur esse in potentia, nisi respectu facti».

¹⁹² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 256,11-16; (ed. Benedetto), p. 572: «Si voluntas est causa agens, tunc forma omnium in eius est essentia, quia forma omnis causati est in sua causa. Sed causatum est in sua causa secundum formam quam habet; et res non

Nella sua azione di congiungimento ileomorfo, la volontà si mostra come finita rispetto ai propri effetti, ma infinita rispetto alla propria essenza¹⁹³. Tale azione si manifesta in modo diverso nelle sostanze spirituali e in quelle corporee, come movimento e verbo:

Differentia inter motum et verbum haec est, quia verbum est virtus infusa substantiis spiritualibus, conferens eis scientiam et vitam, et motus est virtus infusa substantiis corporalibus, quae attribuit eis vim agendi et patiendi. Et hoc est quod verbum, scilicet voluntas, prostquam creavit materiam et formam, ligavit se cum illis, sicut est ligatio animae cum corpore, et effudit se in illis et non discessit ab eis et penetravit a summo usque ad infimum¹⁹⁴.

La volontà divina, quindi, se da un lato è un aspetto specifico dell'essere di Dio, e causa efficiente dell'essere creato, dall'altro è in qualche modo presente negli stessi enti che crea: una presenza che si concretizza come verbo nelle sostanze spirituali, e come movimento nelle sostanze corporee. Avremo modo di esaminare questo ruolo della volontà nel quarto capitolo, quando esamineremo la cosmogonia gabiroliana. Per il momento ci basti sottolineare che questa differenza nell'azione e nella manifestazione della volontà non deriva dall'agente, bensì dalla diversa ricettività della materia¹⁹⁵, ed è questo il motivo per cui si danno diversi movimenti nelle sostanze¹⁹⁶. La volontà infatti in sé è la forza dell'unità e quindi non può in alcun modo diversificarsi¹⁹⁷.

Oltre alle tematizzazioni dell'unità e della volontà divine, vi è un ultimo aspetto della trattazione gabiroliana dell'essere divino che merita di essere esaminato, relativamente ad alcuni passaggi in cui Ibn Gabirol caratterizza Dio come Esistente necessario. Il primo di questi passaggi si trova nel terzo libro, e costituisce la cinquantaseiesima dimostrazione dell'esistenza delle sostanze separate proposta da Ibn Gabirol. L'argomento è posto nei termini seguenti:

Quicquid coepit esse: antequam esset, possibile erat illud esse. Et quicquid est possibile antequam sit, necessarium est postea quam erat possibile. Ergo quicquid coepit esse, necessarium est postea quam erat possibile. Postea praeponam hanc et dicam: quicquid est possibile esse antequam esset, necessarium est postea quam erat possibile. Et quicquid est necessarium postea quam erat possibile, iam mutatum est de possibilitate in necessitatem. Ergo quicquid est possibile ut sit postea quam non fuerit, iam mutatum est de possibilitate ad necessitatem¹⁹⁸.

sunt in essentia voluntatis similiter, sed esse rerum in essentia voluntatis non est nisi in quantum sunt causatae ab ea».

¹⁹³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 205,26-206,2; (ed. Benedetto), p. 502.

¹⁹⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 323,13-20; (ed. Benedetto), p. 660.

¹⁹⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 324,15-17, (ed. Benedetto), p. 662.

¹⁹⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 324,11-325,12; (ed. Benedetto), p. 662.

¹⁹⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 325,15-17; (ed. Benedetto), p. 662.

¹⁹⁸ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 100,20-101,2; (ed. Benedetto), p. 360.

Ibn Gabirol stabilisce, in primo luogo, la necessarietà di ogni ente nei termini dell'attualizzazione di una precedente possibilità di essere o non essere, con una affermazione sembra parallela a quella avicenniana. Si deve sottolineare come qui, a differenza di Ibn Sina, il passaggio dalla possibilità alla necessità sia posto nei termini espliciti di una mutazione ontologica – e come tale, di una attualizzazione di una potenzialità, dal momento che ogni cambiamento è il passaggio di una potenza all'atto.

La dimostrazione prosegue affermando la comunanza di genere implicita alla mutazione di qualcosa in qualcos'altro, in base alla quale si deve ammettere una comunanza di genere tra il necessario e il possibile¹⁹⁹. La possibilità e la necessità appartengono allo stesso genere: la posizione della questione modale nei termini di genere e specie e della mutazione, esplicita come la dottrina che soggiace a questa trattazione sia la teoria di atto e potenza. Il proseguimento della dimostrazione si realizza con la concretizzazione della teoria fin qui esposta in relazione alla possibilità propria della sostanza che sostiene le categorie²⁰⁰. La dimostrazione della possibilità propria della sostanza che sostiene le categorie è quindi posta nei termini del movimento locale e della mutazione formale: in entrambi i casi la possibilità si specifica come uno stato precedente a quello attuale, e per entrambi la dottrina che costituisce lo sfondo teoretico sembra essere primariamente quella di atto e potenza. Difatti tanto il movimento locale quanto la mutazione qualitativa rispondono all'attualizzazione di una precedente potenzialità, in termini aristotelici. A questo punto, Ibn Gabirol afferma l'esistenza di una sostanza necessaria precedente alla sostanza che sostiene le categorie:

Item: substantia quae sustinet praedicamenta dicta est possibilis. Et omne quod descriptum est possibile, necessario est aliquid prius eo quod descriptum est necessitate, hoc est, quia necesse est ante quam possibile. Ergo substantia quae sustinet praedicamenta descripta possibilis, necessario aliquid est prius ea, quod est descriptum necessitate. Item assumam hanc: substantia quae sustinet praedicamenta descripta possibilis, est necessario aliquid prius ea, quod est descriptum necessitate. Possibile autem et necessarium eiusdem generis sunt, ut dictum est. Ergo substantia quae sustinet praedicamenta eiusdem generis est cum substantia quae est prior ea²⁰¹.

Dal momento che la sostanza che sostiene le categorie è possibile, deve darsi qualcosa, a lei precedente, che sia necessario. Ancora una volta, quindi, la caratterizzazione di necessità e possibilità sembra risolversi nei

¹⁹⁹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 101,2-6; (ed. Benedetto), p. 360: « Et quod habet haec conclusio in potentia extrahemus, et dicemus sic: possibilitas essendi id quod non erat commutata est in necessitatem. Et quicquid est mutatum in aliquid, eiusdem generis est cum re in quam mutatum est. Ergo possibilitas eiusdem generis est cum necessitate».

²⁰⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 101,6-13; (ed. Benedetto), p. 360: «Dehinc ponemus hanc considerationem et dicemus: substantia quae sustinet praedicamenta, inveniuntur partes eius in loco postquam non erant in eo; et invenitur vestita aliqua forma postea quam non fuerat vestita ex illa. Et quicquid est postea quam non erat, erat possibile. Ergo substantia quae sustinet praedicamenta dicta est possibilis».

²⁰¹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 101,13-23; (ed. Benedetto), p. 360.

termini dell'atto e della potenza, come nota Benedetto²⁰². Infatti l'argomento di Ibn Gabirol si basa proprio sull'equivalenza tra necessità e attualità: deve esistere qualcosa di necessario precedentemente al possibile in quanto tale necessario estrinseca la possibilità del possibile rendendolo necessario, in modo parallelo a come l'atto deve essere necessariamente precedente alla potenza in quanto la attualizza.

La dimostrazione si conclude riconducendo quanto fin qui esposto alla dottrina del genere e della specie²⁰³: la sostanza che sostiene le categorie e la sostanza necessaria a lei precedente devono quindi far parte dello stesso genere, dal momento che il necessario e il possibile mostrano una comunanza di genere.

L'argomento, quindi, dimostra che esistono due sostanze del medesimo genere ma poste verticalmente a livello causale: la sostanza (possibile) che sostiene le categorie, e la sua causa, la sostanza (necessaria) semplice²⁰⁴. La trattazione è tuttavia decisamente oscura e ridondante: se da un lato la vicinanza alla trattazione avicenniana sembra evidente, specialmente se consideriamo che l'essere necessario che condivide il genere con l'essere possibile nei termini dell'essere necessario *per aliud*; dall'altro si pone un grande problema relativo alle fonti di questo passaggio, che parallelamente si mostra molto prossimo a Gundisalvi²⁰⁵.

Queste difficoltà si sommano alla scarsità di ulteriori riferimenti nel trattato alle modalità necessaria e possibile dell'essere. L'unico passaggio in cui è presente questa concettualizzazione ontologica è al termine del quinto libro, dove Ibn Gabirol presenta la distinzione dell'essere nei distinti modi di esistenza, per il quale l'essere di Dio è necessario, mentre l'essere creaturale è possibile:

M. Certe esse distinguitur aliis ordinibus, qui sunt communiores his, qui sunt scilicet necessarium, possibile et impossibile. Necessarium autem est unus, factor sublimis et magnus; possibile autem est quicquid est patiens ab eo; impossibile autem est privatio esse et eius absentia.

D. Quam digna est haec consideratio et quam magna, ideo quia necessarium est quod semper est et non mutatur; sed possibile est contrarium huius, et ideo patiens est, diversum et mutabile, quia haec est

²⁰² Cf. AVICEBRON, *Fonte della vita* (ed. Benedetto), p. 361, nota 9.

²⁰³ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 101,23-102,9; (ed. Benedetto), pp. 360-362: «Item alio ordine. Substantia necessaria prior est possibili. Et substantia quae sustinet praedicamenta est possibilis. Ergo substantia necessaria prior est substantia quae sustinet praedicamenta. Item: substantia necessaria prior est substantia praedicamentorum. Substantia necessaria eiusdem generis est cum substantia possibili. Ergo substantia prior substantia praedicamentorum eiusdem generis est cum substantia possibili. Et substantia quae sustinet praedicamenta est possibilis. Ergo substantia quae est prior substantia praedicamentorum eiusdem generis est cum illa».

²⁰⁴ Per poter pienamente comprendere la portata di questo passaggio, è necessario capire se e quali sono le fonti comuni di Ibn Gabirol e Ibn Sina, se il passaggio si ritrova identico o simile nella epitome di Falaquera, se tra i brani in originale arabo vi è qualcuno relativo a questa parte. Palesemente Avicenna non può essere la fonte di Ibn Gabirol, e resta il dubbio che non si tratti di una intersezione gundissaliniana all'opera gabiroliana, pseudo-ipotesi da saggiare con cura.

²⁰⁵ Torneremo su questo punto al termine del capitolo.

natura possibilis in se; unde et recte appellatur materia prima possibilitas, secundum hanc rationem²⁰⁶.

Anche in questo caso la trattazione gabiroliana sembra molto prossima a quella avicenniana, affermando l'indigenza propria del possibile che «patisce il necessario» ossia ne recepisce l'azione, divenendo appunto essere necessario a sua volta. Per il momento è sufficiente sottolineare come, oltre alla tematizzazione di Dio come Unità, anche in relazione alla posizione di Dio nei termini della necessità esistenziale Gundisalvi abbia potuto trovare una certa coerenza tra i testi di Avicenna e di Ibn Gabirol: una coerenza che, come in molti altri casi che avremo modo di esaminare, si rivela solo come apparente, e necessita di un lavoro interpretativo denso e originale per poter essere assicurata. Ma resta oscura l'origine di questi passaggi avicenniani nel *Fons vitae*, un punto, questo, su cui torneremo tra poco.

In definitiva, quindi, questa breve esame della tematizzazione gabiroliana dell'essere divino mostra alcuni punti di estrema prossimità, dottrinale e testuale, con le opere metafisiche di Gundisalvi. Queste prossimità si risolvono principalmente nella posizione di Dio quale assoluta Unità trascendente, che in entrambe le opere viene presentata da Gundisalvi attraverso un folto numero di citazioni dal *Fons vitae*.

La dipendenza di Gundisalvi da Ibn Gabirol, sotto questo aspetto, è strutturale nel *De unitate et uno*: l'intera trattazione dell'Unità che causa l'unità degli enti è infatti direttamente riconducibile all'opera di Ibn Gabirol. Secondo il filosofo toledano, infatti, Dio è l'Uno da cui derivano tutti gli esseri, e verso cui tutti tendono in quanto desiderano esistere e, quindi, essere «uno»:

Quia enim creator vere unus est, ideo rebus, quas condidit in hoc numero, dedit, ut unaquaeque habeat esse una. Ac per hoc, quia ex quo res habet esse, una est: ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt, nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt. Unitas enim est, quae unit omnia et retinet omnia diffusa in omnibus, quae sunt²⁰⁷.

Tanto la tematica dell'Unità divina, quanto quella dell'unità creaturale derivata e del desiderio di unità che caratterizza gli enti, sono presenti anche negli altri autori arabi esaminati poco fa, ma derivano esplicitamente dal *Fons vitae*, dove Ibn Gabirol afferma, ad esempio, rispetto alla bontà e all'Unità divine:

Signus huius est quod motus omnis mobilis non est nisi ad recipiendum formam; et forma non est nisi impressio ab uno. Unus autem est bonitas. Ergo motus omnis rei non est nisi propter bonitatem, quae unus est.

²⁰⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 302,17-303,4; (ed. Benedetto), p. 634.

²⁰⁷ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,12-20.

Signum autem huius est quod nihil eorum quae sunt appetit esse multa, sed omnia appetunt esse unum; ergo omnia appetunt unitatem²⁰⁸.

Questo desiderio di unità proprio dell'ente viene soddisfatto in entrambi gli autori tramite l'elargizione della forma, che unifica la materia la quale, in se stessa, tende alla molteplicità:

Dico quod forma existens in materia quae perficit essentiam omnis rei et per quam factum est unumquodque quicquid est, est unitas, veniens a prima unitate quae creavit eam; hoc est, quia prima unitas, quae est unitas sibi ipsi, fuit creatrix alterius unitatis quae est infra eam²⁰⁹.

In questo senso, tramite il flusso esistenziale che si specifica nelle diverse congiunzioni ilemorfiche, materia e forma si differenziano in relazione alla lontananza rispetto alla loro origine, come vedremo nel prossimo capitolo. In generale, quindi, la trattazione gundissaliniana è dipendente da quella gabiroliana rispetto alla posizione di Dio quale Unità, tanto nel *De unitate* quanto nel *De processione*, come ci è testimoniato dalla vastità delle citazioni estratte dal *Fons vitae*. Il legame tra le due trattazioni dell'Unità divina è tuttavia costituito più dal nesso tra Dio e ilemorfismo che dalla specifica posizione del problema sull'essere divino. In altre parole, la posizione di Dio quale Uno è sempre colta, da Gundisalvi e, almeno parzialmente, da Ibn Gabirol, in relazione alla duplicità dei due principi primi, materia e forma, tramite cui il cosmo è condotto all'esistenza:

Omnia enim secundum rationem numerorum sapientissimus conditor instituire voluit, videlicet ut, sicut post unitatem secundo ordine naturali binarius ponitur, sic post primam veram et simplicem unitatem, quae deus est, duae simplices unitates, quae sunt materia et forma²¹⁰.

Nell'economia dei testi gundissaliniani, l'Unità divina trova quindi la propria posizione più come giustificazione della duplicità ilemorfica che come origine del creato. Difatti, la principale caratterizzazione di Dio è posta da Gundisalvi nei termini della sua esistenza necessaria, cogliendolo quindi più come causa efficiente del creato che secondo la sua trascendenza assoluta. È per questo motivo che, anche del *De unitate*, focalizzato proprio sul problema dell'unità, questa viene tematizzata primariamente e quasi esclusivamente come unità dell'ente, mentre l'Unità del Creatore è volta a esprimere la radicale differenza ontologica con la sua creazione²¹¹. Rispetto a questa sensibilità e a queste trattazioni, Ibn Gabirol è la fonte principale di Gundisalvi, ma non l'unica.

Un discorso molto simile è quello relativo alla volontà di Dio. Questo aspetto svolge un ruolo molto importante nella riflessione gabiroliana, sebbene questa importanza sia spesso ampliata dagli studiosi secondo impliciti riferimenti alla ricezione latina del «volontarismo» gabiroliano. Quello della volontà è l'aspetto divino più sviluppato nel *Fons vitae*, ma tale

²⁰⁸ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 317,6-12; (ed. Benedetto), p. 652.

²⁰⁹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 60,26-61,4; (ed. Benedetto), p. 302.

²¹⁰ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 55,6-10.

²¹¹ Questo aspetto della metafisica gundissaliniana sarà esaminato nel prossimo capitolo.

sviluppo è, nella maggioranza dei casi, direttamente legato alla funzione svolta dalla volontà nella congiunzione ilemorfica.

Infatti, è la volontà ad attuare l'unione di materia e forma, e quindi a dare origine al cosmo, e in questo i lettori latini di Ibn Gabirol hanno spesso sottolineato la volontarietà dell'atto creativo rispetto alla necessarietà dell'emanazione. Avremo modo di tornare su questo aspetto nell'ultimo capitolo di questo studio, relativamente alla causazione cosmogonica, dove appunto la volontà è l'attore causale unico nell'istituzione dell'universo.

La ricezione gundissaliniana della volontà divina risente degli stessi limiti individuati in relazione all'Unità: essa è colta esclusivamente rispetto alla dottrina ilemorfica. In questo senso, come anche rispetto alle ulteriori caratterizzazioni divine, troviamo dei riferimenti alla volontà e alla sapienza di Dio, tutti provenienti da Ibn Gabirol ma mai opportunamente tematizzati da Gundisalvi. È secondo questa prospettiva che Gundisalvi afferma, nel *De processione mundi*:

Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam²¹².

È infatti la volontà divina a unire i due costituenti ilemorfici, imprimendo la forma sulla materia prima. In questo senso, la funzione svolta dalla volontà è evidentemente fondamentale, e tuttavia gli scarni riferimenti ad essa, e alla sua posizione rispetto alla sapienza e all'essenza divine, segnalano ancora una volta come l'attenzione di Gundisalvi sia concentrata non tanto sull'analisi di Dio quanto sulla descrizione ontologica della realtà causata. In questa descrizione, Dio rientra quale termine estremo della comparazione, e la volontà e la sapienza divine servono a giustificare l'origine di materia e forma, senza tuttavia essere opportunamente problematizzate. Un ulteriore esempio di questa attitudine è dato dalla presenza delle forme nella sapienza divina: una presenza che non coincide mai con l'identificazione di esse con il cosmo eidetico, senza che tuttavia questo problema sia posto in alcun modo da Gundisalvi.

Infine, rispetto alla presenza di alcuni cenni alla dottrina dell'essere necessario e possibile nel *Fons vitae*, la questione appare piuttosto complessa. Innanzitutto non sembra in alcun modo plausibile che la fonte di Ibn Gabirol possa essere Avicenna stesso: lo scarto temporale tra i due autori non sembra sufficiente per ipotizzare un accesso di Ibn Gabirol alla produzione avicenniana. Al contempo, se esaminiamo le fonti avicenniane, sia filosofiche che teologiche²¹³, esse non sembrano sufficienti a giustificare la presenza di questa dottrina nel *Fons vitae*, dove Ibn Gabirol non si riferisce esclusivamente alla modalità esistenziale necessaria e possibile, ma definisce l'esistenza di Dio come necessaria e il creato come esistente possibile, in una trattazione parallela a quella avicenniana. Non solo: la possibilità ontologica è ravvisata nella materia, e questa modalità esistenziale è direttamente rapportata alla dottrina di atto e potenza.

²¹² D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 40,16-41,1.

²¹³ Cf. R. WISNOVKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca 2003, pp. 197-243.

Ora, sebbene resti sempre possibile che Ibn Gabirol abbia sviluppato questa teoria a partire dai testi aristotelici, si devono tenere presenti alcuni ulteriori dati, a iniziare dalla natura cursoria di questi riferimenti. Infatti, se si escludono i brani esaminati poco fa, nel testo del *Fons vitae* è del tutto assente ogni ulteriore riferimento a questa dottrina, così non vi è traccia di questo brano neppure nell'epitome ebraica realizzata da Falaquera a partire dall'originale arabo. Infine, il prossimo capitolo esporrà alcuni ulteriori problemi relativi allo scritto gabiroliano e alla sua traduzione latina, rispetto alla quale Gundisalvi sembra aver modificato, volontariamente o meno, il senso filosofico dell'originale arabo tramite un'ermeneutica nettamente aristotelica.

Se si riportano questi dati alla presente questione, non si può non registrare una evidente prossimità della versione gabiroliana dell'essere necessario con l'interpretazione che ne dà Gundisalvi. Seguendo al-Ghazali e Ibn Daud, infatti, il filosofo toledano lega esplicitamente questa dottrina con quella di atto e potenza, ponendo l'accento sullo stato di pura possibilità proprio della materia. È ovviamente possibile che questa prossimità sia del tutto accidentale, e tuttavia, dati anche i vasti problemi relativi alla stessa natura del testo tradito del *Fons vitae*, che analizzeremo nel prossimo capitolo, ci sembra possibile ipotizzare una contaminazione del testo gabiroliano, ossia che questi brani siano frutto di un'interpolazione gundissaliniana. In questo luogo non possiamo che segnalare questi problemi e questa ipotesi, la cui eventualità dovrà essere saggiata da ulteriori studi.

In definitiva, quindi, possiamo riassumere quanto fin qui detto affermando che Gundisalvi recepisce da Ibn Gabirol sia la caratterizzazione di Dio quale Unità assoluta, sia il ruolo specifico che il *Fons vitae* attribuisce alla volontà divina nell'atto creativo. Allo stesso tempo, tuttavia, la portata di entrambe le teorie è sensibilmente ridotta nei testi gundissaliniani, rispondendo maggiormente all'analisi della composizione ontologica creaturale che alla tematizzazione specifica di Dio.

ATTO PRIMO E FORMA PURA

Volgendo la nostra attenzione agli influssi su Gundisalvi della speculazione latina rispetto all'essere divino, dobbiamo innanzitutto registrare un'assenza. Come è noto, il dodicesimo secolo segna l'apice della ricezione latina del *Timeo* platonico, soprattutto nel contesto filosofico chartriano²¹⁴, e certamente una delle dottrine più marcatamente timaiche è costituita dalla causalità demiurgica che istituisce il cosmo tramite l'ordinamento di un caos primordiale²¹⁵. Questa caratterizzazione del «deus opifex» come ordinatore

²¹⁴ Cf. I. CAIAZZO, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 245-264; e A. SOMFAI, *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 65 (2002), pp. 1-21.

²¹⁵ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 158,11-15: «Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, relinqui propaginem, omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem, sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare». Torneremo su questo aspetto timaico nel prossimo capitolo.

degli elementi per la costituzione del cosmo è del tutto assente in Gundisalvi, così come è assente l'adesione alla teoria del caos primordiale su cui l'azione demiurgica si specifica. Al contrario, come avremo modo di vedere, Gundisalvi confuta con vari argomenti quest' teoria, accettata da importanti filosofi a lui contemporanei come Ugo di San Vittore e lo stesso Teodorico di Chartres²¹⁶.

Tra le autorità dell'alto Medioevo che hanno sicuramente influito su Gundisalvi rispetto alla tematizzazione dell'essere divino troviamo invece Severino Boezio. Come ha mostrato Fidora²¹⁷, il filosofo toledano è in debito verso Boezio su numerosi aspetti della sua riflessione epistemologica, e anche nel *De processione mundi* la distinzione della scienza teoretica in fisica, matematica e teologia²¹⁸ è presentata a partire dal *De Trinitate* boeziano²¹⁹. Anche in relazione alla causalità divina è riscontrabile nel testo del *De processione* un sicuro riferimento all'opera boeziana, quando Gundisalvi afferma, rispetto alla Causa prima:

Primaria causa est causa efficiens, quoniam vi propria movet, ut aliquid explicetur; et haec est prima et simplex causa, quae, cum sit immota, cunctis aliis movendi est causa. Unde dicitur stabilis, quia manens dat cuncta moveri. Omnis enim motus a quiete incipit, et idcirco necesse est, ut id, quod immotum est, omne, quod movetur, antiquitate praecedat²²⁰.

La perifrasi che definisce la Causa prima come «stabilis, quia manens dat cuncta moveri» è derivata da uno dei passaggi più noti del *De consolatione philosophiae* di Boezio, ossia dal carme «cosmogonico» che costituisce lo spartiacque tra le due parti del più famoso e diffuso testo boeziano:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
ire iubes stabisque manens das cuncta moveri²²¹

Dio è la causa immobile che muove tutto, il creatore e l'ordinatore cosmico che agisce tramite il modellamento della materia seguendo il modello eidetico della sua mente, sommo bene che causa il bene ontico e ontologico. Gundisalvi inserisce questa citazione con il preciso scopo di rimandare al testo boeziano, in modo non dissimile da quanto osservato da Fidora rispetto al *De divisione*²²². La riflessione di Gundisalvi, tuttavia, si sviluppa in modo alquanto diverso da quella di Boezio.

Nel *De consolatione*, Dio è colto come sommamente buono e perfetto, l'origine di ogni perfezione e di ogni bene che si trova nel cosmo, e la sua

²¹⁶ Esamineremo la teoria del caos primordiale e la refutazione gundissaliniana nell'ultimo capitolo di questo studio.

²¹⁷ Cf. A. FIDORA, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 127-136.

²¹⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 2,9-19.

²¹⁹ Cf. BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), pp. 168,68-169,83.

²²⁰ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 17,11-17.

²²¹ BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 79,101-103.

²²² Cf. Cf. A. FIDORA, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, op. cit.

esistenza è dimostrabile proprio a partire da questa sua somma perfezione, dalla quale discendono gradualmente le perfezioni via via meno perfette²²³. In Lui si trova una piena felicità che corrisponde alla sua stessa sostanza, che è bene in sé²²⁴, e in ciò è sommamente autosufficiente e potente. In questa assoluta perfezione, Dio è unico:

Respice, inquit, an hinc quoque idem firmiter approbetur, quod duo summa bona, quae a se diversa sint, esse non possunt. Etenim quae discrepant bona, non esse alterum, quod sit alterum, liquet; quare neutrum poterit esse perfectum, cum alterutri alterum deest. Sed quod perfectum non sit, id summum non esse manifestum est; nullo modo igitur, quae summa sunt bona, ea possunt esse diversa²²⁵.

Questa unicità corrisponde alla sua assoluta Unità, che è il bene puro. Difatti le cose «cum discrepant, minime bona sunt, cum vero unum esse coeperint, bona fiunt²²⁶». In questo modo, così come gli enti derivano la propria bontà e la propria perfezione dall'assoluta perfezione e bontà divina, allo stesso modo esse ottengono l'unità grazie al sommo Uno. Oltre a coincidere con la bontà, l'unità ha un preciso legame ontologico con l'essere, come si riscontra dall'esame degli enti²²⁷. Difatti, l'essere dell'ente corrisponde alla sua unità, derivata e non assoluta in quanto ricevuta dalla vera Unità e dal vero Essere. Ed è questo il motivo per cui ogni cosa desidera l'unità, in quanto desidera sussistere e permanere nell'esistenza: tale desiderio coincide con il desiderio del sommo Bene, il fine di tutte le cose²²⁸.

Attraverso la bontà e l'unità divine, il cosmo viene all'essere ed è disposto nel modo più conveniente²²⁹. Questa operazione instaurativa divina, inoltre, è impartita direttamente da Dio senza alcun tipo di intermediario²³⁰. Sono infatti la potenza, il volere e la giustizia divina a causare e a conservare l'esistenza dell'universo attraverso la provvidenza, «illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit²³¹»: una provvidenza che muove dalla conoscenza che Dio ha di tutto l'esistente, senza che essa pregiudichi il libero arbitrio umano.

Queste caratterizzazioni neoplatoniche dell'essere divino trovano un sensibile sviluppo se dal *De consolatione* ci spostiamo ai trattati teologici boeziani, e in particolare al *De Trinitate* e al *De hebdomadibus*. Il *De Trinitate*, come è noto, affronta il problema della triplicità insita nel

²²³ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 81,21-25.

²²⁴ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), pp. 82,30-83,64.

²²⁵ BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 83,64-71.

²²⁶ BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 87,18-19.

²²⁷ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), pp. 87,26-88,40: «Nostine igitur, inquit, omne quod est tam diu manere atque subsistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter atque unum esse destiterit? [...] Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque dum unum est, cum vero unum esse desinit, interire».

²²⁸ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), pp. 90,103-91,121.

²²⁹ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 93,37-40.

²³⁰ Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 93,31-33: «Et ad mundum igitur, inquit, regendum nullis extrinsecus amminiculis indigebit; alioquin si quo egeat, plenam sufficientiam non habebit».

²³¹ BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* (ed. Moreschini), p. 122,30-32.

concetto di Trinità rispetto all'assoluta unicità divina²³², problema la cui soluzione definitiva, nel *Contra Eutychem et Nestorium*, corrisponderà alla definizione di «persona» quale «naturae rationabilis individua substantia²³³», e che in questo testo sarà individuata nel riscontro di una pluralità trinitaria solo rispetto alla predicazione della relazione²³⁴. È in questo senso, infatti, che l'unità di Dio è preservata dall'indifferenza della sostanza divina: solo i termini appartenenti alla relazione possono essere applicati singolarmente, e ogni persona trinitaria è distinta dalle altre ma ciascuna è Dio.

Nella trattazione di questo problema teologico, Boezio presenta numerosi aspetti relativi alla differenza ontologica tra Creatore e creatura, volti a illustrare l'eccezionalità delle predicazioni applicabili a Dio. In questo modo, il punto di partenza della definizione contrastiva dell'essere creaturale è che esso deriva dalla forma: come la statua è tale non per la materia di cui è composta ma per l'effigie che raffigura, e «nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam²³⁵».

Dal canto suo, Dio è pura forma priva di qualsiasi materia, «divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt²³⁶». Le realtà che traggono la propria origine da Dio, quindi, non sono pienamente esistenti, in quanto il loro essere deriva e dipende dalle parti di cui sono composte, in modo analogo all'uomo, che è sia anima che corpo²³⁷. All'opposto, l'esistenza che invece non è costituita da fattori composti e che è quindi assolutamente semplice, corrisponde alla vera e piena esistenza, del tutto autosufficiente e, in questo modo, stabile e perfetta:

Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque, quia nullo nititur. Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud

²³² Per una visione d'insieme della teoria boeziana della Trinità, cf. C. LEONARDI, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in L. Obertello (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 109-122.

²³³ BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium* (ed. Moreschini), p. 214,171-172. Cf. M. NÉDONCELLE, *Prosopeon et persona dans l'antiquité classique. Bilan linguistique*, «Revue des sciences religieuses» 22 (1948), pp. 277-299; e C. MICAELLI, *Teologia e filosofia nel Contra Eutychem et Nestorium di Boezio*, in L. Obertello (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 177-199.

²³⁴ Cf. BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), pp. 179,333-180,340: «Sed quoniam nulla relatio ad se ipsum referri potest, idcirco quod ea secundum se ipsum est praedicatio quae relatione caret, facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est praedicatio relationis, servata vero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiae vel operationis vel omnino eius quae secundum se dicitur praedicationis».

²³⁵ BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), pp. 169,89-170,92.

²³⁶ BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), p. 170,92-94.

²³⁷ BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), p. 170,94-99: «Unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae coniunctae, sed non hoc vel hoc singulariter, ut cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima in partem; igitur non est id quod est».

praeterquam id quod est. Neque enim subiectum fieri potest: forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt²³⁸.

La semplicità ontologica di Dio implica l'assenza di qualsiasi molteplicità: dal momento che Dio è forma, e la forma non può essere un sostrato, Egli non è soggetto di alcunché, ancora in modo opposto alle creature sensibili, nei quali la forma sostiene gli accidenti in quanto è unita alla materia²³⁹. La forma corporea, infatti, non è che un'immagine delle forme che esistono realmente e che costituiscono le idee divine, rispetto alle quali è radicalmente diversa. Mentre le forme corporee hanno necessariamente bisogno di una materia in cui trovarsi, le forme immateriali non possono in alcun modo unirsi alla materia né fungere da sostrato per le forme accidentali:

Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec veroinesse materiae: neque enim esset forma, sed imago. 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 constitutae²⁴⁰.

Perciò in Dio non vi è alcuna differenza o molteplicità: «nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus²⁴¹». Allo stesso modo, non vi è nulla per cui Dio può essere distinto da se stesso, non vi è alcuna diversità ma solo Unità: un'Unità che non viene compromessa in alcun modo dal dogma trinitario. In Dio, infatti, gli attributi coincidono con il suo essere, dal momento che Egli è forma e Uno vero senza alcuna pluralità²⁴². E in questo senso, le dieci categorie non possono essere predicate in modo univoco del creato e del suo Creatore²⁴³.

In questo senso, il *De Trinitate* esprime l'essere divino in modo contrastivo rispetto all'essere creaturale, e principalmente attraverso l'esplicitazione della mancanza di semplicità propria delle creature. Esse sono caratterizzate sempre da una composizione ilemorfica, dove alla materia è unita una forma immanente, che è un'immagine derivata dal cosmo eidetico. Lo sfondo di questo ragionamento è evidentemente il neoplatonismo greco, e vi si ritrovano le tracce dell'emanazione che, dall'Uno, procede nell'istituzione del cosmo, sebbene queste tracce non vengano mai opportunamente tematizzate. Allo stesso tempo, e sempre in questa prospettiva, si deve tenere presente come la composizione ilemorfica dei corpi non esaurisca la differenza ontologica, in quanto la semplicità assoluta propria dell'Uno si

²³⁸ BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), p. 170,100-106.

²³⁹ Cf. BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), p. 170,106-110: «Nam quod ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas».

²⁴⁰ BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), pp. 170,110-171,117.

²⁴¹ BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), p. 171,118-120.

²⁴² Cf. BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), p. 174,197-198: «quoniam is sit forma et unum vere nec ulla pluralitas».

²⁴³ Cf. BOEZIO, *De sancta Trinitate* (ed. Moreschini), pp. 174,198-177,278.

rende molteplice nei progressivi livelli di realtà. D'altra parte, materia e forma sono propri solo ed esclusivamente dei corpi, e non delle sostanze spirituali, composte solo di forma e prive di qualsiasi materia, come precisamente espresso nel *Contra Eutychen*:

Omnis enim natura incorporeae substantiae nullo materiae nititur fundamento; nullum vero corpus est cui non sit materia subiecta. Quod cum ita sit cumque ne ea quidem quae communem materiam naturaliter habent in se transeant, nisi illis adsit potestas in se et a se faciendi ac patiendi, multo magis in se non permutabuntur quibus non modo communis materia non est, sed cum alia res materiae fundamento nititur ut corpus, alia omnino materiae subiecto non egeat ut incorporeum²⁴⁴.

Una maggiore attenzione verso la causazione esistenziale dell'ente è invece riservata da Boezio nel *De hebdomadibus*. Questo breve e denso trattato boeziano²⁴⁵ vuole a dimostrare come gli enti siano buoni senza tuttavia corrispondere al Bene, ossia senza essere beni sostanziali. Come è noto, la trattazione si apre con la presentazione di nove assiomi su cui si basa l'elaborazione della risposta alla questione sulla bontà degli esseri²⁴⁶. Il punto di partenza di Boezio è la precisazione per cui le «concezioni comuni dell'animo» possono essere autoevidenti oppure necessitare di una dimostrazione per poter essere comprese, e a tal fine il procedere assiomatico si mostra il migliore strumento in quanto rientra tra le concezioni comuni autoevidenti.

A partire da ciò, si deve innanzitutto distinguere tra l'essere («esse») e ciò che è («id quod est»). Essi sono radicalmente diversi, in quanto l'essere in sé non esiste ancora («nondum est»), mentre ciò che è – ossia l'ente – è e sussiste, poiché ha ricevuto la «forma essendi» che gli dona l'essere e la sussistenza. L'essere che non ha ancora ricevuto la «forma essendi» non può partecipare di alcunché in quanto esso ancora non esiste: si tratta quindi

²⁴⁴ BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium* (ed. Moreschini), p. 230,532-541.

²⁴⁵ Sulla struttura peculiare di questo scritto, cf. J. L. SOLÈRE, *Cercles, sphères et hebdomades: l'art platonicien d'écrire chez Boèce et Proclus*, in A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Leuven 2003 pp. 55-110

²⁴⁶ BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona [De hebdomadibus]* (ed. Moreschini), pp. 187,17-188,46: «[I.] Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: «Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse», nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: «Quae incorporalia sunt, in loco non esse», et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant. [II.] Diversum est esse et id quod est; ipsum vero esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit. [III.] Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit. [IV.] Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. [V.] Diversum tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur. [VI.] Omne quod est participat, eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse, ut sit; est vero, ut participet alio quolibet. [VII.] Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. [VIII.] Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. [IX.] Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit».

della possibilità di esistere, quello che Guglielmo di Conches definirà «rude esse», un essere non ancora specificato dalla forma che lo fa esistere come ente. È infatti solo l'ente che può partecipare di qualcosa ed avere quindi qualcos'altro rispetto a sé – ossia l'accidente, di cui è il soggetto sostanziale – al contrario dell'essere indeterminato²⁴⁷.

Boezio ha quindi posto in questi primi cinque assiomi due dottrine ontologiche aristoteliche: la differenza tra l'essere che ancora non è e l'essere che è e sussiste, risolvibile nei termini della dottrina di atto e potenza, e la distinzione tra sostanza e accidente. Come sostanza, l'ente partecipa della «forma essendi» e parimenti di un numero imprecisato di accidenti che ne stabiliscono l'individualità. Questi due tipologie di partecipazione sono quindi ricondotte, nel sesto assioma, alla partecipazione a «ciò che è l'Essere», ossia Dio, tramite cui l'ente esiste; e la partecipazione ad ulteriori forme per divenire un ente determinato: è espressa qui la differenza fondamentale tra l'effetto della causa esistenziale che conduce qualcosa all'essere e le cause accidentali che specificano l'ente, al pari del bianco per la cosa bianca, come chiarirà in seguito Boezio.

Quella esposta negli assiomi boeziani è quindi una dottrina della doppia partecipazione: ogni ente viene all'essere in virtù della partecipazione al vero essere che è Dio, e secondariamente partecipa di «quodlibet alio», ossia delle forme accidentali, per determinarsi e specificarsi come ente particolare. Gli ultimi due assiomi chiariscono il risultato di questo ragionamento rispetto agli esseri semplici e composti: nelle sostanze semplici, o meglio, nell'unica sostanza assolutamente semplice che è Dio, vi è un'unità di essere ed ente, ossia il suo essere ciò che è (in termini più chiari, la sua quiddità) corrisponde all'essere in quanto tale.

Si può notare come questa equivalenza implichi la stessa eternità divina: dal momento che l'acquisizione di esistenza coincide con l'ottenimento della «forma essendi» che fa esistere «l'essere, che non è ancora», l'identificazione tra «essere» ed «essere ciò che è» implica la mancanza di questo momento partecipativo, proprio perché l'essere divino è già determinato come tale e coincide all'essere stesso, in modo eminente. Dio, infatti, è ciò che assolutamente esiste, e fonte di esistenza per tutto ciò che lo segue²⁴⁸ che, al contrario, è sempre caratterizzato da una duplicità tra la propria esistenza e l'essere che riceve dalla propria causa.

²⁴⁷ Il quarto assioma boeziano può essere interpretato anche in modo diverso, ossia identificando l'«*ipsium esse*» con lo stesso essere di Dio: in questo senso l'*ipsium esse* non può avere nient'altro oltre a sé in quanto è Dio o un suo derivato ontologico. Si deve tuttavia interpretare il testo, in sé oscuro, secondo una certa univocità: se l'«*ipsium esse*» coincide in questo caso con l'essere divino, questo dovrà coincidere anche con l'essere che ancora non è, con conseguenze inaccettabili. L'essere divino, invece, entra nella trattazione boeziana con la perifrasi «*id quod est esse*», come stiamo per vedere.

²⁴⁸ Cf. BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium* (ed. Moreschini), pp. 218,250-219,264: «*Deus quoque et «ousia» est et essentia: est enim et maxime ipse est a quo omnium esse proficiscitur. Est «ousiosis», id est subsistentia (subsistit enim nullo indigens); et «hyphistasthai»: substat enim. Unde etiam dicimus unam esse «ousian» vel «ousiosin», id est essentiam vel subsistentiam deitatis sed tres «hypostaseis», id est tres substantias. Et quidem secundum hunc modum dixere unam Trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas. Nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet, videretur idcirco de Deo dici substantia, non quod ipse ceteris rebus quasi subiectum*

La finalità del trattato boeziano è la dimostrazione della bontà non sostanziale delle creature, problema a cui conduce il nono e ultimo assioma. Il simile tende verso il simile, e poiché tutte le cose tendono al bene, esse dovranno essere simili ad esso. Tuttavia sia ipotizzando che le cose siano buone per partecipazione, sia che siano buone in modo sostanziale, si incorre in contraddizioni inammissibili. Per poter risolvere la questione si deve quindi preliminarmente rimuovere dalla mente l'esistenza del sommo Bene, per esaminare come le sostanze possano essere buone una volta private della loro relazione con Dio²⁴⁹. Questa sorta di esperimento mentale ci porta ad ammettere come, per ogni cosa, la bontà sia distinta dall'esistenza: la bontà è infatti una caratterizzazione dell'essere dell'ente, e come tale, ulteriore rispetto all'esistenza in quanto non coincidente con essa. In questo senso, la bontà delle cose sarebbe accidentale rispetto al loro essere, che in sé non sarebbe un bene: la rimozione mentale di Dio quale causa del bene ontico implica, quindi, che le cose in loro stesse non siano un bene²⁵⁰. Ma parallelamente, se ipotizzassimo che le cose siano dei beni in modo sostanziale, il loro essere equivarrebbe allo stesso Bene, e quindi non sarebbero dei beni ma l'unico Bene che è Dio²⁵¹.

La soluzione a questo problema è data dalla considerazione della duplicità propria dell'ente. Ogni cosa in sé non è semplice, in quanto riceve l'essere da Dio: «*ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum*²⁵²». Nelle creature l'essere è distinto dalla loro determinazione ontica, mentre in Dio vi è una totale coincidenza tra l'essere e la sua «determinazione» come Bene assoluto. Il bene che si riscontra nelle creature è quindi derivato loro dalla loro partecipazione all'essere, ed è quindi un bene derivato dal primo Bene e dal puro Essere che coincidono in Dio. In questo senso, le cose sono buone relativamente, in quanto la loro bontà è solo relativa alla loro derivazione da Dio, secondo la volontà divina e in modo imperfetto²⁵³.

Da questa sommaria illustrazione delle teorie boeziane, si può notare un certo grado di lontananza rispetto alla riflessione metafisica gundissaliniana. Innanzitutto, in Gundisalvi è del tutto assente una distinzione tra forme immanenti e trascendenti, e quindi un'identificazione di queste con le idee divine: il cosmo eidetico non risulta infatti identificabile in alcun modo con la presenza delle forme nella sapienza divina, punto su cui avremo modo di tornare. Direttamente collegato a questo aspetto vi è la posizione di Dio quale essere puramente formale, ossia forma immateriale aliena a qualsiasi tipo di materia: come vedremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, per

supponeretur, sed quod idem omnibus uti praeesset, ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus «ousiosthai» vel subsistere subministrat».

²⁴⁹ Cf. BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* [De hebdomadibus] (ed. Moreschini), pp. 189,62-190,89.

²⁵⁰ Cf. BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* [De hebdomadibus] (ed. Moreschini), pp. 190,91-191,101.

²⁵¹ Cf. BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* [De hebdomadibus] (ed. Moreschini), p. 191,102-107.

²⁵² BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* [De hebdomadibus] (ed. Moreschini), p. 191,114-115.

²⁵³ Cf. BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* [De hebdomadibus] (ed. Moreschini), pp. 191,119-193,152.

Gundisalvi è inammissibile l'esistenza di una forma disgiunta dalla materia, e ancor più inammissibile sarebbe per lui identificare Dio con una forma. Infatti, la forma è caratteristica specifica dell'essere creaturale, che causa l'essere della materia attualizzandola, ma che in sé stessa non è attuale.

Nel *De processione mundi*, infatti, Dio è cursoriamente presentato come atto puro da cui trae origine l'esistenza del cosmo. Rispetto a questa caratterizzazione dell'essere divino, si può stabilire un'implicita vicinanza con Boezio, per il quale la posizione di Dio in termini formali implica la sua completa attualità. Ma questo, evidentemente, è qualcosa non solo implicito ma anche secondario rispetto all'impostazione di entrambi gli autori.

La stessa lontananza è riscontrabile rispetto alla composizione ilemorfica delle sostanze spirituali: Boezio, ponendosi nel solco della tradizione neoplatonica greca, nega risolutamente ogni possibilità di ilemorfismo universale, tramite la distinzione tra sostanze spirituali e sostanze corporee, e la presenza della materia solo in queste ultime. Le sostanze spirituali, al contrario, sono caratterizzate da un essere puramente formale, e proprio per questo non subiscono le limitazioni congenite alla composizione materiale dei corpi. È difatti la materialità dei corpi a costituire la principale differenza ontologica tra le creature spirituali e quelle corporee, secondo una distinzione di rango esistenziale oltre che di composizione ontica. Gundisalvi si pone all'opposto esatto di questa posizione: come sarà esaminato nel prossimo capitolo, secondo il filosofo toledano l'essere di ogni causato è strutturalmente segnato dalla duplicità ontologica che si specifica nell'interazione tra materia e forma, e quindi tra possibilità e necessità esistenziale. Una prospettiva del tutto aliena a quella boeziana.

Eppure, nonostante queste sensibili differenze dottrinali, non mancano punti di prossimità anche profonda, seppure indiretta. La tematizzazione dell'essere divino quale assoluta Unità è sicuramente l'aspetto che più accomuna i due autori. Per entrambi Dio corrisponde all'Uno semplice da cui proviene l'essere degli enti, in una causazione che si specifica come causa unificatrice di un essere che, in Gundisalvi, tende alla dispersione e che, in Boezio, perde progressivamente di unità. In questo senso il filosofo toledano è debitore a Boezio rispetto all'assioma fondativo della trattazione del *De unitate* («quicquid est, ideo est, quia unum est²⁵⁴»), trattato che non casualmente fu attribuito per lungo tempo alla paternità boeziana. Difatti, l'essere dell'ente si specifica propriamente come unità, e per questo motivo ogni cosa desidera l'unità, in quanto solo tramite l'unità può esistere:

Ac per hoc, quia, ex quo res habet esse, una est: ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt, nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt²⁵⁵.

²⁵⁴ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 3,8-9. L'origine di questo passaggio è boeziana (cf. BOEZIO, *In Porphyrium* I, PL 64, 83B), sebbene sia plausibile una mediazione teodoriziana, come vedremo tra poco.

²⁵⁵ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,13-19.

Questo desiderio di unità, corrispondente al desiderio di esistenza, nel *De processione mundi* si specifica nel desiderio della forma da parte della materia: «Hinc est, quod materia dicitur desiderare formam et moveri ad recipiendum illam motu scilicet naturalis appetitus, quo omnia appetunt esse unum; unum enim non possunt esse, nisi per formam²⁵⁶».

Come vedremo nel prossimo capitolo, la materia tende infatti alla dispersione, ed è solo la ricezione della forma ad assicurarle l'unità e, con essa, l'esistenza. Ma al tempo stesso, sebbene l'unità accompagni sempre l'esistenza, esse non sono la medesima cosa: l'unità è infatti, avicennianamente, un conseguente necessario dell'essere, e Gundisalvi preciserà come questa correlazione sia data dalla coincidenza della prima unione della materia con la forma dell'unità, dalla quale trae origine l'esistenza dell'ente e dei suoi componenti ilemorfici²⁵⁷.

Oltre all'Unità assoluta di Dio, entrambi gli autori convergono nell'identificare Dio con la causa immota del movimento causativo e conservativo degli enti: Gundisalvi cita esplicitamente Boezio in proposito. Questa causazione e questa conservazione si attuano, tuttavia, secondo modalità differenti: Boezio ascrive la cosmogenesi alla diretta azione di Dio, che proprio in quanto è autosufficiente non si avvale di alcuno strumento nell'istituzione dell'universo.

In Gundisalvi, ancora una volta, la situazione è opposta: l'autosufficienza divina che si esplicita nella posizione di Dio quale Esistente necessario, così come la sua assoluta semplicità, implicano che l'azione causativa di Dio si limiti ai primi principi del cosmo, ossia la materia e la forma universali. Essi vengono congiunti insieme nella prima composizione, dalla quale emerge la causa secondaria – creature angeliche, sfere celesti, natura – che porta a compimento l'instaurazione del cosmo seguendo il dettame divino:

Secundaria vero causa est ipsa primae compositionis genitura, cui omnes alii motus post creationem et compositionem, quae sunt primae causae motus, ministrant et eius auctoritatem sequuntur, sed ad nutum primae causae. Secundariae igitur causae, quae est instrumentum primae causae, prima est angelica creatura, secunda est motus caelorum, tertia est natura et deinceps rationalis anima et quaedam alia²⁵⁸.

Tracce di questa causalità secondaria non sono aliene a Boezio, come emerge specialmente in relazione alla riflessione sul concetto di natura²⁵⁹, ma sicuramente non è possibile parlare di alcun tipo di congruità tra le due trattazioni.

Un'ultimo punto su cui è importante soffermarci è, infine, relativo al *De hebdomadibus*. In questo complesso trattato Boezio presenta una distinzione tra essere e determinazione quiddativa che sembra molto vicina alla trattazione avicenniana, e ancor più alla sua ricezione gundissaliniana. Secondo Boezio, difatti, in Dio vi è una identità tra «ipsum esse» e «id quod est» basata appunto sul fatto che la caratteristica essenziale di Dio è la sua

²⁵⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 26,3-6.

²⁵⁷ Questo tema sarà l'oggetto della nostra analisi nel prossimo capitolo.

²⁵⁸ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 51,17-23.

²⁵⁹ Cf. BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium* (ed. Moreschini), pp. 209,59-212,117.

stessa esistenza: è qui palese il richiamo all'«Ego sum qui sum²⁶⁰» biblico. Negli enti, invece, questa coincidenza è del tutto assente, in quanto il loro essere «ancora non è» ed esiste solo tramite la partecipazione alla forma dell'essere che lo rende «id quod est», ossia esistente.

In Avicenna il ragionamento è leggermente diverso. La predicazione della semplice quiddità di qualcosa corrisponde ad una tautologia affermando la sua definizione, mentre la predicazione dell'esistenza della quiddità implica un surplus esistentivo che appunto afferma l'esistenza della cosa. La trattazione avicenniana porta quindi a stabilire la differenza tra l'essenza e l'esistenza negli enti causati, mentre in Dio non è possibile questa distinzione in quanto la sua esistenza, assoluta e necessaria, coincide con la sua essenza, poiché Egli esiste in quanto è ciò che non può non esistere.

I due autori, quindi, differiscono nell'elaborazione della teoria ma convergono nel risultato: Boezio, infatti, pone l'accento sulla derivazione dell'essere dell'ente da parte di Colui che è sommamente essere, e in questo senso distingue tra l'essere che ancora non è in quanto deve partecipare della «forma essendi» per esistere, e l'essere che è sempre, ed è proprio di Dio e identico alla propria esistenza. In questi termini quindi, se la distinzione avicenniana è tra essenza ed esistenza, quella boeziana è posta tra essere ed esistenza, ossia tra la modalità – assoluta o partecipata – dell'essere e la sua esistenza.

Questa differenza ontologica costituisce il fulcro della ricezione gundissaliniana della dottrina dell'essere necessario e possibile, tramite la distinzione di una possibilità esistenziale propria dell'ente che ancora non è, e la necessità derivata dalla sua causazione, attraverso la ricezione della forma che si unisce alla materia. In questo senso, le prossimità con il *De hebdomadibus* sono evidenti: entrambi i testi fanno leva sulla distinzione tra un essere possibile che esiste solo dopo la ricezione di una forma che ne causa l'esistenza, e la serie di ulteriori forme che lo specificano. All'opposto troviamo l'essere assoluto di Dio, che è la causa dell'essere da lui derivato, e che quindi si palesa come radicalmente diverso dal suo effetto, che è sempre segnato dalla duplicità ontologica tra materia e forma, e tra possibilità *per se* e necessità *per aliud*.

Queste prossimità e queste differenze con la prospettiva boeziana erano sicuramente note a Gundisalvi: è difatti inammissibile ipotizzare che il traduttore e filosofo toledano non avesse conoscenza, seppur mediata da ulteriori ermeneutiche, di uno degli autori più studiati nel periodo in cui visse. Gli scarni rimandi testuali, soprattutto nel *De processione*²⁶¹, ci mostrano tuttavia come Gundisalvi preferisca utilizzare le fonti arabe ed ebraiche piuttosto che quelle boeziane, anche laddove le fonti sembrano convergere, come nella trattazione dell'unità.

²⁶⁰ Es. 3:14.

²⁶¹ Oltre al passaggio che abbiamo esaminato prima, e alla citazione del *De Trinitate* che, tuttavia, deriva da Ermanno di Carinzia, nel *De processione mundi* abbiamo identificato solo un ulteriore estratto dalle opere boeziane (cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 32,14-21), in esplicito dalla *Introductio ad Syllogismos Categoricalis* (cf. PL 64, 779). Si tratta dell'esempio dell'uovo e dell'animale utilizzato per illustrare la dottrina di atto e potenza, che Alonso credeva derivasse dallo *ha-Emunah ha-Ramah* di Abraham Ibn Daud. Cf. M. ALONSO ALONSO, *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo*, «Al-Andalus» 11 (1946), pp. 159-173.

Ci sembra, quindi, che anche rispetto alla metafisica valgano i rilievi proposti da Fidora: Boezio funge anche in questo caso da condizione ermeneutica per la comprensione e l'utilizzo delle fonti arabo-ebraiche. Questo punto sarà più chiaro al termine di questo studio, ma è importante evidenziare fin d'ora il ruolo svolto dalle *auctoritates* latine nella riflessione gundissaliniana. A ciò si somma, tuttavia, la volontà «innovatrice» di Gundisalvi, la cui elaborazione filosofica è implicitamente finalizzata ad un «ammodernamento» della filosofia latina tramite l'introduzione di nuove dottrine e teorie in seno al dibattito filosofico dell'epoca. In questo senso, quindi, non stupiscono né la predilezione per le fonti arabo-ebraiche a parità di contenuto dottrinale, né l'unico richiamo, diretto e non fraintendibile, al *De consolatione*. Entrambi vogliono mostrare al lettore la convergenza tra le speculazioni filosofiche elaborate in culture diverse ma tuttavia coincidenti nella loro validità teoretica, esplicitandola attraverso rimandi espliciti a opere «classiche» della tradizione latina, come appunto il *De consolatione* oppure il *Timeo* platonico²⁶².

LA CAUSA DEI NUMERI E DELL'ESISTENZA DEL COSMO

Gli influssi dell'opera boeziana sulla filosofia medievale, e in special modo su quella del dodicesimo secolo, sono profondi. Da questo punto di vista, l'influenza di Boezio è sicuramente stata dirimente per l'elaborazione filosofica chartriana, e specialmente per quella di Teodorico.

Teodorico di Chartres nacque in Bretagna alla fine dell'undicesimo secolo²⁶³, fu arcidiacono di Dreux dal 1135 e, dal 1141, e poi cancelliere a Chartres dove successe a Gilberto di Poitiers. Dopo alcuni anni passati in monastero, Teodorico morì tra il 1153 e il 1155. Il più famoso tra i *magistri* chartriani ebbe numerosi allievi, tra cui spiccano Ermanno di Carinzia, Bernardo Silvestre, Giovanni di Salisbury, Alessandro Neckam, e la sua attività di maestro chartriano coincide con la supposta presenza di Gundisalvi a Chartres. Sono ascrivibili alla paternità teodoricana i commenti alla *Rhetorica ad Herennium* e al *De inventione*, di cui parlavamo nel capitolo precedente, tre opere esplicative del *De trinitate* boeziano, ossia il *Commentum super Boethii librum De Trinitate*²⁶⁴ (noto anche come «Librum hunc»), le *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*²⁶⁵, e la *Glosa super Boethii librum De Trinitate*²⁶⁶. A questi si accompagna la recente edizione del *Commentum super Arithmetica Boethii* realizzata da I.

²⁶² Avremo modo di esaminare gli influssi timaeici su Gundisalvi nel prossimo capitolo.

²⁶³ Per la più aggiornata sintesi biografica della vita di Teodorico, si rimanda all'introduzione di I. Caizzo a THIERRY OF CHARTRES, *The Commentary on the De arithmetica of Boethius*, ed. critica a cura di I. Caizzo, Toronto 2015, pp. 6-12.

²⁶⁴ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, ed. critica a cura di N. Häring, in N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, pp. 57-116.

²⁶⁵ TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, ed. critica a cura di N. Häring, in N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, pp. 125-229.

²⁶⁶ TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, ed. critica a cura di N. Häring, in N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, pp. 259-300. Rispetto ai rapporti di questi testi con gli altri commenti e glosse attribuiti da Häring al maestro chartriano, cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caizzo), pp. 19-21.

Caiazzo, il *Tractatus de sex dierum operibus*²⁶⁷ e parte dell'*Heptateuchon*, raccolta delle opere utilizzate nel *curriculum studiorum* offerto da Teodorico²⁶⁸.

Gli studiosi hanno individuato alcuni influssi testuali espliciti delle opere teodoriciane sulla produzione filosofica gundissaliniana, specialmente in relazione alla redazione del *De divisione philosophiae*. In generale, poi, la formazione filosofica che Gundisalvi mostra di possedere ha condotto a formulare l'ipotesi, da noi preliminarmente accettata, di una diretta presenza a Chartres del filosofo toledano prima di recarsi a Segovia, nel 1148. Vi sono cospicue basi, quindi, per esaminare se e come vi sia stato un influsso teoretico da parte di Teodorico sulla riflessione metafisica presentataci nel *De unitate* e nel *De processione mundi*.

Nella speculazione teodoricianiana, un ruolo pregnante è svolto dall'aritmetica quale modalità specifica nell'analisi della cosmogonia e dello stesso essere divino. In questo senso, condensando sensibilità pitagoriche presenti in numerosi testi autoritativi, e soprattutto nel *De arithmetica* di Boezio²⁶⁹, con l'attestazione di Sapienza 11:20, per cui «omnia in mensura et numerus et pondere disposuisti», Teodorico delinea la cosmogenesi secondo l'analogia con la creazione dei numeri, come vedremo nell'ultimo capitolo di questo studio. Al contempo, l'origine dell'equivalenza per cui la «creatio numerorum rerum est creatio» è riscontrata, da un punto di vista metafisico, nella teoria dell'«aequalitas», una delle dottrine più caratteristiche e note di Teodorico. La dottrina dell'equalità è direttamente legata, da un punto di vista genetico, al problema della pluralità di persone nell'unità sostanziale della Trinità divina: se la soluzione boeziana fa leva sulla predicabilità della relazione in Dio, quella teodoricianiana la sviluppa tramite la riflessione aritmetica sulle proprietà dell'unità.

In questo contesto, nell'opera teodoricianiana Dio è caratterizzato da un essere completo e totale, è l'«onitas», ossia l'essere totale, che viene donato agli enti tramite la loro partecipazione alla «forma essendi». Questa forma è l'origine di tutte le forme, e coincide con Dio, «forma formarum» e atto senza alcuno stato potenziale progresso²⁷⁰. Tutto, quindi, fluisce da Lui²⁷¹,

²⁶⁷ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, ed. critica a cura di N. Häring, in N. HÄRING, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, Toronto 1971, pp. 555-575.

²⁶⁸ Facevano parte di questa raccolta i seguenti testi: l'*Organon* aristotelico (tanto logica vetus quanto logica nova), tranne gli *Analitici posteriori*; *Grammatica* di Donato e Prisciano; Cicerone, *De inventione*; ps. Cicerone, *Rhetorica ad Herennium*; Porfirio, *Isagoge*; Boezio, *De institutione arithmetica*; Boezio, *De institutione musica*; Marziano Capella, *De nuptiis*, libro VII; geometrie attribuite a Boezio; *Agrimensores* romani; Gilberto d'Aurillac, scolia su *De arithmetica* II, 1 (noto come *Saltus Gerberti*); le tavole astronomiche di al-Khwarizmi; *Preceptum Canonis Ptolomei*; Euclide, *Elementa* VII-IX e XIV,8-XV,5; *Matematica Iulii Firmici*; e altri testi minori. Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), pp. 10-17.

²⁶⁹ BOEZIO, *Institution arithmétique*, ed. critica e traduzione francese a cura di J. Y. Guillaumin, Paris 1995.

²⁷⁰ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 168,62-67.

²⁷¹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 198,12-14: «Ens enim est quod suscepta forma essendi subsistit: scilicet quod forma participat. Sed deus nullo participat quoniam ex se est quicquid est. Unde non est ens sed entitas a quo fluunt omnia entia».

che è sostanza sovrasostanziale²⁷²: la totalità dell'esistenza è «complicata» – ossia, sussunta nella propria causa – nella necessità assoluta di Dio²⁷³, che crea la materia a cui si uniscono le forme, immagini delle idee divine. La caratteristica più intima di Dio, tuttavia, è costituita dalla sua più assoluta e completa unità:

Quoniam autem unitas omnem numerum creat – numerus autem infinitus est – necesse est unitatem non habere finem sue potentie. Unitas igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum rerum est creatio. Unitas igitur omnipotens est in rerum creatione. At quod est omnipotens in rerum creatione illud unice et simpliciter omnipotens est. Unitas igitur omnipotens. Unitatem igitur deitatem esse necesse est²⁷⁴.

Come l'unità è l'origine della serie numerica, così l'Unità divina è all'origine dei veri numeri tramite la cui creazione è creato il mondo. Perciò l'Unità assoluta ed eterna coincide con il Creatore onnipotente. In questo senso, l'unità costituisce anche il carattere costitutivo dell'essere dell'ente creato:

Unitas igitur ipsa divinitas. At divinitas singulis rebus forma essendi est. Nam sicut aliquid ex luce lucidum est vel ex calore calidum ita singule res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Unde vere dicitur: Omne quod est ideo est quia unum est²⁷⁵.

L'Unità divina corrisponde all'essere vero e completo, lo stesso essere che viene donato agli enti nel momento della creazione, tramite l'elargizione della «forma essendi» che è essa stessa unità. La prossimità con Boezio è evidente, così come quella con Gundisalvi nell'affermazione per cui «tutto ciò che esiste in quanto è uno», che costituisce il fulcro della trattazione del *De unitate*. Ci torneremo tra poco.

Ora, se l'unità è la fonte e l'origine di tutti i numeri²⁷⁶, si deve notare come, secondo le leggi dell'aritmetica, i numeri si generino secondo due precise dinamiche, ossia a partire dalla propria sostanza oppure moltiplicandosi con altri numeri. Il primo tipo di generazione dà origine a figure equali, come il due moltiplicato per se stesso, che origina il quadrato, mentre il secondo dà luogo a figure inequali, come la «figura a parte longiori», ossia il rettangolo. In questo senso si registra una prima, fondamentale presenza di «equalitas» e «inequalitas» nel cosmo numerico. Da questo dato si devono considerare due ulteriori fattori. Il primo è che il numero due esprime l'alterità che,

²⁷² Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 202,73.

²⁷³ Si tratta della «necessitas absoluta» che è il primo modo in cui l'intera esistenza esiste in Dio secondo la dottrina della «rerum universitas», che esamineremo dettagliatamente nel prossimo capitolo, insieme alla tematizzazione teodoriana dell'ilemorfismo universale.

²⁷⁴ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 570,44-51.

²⁷⁵ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 568,93-569,1.

²⁷⁶ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 126,646-647: «omnium fons et origo numerorum est».

come tale, è aliena all'unità da cui hanno inizio i numeri²⁷⁷: in questo senso, quindi, l'alterità e la mutabilità sono propri della serie numerica – e quindi, come vedremo, degli enti – a partire da due, e difatti la proprietà del due è di conferire l'alterità alle cose²⁷⁸.

Infatti, e qui veniamo alla seconda considerazione, l'unità si mostra come radicalmente diversa da qualsiasi altro numero: essa è la fonte dei numeri in quando la moltiplicazione dell'unità con ogni numero dà origine a quello stesso numero. Ma, al contempo, la moltiplicazione dell'unità per se stessa dà origine a qualcosa di identico, una sostanza uguale tra generante e generato²⁷⁹. Questo generato, identico alla propria causa genitrice, è l'«equalitas», che precede ogni numero e dalla quale ogni numero proviene²⁸⁰, ossia la «proportionalitas» che deriva dalla tetragonatura divina:

Haec est tetragona<tura> prima, quam ex se gignit unitas, quae multiplicata per se primum efficit tetragonum. Semel enim unum, primum tetragonus est. Haec est aeterna illa tetragoni generatio, de qua hyspana sybilla in suo dicit vaticinio: «Cum pervenitur ad costam tetragoni sedentis aeterni, et ad costas tetragonorum stantium aeternorum, et caetera». Tetragonum quidem sedentem et aeternum appellat dei filium, quem unitatis natura ex sua genuit substantia²⁸¹.

L'equalità corrisponde quindi alla figura trinitaria del Figlio, eternamente generato dall'Unità che è il Padre²⁸². E secondo il nesso fondamentale tra unità ed essere cui accennavamo prima e per il quale l'unità costituisce l'essere di tutte le cose, l'equalità è la «forma essendi» che dona l'essere e l'esistenza agli enti creati:

²⁷⁷ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 568,86-91: «Omnem alteritatem unitas precedit quoniam unitas precedit binarium qui est principium omnis alteritatis. Alterum enim semper de duobus dicitur. Omnem igitur mutabilitatem precedit unitas siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur. Nichil enim aptum est mutari sive moveri nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas precedit: quare et mutabilitatem».

²⁷⁸ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 119,465: «virtus binarii est quod confert rebus alteritatem».

²⁷⁹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 146,1220-1226: «Saepe dictum est quod unitas gignat aequalitatem, semel enim unum est unum, et sic ab unitate gignitur aequalitas, quae nimirum ipsa est unitas. Quod enim per solum unum gignitur, aequale quidem est unitati, nec aliud inde nisi unitas gignitur. Est autem inter unitatem et unitatis aequalitatem concordia et conexio quaedam, quoniam et ipsam esse dicimus unitatem, videlicet ut prima sit unitas, deinde unitatis aequalitas, quod est conexio».

²⁸⁰ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 571,83-572,86: «Nam cum generatio huius equalitatis unitati sit substantialis, unitas autem omnem numerum precedat, generationem quoque equalitatis omnem numerum precedere necesse est. Equalitas igitur et eius generatio omnem numerum naturaliter precedunt».

²⁸¹ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 152,1378-1385.

²⁸² Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 225,51-53: «Per hanc similitudinem unitatis et numeri in Patre dicitur esse unitas. Pater enim hec proprietas est divinae substantie per hoc quod ipsa creatrix est omnium rerum et omnia gignit et a nullo gignitur vel creatur».

Dicitur autem unitas quasi entitas, quod nihil aliud est quam ipsam esse rerum intelligi. Deus autem rerum est entitas, quare et ipse vere est unitas. Eadem vero unitas entitatis est aequalitas. Haec enim est essendi forma, perfectio et integritas, ultra quam et infra nihil est quod ad esse rei pertineat, quo scilicet nihil plus de rei esse est, vel minus. Quae videlicet aequalitas rerumque perfectio omnem excludit superfluitatem, omnemque perficit et implet indigentiam²⁸³.

In questo modo, questa equalità, eterna ma generata dall'Unità, è la causa dell'esistenza degli enti: è la stessa sapienza divina di tutte le cose, in quanto da essa hanno origine le forme e le misure di tutte le cose²⁸⁴. In essa sono infatti contenute le idee degli enti, dal momento che la conoscenza di una cosa coincide con l'equalità della cosa stessa, e Dio conserva in sé tutta l'esistenza²⁸⁵.

Ora, se l'equalità è la «forma essendi» che causa l'esistenza degli enti, il loro essere sarà coincidente con l'essere divino. In altre parole si registra una visione univoca dell'essere tra Dio e creazione, come si desume dall'identificazione di Dio quale «entitas» di tutte le cose: «Deus enim omnium rerum est entitas, ut cum humanitas sit entitas hominis, ipsa quoque divinitas entitas est humanitatis. Deus itaque in omnibus rebus simpliciter intelligitur, quamvis per se non possit intelligi²⁸⁶».

In questo senso, quindi, se la presenza dell'essere divino negli enti permette una conoscenza relativa e mediata di Dio, al contempo una conoscenza esaustiva di ciò che Dio è in se stesso è impossibile. L'univocità dell'essere cui tende la dottrina dell'«equalitas», quindi, non comporta alcun tipo di panteismo in quanto la presenza di Dio nelle cose è intendibile come la presenza della causa nell'effetto, e l'essere della creazione è quindi un essere derivato e non pieno.

Tutto ciò si rende più evidente dall'analisi teodoriana della bontà quale caratteristica primaria dell'equalità, in una trattazione che implicitamente richiama il *De hebdomadibus* boeziano. È stato notato come l'«equalitas» costituisca l'essere perfetto e la causa dell'esistenza di tutto ciò che esiste, e che viene all'essere tramite la formazione dei numeri. In questo senso, l'equalità divina, così come l'Unità, sono il sommo Bene²⁸⁷ il cui effetto non potrà che essere buono. E tuttavia, a questa origine cosmogonica di equalità, essere e bontà, fa da contrappeso la constatazione del male mondano, la cui presenza è assimilabile a quella dell'inequalità²⁸⁸. Teodorico risolve questo problema affermando che, come dai numeri equali procedono i numeri inequali che tuttavia ritornano all'equalità, allo stesso modo il male deriva

²⁸³ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 146,1226-1232.

²⁸⁴ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 573, 16-17: «inde forme omnium rerum et mesure habent existere».

²⁸⁵ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 145,1183-1186.

²⁸⁶ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), pp. 148,1290-149,1293.

²⁸⁷ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 149,1306-1310.

²⁸⁸ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 145,1195-146,1207.

accidentalmente e indirettamente dall'equalità, quale trasgressione e vizio, ma senza alcuna sussistenza reale (dal momento che l'equalità è l'essere) ma solo relativa²⁸⁹, ossia, in relazione al bene. In questo senso, la bontà che si trova negli enti creati – così come l'essere – è diversa e derivata, «definita quasi usualis, quia est a divina bonitate procedit, et in ipsa terminatur et revertitur²⁹⁰».

Negli enti, quindi, si ritrova un'equalità derivata dall'equalità divina, così come vi troviamo l'inequalità, espressa nei corpi dalla compresenza di forma e materia, come vedremo nel prossimo capitolo. Difatti l'«equalitas» non si esprime nel creato solo come «forma essendi», ma è anche «sapientia», e contiene le idee esemplari e le forme di tutte le cose. Come l'unità fa nascere tutti i numeri, così l'equalità produce tutte le «proportiones» e tutte le «inequalitates» di tutte le cose, e tutte si risolvono in essa: così, dall'equalità hanno anche origine la «mensura» e il «pondus» di ogni cosa, tramite le quali si esplica e si regge l'ordinamento divino²⁹¹. Perciò la «equalitas unitatis» è il verbo di Dio²⁹², il Figlio eternamente generato dal Padre, che causa l'esistenza del creato.

Le due prime persone trinitarie sono quindi identificate da Teodorico con l'assoluta Unità creatrice e l'equalità che causa l'esistenza cosmica. La terza persona trinitaria, ossia lo Spirito santo, è invece colto come la «conexio» tra l'Unità e l'equalità²⁹³. La connessione espressa dallo Spirito santo costituisce l'amore che lega le persone del Padre e del Figlio²⁹⁴, e che si riversa sul cosmo creato. In questo modo, le qualità che caratterizzano la figura cristiana di Dio – creazione, ordinazione, provvidenza e misericordia – vengono esplicitate dalla triplicità delle proprietà trinitarie, esprimibile attraverso l'analisi aritmetica dell'Unità divina. E proprio in virtù dell'esame

²⁸⁹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), pp. 147,1246-1481261. Avremo modo di vedere quanto questa prospettiva pienamente neoplatonica trovi un implicito riferimento alla teoria ileomorfa tramite il nesso tra inequalità e materia.

²⁹⁰ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 148,1171-1173.

²⁹¹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 573,35-39: «Sicut igitur ipsa equalitas unitatis rerum notiones et intra se continet et ex se generam ita etiam illa eadem formas omnium rerum et intra se continet et ex se producit. Et sicut ipsa unitas omnes numeros ex se procreat ita ipsa unitatis equalitas omnes proportiones et inequalitates omnium rerum ex se producit. Et in ipsam eadem omnia resolvuntur».

²⁹² Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 574,68-80: «Verbum deitas quam eterna creatoris de omnibus rebus preformatio: quid quale quantum sit unaqueque earum vel quomodo se habeat in sua dignitate vel tempore vel loco».

²⁹³ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 225,64-72: «Sed equalitas appetit unitatem et unitas e converso equalitatem. Hic itaque amor quo equalitas appetit unitatem et unitas equalitatem amborum conexio est. [...] Non enim est nisi una sola unitas: trina tamen in proprietate. Conexio enim unitas est. Nam in uno penitus pluralitas non est. Tamen non concedimus quod conexio equalitas sit: propter personales proprietates. Unitas autem numerum facit: equalitas vero proportionem: conexio proportionalitatem».

²⁹⁴ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 297,60-64: «Sed nichil eternum nisi Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et hi unum eternum quod et entitas est quia essendi equalitas longe pellens divisionem quia unitas: sese ex se ipso in hanc connexionem continens quia amor et nexus. Unitas itaque Pater est, Filius unitatis equalitas, Spiritus sanctus unitatis equalitatisque conexio».

di queste proprietà aritmetiche risulta dimostrato che le tre persone trinitarie non implicano alcun tipo di pluralità nell'assoluta Unità di Dio.

Se Dio è caratterizzato, quindi, dalla più completa Unità, il creato è invece segnato da un'intrinseca molteplicità, ascrivibile anch'essa alla generazione dei numeri a partire dall'unità. Difatti, come accennavamo in precedenza, per Teodorico la radice della pluralità risiede nel numero due, in quanto non è ammissibile alcun tipo di molteplicità nell'unità, che ne è causa:

Unitas prima est omnium, et ipsa est simplex, et eadem sibi similis. Binarius vero, quia primus multiplex est, ab illa simplicitate et identitate recedit, quia cum de sola unitate dicatur quod ipsa sit sola, de binario posito dici potest quod ipse sit alter ab ea, et ita ipse est principium alteritatis, quia altera unitate praecedat unitatis simplicitatem²⁹⁵.

Il procedere dall'unità all'alterità è quindi esplicitato, da un punto di vista numerico, dal due, che è il principio dell'alterità. Da un punto di vista ontologico, questo principio è la materia che, come vedremo nel prossimo capitolo, costituisce la possibilità assoluta sulla quale vengono impresse le forme degli enti, ma esprime anche l'inequalità riscontrabile nel creato. In generale, infatti, la progressione dall'unità nella molteplicità non è neutra ma implica sempre il desiderio del ritorno e della partecipazione all'unità, carattere costitutivo dell'essere dell'ente:

Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut divisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas divisionem refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et conexio equalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi equalitatem²⁹⁶.

Tutto ciò che è, esiste in quanto è numericamente uno, e quindi desidera essere uno: tale desiderio coincide con il desiderio divino, quale origine dell'essere e dell'unità. E in questo senso, «omne quod est ad esse tendit quoad eius est: quare ad unitatem. Omne igitur quod est unitatem diligit. Ad eam namque naturaliter tendit²⁹⁷», e così i segni della Trinità si ritrovano in ogni cosa creata.

Ricapitolando, la tematizzazione teodoriana dell'essere divino è incentrata sulla posizione di Dio quale assoluta Unità, e in questo senso non è dissimile dalle fonti gundissaliniane esaminate finora. Vi è tuttavia una differenza sostanziale nell'impostazione di Teodorico: tanto l'esame delle relazioni trinitarie quanto quello della causalità cosmogonica di Dio è affrontato secondo una peculiare sensibilità aritmetico-numerologica, che lo distingue dalle tematizzazioni di Avicenna, Ibn Gabirol o Boezio. È secondo questa prospettiva «aritmetizzante» che la dinamica trinitaria è colta secondo l'operazione moltiplicativa dell'unità per se stessa e, quindi, come

²⁹⁵ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 180,667-672.

²⁹⁶ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 80,61-66.

²⁹⁷ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 81,10-12.

tetragonatura. Ed è sempre secondo questo approccio che il principio dell'alterità è riscontrato nel «binarius» dal quale inizia la serie numerica nell'infinita molteplicità degli enti. Vedremo come l'identificazione di questo principio con la materia comporti, per Teodorico, un paralemmorfismo universale.

L'esame dottrinale comparativo dei possibili influssi di questa impostazione su Gundisalvi porta a risultati contrastanti. La ricerca di tracce o impronte della dottrina teodoriana della Trinità sull'opera gundissaliniana, infatti, non sembra trovare alcun riscontro. Tanto nel *De unitate* quanto nel *De processione*, infatti, Dio è colto nella sua assoluta Unità, ma non vi troviamo alcun riferimento alla equalità o alla «conexio» quali caratteristiche precipue di Dio o della Trinità. E se anche per Gundisalvi è possibile riscontrare nella creazione l'impronta dell'opera trinitaria in modo non dissimile alla teoria della Trinità eterna di Teodorico²⁹⁸, questo aspetto sembra derivare al filosofo toledano da un altro autore chartriano, ossia Guglielmo di Conches, come vedremo tra poco.

In modo simile, l'essere divino tratteggiato da Gundisalvi è sicuramente l'essere totale e completo, ma non è in alcun modo assimilabile né alla «onitas quasi entitas omnium rerum²⁹⁹» né alla «forma essendi» o alla «forma formarum³⁰⁰». Ogni forma, infatti, è creata da Dio e congiunta alla materia: non è in altre parole ipotizzabile, per Gundisalvi, una forma disgiunta dalla materia, e per questo motivo Dio non può essere colto come forma ma, semmai, come atto puro. Ma al contempo, se Dio non è assimilabile alla forma dell'essere, neppure si può parlare, specialmente nel *De processione*, di una partecipazione degli enti all'essere divino: quella di Gundisalvi è un'altra tipologia di causalità esistenziale, non improntata sulla dottrina platonica della partecipazione ma su quella avicenniana della difformità tra causa ed effetto, e sull'ilemorfismo.

E tuttavia non mancano aspetti comuni e peculiari a entrambi gli autori. Teodorico, infatti, sancisce il nesso tra Unità divina e unità dell'ente nei termini di consequenzialità: ogni cosa esiste in quanto è una. Questo assunto costituisce la base principale nella dimostrazione dell'Unità divina nelle opere di Teodorico, ed è derivato dal commento all'*Isagoge* di Boezio³⁰¹. Ma esso costituisce anche il fondamento della trattazione del *De unitate*, che è caratterizzabile proprio come una illustrazione di questo asserto boeziano. E infatti lo stesso esordio del trattato ce lo presenta in questi termini:

Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una. Sive enim sit simplex sive composita, sive sit spiritualis sive corporea: res unitate una est; nec potest esse una nisi unitate, sicut nec alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate. Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est, quicquid est, id quod est quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse

²⁹⁸ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), pp. 80,82-81,90.

²⁹⁹ TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 170,39.

³⁰⁰ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 275,92.

³⁰¹ BOEZIO, *In Porphyrium I*, PL 64, 83B.

unum, desinit esse id quod est. Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum est. Quod sic ostenditur: [...] ³⁰².

La stessa frase conclusiva del trattato gundissaliniano chiude la trattazione ripetendo l'assunzione per cui «unitas igitur est, qua unaquaeque res est una et est id quod est ³⁰³». E allo stesso modo, ancora nel *De processione* troviamo la medesima affermazione per cui «quia omne, quod est, ideo est, quia unum est ³⁰⁴» e «esse et unum inseparabilia sunt, quoniam, quicquid est, ideo est, quia unum est ³⁰⁵». Ovviamente, questa convergenza può essere spiegata facendo appello alla comune fonte boeziana, tuttavia il ruolo fondamentale svolto in entrambi gli autori, e la ridondanza con cui questo punto dottrinale viene presentato sembrano suggerire un legame più profondo.

Difatti la consequenzialità tra essere e unità ontica implicano, in entrambe le trattazioni, il desiderio di unità dell'ente in fieri. Ed è in questa prospettiva che Gundisalvi afferma nel *De unitate*:

Quia enim creator vere unus est, ideo rebus, quas condidit in hoc numero, dedit, ut unaquaeque habeat esse una. Ac per hoc, quia ex quo res habet esse, una est: ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt, nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt. Unitas enim est, quae unit omnia et retinet omnia diffusa in omnibus, quae sunt ³⁰⁶.

Questo brano si pone, quindi, in decisa prossimità con quanto Teodorico afferma in proposito:

Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut divisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas divisionem refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et conexio equalitatis ad unitatem et unitatis ad essendi equalitatem ³⁰⁷.

In questo senso, Teodorico riporta il desiderio di unità proprio dell'ente all'amore espresso dalla «conexio» e alla causalità della «equalitas», mentre Gundisalvi lega l'unità direttamente alla causalità esistenziale dell'Uno. Questa discrasia si risolve precisando come, da un lato, l'equalità quale «forma essendi» sia la causa dell'esistenza dell'ente, e come la forma che proviene dalla sapienza divina, quale immagine delle sue idee espliciti la «vis unitatis» che causa l'unità dell'ente: «quia vis unitatis inserta est

³⁰² D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 3,2-9.

³⁰³ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 11,13-14.

³⁰⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 41,11-12.

³⁰⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 29,4-5.

³⁰⁶ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,12-20.

³⁰⁷ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 80,61-66.

formae, vis alteritatis ideoque dualitatis materiae³⁰⁸». Le due trattazioni implicano la medesima consequenzialità tra unità ed essere, sebbene Gundisalvi non presenti alcun riferimento alla dinamica trinitaria.

Aspetti di una prossimità ancora maggiore sono riscontrabili nella posizione del due quale principio di alterità. Si è notato come questo sia un punto principale nella riflessione di Teodorico, in quanto implica sia l'assoluta assenza di ogni molteplicità nell'Unità divina, sia la differenza ontologica tra Creatore e creazione, posta appunto nei termini della molteplicità propria del creato. È esattamente questo il senso in cui Gundisalvi afferma che ogni pluralità deriva dal due:

Sed primum principium alteritatis binarius est, qui primus ab unitate recedit. Si igitur primum creatum unum esset, tunc nulla esset diversitas; si vero nulla esset diversitas, nulla esset, quae futura esset, creaturarum universitas³⁰⁹.

Il principio dell'alterità è il due in quanto esso è ciò che per primo si allontana dall'unità, e in questo senso esplica la successiva totalità delle creature. Ora, al di là della stretta prossimità letterale tra la «creaturarum universitas» gundissaliniana e la «rerum universitas» che costituisce uno dei «Leitmotive» di Teodorico, si può notare come il brano di Gundisalvi derivi e faccia riferimento al commento teodoriciano al *De arithmetica*, dove leggiamo:

Unitas prima est omnium, et ipsa est simplex, et eadem sibi similis. Binarius vero, quia primus multiplex est, ab illa simplicitate et identitate recedit, quia cum de sola unitate dicatur quod ipsa sit sola, de binario posito dici potest quod ipse sit alter ab ea, et ita ipse est principium alteritatis, quia altera unitate praecedit unitatis simplicitatem³¹⁰.

La prossimità tra i due testi è netta: il numero due è il primo numero molteplice che si allontana dalla semplicità e dall'identità, ponendosi in questo modo come principio di alterità. Questa vicinanza non è solo dottrinale ma anche lessicale, come si può notare dal comune riferimento al «principium alteritatis» e al verbo «recedo» per denotare il procedere dei numeri nella serie numerica. In questo senso, possiamo affermare che la fonte gundissaliniana di questo passaggio è Teodorico.

Più in generale, il maestro chartriano sembra aver influenzato Gundisalvi rispetto all'utilizzo della numerologia e dell'aritmologia per giustificare e argomentare aspetti metafisici primari anche tramite dimostrazioni e dottrine desunte dalle fonti arabo-ebraiche. Questa tentenza è tipica del *De processione mundi*, e si manifesta sia rispetto alla giustificazione della duplicità dei due primi creati a fronte dell'Unità del primo principio³¹¹, che

³⁰⁸ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 188,884-885.

³⁰⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 20,23-21,1.

³¹⁰ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 180,667-672.

³¹¹ Cf D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 20,15-22: «Creator enim aliquid principium creavit; sed omne creatum a create debet esse diversum. Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit esse unum, sed, sicut inter creatorem et

come sintesi numerologica che chiarisce l'intera progressione del reale³¹². Ma nel trattato possiamo trovare anche una dimostrazione numerologica dell'esistenza di Dio:

Unum enim duobus prius est; omne enim illud prius est alio, quod destructum destruit et positum non ponit. Nisi autem praecedat unum, non erunt duo; aut si duo fuerint, necesse est unum esse. Sed non convertitur: si unum est, duo sunt, duo esse necesse est. Duo igitur principia esse non possunt. Dicitur utrumque prius esse laborans, neutrum neutri principalem sedem relinquit. Nisi enim alterutrum alterutro prius esset, nequaquam primum omnium existeret. Unum igitur est principium, una est causa efficiens omnium³¹³.

Dal momento che l'uno precede il due, ossia il molteplice, e noi abbiamo esperienza quotidiana della molteplicità, si deve ammettere l'esistenza di un principio di questa pluralità di enti, che sia Uno in sé, e tale è Dio. Questo brano, sebbene manifesti una certa vicinanza con Teodorico, deriva da una fonte ulteriore, sebbene in un certo senso chartriana e «teodorician»: Ermanno di Carinzia, che fu allievo di Teodorico. Infatti, nel *De essentiis* leggiamo:

Unum autem plane omnium principium intelligi necesse est. Duobus namque prius est et unum – nisi enim precedat unum, nichil est quod duo constituat. Atque ubi duo, et unum est necessario. Non vero convertitur, ut, si unum est, et duo fore necesse sit. Duo itaque principia qui vel existimari possint, dum, utrumque prius esse laborans, neutri principalem sedem relinquet³¹⁴?

La presenza, in entrambi i testi, del peculiare passaggio «utrumque prius esse laborans, neutri principalem sedem relinquet» prova come Ermanno sia la fonte di Gundisalvi. Ma ci mostra anche come questo interesse per i numeri e le loro implicazioni metafisiche e ontologiche sia derivato con ogni probabilità tanto a Gundisalvi quanto a Ermanno proprio da Teodorico di Chartres.

Gundisalvi sembra quindi ricevere da Teodorico non solo dei contenuti dottrinali espliciti quanto un approccio specifico teso a integrare l'aritmetologia in metafisica, e il cui aspetto più evidente ci è offerto dalla conclusione del *De processione mundi*, dove Gundisalvi ripercorre in base numerologica la trattazione del suo scritto:

Omnia enim secundum rationem numerorum sapientissimus conditor instituere voluit, videlicet ut, sicut post unitatem secundo ordine naturali binarius ponitur, sic post primam veram et simplicem unitatem, quae deus est, duae simplices unitates, quae sunt materia et forma, quasi binarius secundo loco consequerentur, deinde, sicut ternarius tertio loco post

primam creaturam nihil fuit medium, sic inter unum et duo nihil est medium. Primum enim, quod est diversum ab uno, hoc est duo. Cum igitur creator vere sit unus, profecto creatura, quae post ipsum est, debuit esse duo».

³¹² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 55,6-56,12.

³¹³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 17,1-10.

³¹⁴ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 78,17-22.

unitatem, sed secundus post binarium ponitur, sic compositum ex materia et forma tertio loco formaretur. Unde, sicut ternarius primus numerus est, qui indivisibilis est, sic et ea, quae ex sola materiae et formae coniunctione constant, incorruptibilia sunt. Ad ultimum, sicut quaternarius primus pariter par quarto loco succedit, sic et generata quarto loco disponuntur; et merito, ut, sicut quaternarius duas recipit divisiones, primam in binarios, secundam in unitates, sic et quodlibet generatum primo in elementa, ex quibus integraliter componitur, deinde in materiam et formam quasi in primas unitates resolvatur et, sicut quaternarius, qui quarto loco succedit, quattuor unitatibus consistit, sic quodlibet generatum ex quattuor elementis consistat quasi principiis. Unde, sicut ternarius masculus dicitur, quia indivisibilis est, et sic quaternarius femina appellatur, quia facile multiplicem divisionem sortitur, sic et generata multiplex corruptio inseparabiliter comitatur. Et secundum haec disposita consistit omnis creatura³¹⁵.

Questo brano condensa l'intera cosmologia gundissaliniana, e a livello dottrinale è alieno alla trattazione teodoriana: Teodorico infatti non identifica il due con i due componenti ilemorfici, ma con la materia, così come il suo ilemorfismo non è universale ma pseudo-universale, come avremo modo di vedere. Allo stesso tempo, però, l'elaborazione gundissaliniana sembra essere strettamente debitrice a Teodorico non solo rispetto alla sensibilità aritmologica ma anche per i riferimenti dottrinali su cui questo testo si basa³¹⁶. È già stato evidenziato³¹⁷ come questi aspetti dottrinali siano riscontrabili in numerosi testi che costituivano le *auctoritates* principali della formazione scolastica dell'epoca. Ma al contempo il rilievo e la sistematicità con cui vengono trattati da Teodorico, specialmente nel suo commento al *De arithmetica*, sembrano fornire un nesso tra il maestro chartriano e Gundisalvi, che dovrà essere saggiato più in profondità in modo particolare rispetto alla produzione matematica del «circolo di Gundisalvi».

Prima di concludere vi è un ultimo aspetto da esaminare, ancora relativo all'approccio di Gundisalvi all'analisi filosofica. Si tratta del metodo speculativo di «compositio» e «resolutio», utilizzato da Gundisalvi nel *De processione*. La fonte latina di questo procedimento speculativo è Calcidio che, nel suo commento al *Timeo*, distingue tra due diversi tipi di ragionamento³¹⁸: il primo dimostra l'effetto a partire dalla causa ed è il

³¹⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 55,6-56,1.

³¹⁶ Oltre agli aspetti che abbiamo esaminato, cf. ad esempio TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), pp. 119,482-120,504; e 127,685-129,776; nonché TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 96,39-48.

³¹⁷ Cf. N. POLLONI, «*Natura vero assimilatur quaternario*»: numerologia e neoplatonismo nel *De processione mundi* di Dominicus Gundissalinus, in *Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (Salamanca, 3-5 diciembre 2012)*, (in pubblicazione).

³¹⁸ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 530,4-25: «Est igitur propositarum quaestionum duplex probatio, altera quae ex antiquioribus posteriora confirmat, quod est proprium syllogismi – praecedunt quippe ordine acceptiones, quae elementa vocantur, conclusionem –, altera item quae <ex> posterioribus ad praecedentium indaginem gradatim pervenit, quod genus probationis resolutio dicitur. Nos ergo, quia de initiis sermo est quibus antiquius nihil est, utemur probationis remediis ex resolutione

metodo proprio del sillogismo, mentre il secondo dagli effetti risale alle cause. Quest'ultimo metodo d'indagine è la «*resolutio*». L'analisi dei principi primi deve essere primariamente effettuata seguendo il metodo risolutivo: proprio in quanto questi principi sono primi, essi non hanno un principio a loro precedente che renda possibile una conoscenza a partire dalla loro causa, ed è per questo che, per giungere alla loro conoscenza, si deve partire da ciò che è a noi prossimo fino a giungere alla sua causa prima. Calcidio applica subito questo primo momento del suo metodo speculativo alla *silva*³¹⁹. Tramite l'astrazione dagli enti delle loro quantità, qualità, forme e figure, la ragione umana può giungere all'origine della materia, appunto discendendo fino al sostrato comune delle cose costituito dalla *silva*.

Il secondo momento del metodo speculativo calcidiano è invece applicato relativamente alla conoscenza dell'*opifex* e delle idee³²⁰. La «*compositio*», che come accennavamo costituisce il procedere tipico del sillogismo, è quindi un procedimento che parte da un principio – in questo caso, la *silva* – e dimostra aprioristicamente un ulteriore principio – qui, Dio e le idee – tramite l'induzione. Alla materia dedotta tramite la rimozione delle caratteristiche formali vengono nuovamente aggiunti questi elementi che, tuttavia, acquisiscono adesso un senso ulteriore in relazione al procedimento induttivo adottato e applicato alla materia, permettendo di giungere al principio di tutto e alle idee. È quindi dalla compartecipazione di questi due momenti speculativi al medesimo strumento d'indagine che Calcidio procede nel suo commento a trattare dei principi primi del cosmo: «allora troviamo la materia di fronte alla legge e alla ragione della disgregazione, di fronte alle norme della composizione troviamo il Dio creatore e, inoltre, nelle opere troviamo l'impronta del Dio creatore³²¹».

manantibus, [...]. Quotus quisque igitur in disputatione sic exordietur ut ab his, quae prima sunt ad nos versum, ascendat ad ea quae sunt a nobis secunda, resolvere dicitur quaestionem, siquidem ab his orsus quae vere non sunt sed imagines potius sunt vere existentium rerum, perveniat ad ea quae vere existentium initia causaeque sunt».

³¹⁹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 532,7-12: «Si ergo has qualitates et quantitates, etiam formas figurasue volemus ratione animi separare, tum demum deliberare quid sit illud quod haec omnia inseparabiliter adhaerens complexumque contineat, inveniemus nihil aliud esse quam id quod quaerimus, silvam; inventa igitur est origo silvestris. Et hoc quidem est unum duarum probationum genus, quod *resolutio* dicitur».

³²⁰ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 532,13-15: «Nunc illud aliud consideremus quod *compositio* cognominatur; sequitur quippe resolutionem *compositio* et discretionem concretio. Quae igitur modo separare animo videbatur a silva, rursus ei praesentemus ac velut in suum locum reponamus, hoc est genera qualitates figuras, nec inordinate haec ipsa et utcumque sed cum cultu et ordine. Ordo autem sine harmonia esse non potest, harmonia demum analogiae comes est; analogia item cum ratione et demum ratio comes individua providentiae reperitur, nec vero providentia sine intellectu est intellectusque sine mente non est. Mens ergo dei modulavit, ordinavit, excoluit omnem continentiam corporis; inventa ergo est demum opificis divina origo. Operatur porro opifex et exornat omnia iuxta vim rationabilem maiestatemque operum suorum; opera vero eius intellectus eius sunt, qui a Graecis *ideae* vocantur; porro *ideae* sunt exempla naturalium rerum. Quo pacto invenitur tertia exemplaris origo rerum».

³²¹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 532,25-27: «igitur silvam quidem iuxta legem rationemque dissolutionis invenimus, iuxta compositionis vero praecepta ipsum opificem deum, ex operibus porro dei opificis exemplum».

Nel *De processione mundi* sono presenti cinquantuno occorrenze del termine «compositio», mentre il termine «resolutio» appare solo cinque volte. Questa discrepanza è dovuta al differente significato con cui «compositio» è utilizzato da Gundisalvi che, nella maggioranza dei casi, intende con questo termine la composizione ontologica dell'ente secondo la duplice modalità causale della «compositio primaria» e di quella «secundaria» che analizzeremo nei prossimi capitoli. Possiamo tuttavia individuare almeno due casi in cui Gundisalvi utilizza questo termine in senso epistemologico e in relazione al termine «resolutio», delle cui cinque occorrenze soltanto una ha un senso eminentemente ontologico³²². Il primo brano in questione è il seguente:

Sed prima principia sunt in compositione, finis ultimus in resolutione, quoniam, sicut sunt prima, a quibus omnis compositio incipit, ita sunt ultima, in quibus omnis resolutio finit, quae nihil, nisi solus creator, non tempore, sed causa et aeternitate praecedit³²³.

Gundisalvi afferma che materia e forma sono i principi primi della «compositio» e il termine ultimo nella «resolutio»: tuttavia questa affermazione ha una duplice valenza. Difatti è possibile intendere questa asserzione sul piano ontologico, per il quale materia e forma sono i principi che tramite una serie di composizioni ilemorfiche producono l'ente, e nella risoluzione progressiva di quest'ultimo (ossia, nella corruzione) sono l'ultimo grado di essere. Questa interpretazione tuttavia comporta problemi non secondari, se si considera come materia e forma siano i costituenti ontologici anche di esseri perpetui come gli angeli. Ben più fondata sembra invece la lettura epistemologica di questo passaggio, per la quale materia e forma sono i principi che si raggiungono tramite il metodo speculativo di «compositio» e «resolutio», proprio secondo il doppio livello di ascendenza/discendenza tipico di questi due momenti speculativi.

La correttezza di questa interpretazione sembra essere confermata da un secondo brano in cui compare la coppia «compositio/resolutio», laddove Gundisalvi afferma che «in his enim omnibus, cum «prius» dicimus, non prius tempore, sed causa et diversitate rerum inter se exprimi volumus, quod evidenter indicat compositio et resolutio³²⁴». Il contesto di questo breve passaggio è costituito dalla trattazione della divisione della sostanza in corporea e incorporea: Gundisalvi sta affermando come la creazione di materia e forma sia simultanea alla loro composizione, e perciò l'informazione della sostanza corporea e incorporea sia da intendersi come precedente solo rispetto alla causa e non rispetto al tempo. È in questo punto che il filosofo toledano inserisce, con finalità confermativa di quanto detto, il passaggio «quod evidenter indicat compositio et resolutio».

In questo caso, non sembrano esserci opzioni alternative: Gundisalvi si sta riferendo qui al metodo speculativo calcidiano che è il fondamento della sua indagine e tramite il quale è possibile distinguere tra un momento in cui vi è

³²² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 4,8-10: «Omne, quod est, aut coepit esse aut non coepit esse; aut habet initium aut caret initio. Quod autem aliqua habeant initium, manifeste indicat resolutio huius sensibilis mundi».

³²³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 24,20-25,2.

³²⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 50,10-13.

la sostanza e un momento in cui tale sostanza è informata dalla forma della corporeità e della sostanzialità. È difatti solo all'interno dei limiti posti dall'analisi teoretica che si può affermare l'esistenza di una sostanza non ancora attualizzata come corpo o come spirito, così come è solo tramite l'esame logico che si può affermare l'esistenza di una materia e di una forma non ancora unite tra loro, e il cui essere è non attuale. È in questo senso, quindi, che Gundisalvi pone il metodo speculativo calcidiano come fulcro dell'intera analisi da lui compiuta:

Ratio inquirat componendo et resolvendo; resolvendo ascendit, componendo descendit. In resolvendo enim ab ultimis incipit, in componendo a primis incipit. Unde per ea, quae facta sunt, invisibilia dei intellecta creatura mundi conspiciunt, cum ratio ad compositionem accedit hoc modo³²⁵.

Questi tre brani sembrerebbero testimoniare a favore di un riferimento esplicito – l'unico, come vedremo – al commentario di Calcidio al *Timeo*. Al tempo stesso, tuttavia, la fonte di Gundisalvi sembra essere Teodorico, che nel *Commentum al De Trinitate* utilizza questo metodo d'indagine³²⁶.

Secondo Teodorico, tramite la «resolutio», in modo parallelo a quanto presentato da Calcidio, possiamo giungere alla materia: così come se prendiamo una statua e la priviamo della forma ci resta solo il materiale di cui è costituita, allo stesso modo se tramite l'astrazione spogliamo la cosa delle forme, la materia si manifesta nel suo stato di mera possibilità³²⁷. Attraverso la «compositio», invece, possiamo arrivare alla Causa prima. Se infatti esaminiamo l'ordine razionale con cui sono disposte le membra umane, così come il cosmo, si deve ammettere un principio razionale ordinatore, che è il Creatore. In questo senso, la «compositio» giunge ad esaminare le forme delle cose: infatti, se la materia costituisce la potenzialità di qualsiasi cosa, come mostrato dalla «resolutio», l'esistenza attuale delle cose che cogliamo come disposte e ordinate implica l'esistenza delle forme che attualizzano la possibilità materiale, facendo esistere le cose³²⁸. È quindi tramite il procedimento speculativo della «compositio» e

³²⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 3,6-10.

³²⁶ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 75,29-31: «Et ne in aliquo forte legentis titubet ratio cum duo sint genera argumentandi philosophice: per resolutionem invenitur materia, per compositionem vero deus et forma».

³²⁷ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), pp. 75,32-76,43: «Ab ere subtrahatur forma statue. Nichil scilicet remanebit nisi sola in ere possibilitas ut ex eo fieri possit statua. Si forma iterum erit ab ipso ere dematur, terra quidem remanebit et sola, ut inde es fieri queat, possibilitas. Formis quoque omnibus a terra mente et animo subtractis sola quidem possibilitas remanebit ut terra scilicet fieri vel queat. Informis ergo materia possibilitas esse dicitur que per abstractionem a formis omnibus expoliata intelligitur. Nemo tamen existimet ut subtracta ab ere forma statue es ipsum quod remanet possibilitas sit illa quam remanere diximus. Duplex namque remanet materia: es scilicet, unde statua fit, et possibilitas que primordialis est materia ad quam resolvendo necesse est veniamus. Aut infinitatem resolvendo incorremus».

³²⁸ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 76,44-56: «Aut vero creatorem rerum conprobat compositio. Quod enim tam rationabilis ordo membrorumque dispositio est in homine ut oculos habeat ad videndum, aures ad audiendum, manus ad comprehendendum – hic inquam ordo rationali membrorumque

della «resolutio» che possiamo giungere ad ammettere l'esistenza della materia e della forma, ossia dei principi primi di ogni corpo creato³²⁹.

Ora, possiamo notare come la trattazione di Teodorico prosegua in parallelo a quella calcidiana rispetto all'utilizzo dei due procedimenti speculativi. Al tempo stesso, le proprietà che vengono individuate dall'applicazione di questi trascende il contenuto del testo calcidiano, mostrando che non si tratta di una citazione ma di un'applicazione del metodo a una riflessione originale. In modo simile, si può notare una ben maggiore prossimità tra la trattazione di Teodorico e quella di Gundisalvi, che tra quella di quest'ultimo e Calcidio. Tanto nel maestro chartriano quanto nel filosofo toledano, infatti, non solo il metodo è astratto dal contesto e applicato in modo originale, ma è utilizzato in una versione standardizzata che, una volta resi disponibili gli *Analitici posteriori* di Aristotele, troverà la sua completa sistematizzazione in autori come Grossatesta.

Ci sembra, quindi, pressoché certo che il metodo di «compositio» e «resolutio» derivi a Gundisalvi dal maestro chartriano. Anche in questo caso, il filosofo toledano non cita direttamente Teodorico, ma ne condivide l'approccio e la metodologia. Concludendo, possiamo quindi sottolineare come la sensibilità e l'interesse numerologici e aritmologici di Gundisalvi siano dati da un influsso teodoriciano, diretto e indiretto, ossia tramite Ermanno di Carinzia. Le implicazioni numerologiche date dalla posizione di Dio quale Unità assoluta non sono infatti presenti nelle altre fonti gundissaliniane, e sono quindi da attribuire a una precisa influenza di Teodorico. Un discorso molto simile vale per il procedimento speculativo utilizzato da Gundisalvi: un metodo che Gundisalvi possiede intimamente, come ci testimoniano le tracce di questi nomi anche nella traduzione del *Fons vitae*³³⁰, e che recepisce da Teodorico. Questi primi aspetti di prossimità diverranno più problematici nell'esame dell'ontologia dell'ente creaturale, che analizzeremo nel prossimo capitolo.

Vi sono, infine, ulteriori caratteristiche relative all'essere di Dio elaborate da Teodorico, come la sua necessità assoluta rispetto alla dottrina della «rerum universitas», che per via delle loro inerenze alla teoria ilemorfica verranno esaminate nel prossimo capitolo. Rispetto alla tematizzazione della Trinità, invece, Gundisalvi non presenta alcun riferimento esplicito o implicito alla riflessione di Teodorico. Qui la fonte sembra essere un altro maestro chartriano, Guglielmo di Conches.

dispositio tam sollers artificem convincit esse sapientia cuius hec omnia tam ordinate disposerit. Si enim ordo hic casu contingeret non in omnibus tam equaliter proveniret. Necesses est ergo creatorem rebus omnibus preesse ad cuius notum omnia tam rationabiliter habent provenire. Formas quoque rerum comprobatur compositio. Cum enim materia sit possibilitas nichil quidem per materiam est sed esse potest. Sed cum informatur materia tunc scilicet es quidem ad actum perducitur. Es namque per se statua non est. Sed cum forma ei advenit, et actu statua esse incipit».

³²⁹ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 76,57-61: «Unde fit ut quemadmodum possibilitas materia esse convincitur ita quoque et actus forma esse probetur. Possibilitas ergo materia est, actus vero forma. Cum ergo dicitur: res possibilitate est, idem est ac si diceretur: ipsa quidem non est sed esse potest. Cum ergo dicitur: res actu est, idem est ac si diceretur: est».

³³⁰ Cf. ad esempio IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 175,9-16; (ed. Benedetto), p. 460.

LA TRINITÀ CREATRICE

Un'ultima tematizzazione dell'essere divino da considerare è relativa alla Trinità cristiana. Non c'è neppure bisogno di sottolineare l'importanza che il tema della Trinità riveste per la speculazione latina, data la sua portata fondamentale quale dogma principale della teologia cristiana. Allo stesso tempo, accennavamo in precedenza come questa tematica non sembri essere trattata esaustivamente, e neppure in modo chiaro, da Gundisalvi, che fa riferimento ad essa soltanto in un paio di passaggi nel *De processione mundi*. Un'analisi più approfondita può forse illustrare i motivi di questa assenza, in special modo se prendiamo in considerazione la riflessione di Guglielmo di Conches in merito, fonte latina conosciuta e utilizzata da Gundisalvi.

Insieme a Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches è una delle figure più emblematiche di Chartres³³¹. Nato in Normandia verso la fine dell'undicesimo secolo³³², Guglielmo iniziò la sua attività come *magister* verso il 1120/25³³³. In questo periodo si situa l'elaborazione della maggioranza delle sue opere: le *Glosae super Boetium*, le *Glosae super Macrobius*, la prima redazione delle *Glosae super Priscianum* e la prima versione della *Philosophia mundi*, e infine le *Glosae super Platonem*, seguite da una seconda versione della *Philosophia*³³⁴.

L'inizio degli anni '40 del dodicesimo secolo segna una svolta biografica e filosofica per Guglielmo. Tra il 1140 e il 1141, infatti, Guglielmo di Saint-Thierry³³⁵, con una lettera inviata a Bernardo di Chiaravalle, attacca alcuni

³³¹ Non è possibile soffermarci, in questa sede, sui problemi che sono stati posti rispetto alla legittimità della definizione di «Scuola di Chartres». Assumeremo quindi il termine «scuola» inteso come *milieu* e laboratorio filosofico, riferendoci alla comunanza di prospettive e sensibilità tipiche della speculazione di alcuni filosofi che, storicamente, sono stati rapportati a Chartres. Per approfondimenti si rimanda a: R. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, op. cit.; N. HÄRING, *Chartres and Paris Revisited*, in J. R. O'Donnell (ed.), *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Toronto 1974, pp. 268-329; e P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, «Anuario de estudios medievales» 6 (1969), pp. 117-40.

³³² Rispetto alla biografia di Guglielmo di Conches, si rimanda a T. GREGORY, *Anima Mundi*, Firenze 1955, pp. 1-4; E. JEAUNEAU, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 27 (1960), pp. 212-47; l'introduzione di E. Jeauneau a GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), pp. XIX-LXVII; e P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, Toronto 2006.

³³³ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), pp. XX-XXIV.

³³⁴ Rispetto alla seconda versione della *Philosophia mundi* si veda P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, op. cit. La produzione filosofica di Guglielmo si struttura attraverso due tipologie stilistiche ben definite, le *glosae* alle principali *auctoritates* del tempo (Boezio, Macrobio, Platone, Prisciano), e due trattati, la *Philosophia* e il *Dragmaticon philosophiae*, quest'ultimo in forma dialogica. A queste opere vanno poi aggiunte, come segnala Jeauneau, un probabile commento al *De institutione musica* di Boezio, e delle glosse a Giovenale, la cui redazione dovrebbe essere situata tra le *Glosae super Macrobius* e la prima redazione delle *Glosae super Priscianum*. Cf. T. GREGORY, *Anima Mundi*, op. cit., pp. 5-40; C. MARTELLO, *Platone a Chartres*, Palermo 2011, pp. 4-13; e GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), pp. XXVI-XLI.

³³⁵ Si tratta della famigerata lettera *De erroribus Guillelmi de Conchis* inviata da Guglielmo di Saint-Thierry a Bernardo di Chiaravalle. Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL 180, pp. 333-340.

esiti speculativi e proposte ermeneutiche contenuti nella *Philosophia mundi*. Sono questi gli anni del concilio di Sens, una decade che si apre con la condanna di Abelardo e termina con il processo a Gilberto di Poitiers, nel marzo del 1148. Poco dopo l'attacco di Guglielmo di Saint-Thierry, Guglielmo abbandona il suo ruolo di *magister* a Chartres e si trasferisce presso la corte di Goffredo Plantageneta dove, ritrattando alcune rilevanti dottrine della *Philosophia mundi*, scrisse il *Dragmaticon philosophiae*³³⁶.

Le fonti principali della riflessione guglielmina sono in larga parte le stesse di Teodorico, e quindi in primo luogo le opere della tradizione platonica e neoplatonica latina, nonché gli scritti della classicità romana che segnavano il percorso formativo dell'epoca. Ad essi si aggiungono i testi scientifici – e prevalentemente medici e astronomici – resi disponibili dal movimento di traduzione, tra cui il *Pantegni* di Costantino l'Africano, il *De natura hominis* di Nemesio di Emessa. La riflessione di Guglielmo di Conches è profondamente segnata dalla ricezione di queste opere: ne risulta un pensiero complesso, ancora legato al platonismo latino, ma con una sensibilità del tutto nuova, tipica del *milieu* chartriano di cui fa parte, e focalizzata su un'analisi naturalistica del cosmo, a cui si lega l'esigenza ermeneutica della lettura «integumentale» tesa a mostrare la coerenza tra sacra scrittura e testi platonici³³⁷.

Rispetto all'esame dell'essere divino, Guglielmo non si discosta dalla tradizione neoplatonica latina già esaminata, e definisce Dio primariamente nei caratteri di pura semplicità³³⁸ ed esistenza perfetta³³⁹, e quindi sommo Bene e Creatore ottimo che crea un mondo perfetto la cui causa finale è la stessa bontà³⁴⁰. Al tempo stesso, nella trattazione delle sue opere principali, ad esempio nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio presentate nelle *Glosae super Boetium*³⁴¹ e nella *Philosophia mundi*³⁴², la caratterizzazione principale di Dio è posta quasi unicamente nei termini timaici della causalità dell'«opifex» e dell'«ordinator mundi», in diretto legame con la dinamica trinitaria.

In questo senso, la Trinità è definita dal maestro chartriano secondo attribuzioni qualitative univoche, non dissimili da quelle di Teodorico, e per le quali a ciascuna persona divina spetta uno specifico attributo, colto nel momento fondativo dell'intera esistenza creaturale. In tal modo, al Padre corrisponde la potenza, al Figlio la sapienza, e allo Spirito santo la volontà e la bontà divine:

³³⁶ GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon philosophiae*, ed. critica a cura di I. Ronca, Turnhout 1997.

³³⁷ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, (ed. Nauta), pp. XXXVI-XXXVIII.

³³⁸ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, (ed. Nauta), p. 343,97-102.

³³⁹ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, (ed. Nauta), p. 187,14-18.

³⁴⁰ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), p. 85, 12-23.

³⁴¹ Nelle *Glosae super Boetium* Guglielmo dimostra l'esistenza di Dio mediante due argomenti. Il primo di questi, «per mundi creationem», mostra come la contrarietà tra gli elementi necessari di un compositore, mentre il secondo, definito «per mundi gubernationem», deduce dall'*ordo universalis* la necessità di un ordinatore. Gli stessi argomenti si ritrovano, con sottili differenze, nella *Philosophia mundi*. Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, (ed. Nauta), pp. 193,17-194,27; e GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, (ed. Nauta), pp. 194,31-195,46.

³⁴² Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), p. 19,6; e GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 19-20,7.

Potentia dicitur Pater, quia omnia creat et paternu affectu disponit. Sapientia vero dicitur filius a patre ante saecula genitus et tamen illi coaeternus, quia ut filius temporaliter est a patre, ita sapientia aeternaliter et consubstantialiter a potentia. [...] Voluntas vero divina dicitur spiritus sanctus. Est autem proprie spiritus halitus, sed quia in spiritu et anhelitu saepe hominis voluntas perpenditur (aliter enim spirat laetus, aliter iratus), divinam voluntatem translative vocaverunt spiritum, sed antonomasice sanctum³⁴³.

È opportuno evidenziare che nelle *Glosae super Platonem*, come già nelle *Glosae super Boetium*³⁴⁴, questa triplice caratterizzazione divina, svincolata dal diretto legame con la dinamica trinitaria, sia sviluppata secondo la dottrina aristotelica delle quattro cause, e più precisamente:

Et est efficiens causa divina essentia, formalis divina sapientia, finalis divina bonitas, materialis quatuor elementa. Quae ut melius intelligantur, bimembrem praeponit divisionem, in cuius altero membro efficiens, formalis, finalis causa mundi continetur, in altero vero materialis et effectus. Quae divisio talis est: quicquid est vel est carens generatione et semper est, vel habet generationem nec semper est³⁴⁵.

La potenza divina è quindi concepita come causa efficiente, il cui effetto è la creazione del cosmo, mentre la sapienza è definita nei termini di causa formale, e perciò come cosmo eidetico e modello della creazione. Questa ne è il *simulacrum*, immagine e segno che rimanda implicitamente alla sapienza del Creatore³⁴⁶. Parallelamente, la volontà e la bontà divine sono colte come causa finale della creazione, una creazione che è ottimale e tesa verso il bene. Infine, la causa materiale viene identificata da Guglielmo con i quattro elementi³⁴⁷: la materia che non è coeterna a Dio bensì è generata, nel medesimo istante in cui sono creati il cosmo e il tempo³⁴⁸.

Anche la caratterizzazione di Dio fornita da Gundisalvi si pone nel solco della tradizione neoplatonica: nel *De processione mundi*, e ancor più nel *De unitate*, Gundisalvi definisce Dio nei termini Unità e Unicità, caratterizzato da strutturale semplicità irrelata, che nel trattato cosmologico gundissaliniano si specifica primariamente nei termini di necessità ontologica³⁴⁹. In questo senso, dunque, la principale caratteristica divina risiede nella necessità della propria esistenza, ossia la propria autosufficienza ontologica, posta come primo termine della differenza tra

³⁴³ GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 20,9-21,10.

³⁴⁴ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium* (ed. Nauta) p. 145,21-23: «efficiens, id est creator; formalis, ipsius sapientia; finalis, eiusdem bonitas; materialis, quatuor elementa».

³⁴⁵ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeuneau), p. 61,5-11.

³⁴⁶ Cf. E. MACCAGNOLO, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, op. cit., pp. 51-3.

³⁴⁷ Cf. I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, op. cit., pp. 3-66.

³⁴⁸ Cf. T. GREGORY, *Anima Mundi*, op. cit., pp. 50-1.

³⁴⁹ Vedremo nel dettaglio queste dimostrazioni nel capitolo dedicato alla ricezione gundissaliniana di Avicenna. Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 8,5-16,8.

creatore e creazione³⁵⁰. Accanto a questa troviamo una seconda serie di caratterizzazioni divine incentrate sulla causalità del Primo³⁵¹, mentre un terzo gruppo di caratterizzazioni divine ci viene infine fornito da Gundisalvi in relazione alla prima creazione.

Gundisalvi infatti, rielaborando la prospettiva proposta da Ermanno di Carinzia, distingue tra creazione *ex nihilo*, relativa ai soli componenti ilemorfici, composizione (primaria e secondaria) e generazione, come vedremo in seguito. Così, l'azione diretta di Dio è relativa soltanto alla creazione e alla prima composizione, dalla quale vengono all'essere i primi composti ilemorfici che fungono da causa secondaria. L'impressione del movimento causativo da parte della Causa prima è quindi diretto solo nella creazione di materia e forma e nella loro prima composizione nel congiunto ilemorfico, mentre tutto ciò che segue è causato da Dio mediatamente.

Questa terza caratterizzazione si lega specificatamente alla dinamica trinitaria, nell'unico luogo testuale del *De processione* in cui è nominata la Trinità divina:

Quamvis autem indivisibilia sint opera trinitatis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utriusque connexioni congrue attribuitur, ut etiam in primis suis operibus signaculum trinitatis inveniatur³⁵².

Questo riferimento alla Trinità nella costituzione creaturale è molto interessante. Gundisalvi sta trattando della perpetuità dei primi composti, i quali non patiscono corruzione. Quando nomina le «opera trinitatis» si riferisce dunque a questi esseri perpetui, che appunto sono «indivisibilia» e sono stati composti direttamente da Dio nella prima *compositio*. Il discorso quindi, si riferisce direttamente alla dinamica creatrice e compositrice di Dio, che – lo ripetiamo – solo in questo luogo testuale del *De processione* è affrontato secondo il rapporto trinitario. Gundisalvi quindi presenta la Trinità secondo una prospettiva funzionale (cosa compie ciascuna persona nel processo compositivo) e un'attributo specifico della persona trinitaria, in questo schema:

<i>Persona trinitaria</i>	<i>Attribuzione qualitativa</i>	<i>Attribuzione funzionale</i>
[Pater]	«potentia»	«creatio materiae»
[Filius]	«sapientia»	«creatio formae»
[Spiritus sanctus]	?	«coniunctio utriusque»

Il brano non ci dice altro, e si conclude con la possibilità di ravvisare una traccia della Trinità nella costituzione ontologica dei primi esseri. Possiamo però riuscire a problematizzare e quindi tentare di chiarire la questione delle

³⁵⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 16,23-17,2: «Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participat in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, qui est prima causa et primum principium omnium, quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura. Unum enim duobus prius est».

³⁵¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 17,12-15.

³⁵² D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 48,7-11.

attribuzioni alla dinamica trinitaria tramite l'analisi di altri passaggi testuali del *De processione*.

Un primo possibile riferimento alla dinamica trinitaria lo troviamo nell'*incipit* del trattato, ossia nella possibilità di conoscenza degli «invisibilia Dei» a partire dall'esame della creazione. È in questo contesto che il filosofo toledano afferma che «cum enim magnitudo, pulchritudo et utilitas tantum miranda proponitur: profecto potentia creatoris, sapientia et bonitas, quae invisibilia dei sunt, revelantur³⁵³». In Gundisalvi troviamo una triplice caratterizzazione della divinità, posta nei termini di potenza, sapienza e bontà divine, attribuzioni definite come «invisibilia dei», ciò che il trattato stesso si propone di rintracciare e analizzare. Si deve tenere presente come questa caratterizzazione degli «invisibilia dei» in questi termini si leghi direttamente alle attribuzioni esaminate prima.

Nel *De processione*, infatti, l'esame degli attributi di Dio corrisponde all'analisi della creazione, nella cui dinamica gli attributi si esplicano tramite la creazione e la composizione primaria. In altre parole, questi aspetti nascosti di Dio – *potentia, sapientia, bonitas* – sono relativi in primo luogo all'istituzione del cosmo da parte del creatore, per la qual cosa possiamo consolidare il nostro schema come segue:

<i>Persona trinitaria</i>	<i>Attribuzione qualitativa</i>	<i>Attribuzione funzionale</i>
[Pater]	«potentia»	«creatio materiae»
[Filius]	«sapientia»	«creatio formae»
[Spiritus sanctus]	«bonitas»	«coniunctio utriusque»

Il proseguimento della trattazione del *De processione* mantiene una certa costanza in questa serie di attribuzioni, sebbene si registrino alcune oscillazioni, ascrivibili alla pluralità delle fonti che Gundisalvi utilizza. In questo modo, possiamo notare come siano presenti alcuni luoghi testuali in cui la materia, prima della congiunzione ilemorfica è situata nella sapienza divina³⁵⁴, mentre in altri luoghi testuali la forma è detta provenire dalla sapienza e dalla volontà³⁵⁵. In questi e in altri casi, tuttavia, è il contesto complessivo a sciogliere la trattazione: la materia infatti, prima della sua congiunzione con la forma, è presente nella mente divina insieme alla forma, ed è la sua estrinsecazione ad essere attuata secondo la potenza divina. Rispetto alla volontà invece, la questione è più complessa.

La fonte principale di Gundisalvi è in questo caso Ibn Gabirol, secondo il quale la materia prima e la forma prima derivano dall'essenza e dalla sapienza divine, e sono estrinsecate e congiunte dalla volontà. In modo parallelo al *Fons vitae*, Gundisalvi attribuisce alla volontà divina precisamente la funzione di congiungimento di materia e forma:

³⁵³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 1,10-12.

³⁵⁴ Cf. ad esempio D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 34, 9-10: «item praedictum est, quod materiam esse in potentia est eam esse in sapientia creatoris».

³⁵⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 40,16-41: «creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam»

Sigillatio vero formae in materia, cum sit a divina sapientia, est quasi sigillatio formae in speculo, cum resultat in eo ab aspectore, et materia sic recipit formam a divina voluntate, sicut speculum recipit formam ab inspectore, et tamen materia non recipit essentiam eius, a quo recipit formam, sicut nec sensus recipit materiam sensati, cuius recipit formam³⁵⁶.

Le forme quindi sono come riflesse dalla sapienza sulla materia: tuttavia, la ricezione della forma da parte della materia è dettata dalla volontà divina. È dunque la «voluntas» ad unire i due componenti ilemorfici nel primo composto: la forma e la materia si trovano entrambe in potenza nella sapienza divina, una volta estrinsecata la materia da parte della potenza divina, la volontà imprime le forme nella materia, dando origine ai primi composti, nei quali si manifesta un «signaculum» della Trinità. Perciò la «coniunctio utriusque» di cui parlava Gundisalvi in relazione a potenza e sapienza nella dinamica creatrice trinitaria è dovuta all'azione della volontà, secondo il seguente schema:

<i>Persona trinitaria</i>	<i>Attribuzione qualitativa</i>	<i>Attribuzione funzionale</i>
Pater	«potentia»	«creatio materiae»
Filius	«sapientia»	«creatio formae»
Spiritus sanctus	«bonitas» + «voluntas»	«coniunctio utriusque»

Questa serie di attribuzioni, ricavata dall'analisi del congiunto testuale del *De processione mundi*, si rivela speculare a quella proposta da Guglielmo di Conches nella *Philosophia*. Si deve considerare un aspetto fondamentale, ossia come Gundisalvi cerchi di «evitare» quanto più possibile di trattare esplicitamente della Trinità e del suo influsso diretto sulla creazione, e di citare in un medesimo luogo le tre caratteristiche divine di potenza, sapienza e volontà, che sono tuttavia i caratteri fondamentali della dinamica della creazione dal punto di vista dell'analisi del creatore, e verso i quali tende il trattato dal suo stesso *incipit*.

Difatti questa tematizzazione delle attribuzioni alla divinità colta nella sua funzione creatrice è dissolta in vari luoghi testuali, disseminati e mai trattati specificamente. In questo modo la trattazione gundissaliniana risente sensibilmente di una simile disseminazione della tematica, e dell'esigua trattazione specifica che ad essa è dedicata. La Trinità è nominata da Gundisalvi esclusivamente nel passaggio testuale esaminato poco fa, a cui si accompagnano dei suggerimenti e dei rinvii solamente indiretti a questo tema nelle successive parti del *De processione*.

Ora, si deve tenere presente come la questione trinitaria fosse uno degli aspetti maggiormente dibattuti alla metà del dodicesimo secolo, con esiti non sempre felici. In questo senso, la caratterizzazione univoca delle persone trinitarie nei termini di potenza, sapienza e volontà/bontà fu uno dei principali aspetti della *Philosophia mundi* di Guglielmo di Conches ad essere attaccato da Guglielmo di Saint-Thierry:

Nunquid enim hoc non est negare Patrem et Filium, et Spiritum sanctum velle asserere, eos non veritate naturae esse hoc quod dicuntur, sed

³⁵⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 41,2-8.

nuncupative hoc dici? Hoc in antiquis orthodoxorum Patrum conciliis, in tractatibus eorum, in gestis et scriptis eorum, quanta auctoritatis censura jam olim damnatus sit et anathematizatum, neminem potest latere, qui ecclesiasticarum scripturarum notitiam aliquatenus assecutus sit. Ubi omitto interim gravem et Sabellianae haeresis notam, quam ipse sibi in caput suum contrahit, cum de Deo dicturus Patre et Filio et Spiritu sancto Deum pro eis potentem, sapientem volentemque constituit: quod Deum qui in semetipso et ex semetipso est, quod est, ad creaturam dicit esse totum, quod est, ad ea quae proposuit veniamus. [...] et haec quidem tria in divinitate esse, manifestum est. Sed cum et alia quamplurima his similia constet esse in Deo, quemadmodum tria haec: tribus his ad conficiendam, eu dictum est, Trinitatem, quae Deus est, assumptis, miro praeiudicio caetera omnia ejusdem in divinitate conditionis excluduntur a consortio tantae dignitatis. [...] quaeramus quomodo sint in Deo non solum potentia, sapientia et voluntas; sed virtus Dei, veritas, charitas, bonitas, justitia, et caetera his similia³⁵⁷.

A detta di Guglielmo di Saint-Thierry, gli attributi creativi individuati da Guglielmo di Conches non sono i soli che spettano alle persone divine e non devono essere intesi come univoci: Guglielmo avrebbe quindi definito in modo manchevole le tre persone, caratterizzandole in maniera esteriore al loro stesso essere e in relazione esclusivamente alla dinamica della creazione.

È ben probabile che Gundisalvi possa essere stato a conoscenza di queste accuse. Il filosofo toledano, infatti, ben conosceva il dibattito filosofico della sua epoca, come dimostra in modo esemplare la sua confutazione della dottrina del caos primordiale, che esamineremo in seguito, e la volontà di aggiornare il dibattito latino tramite i testi arabo-ebraici tradotti a Toledo.

Allo stesso tempo, come precisa Dutton³⁵⁸, la polemica tra Conches e Saint-Thierry fu molto dura, e vide la partecipazione di numerosi esponenti di primo piano del clero francese, tra cui Bernardo di Chiaravalle e l'arcivescovo di Chartres³⁵⁹. La difficile situazione in cui incorse Guglielmo

³⁵⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, op. cit., p. 335.

³⁵⁸ Cf. P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, op. cit.

³⁵⁹ Cf. P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, op. cit., pp. 29-30. Nel suo studio, Dutton mostra come, con ogni probabilità, la mancata celebrazione di un processo contro Guglielmo di Conches sia dovuta all'intervento di Goffredo, vescovo di Chartres, che tentò di salvaguardare l'interesse della scuola cattedrale della sua diocesi evitando un processo pubblico e quindi tentando di risolvere direttamente il problema con Guglielmo di Conches, come era prassi. I termini di questa soluzione sarebbero riscontrabili nei seguenti sviluppi della vita e della riflessione di Guglielmo: poco dopo Sens, infatti, Guglielmo abbandona il suo ruolo di *magister* a Chartres per diventare tutore del figlio di Goffredo Plantageneta, e in Normandia scrive il *Dragmaticon*, nel quale da un lato ritrae superficialmente gli aspetti della *Philosophia* attaccati da Guglielmo di Saint-Thierry, e dall'altro si scaglia contro i vescovi e i monaci, colpevoli a vario titolo di un'abdicazione al sapere, teologico e filosofico. In questo senso, fa presente ancora Dutton (Cf. P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, op. cit., pp. 31-33), è possibile leggere nelle parole di Giovanni di Salisbury un ulteriore riferimento alla triste sorte toccata al maestro chartriano – e quindi alla pessima reputazione che tuttavia si guadagnò anche senza un processo – laddove nel *Metalogicon*, ricordando i tre anni passati con Guglielmo a Chartres, scrive che «nec me umquam penitebit temporis eius» (Cf. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon* 2,10, ed. Webb, p. 80), riferendosi al tempo speso con il maestro.

di Conches era molto probabilmente nota al vasto pubblico filosofico del dodicesimo secolo, sia per la portata delle accuse che per la popolarità dei personaggi coinvolti. Anche se non volessimo ammettere una presenza di Gundisalvi a Chartres negli anni immediatamente precedenti a quella data, sembra più che probabile che egli fosse a conoscenza di quanto accaduto, e di quanto potesse risultare sconveniente una tematizzazione della dinamica trinitaria in termini puramente creazionali.

Si deve poi registrare un ulteriore dato storiografico rilevante. Il concilio di Reims del 1148, sul cui sfondo si dette la controversia tra Conches e Saint-Thierry, vide una foltissima partecipazione del clero spagnolo, e *in primis* toledano, dietro l'esplicita richiesta del re di Castiglia Alfonso VII, come gli atti conciliari ci testimoniano³⁶⁰. Questo dato rende ancora più plausibile una diretta conoscenza dell'«affaire Conches» da parte di Gundisalvi, arcidiacono di Cuéllar. Difatti è estremamente probabile che prima di quella data si trovasse ancora in Francia, ed è certo che, a Segovia, Gundisalvi operasse sotto l'amministrazione episcopale di Giovanni di Castelmoron che, in qualità di vescovo di Segovia, fece sicuramente parte della delegazione toledana a Reims.

Ci sembra dunque legittimo affermare che Gundisalvi non solo fosse cosciente dell'«inopportunità» di una concezione creatrice della Trinità secondo il canone abelardiano e guglielmino, ma che scientemente eviti di incorrere nelle medesime disamine occultando, per così dire, la sua dottrina trinitaria nei diversi luoghi testuali qui esaminati. E tuttavia, l'analisi del testo del *De processione* ci mostra come queste tre caratteristiche divine, ricondotte alla loro sistematizzazione concettuale, costituiscano il fulcro

³⁶⁰ Cf. P. LABBÉ - G. COSSART, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, vol. XII, Venezia 1730, pp. 1651-1676. Di particolare interesse è l'*addendum* di Anselmo di Gemblaux, che scrive rispetto alla partecipazione al concilio: «In hac synodo, archiepiscopi, episcopi, et abbates, usque ad mille centum resedissee dicuntur»; a cui aggiunge quindi Binio: «Illos autem episcopos en sola ex Gallia eo profectos arbitrare. Nam et Hispanos interfuisse intelligimus ex eiusdem Pontificis epistolis ad Alphonsum Hispaniae regem, et Bernardus Tarraconensem, superius descriptis» (Cf. P. LABBÉ - G. COSSART, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, vol. XII, op. cit. p.1662). A questo dato fa seguito l'osservazione di Antonio Paci, che scrive a riguardo: «Episcopos Hispaniarum Concilio Remensi interfuisse, docet Sandovalius in Alphonso VII. fol. 196. atque hunc Hispaniarum Imperatorem Concilium Palentinum cum Episcopis et Proceribus suis celebrasse era MCLXXXVI anno scilicet Christi praesenti, et imprimis lectum fuisse Eugenii III Papae Edictum: quo praecipiebatur, ut se se in Gallias ad celebrandum Concilium Generale Remis, indictum, et examinandas ibidem quatuor theses exoticas Gilberti Porretani Episcopi, conferrent, prolato ed iis iudicio, ut vel per se ipso, vel interventum gravium et doctorum hominum illud postea Remis operirent. Adhaec in Epistola LXXIV ad Alphonsum Hispaniarum Regem scripta, sub datum in territorio Lingonensi V. Kal. Maii, se die XXVII mensis Aprilis, ait Eugenius: *Quia Episcopos et Abbates regni tui ad vocationem nostram, tamquam devotus et humilis filius, Remensi interesse Concilio voluisti; benevolentiae tuae gratias exhibentes, precum tuarum consideratione devicti, eos qui venerunt a suspensionis sententia relaxamus*. Quare plures Hispaniarum Episcopi et Abbates ad Concilium Remense venere. De praesentia Episcoporum Hispaniae in Concilio Remensi legendum Baronius num. XXXI» (Cf. P. LABBÉ - G. COSSART, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, vol. XII, op. cit. p.1674). Sembra dunque attestata una foltissima presenza della delegazione spagnola al concilio di Reims, sebbene non si abbiano ulteriori dati, almeno per il momento, su chi abbia partecipato.

della dinamica creativa divina, oltre all'unica caratterizzazione
peculiarmente teologica dell'essere divino.

III.

LA COMPOSIZIONE ONTOLOGICA DELL'ESSERE CREATURALE

Nel capitolo precedente è stata esaminata la tematizzazione dell'essere divino presentata da Gundisalvi, e i vari influssi delle principali fonti gundissaliniane sul *De unitate* e sul *De processione mundi*. Questi testi convergono su un punto fondamentale: ogni creatura, in quanto tale, è composta di materia e forma. Si tratta dell'ilemorfismo universale, senza dubbio la dottrina verso cui Gundisalvi mostra la più decisa e precoce adesione, e che ritroviamo anche in contesti differenti dalla riflessione cosmogonica.

In questo senso, di particolare interesse risulta la tematizzazione dell'ilemorfismo universale offerta nel *De anima*. Vi sono numerose prossimità tra questo trattato psicologico e il *De processione*, dato che lascia supporre una vicinanza tra la redazione dei due scritti. A tal riguardo, il settimo capitolo del *De anima* (vedi Appendice IV) è particolarmente indicativo. A livello contenutistico e testuale, questo capitolo costituisce quasi una sorta di micro-trattato a sé stante rispetto alla complessiva scansione dell'opera gundissaliniana. Il fine esplicito di Gundisalvi in queste pagine è la dimostrazione della composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, e quindi dell'anima e delle creature angeliche, dimostrazione che si sviluppa attraverso una lunga serie di argomentazioni. Prima di queste prove, però, Gundisalvi antepone una densa sintesi del suo ilemorfismo universale, del tutto parallela alla più sviluppata trattazione presentataci nel *De processione*. L'ilemorfismo universale è qui presentato in termini chiari e precisi, tramite il nesso tra sostanzialità e composizione ilemorfica:

Quamvis enim anima sit simplex, videtur tamen constare ex materia et forma. Cui enim advenit forma corporeitatis ut fiat corporea substantia, eidem prorsus advenit forma spiritualitatis ut fiat incorporea substantia. Unde corporea et incorporea substantia in substantia quidem nullatenus differunt, sed potius substantialiter conveniunt. Immo in substantia unum sunt cum nomen et ratio substantiae aequae omnibus conveniat¹.

Nella riflessione di Gundisalvi, il piano logico e quello ontologico tendono ad implicarsi reciprocamente: la risoluzione della sostanza corporea e incorporea nel loro genere comune, la sostanza, implica una comunanza anche a livello ontologico. E dal momento che la sostanza corporea è composta di materia e forma, anche la sostanza spirituale dovrà essere composta dei medesimi costituenti ontologici.

La materia, infatti, patisce una certa polivocità: può essere detta del sostrato neutro delle forme, ma anche della corporeità dei corpi e degli elementi o degli elementati². Da un punto di vista metafisico, tuttavia, è soltanto il primo significato di materia quello che risulta fondamentale: è ad esso infatti che si giunge, risalendo la serie compositiva degli enti – dove ciascuno è composto da una materia e una forma – fino ad arrivare alla materia prima e alla forma prima di tutto il creato³. Nel *De anima*, questa

¹ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 142,2-8.

² Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), pp. 142,13-144,2.

³ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 144,2-8.

serie di composti ilemorfici si sviluppa attraverso una concatenazione di unioni tra materia e forma, dove tuttavia la materia del livello superiore di realtà corrisponde alla forma del livello inferiore:

Et notandum quia post primam universalem id quod est materia posteriorum, forma est priorum et quod est manifestius, forma est occulti, quia materia quo propinquior est sensui est similior formae, et ideo fit manifestior propter evidentiam formae et occultationem materiae, quamvis sit materia formae sensibilis⁴.

La materia, infatti, è ciò che funge sempre da soggetto della forma, e in ciò risulta più occulta, mentre la forma, essendo ciò che è sorretto dalla materia, è più manifesta. Accettando, nel *De anima*, una determinazione funzionale e non intrinseca dei due costituenti ilemorfici, Gundisalvi può quindi rendere omogenea l'intera opera della creazione, composta da due principi che, in loro stessi, trascendono le tradizionali definizioni di materia e forma, proprio in quanto non sono intrinsecamente determinate come tali. Questa dottrina, ereditata da Ibn Gabirol, verrà abbandonata nel *De processione mundi*, per evidenti problemi teorici che esamineremo tra poco.

Parallelamente alla materia, anche la forma patisce una polivocità: con «forma» infatti si possono intendere la forma in potenza non ancora unita alla materia, la forma attualizzata nella materia, e la forma come qualità dei quattro elementi⁵. A questi tre modi di cogliere la forma se ne aggiunge un altro, per cui si chiamano forme anche le idee nella volontà e nella mente divine prima che si uniscano ai corpi: ma in questo caso, ci si riferisce alle forme «appellatione tantum», in quanto la loro essenza è al di là dell'essenza della forma che si attualizza nella materia⁶.

Non è infatti ammissibile che le forme intelligibili presenti nella volontà divina siano dello stesso tipo delle forme che si uniscono nella materia: ogni causato, infatti, si trova nella sua causa, così come la copia è nel suo modello, secondo la forma che gli appartiene. È questo uno degli assiomi fondamentali – anch'esso derivato da Ibn Gabirol – dell'intero edificio speculativo di Gundisalvi, l'asserto neoplatonico per cui l'effetto si trova nella sua causa con uno statuto ontologico diverso e superiore che nel causato. È tramite questa considerazione che si dovranno ammettere tanto una somiglianza quanto una differenza strutturale tra la causa e il causato, ed eminentemente tra Creatore e creatura.

Dopo aver presentato questi aspetti fondamentali preliminari alla successiva trattazione, e dopo aver precisato come le prime due forme che si uniscono alla materia siano la sostanzialità e l'unità⁷, Gundisalvi passa ad argomentare la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali attraverso quindici dimostrazioni. Queste prove si fondano in larga parte sulla tematizzazione delle caratteristiche proprie di materia e forma, e specificatamente sulla loro reciprocità esistenziale: tanto la materia quanto la forma hanno bisogno del proprio partner ilemorfico per poter esistere. In questo senso, sebbene sia la forma a donare l'essere all'ente creato, ciò è

⁴ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 144,10-14.

⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 146,1-5.

⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 146,5-10.

⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), pp. 146,24-148,1.

possibile solo tramite una materia che funga da soggetto alla forma, nella quale questa possa esistere.

Considerando gli enti nella loro molteplicità specifica, Gundisalvi precisa, poi, come essi si distinguano grazie alla forma, identificata con la differenza specifica, mentre convengono nella materia, colta come genere sommo⁸. Della forme e della materia in quanto tali, tuttavia, non sono predicabili delle proprietà, che in virtù di questa identificazione con genere e specie dei costituenti ilemorfici, possono essere riscontrate solo nei composti⁹. Ciò non toglie che, qui come negli altri testi gundissaliniani, la forma abbia una certa preponderanza rispetto alla materia: è la forma che dona l'essere al composto ilemorfico, ed è sempre la forma che rende possibile all'ente la sua differenziazione¹⁰, la possibilità di agire¹¹, e il limite che lo individua come ente particolare¹². La materia, invece, svolge la funzione di soggetto per la forma, ed è quindi il sostrato della diversità: essa sorregge la pluralità delle forme, sia in generale – ossia rispetto alla varietà di ciascuna forma concretizzata nell'ente – sia in particolare, ossia nel contesto della dottrina della pluralità delle forme nell'ente singolo¹³.

Un ultimo aspetto rilevante delle dimostrazioni gundissaliniane *del De anima* è relativo alla cosmologia e alla differenza ontologica. Seguendo il principio di diversità tra causa e causato illustrato prima, Gundisalvi afferma che, dal momento che il Creatore è sommamente Uno, ciò che per primo è creato dovrà necessariamente essere una duplicità, al modo in cui al numero uno segue il numero due¹⁴. In questo senso, quindi, si palesa già la radice principale della tematizzazione dell'essere creaturale come distinto dall'essere divino: alla completa e assoluta semplicità dell'Uno segue una strutturale duplicità dell'ente, duplicità resa dalla composizione ilemorfica comune a tutto il creato. Così l'universo è assunto come omogeneo nella radicale diversità dalla propria causa. E in base all'assunzione di questa omogeneità, Gundisalvi può affermare che, dal momento che riscontriamo materia e forma nel mondo corporeo, anche il mondo spirituale deve esserne composto, senza soluzione di continuità nell'essere creaturale¹⁵.

Questa omogeneità è garantita principalmente dalla materia. Dio infatti creò tutto in un unico istante, e in questo senso la creazione corrisponde all'estrinsecazione della materia e alla sua prima unione con la forma. Non si tratta, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, di una creazione istantanea di tutto l'esistente, ma della sola creazione dei principi, dalla cui unione viene all'essere la causa secondaria. È infatti una di queste cause secondarie – gli angeli – a creare quotidianamente le anime, creazione che corrisponde all'informazione di una materia che, però, è già stata creata¹⁶. Avremo modo di tornare diffusamente su questo punto.

Se il cosmo creato è quindi omogeneo nella propria duplicità ontologica quale caratteristica principale che ne distingue l'essere da quello della sua

⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 150,4-6.

⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 154,20-24.

¹⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 148,8-13.

¹¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 150,7-12.

¹² Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), pp. 152,11-154,2.

¹³ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 154,3-12.

¹⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 158,16-19.

¹⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 156,12-17.

¹⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 160,3-17.

causa, si pone il problema di una molteplicità intrinseca alle sostanze separate, dette appunto «sostanze semplici». Gundisalvi risolve questo problema appellandosi alla relatività dell'attribuzione di semplicità a queste sostanze:

Non sunt ergo simplices substantiae immunes ab omni compositione; ac per hoc non dicuntur simplices esse quod omni compositione careant, sed quia respectu inferiorum de compositione minus habent, quoniam adhaerentes aeternitati et affixae desiderio uni et eidem creatoris voluntati incommutabili, nulli permutationi subiacent, affectionem non variant, in eodem statu semper permanent¹⁷.

La loro semplicità è quindi sempre una semplicità relativa a ciò che fa loro seguito nella progressione ontica, e «solus ergo Deus absolute simplex est, et nulla creatura absolute simplex sed alterius comparatione dicitur¹⁸». Il settimo capitolo del *De anima* ci presenta quindi alcuni nuclei dottrinali di deciso interesse, tra cui spiccano: la composizione (ilemorfica) quale principio di differenza ontologica delle creature rispetto al Creatore; la correlatività nell'esistenza di materia e forma; la determinazione funzionale e non intrinseca dei due costituenti ilemorfici; e la presenza dell'effetto nella causa con uno statuto ontologico maggiore, da cui deriva la differenza e l'esemplarità della causa rispetto al causato. Queste teorie sono in netta coerenza con quelle espresse nel *De unitate*, e i risultati di entrambe queste opere si riflettono nella tematizzazione dell'ilemorfismo presentata nel *De processione*, sebbene con alcune notevoli differenze.

Il *De unitate* tratta principalmente dell'unità quale causa metafisica primaria dell'essere dell'ente. Se in ambito cosmologico si registrano delle alcune difformità tra questo breve trattato e il *De processione*, a livello di esame ontologico vi è invece una netta continuità tra i due scritti. L'esordio del *De unitate* indica la portata teoretica della questione:

Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una. Sive enim sit simplex sive composita, sive sit spiritualis sive corporea: res unitate una est; nec potest esse una nisi unitate, sicut nec alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate. Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est, quicquid est, id quod est quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est. Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum est¹⁹.

La funzione ontologica dell'unità è quindi primaria, e si specifica come causalità efficiente che produce l'esistenza dell'ente, e come causalità conservante che trattiene l'essere dalla dispersione²⁰. Rispetto al primo tipo di funzionalità ontologica, Gundisalvi precisa come l'essere e l'unità si accompagnino inseparabilmente, e sembrano uniti per natura²¹. Con questo senso si coglie primariamente l'unità quale unione di materia e forma, in virtù della quale i due costituenti ilemorfici possono essere uniti nonostante

¹⁷ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), pp. 162,20-164,1.

¹⁸ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 164,21-22.

¹⁹ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 3,2-9.

²⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,8-10.

²¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,10-11: «Unde esse et unum inseparabiliter concomitantur se et videntur esse simul natura».

la loro opposizione. È in questo senso, infatti, che un ente qualsiasi esiste fintanto che è uno, ossia finché materia e forma sono unite a costituire il suo essere: quando l'ente cessa di essere uno, viene distrutta la sua essenza, che proviene dall'unione di quelle due²².

La seconda funzione dell'unità si esplica invece nella conservazione della materia. In sé, infatti, la materia tende alla dispersione ontologica, è intrinsecamente protesa a moltiplicarsi, dividersi, frazionarsi, mentre l'unità trattiene, unisce e congiunge²³. Colta in questo senso, l'unità è la prima forma che si unisce alla materia, causando l'esistenza tanto di questa quanto della stessa forma, e quindi trattenendo il sostrato dalla dispersione: la forma delimita infatti l'essere dell'ente.

Questa unità che funge da costituente ontologico creaturale deriva dalla assoluta Unità che è Dio. Seguendo il principio della somiglianza e differenza tra causa e causato, questa unità derivata non potrà che essere intrinsecamente diversa dall'Unità che ne è causa: difatti, a differenza di quest'ultima, l'unità creata patisce la molteplicità e la diversità²⁴. Benché sia unica, quindi, la forma dell'unità patisce una certa degradazione verso i livelli di realtà inferiori, nelle quali l'unità è più debole e trattiene la materia in modo più flebile, dando luogo alla generazione e alla corruzione. Questa degradazione dell'unità, «ad similitudinem aquae, quae in ortu suo subtilis et clara nascitur, sed paulatim deorsum defluens in paludibus et stagnis inspissatur et obscuratur²⁵», non è dovuta alla forma in sé quanto al sostrato che la sostiene, ossia alla materia²⁶. È infatti la materia che, nel progredire verso il livello estremo dell'esistenza, acquista un maggiore spessore e una maggiore oscurità²⁷.

Con la trattazione del *De unitate*, Gundisalvi ci presenta in modo dettagliato il nesso fondamentale tra unità, materia e forma. Ma è nel *De processione mundi* che la tematizzazione dell'ilemorfismo giunge ai suoi esiti più maturi. Sono numerosi i punti di coerenza con gli altri due trattati, ma anche i punti di sviluppo originali.

Come nel *De anima*, anche qui Gundisalvi illustra la materia e la forma che costituiscono l'essere delle creature a partire dalla necessaria differenza con la loro causa: poiché il Creatore è assolutamente Uno è necessario che la prima creatura sia duplice, in modo tale che da essa possa darsi la diversità che vediamo nel cosmo sensibile²⁸. Inoltre, dal momento che il Creatore è autosufficiente, il creato dovrà essere in sé insufficiente, e tale indigenza è esplicitata dalla correlazione esistenziale che esiste tra materia e forma, per la quale ciascuna può esistere solo insieme all'altra²⁹.

I tratti di questa correlazione sono gli stessi presentati da Gundisalvi nelle altre opere: la materia funge da soggetto, sostenendo la forma, mentre la

²² Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 4,7-8: «Soluta autem unitione destruitur essentia eius, quod ex earum unitione provenerat; quare fit non-unum»

²³ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 5,1-3: «Materia enim contraria est unitati, eo quod materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari, dividi et spargi, unitas vero retinet, unit et colligit».

²⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), pp. 5,15-6,1.

²⁵ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 7,8-10.

²⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 8,1-5.

²⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 8,13-17.

²⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 20,16-24.

²⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 22,1-9.

forma determina la materia e ne è appunto sostenuta. Rispetto alla precedenti trattazioni, tuttavia, nel *De processione* la tematizzazione della dinamica ilemorfica è direttamente ed esplicitamente legata a quella dell'essere in atto e in potenza³⁰: tanto la forma quanto la materia, quindi, prima della loro unione hanno un essere meramente potenziale, che si attualizza per entrambe solo quando vengono congiunte. È questo uno dei punti chiave della trattazione gundisalviniana. Da una parte, infatti, l'essere attuale è proprio solo del composto ilemorfico, e non dei costituenti di tale composto. Dall'altra parte, Gundisalvi precisa come la causalità efficiente che dona l'esistenza all'ente si risolve nell'attualizzazione dell'essere in potenza proprio dell'esistente possibile: «nihil fit, nisi quod possibile est esse; sed omne, quod possibile est esse, dum fit, de potentia exit ad effectum. Ergo omne, quod fit, de potentia exit ad effectum³¹».

Il passaggio dall'esistenza possibile all'esistenza necessaria *per aliud* si scandisce quindi tramite il passaggio di quell'essere dalla potenza all'atto. Nel capitolo precedente è stato sottolineato come questi due nuclei dottrinali si fondano insieme. Si deve adesso notare che questo passaggio dalla potenza all'atto implica che tutto ciò che viene all'essere sia composto di materia e forma, dal momento che, per Gundisalvi, l'attualizzazione di una potenzialità, che sia relativa all'essere dell'ente così come a qualsiasi ulteriore proprietà, è sempre data dall'unione della forma alla materia. È secondo questa dinamica che si danno la conoscenza intellettuale della cosa³² e il cambiamento in seno all'ente³³, ed è sempre secondo questa dinamica che, in modo ancora più eminente, si dà l'attualizzazione della potenza dell'essere creaturale in quanto tale, che verrà poi determinato da ulteriori congiunzioni delle forme con la materia.

Gundisalvi si mostra consapevole della distanza del suo ragionamento da numerose sue fonti e da una larga parte della tradizione latina, che tende ad identificare l'atto con la forma. Proprio per ovviare a queste possibili contraddizioni, il filosofo toledano elabora una sorta di mediazione, attraverso due precisazioni. La prima, di livello terminologico e dalla non facile cognizione, distingue, da un lato la materia e la forma, dall'altro, l'essere materiale e formale quali appellativi applicabili a entrambi i costituenti ilemorfici. Nello specifico, Gundisalvi chiama «essere materiale» lo stato ontologico potenziale proprio tanto della materia quanto della forma prima della loro congiunzione, mentre chiama «essere formale» l'essere attuale che acquisiscono entrambe una volta unite. Nelle stesse parole di Gundisalvi si può notare come risulti una certa confusione dalla scelta di questi due appellativi, così vicini agli oggetti che specificano, ma con un senso diverso da quello che il lettore si aspetterebbe:

Esse enim materiale, quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu. Sed esse materiale utraque habet per se sine altera, sicut esse formale habet utraque, si coniuncta est cum altera³⁴.

³⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 22,25-23,3.

³¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 35,17-19.

³² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 27,16-28,5.

³³ Il movimento, caso emblematico del cambiamento, si dà sempre mediante la forma.

³⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 28,11-14.

Questa peculiare scelta terminologica difficilmente può essere giustificata secondo ragioni stilistiche, e certamente manca di una precisione che è invece caratteristica di Gundisalvi. Sembra invece che Gundisalvi utilizzi questi due appellativi proprio per cercare una mediazione con le posizioni di chi intende la forma come essere pienamente attuale: non si deve intendere come attuale la forma, bensì l'essere formale, che è proprio tuttavia anche della materia una volta congiuntasi alla forma.

Che sia questa la preoccupazione di Gundisalvi ci è testimoniato anche dalla ridondanza con cui il filosofo toledano ripete come, sebbene tanto la materia quanto la forma siano esseri in potenza prima di essere unite, sia la forma a donare l'essere alla materia, e non il contrario. Questo punto dottrinale è diffusamente ripetuto nel *De processione*, ma non ampiamente sviluppato. Gundisalvi afferma infatti che la forma è più nobile della materia in quanto le dona la perfezione e l'essere attuale³⁵, ma non specifica come questa attualizzazione sia ascrivibile alla forma quando questa in sé ha un essere solo potenziale. A tal riguardo è da escludersi qualsiasi identificazione tra essere e forma: Gundisalvi precisa chiaramente come l'essere giunga dalla forma ma non possa in alcun modo essere identificato con essa in quanto l'essere ne deriva. Si tratta, quindi, di qualcosa che inseparabilmente accompagna la forma³⁶.

L'essere accompagna la forma, dunque, e più precisamente si manifesta quando la forma si unisce alla materia. Questa prima unione non comporta soltanto l'attualizzazione del loro essere ma anche l'intrinseca unità di entrambi i costituenti e del loro composto. L'essere e l'unità sono infatti inseparabili³⁷, simultanei per natura³⁸, dal momento che «ogni cosa che esiste, è uno, ed essendo uno è necessario che sia³⁹». Sarà quindi la prima forma che si unisce alla materia, appunto la forma dell'unità, a costituire con il primo composto ilemorfico la sostanza di tutto l'esistente creato.

Tanto la forma quanto la materia sono poi delle sostanze: nessuna delle due può infatti essere definita un accidente, ed entrambe sono quindi sostanze, ma in potenza⁴⁰. La materia, dal canto suo, è pregiacente rispetto alla forma, e tale precedenza non è secondo il tempo o la causa, ma esclusivamente di tipo logico⁴¹. Essa è privazione, ma non in senso assoluto, poiché ha l'essere in potenza in virtù del quale è detta muoversi verso la forma, che desidera per perfezionare il proprio essere, ossia per attualizzarlo⁴². Più che privazione, quindi, la materia è potenzialità di essere («potestas essendi») in cui tutte le forme si attualizzano.

Questa potenzialità è il carattere proprio dell'essere possibile, dal momento che «infatti la potenzialità non è che l'essere possibile di una cosa, e il possibile non è tale se non grazie alla potenzialità⁴³». È a partire da questo

³⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 25,10-18.

³⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 27,8-9: «Esse enim est quiddam, quod inseparabiliter comitatur formam».

³⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 29,4.

³⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 29,17.

³⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 29,17-30,2.

⁴⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 31,18-32,21.

⁴¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 23,16-19.

⁴² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 27,11-28,11.

⁴³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 33,6-7: «potestas enim non est, nisi res possibilis, et possibile non, nisi potestate possibile».

dato che non risulta possibile ammettere una creazione della materia – e della forma – secondo la potenza: in quanto possibilità e potenza, la materia non può essere a sua volta preceduta da una possibilità e da una potenza⁴⁴. La materia è allora eterna, senza inizio nella sapienza del Creatore. L'eternità della materia è parallela all'eternità della forma: sebbene la materia derivi dall'essenza di Dio, entrambe sono presenti eternamente nella sapienza divina, da cui sono estrinsecate ed unite nell'atto creativo. L'attualizzazione di materia e forma nel primo composto ilemorfico corrisponde quindi alla loro creazione dal nulla:

Motus igitur creationis videtur precedere omnem formam et ita omne, quod habet esse per formam. Haec igitur duo, scilicet materia prima et forma prima, priora sunt omnibus habentibus initium eo, quod haec sola esse habent per creationem. Cetera vero initium habent vel per coniunctionem istarum vel per generationem vel commixtionem generatorum⁴⁵.

Allo stesso tempo, tuttavia, proprio in quanto materia e forma hanno un essere attuale solo nel composto, questa creazione corrisponderà alla prima composizione, e quindi alla venuta all'essere della causa secondaria.

È importante precisare fin da subito un aspetto di decisa importanza per la presente analisi. Nel *De processione mundi* non vi è alcuna traccia della determinazione funzionale di materia e forma, che lascia il posto a una netta determinazione intrinseca dei due costituenti ilemorfici. In altre parole, Gundisalvi abbandona in questo trattato la dottrina per cui la materia e la forma sono determinate estrinsecamente solo dalla loro funzionalità di sostenente e sostenuto, in base alla quale è possibile affermare che ciò che è forma a un livello di realtà è materia in un successivo piano del reale. Nel *De processione* è offerta una prospettiva diversa su questo punto: non sembra trattarsi solo di un'assenza di riferimenti a questa dottrina, ma di un preciso mutamento di prospettiva. Gundisalvi, infatti, descrive una cosmogonia dove vi è un'unica materia che sostiene una pluralità di forme, le quali progressivamente la specificano in una serie di enti. Come sarà più evidente nel prossimo capitolo, questa progressione si dà attraverso distinte modalità causali: una prima composizione di materia e forma, da cui trae origine la causa secondaria che, nella seconda composizione e nella generazione, compone tra loro enti complessi, ossia composti ilemorfici ai cui sono applicate ulteriori forme.

Questo mutamento di prospettiva risponde, con ogni probabilità, alla consapevolezza dei gravi problemi di coerenza in cui incorre una determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma, luogo dottrinale che costituisce uno dei principali punti deboli della speculazione gabiroliana e che verrà duramente attaccato, in ambito latino quanto ebraico.

⁴⁴ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 33,14-34,13.

⁴⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 36,3-6.

ILEMORFISMO UNIVERSALE

Solomon Ibn Gabirol⁴⁶, noto nel mondo latino come Avicebron, scrisse la sua opera principale, la *Fonte della vita*, alla metà dell'undicesimo secolo. Quasi cento anni dopo, a Toledo, Gundisalvi e Iohannes Hispanus tradussero questa importante opera, con il nome di *Fons vitae*. L'ingresso di questo scritto nel mondo latino ebbe conseguenze tanto note quanto profonde, e le sue due dottrine principali – l'ilemorfismo universale e il volontarismo divino – furono oggetto di aspri scontri in seno al dibattito filosofico del tredicesimo secolo⁴⁷.

Se la *Wirkungsgeschichte* dello scritto gabiroliano risulta abbastanza chiara, molto meno lo è la questione relativa al senso, al contesto e quindi allo stesso significato espresso dall'autore nel *Fons vitae*⁴⁸. Vi sono, infatti, alcuni aspetti decisamente problematici rispetto alla nostra conoscenza di quest'opera. Innanzitutto (a.) di essa ci rimangono la traduzione latina realizzata da Gundisalvi e un'epitome ebraica del testo arabo realizzata da Shem Tob Ibn Falaquera nel tredicesimo secolo⁴⁹; cui si aggiungono alcune citazioni in arabo estratte dal testo originale perduto⁵⁰. A questa limitatezza materiale si somma (b.) la presenza di alcuni punti divergenti tra le tre versioni del testo a nostra disposizione – il cui esempio eminente ci è fornito dal diverso significato dei termini «materia» e «yesod⁵¹» – cui si somma la presenza, nel testo latino, di «una terminologia filosofica ad un tempo incerta e ambigua⁵²» che lascia aperti alcuni interrogativi sul significato originale dello scritto gabiroliano. Questo problema è poi direttamente collegato a quello (c.) relativo alla coerenza interna allo scritto gabiroliano, che in certi luoghi sembra essere in forte dubbio⁵³. Un quarto ordine di problemi (d.) è infine quello relativo all'apparente discontinuità sia tra la traduzione latina e l'epitome ebraica, sia tra la prospettiva filosofica presentataci nel testo latino del *Fons vitae* e la complessiva produzione

⁴⁶ Per una prospettiva biografica d'insieme, tutt'altro che concorde tra gli studiosi, cf. I. HUSIK, *A History of Mediaeval Philosophy*, New York 1916, pp. 59-61; J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, New York 1966, pp. 101-102; C. SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, op. cit., p. 68; e l'introduzione di J. Laumakis alla sua traduzione dell'opera gabiroliana in SOLOMON IBN GABIROL, *The Font of Life*, traduzione inglese a cura di J. A. Laumakis, Milwaukee 2014, pp. 9-14.

⁴⁷ Per una sintetica visione d'insieme della storia degli effetti dell'opera gabiroliana, cf. E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, Padova 1953, pp. 187-199; e il saggio introduttivo di M. Benedetto in AVICEBRON, *Fonte della vita*, ed. critica a cura di M. Benedetto, Milano 2007, pp. 141-197.

⁴⁸ Per una sintesi della storiografia gabiroliana, si rimanda alla sintesi presentata da Brunner nella prima parte del suo articolo, F. BRUNNER, *Sur le Fons Vitae d'Avicembron (Ibn Gabirol)*, *livre III*, «Studia philosophica» 12 (1952), pp. 171-178.

⁴⁹ Cf. SHELOMON IBN GABIROL, *Fons vitae – Meqor hayyim*, ed. critica dell'epitome ebraica a cura di R. Gatti, Genova 2001.

⁵⁰ Cf. SH. PINES, *Sefer 'Arugat ha-Bosem: ha-Qeta'im mi-tokh Sefer Meqor Hayyim*, «Tarbiz» 27 (1958), pp. 218-233; e P. FENTON, *Gleanings from Moseh Ibn 'Ezra's Maqalat al-Hadiqa*, «Sefarad» 36 (1976), pp. 285-298.

⁵¹ Cf. SHELOMON IBN GABIROL, *Fons vitae – Meqor hayyim*, op. cit., pp. 107-176, dove Gatti analizza la tematizzazione della «materia» nell'epitome.

⁵² E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, op. cit., p. 71.

⁵³ Ad esempio, cf. J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme*, Leiden 1968, pp. 178-179.

gabiroliana giunta a noi⁵⁴, e in special modo la produzione poetica caratterizzata da un deciso misticismo⁵⁵.

L'insieme di questi fattori, che si ricollegano, evidentemente, all'opera di traduzione gundissaliniana, hanno condotto a nuove ipotesi interpretative del pensiero gabiroliano espresso nel *Fons vitae*, tra cui spicca il recente studio di S. Pessin⁵⁶. Innanzitutto, Pessin precisa come alcuni aspetti contraddittori in seno all'opera gabiroliana, specialmente rispetto alla tematizzazione della materia, siano ascrivibili all'interpretazione in chiave aristotelica di una riflessione che, nel testo originale, è chiaramente neoplatonica⁵⁷. In questo senso, secondo la studiosa, alcune dottrine tradizionalmente attribuite a Ibn Gabirol come l'ilemorfismo universale, la pluralità delle forme sostanziali e il volontarismo divino sarebbero frutto di un fraintendimento lessicale in sede di traduzione del testo in latino: traduzione realizzata, come sappiamo, da Gundisalvi⁵⁸.

Questa ipotesi è costruita sull'analisi comparativa degli estratti arabi del *Fons vitae* con il testo dell'epitome ebraica e della traduzione latina. In effetti, Pessin⁵⁹ sottolinea come almeno due termini subiscano un forte slittamento semantico nella resa latina. Innanzitutto, la «voluntas», su cui si regge gran parte della lettura volontaristica dell'agire divino, esprime quello che nell'originale gabiroliano è il termine «al-irada», che significa tanto «volontà» quanto «desiderio». Analizzando le altre opere gabiroliane, Pessin indica come si debba tuttavia intendere «al-irada» proprio come desiderio, sancendo una coerenza non solo tra le opere di Ibn Gabirol ma anche tra queste e le fonti mistiche sufi su cui l'autore basa la sua trattazione.

Il secondo termine dalla resa equivoca in latino è quello di «materia», con il quale, secondo Pessin⁶⁰, Gundisalvi rende vari e differenti termini arabi, e principalmente «al-hayula» e «al-'unsur». Ora, riconducendo questi termini alla loro origine nel testo di riferimento usato da Ibn Gabirol, ossia il corpus pseudo-empedocleo, la resa latina di «al-'unsur» con «materia» appare come una sovrainterpretazione in senso aristotelico. Questo termine, infatti, esprime il concetto di «elemento» nel senso di «fondamento», ed è per questo motivo che, in coerenza anche con l'epitome ebraica, lo si dovrebbe tradurre più correttamente come «elemento fondativo» e non come «materia».

Questi rilievi terminologici risultano di fondamentale importanza. Difatti, accettando l'ipotesi proposta da Pessin, la dottrina del volontarismo divino e l'ilemorfismo universale non sarebbero il risultato di una

⁵⁴ Cf. S. WISE, *Improvement of the Moral Qualities: An Ethical Treatise of the Eleventh Century by Solomon Ibn Gabirol*, New York 1902.

⁵⁵ Cf. SOLOMON IBN GABIROL, *The Kingly Crown (Keter Malkhut)*, ed. critica a cura di B. Lewis, Notre Dame 2003; R. CREELEY, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, Princeton 2001; e I. ZANGWILL, *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol*, New York 1973.

⁵⁶ S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge 2013.

⁵⁷ Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, op. cit., pp. 9-15.

⁵⁸ Oltre allo studio di Pessin, rispetto agli slittamenti semantici e alla terminologia equivoca adottata nella traduzione latina del *Fons vitae*, cf. anche E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, op. cit., pp. 71-73.

⁵⁹ Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, op. cit., pp. 16-22.

⁶⁰ Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, op. cit., pp. 22-27.

sovradeterminazione del senso gabiroliano operata da Gundisalvi, che legge il testo in senso aristotelico e non neoplatonico⁶¹. Nella lettura proposta da Pessin, infatti, il volontarismo lascia spazio all'emanazione del cosmo a partire da Dio⁶², e l'universale congiungimento di materia e forma acquisisce i tratti di una progressiva unione tra un sostrato ontologico derivato dall'essenza divina – la materia – cui si uniscono i riflessi delle idee divine – la forma – appunto in un sistema cosmologico di derivazione neoplatonica⁶³.

Il testo latino del *Fons vitae* si scandisce in un lungo dialogo tra maestro e discepolo⁶⁴, attraverso cinque libri nei quali vengono esaminati i distinti livelli di realtà che fondano il cosmo. Secondo la prospettiva proposta dallo stesso Ibn Gabirol, la conoscenza che viene progressivamente dimostrata al discepolo è la prima parte di una scansione che comprende la conoscenza di ogni cosa. Tutto ciò che esiste può, infatti, essere conosciuto attraverso la conoscenza di materia e forma – che costituisce il tema precipuo del *Fons vitae* –, tramite quella della volontà di Dio, e infine quella della sua essenza. Ogni generato, infatti, deriva da una dinamica causale, scandita da causa, termine medio ed effetto, che nella genesi dell'universo si mostra pienamente nei termini dell'essenza prima, della volontà e dei costituenti ilemorfici⁶⁵. Il primo passo⁶⁶ in questo percorso conoscitivo è appunto costituito dalla conoscenza della materia e della forma, per poi giungere alla volontà e all'essenza divine⁶⁷.

L'analisi gabiroliana dei principi primi si sviluppa attraverso alcuni fondamentali principi metafisici desunti dalla tradizione neoplatonica greco-araba⁶⁸, che costituiscono il fondamento, spesso non tematizzato, ma diffuso e pregnante, della tematizzazione dell'ilemorfismo universale. La progressione cosmogonica è così colta secondo la progressiva concretizzazione dell'unità nella molteplicità, che implica un'equivalenza tra essere e unità⁶⁹ basata sull'assunto per cui la causa è sempre più

⁶¹ Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, op. cit., pp. 91-104

⁶² Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, op. cit., pp. 66-99.

⁶³ Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*, op. cit., pp. 106-117. Non è questo il luogo in cui è possibile analizzare dovutamente l'ipotesi elaborata da Pessin, convincente ed affascinante. L'opera gabiroliana sarà quindi esaminata come ci è presentata nella traduzione latina di Gundisalvi, tenendo però ben presenti non solo i limiti relativi al senso del testo gabiroliano, ma anche e soprattutto all'interpretazione che Gundisalvi dà delle dottrine ivi esposte, e il loro utilizzo nel proprio sistema filosofico.

⁶⁴ Cf. J. SCHLANGLER, *Le maître et le disciple du Fons Vitae*, «Revue des études juives» 127 (1968), pp. 393-397.

⁶⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 10,2-4; (ed. Benedetto), p. 222.

⁶⁶ In realtà Ibn Gabirol precisa che, per procedere in questa conoscenza dei principi, è necessaria una preliminare conoscenza della scienza dimostrativa (ossia, la dialettica) e dell'anima quale soggetto della conoscenza che penetra ogni cosa. Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 10,22-11,14; (ed. Benedetto), pp. 222-224

⁶⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 9,24-10,22; (ed. Benedetto), pp. 220-222.

⁶⁸ Per le fonti di Ibn Gabirol, cf. D. KAUFMANN, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899, pp. 1-63; J. SCHLANGLER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden 1968, pp. 1-30; E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicbron). Vita, opere e pensiero*, Padova 1953, pp. 60-73; e J. DILLON, *Salomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, «Irish Philosophical Journal» 6 (1989), pp. 59-81.

⁶⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 68,3-6; (ed. Benedetto), p. 312.

semplice del suo effetto⁷⁰. Sempre a livello causale, poi, il *Fons vitae* ripropone la dottrina prolana della precontinenza del causato nella causa secondo il modo proprio della causa⁷¹, secondo la quale Ibn Gabirol può affermare che tutto ciò che si trova nelle sostanze inferiori si trova in quelle superiori, ma non il contrario⁷². Su questo punto è poi fondata, come già in Proclo, la dottrina della somiglianza tra causa e causato, per la quale l'effetto è per certi versi simile e per altri opposto alla propria causa: corollario di questo principio, almeno per Ibn Gabirol, è che quando due cose sono simili nel concetto, questo concetto è unico per entrambe⁷³.

A questi primi assunti dottrinali, se ne collegano altri, dalla medesima portata dottrinale fondante. Innanzitutto, Ibn Gabirol afferma che, dati due opposti, devono esserci sempre uno o più intermediari che (causalmente) li congiungano⁷⁴, e al contempo la loro unione darà sempre qualcosa di irrisolvibile in ciascuno dei due⁷⁵. Infine, qualsiasi tipo di azione attuata da un ente creato – ed eminentemente la causazione ontogonica secondaria – necessita di un soggetto su cui attuarsi⁷⁶, e tale soggetto sarà la materia, alla quale viene unita la forma conducendo all'essere la sostanza. L'assunto metafisico forse più pregnante è però quello per cui ciò che è manifesto è esempio di ciò che è occulto⁷⁷. Se l'insieme dottrinale fornito da questi principi costituisce infatti la base teorica della riflessione gabiroliana, è tuttavia l'esemplarità del manifesto rispetto all'occulto, infatti, che guida l'intero percorso analitico presentato dal *Fons vitae*, attraverso il metodo universale comune⁷⁸ e quello particolare proprio⁷⁹.

Tramite il metodo universale comune sono identificate le caratteristiche peculiari della materia e della forma. Esaminando i caratteri propri della materia, Ibn Gabirol afferma che essa deve possedere in un certo senso l'essere, perché altrimenti non potrebbe essere la materia di qualcosa. Al contempo deve essere in virtù di se stessa in quanto è un principio, e deve

⁷⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 118,21-22; (ed. Benedetto), p. 385.

⁷¹ Un esempio di ciò ci è fornito dalla presenza delle forme corporee nelle forme spirituali secondo il modo proprio di queste ultime. Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 139,15-141,13; (ed. Benedetto), pp. 412-414.

⁷² IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 188,25-27; (ed. Benedetto), p. 478: «Sequitur hoc quod quicquid est in substantiis inferioribus, est et in superioribus; sed non quicquid est in superioribus, est et in inferioribus»

⁷³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 182,26-183,4; (ed. Benedetto), p. 470.

⁷⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p.79,21-22; (ed. Benedetto), p. 328.

⁷⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 158,8-10; (ed. Benedetto), p. 438: «omnia duo opposita cum coniunguntur, ex coniunctione eorum fit alia res quae non est aliquod eorum, dum erant per se».

⁷⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 40,21-22; (ed. Benedetto), p. 272: «Omnis auctor, excepto primo auctore, in suo opere indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis».

⁷⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 34,10-11; (ed. Benedetto), p. 264: «et tunc patebit tibi quod manifesta eorum quae sunt exemplum sunt ad occulta eorum».

⁷⁸ Il metodo universale comune esamina le proprietà inseparabili di qualcosa e, dimostrando l'esistenza di queste proprietà, dimostra l'esistenza del loro soggetto (come la materia è dimostrata dalla necessità di qualcosa che sostenga la forma). Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 13,9-12; (ed. Benedetto), p. 228. Cf. J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, op. cit., pp. 110-174 e pp. 203-209, dove si chiarisce l'applicazione dei due metodi nel terzo libro del *Fons vitae*.

⁷⁹ Il metodo particolare proprio analizza l'ente particolare evidenziando come in esso si riscontrino le medesime proprietà risultanti dalla sua composizione ilemorfica. Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 17,2-20,7; (ed. Benedetto), pp. 232-238.

avere un'unica essenza in quanto la materia è unica per tutte le cose. Infine, deve sostenere la diversità in quanto le forme da cui deriva la diversità necessitano della materia, e dal momento che la materia è in tutto ciò che è generato, essa dona a ciascuna cosa la sua essenza e il suo nome⁸⁰.

In modo parallelo, se si prendono in considerazione gli enti sensibili e si spogliano progressivamente delle loro forme, si può giungere alla forma prima che si unisce alla materia. Tramite il metodo universale comune, quindi, si può affermare che i fondamenti della realtà sono la materia e la forma universali. Di queste, la materia costituisce l'essenza di ogni ente, ed è su di essa che si stratificano le varie forme, differenziandone gli esiti nella pluralità degli enti⁸¹. La materia è infatti l'«essenza nascosta» che riceve la diversità delle forme, ed è perciò identica in ogni ente generato, simile a diversi gioielli d'oro che, sebbene siano differenti, coincidono nella materia e nell'essenza⁸². La forma, invece, è caratterizzata dalla necessità di sussistere in qualcos'altro perché, se non fosse sostenuta, dovrebbe sostenere e sarebbe materia; e al contempo deve perfezionare il composto in quanto ogni cosa ha il proprio essere particolare in virtù della forma⁸³.

A questo metodo universale comune si accompagna il metodo particolare proprio, tramite il quale si raggiungono conclusioni simili a quelle evidenziate. Il punto di partenza dell'analisi gabiroliana è l'assunzione per cui tanto gli enti naturali quanto quelli artificiali possiedono materia e forma, e sono composti elementari. Le forme degli elementi sono però diverse tra loro, e sono accidentali in quanto non esistono in loro stesse: hanno bisogno, in altre parole, di una forma che sia a loro comune, e di qualcosa che la faccia risiedere in un medesimo luogo – ossia nel composto – qualità tra loro opposte. Vi deve quindi essere un soggetto delle forme elementari, altrimenti si dovrà ammettere la conclusione, inammissibile, che la sostanza derivi dalla non sostanza⁸⁴. Tale sostrato degli elementi e degli enti sensibili è il corpo: «elementa etiam diversa sunt in his et sunt similia in eo quod corpus sunt. Ergo corpus debet esse subiectum in eis⁸⁵».

La diversità tra gli elementi deriva quindi dalle loro forme: ma la diversità tra queste forme si accompagna di necessità al loro convenire in qualcosa

⁸⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 13,14-14,5; (ed. Benedetto), p. 228.

⁸¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 15,15-23; (ed. Benedetto), p. 230: «Hoc non potest esse ut essentia materiae sit aliud ab essentia eorum quae sunt, sed ea quae sunt, facta sunt aliud a materia per formas quae adveniunt ei, scilicet differentias quae dividunt eam. Unde diversitas quae est inter ea, quae sunt, manifesta non advenit nisi per formas manifestas; similiter diversitas quae est inter ea, quae sunt, occulta non accidit nisi per formas occultas. Ergo diversitas non contingit nisi per formas eorum quae sunt; sed essentia occulta quae suscipit formas, haec est materia prima universalis una non habens diversitatem».

⁸² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 15,25-16,5; (ed. Benedetto), pp. 230-232.

⁸³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 15,9-18; (ed. Benedetto), p. 232: «Attende similiter proprietates formae universalis, quae sunt scilicet subsistere in alio et perficere essentiam illius in quo est et dare ei esse. Si inveneris has proprietates in formis eorum quae sunt, iam invenisti formam universalem. [...] Sustineri necesse est formae, quia si non sustinetur, sustinebit; et sic forma erit materia et habebit intellectum materiae. Perficere autem essentiam in qua est et dare ei esse convenit formae, ideo quia res esse sicut est non habet nisi per formam».

⁸⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 17,3-19-2; (ed. Benedetto), pp. 232-236.

⁸⁵ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 19,4-5; (ed. Benedetto), p. 236.

che ne funga da sostrato, e che ne espliciti la residua concordanza da cui si dipana la loro diversità. Questo soggetto è il corpo, in quanto tutte le forme elementari sono forme corporee.

Tuttavia anche il corpo – inteso in senso assoluto come ciò in cui convengono tutti gli enti corporei⁸⁶ – se da un lato è il soggetto delle forme corporee, dall'altro costituisce la specificazione di qualcosa di logicamente e ontologicamente precedente, in cui conviene e dal quale si specifica. Si deve perciò ammettere l'esistenza di un sostrato⁸⁷ di cui il corpo – che è la materia e il soggetto delle forme elementari – sia la specificazione, ossia la forma. Si tratta della materia universale spirituale, alla quale si unisce la forma della corporeità costituendo, così, quel composto ilemorfico chiamato «corpo», poi specificato negli elementi tramite le forme elementari (e nei corpi attraverso le successive congiunzioni ilemorfiche). Questo sostrato è la materia universale spirituale, che appunto sostiene la corporeità⁸⁸. Sebbene sostenga la corporeità e, con essa, i corpi sensibili, questa materia non è a sua volta sensibile, ma costituisce il limite tra sostanze spirituali e sensibili. La sua esistenza è dimostrata a partire dall'analisi delle forme corporee: come le forme sensibili necessitano di un soggetto, che è il corpo, anche il corpo, come forma della corporeità, necessita di un soggetto⁸⁹.

Emerge qui uno dei nuclei dottrinali principali e più caratteristici della filosofia gabiroliana, ossia la circolarità funzionale di materia e forma. Il corpo è infatti il soggetto delle forme sensibili, che appunto si uniscono alla materia corporea dando origine agli elementi e ai corpi composti. Allo stesso tempo, tuttavia, la materia corporea è la forma della corporeità a un livello superiore, sorretta appunto da un'ulteriore materia – la materia universale spirituale – di cui è forma. La materia e la forma, quindi, non sono determinate in modo intrinseco, bensì in modo funzionale: come vedremo meglio tra poco, la materia è sempre ciò che sorregge, mentre la forma è ciò che è sostenuto. Nella progressione cosmica, la materia in quanto soggetto della forma è quindi logicamente precedente alla specificazione che riceve, ed è in questo senso che Ibn Gabirol afferma che ciò che è più nobile costituisce la materia, mentre ciò che è inferiore è la forma⁹⁰.

Allo stesso tempo vi è un fattore ulteriore che segna il fluire cosmico dalla Causa prima: per ogni livello di specificazione del reale, ciò che è la materia sostenente al livello inferiore, è la forma sostenuta al livello superiore. È la

⁸⁶ Nell'esempio gabiroliano, si afferma che la forma che sostiene il corpo del cielo è identica alla forma che sostiene i quattro elementi e i loro composti, proprio in quanto sono tutti corpi, e come tali convengono nella quantità e differiscono secondo le qualità che derivano dalle ulteriori forme. Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 20,21-21,10; (ed. Benedetto), pp. 238-240.

⁸⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 20,2-4; (ed. Benedetto), p. 238: «similiter et corpus quod subiectum est his formis universalibus erit quemadmodum elementa sunt subiecta his formis particularibus».

⁸⁸ Come nota Laumakis, Ibn Gabirol a riguardo usa una terminologia non univoca e varia, riferendosi a questa sostanza con vari appellativi, quali materia della corporeità, materia che sostiene la quantità e gli accidenti, materia che sostiene le nove categorie, o soggetto che sostiene la quantità. Cf. IBN GABIROL, *The Font of Life* (trad. Laumakis), op. cit., p.27.

⁸⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 23,13-14; (ed. Benedetto), p. 246: «similiter necesse est hic esse aliquid quod sit materia corporeitatis, et quod sit sibi corporeitas forma».

⁹⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 24,2-9; (ed. Benedetto), pp. 246-248.

stessa dinamica riscontrata rispetto alla corporeità, che funge da materia per le forme corporee ma è allo stesso tempo la forma della corporeità per la materia universale spirituale, secondo lo schema per cui il livello superiore è composto di (M) materia universale spirituale e (F) corporeità, mentre quello da esso derivato è composto di (M) corpo del mondo e (F) forme sensibili.

È in questo contesto che la determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma trova il proprio orizzonte di senso. Tanto la materia quanto la forma, infatti, non sono determinate come tali dal proprio statuto ontologico in modo definitivo, bensì dalla funzione che ciascuna svolge nei confronti dell'altra ad ogni livello di realtà:

Et secundum hoc corporeitas mundi, quae est materia manifesta sustinens formam quae sustinens formam quae sustinetur in illa, debet esse forma sustentata in materia occulta de qua tractamus; et secundum hanc considerationem erit haec materia forma ad id quod sequitur, donec veniemus ad materiam primam quae continet omnia⁹¹.

In ogni livello di realtà, la forma rende quindi manifesto ciò che è occulto, ossia la materia, e la specifica. L'unione tra i piani epistemologico e ontologico diviene qui fondante: da un lato, ogni conoscenza corrisponde alla conoscenza di una forma, ed è in questo senso che la dinamica manifesto/occulto si lega direttamente alla quella sussistente tra forma e materia. Allo stesso modo, ogni forma necessita di un soggetto che la sostenga, ed è per questo motivo che per ogni cosa conosciuta e ogni cosa esistente si dovrà ammettere una materia che funga da sostrato. In altre parole, l'ammissione di un soggetto per ogni livello logico che è possibile individuare nell'analisi del reale, implica da un lato la posizione dell'ilemorfismo universale (il soggetto della forma è la materia), dall'altro una sorta di reificazione dei piani analitici affrontati nell'analisi intellettuale, ossia l'ammissione di distinti livelli di realtà, con uno slittamento dal piano logico-ontologico a quello ontico.

Questa dinamica di reciproca circolarità funzionale di materia e forma segna l'andamento del fluire divino – e quello dell'analisi gabiroliana – per ogni livello ipostatico. In questo senso, quindi, anche la materia universale spirituale deve essere la forma di una materia ad essa precedente.

Nella prospettiva proposta da Ibn Gabirol, l'analisi parte «dal basso», ossia da ciò che è sorretto dalla materia: essa sostiene le nove categorie, e principalmente la quantità, che la limita e le impedisce di procedere a dare origine ad un nuovo livello di realtà ipostatica, concretizzandola nel corpo quale soggetto degli enti sensibili. Rispetto al suo essere forma sorretta da un ulteriore soggetto, invece, la materia delle categorie costituisce il grado più infimo e la più bassa potenza della natura⁹², che imprime le forme

⁹¹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p.24,10-14; (ed. Benedetto), p. 248. Si presti particolare attenzione a come, riferendosi a «id quod sequitur», Ibn Gabirol intenda ciò che segue nel procedimento analitico, ossia la materia delle forme sensibili che è forma della materia successiva (in alto), cioè la materia universale spirituale. In questo senso, quindi, ciò che è forma al livello superiore costituisce la materia del livello inferiore, come la corporeità è la materia delle forme sensibili ma, al contempo, è la forma sostenuta da quella materia nascosta che è la materia spirituale universale.

⁹² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 43,19-22; (ed. Benedetto), p. 278.

corporee nella sostanza. Dal momento che c'è una conformità tra il ricevente e l'elargitore, deve darsi una somiglianza anche tra la natura e la sostanza su cui elargisce le figure, ossia la materia universale spirituale, e tale conformità si esprime in una relazione causale efficiente⁹³.

La materia che sostiene la quantità è quindi la forma sorretta dalla natura, l'ultima delle sostanze intelligibili in ordine di progressione⁹⁴. Anche le sostanze semplici – natura, anima vegetativa, sensitiva e razionale, intelligenza – sono composte di materia e forma. Ibn Gabirol fonda questa asserzione su due dei principi metafisici presentati in precedenza: in primo luogo, afferma Ibn Gabirol, «si inferius defluxum est ab altiori, tunc totum quod est in inferiori debet ut sit in altiori⁹⁵», perciò come le sostanze corporee sono composte di materia e forma, anche le sostanze semplici e spirituali devono mostrare la medesima composizione ilemorfica⁹⁶.

Il legame che si instaura tra ordine superiore e ordine inferiore si concretizza in modo specifico nell'attribuzione del nome e della definizione dell'ente inferiore da parte di quello superiore⁹⁷. Difatti, il superiore fornisce all'inferiore la sua materia, cosa che stabilisce la comunanza di genere tra i due: ma nella progressione emanativa, questa materia diventa forma per l'ente inferiore, e ne costituisce quindi l'essenza, ossia il nome e la definizione dell'ente stesso. Le sostanze semplici, perciò, convengono nella materia e differiscono grazie alla specie, dal momento che la diversità deriva solo dalla forma⁹⁸.

Infatti, se le sostanze semplici fossero soltanto materia, non potrebbero in alcun modo differenziarsi, dal momento che l'azione deriva dalla forma⁹⁹. Né esse possono essere solo forme, in quanto altrimenti non potrebbero convenire in nulla e non si spiegherebbero i diversi gradi di perfezione cui

⁹³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 44,8-27; (ed. Benedetto), pp. 278-280.

⁹⁴ Esamineremo nei dettagli il flusso divino e la cosmologia gabiroliana nel prossimo capitolo: per il momento ci è sufficiente precisare come anche esse, ovviamente, siano dei composti ilemorfici, come tutto il creato, e fungano da causa intermedia nella costituzione del cosmo sensibile.

⁹⁵ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 211,13-14; (ed. Benedetto), p. 512.

⁹⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 217,15-16; (ed. Benedetto), p. 520: «inferius est ex superiori et est exemplum eius». Parallelamente, questa composizione ilemorfica è stabilita anche dal legame di esemplarità tra causa e causato, per il quale l'inferiore deriva dal superiore, e ne è un esempio. Ed è sulla base di questa esemplarità che si realizza la specularità tra i tre ordini delle sostanze spirituali (sostanza spirituale che segue la sostanza corporea; sostanza spirituale che più semplice di questa; materia e forma che le compongono) e i tre ordini della sostanza corporea (corpo spesso; corpo sottile; materia e forma che li compongono), appunto secondo un'esemplarità causale dei primi sui secondi. ⁹⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 217,18-24; (ed. Benedetto), p. 520: «sicut substantia corporalis ordinata est tribus ordinibus, hoc est corpore spisso, et corpore subtili, et materia et forma ex quibus constant: similiter etiam substantia spirituali disposita est tribus ordinibus; primo eorum substantia spirituali quae sequitur substantiam corporalem, deinde substantia spirituali quae est spiritualior illa, deinde materia et forma ex quibus composita sunt».

⁹⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 218,7-8; (ed. Benedetto), p. 522: «superiores dant inferioribus nomen suum et definitionem».

⁹⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 212,2-8; (ed. Benedetto), p. 512.

⁹⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 212,20-23; (ed. Benedetto), p. 514: «Si hae substantiae essent materia tantum, non diversificarentur et essent certe unum et nihil agerent, quia materia rei una erat, non diversa in se, et quia actiones formarum sunt, non materiarum, quod manifestum est in sensibilibus».

sono soggette¹⁰⁰: la sostanza spirituale non è una, infatti, ma si diversifica in sostanze di maggiore e minore semplicità e spiritualità. Tale diversità accade loro, come vedremo meglio tra poco, tramite l'interazione tra due specifici fattori progressivi, ossia il graduale inspessirsi della materia nel progredire dalla sua origine, e il progressivo illanguidirsi della forma nell'avanzare dalla sua fonte. La diversità si dà solo in relazione ad entrambi questi fattori, e laddove Ibn Gabirol sembra affermare recisamente che solo la forma o solo la materia causano la diversità, si deve intendere tutto ciò secondo il prospettivismo tipico di Ibn Gabirol – o del suo testo latino –, che tende a relativizzare l'asserzione rispetto al contesto in cui è proferita.

Tornando all'ilemorfismo delle sostanze semplici, Ibn Gabirol deve affermare la validità solo relativa di queste, che non possono essere considerate puramente semplici in quanto composte di materia e forma¹⁰¹. Le sostanze semplici, infatti, sono «uno» rispetto alla materia che le sostiene – che è appunto una – e sono invece molte in relazione alla loro differenziazione formale, ossia rispetto alle forme che le specificano nelle diverse sostanze spirituali. Difatti, poiché la caratteristica essenziale del Creatore è la propria assoluta Unità, secondo il principio neoplatonico della somiglianza e differenza, il suo causato non potrà essere un'ulteriore unità perfetta, ma qualcosa di molteplice e costituito da due principi semplici – materia e forma universali – che costituiscono l'essere di ogni creatura¹⁰².

Al di sopra dell'intelligenza troviamo quindi la materia e la forma universali, estrinsecate dalla volontà divina e unite a formare appunto l'intelligenza. Ibn Gabirol giustifica la posizione di questi due principi innanzitutto palesando come sia impossibile che il principio in cui si risolve ogni cosa sia soltanto uno: altrimenti non vi sarebbe differenza tra esso e il creatore dei principi¹⁰³. E perciò Ibn Gabirol afferma che «certissimus est quod in omni quod creatum est non est nisi haec duo¹⁰⁴».

¹⁰⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 213,2-13; (ed. Benedetto), p. 514.

¹⁰¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 218,19-24; (ed. Benedetto), p. 522: «Sed tamen adhuc addam explanationem et dicam quia, postquam non est impossibile ut sit compositum simplex, sic etiam non est impossibile ut simplex sit compositum, quia compositum simplex est ad id quod inferius est eo, et simplex est compositum ad id quod superius est eo»

¹⁰² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 222,24-28, (ed. Benedetto), p. 528.

¹⁰³ Al contempo, Ibn Gabirol precisa come, se il principio fosse soltanto «uno», non potrebbe essere soltanto materia, in quanto, se così fosse, le forme non potrebbero venire all'essere in quanto la materia le sostiene. E, allo stesso modo, non può essere neanche solo la forma, in quanto non esisterebbe per sé né potrebbe dare origine alla materia. E neppure si può ammettere che il principio dell'essere creaturale sia direttamente il Creatore o qualcos'altro tra Dio e i costituenti ilemorfici, dal momento che non vi è nulla tra loro (Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 224,15-225,8; (ed. Benedetto), p. 530). Perciò i principi di tutto il creato dovranno essere due, appunto materia e forma, e ciò impica, parallelamente, che questi due principi non possano essere due materie o due forme, né più di due. Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 225,8-15; (ed. Benedetto), p. 530: «Si autem resolvuntur res in radicem amplius quam unam, aut erunt duae aut plures. Si fuerint duae, non potest esse quin sint aut duae materiae tantum, aut duae formae tantum, aut altera earum materia et altera forma, aut nec duae materiae nec duae formae. Sed non est possibile quod sint duae materiae, nec duae formae. Similiter non est possibile ut sint non duae materiae et non duae formae. Restat ergo quod altera earum sit materia, et altera forma».

¹⁰⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 226,9-10; (ed. Benedetto), p. 532.

Dal momento che tutte le materie convengono nel concetto di materia e tutte le forme in quello di forma, si deve inoltre ammettere l'esistenza di una materia e di una forma universali che sostengono, reciprocamente, ogni materia e ogni forma particolare. Propriamente, esistono quindi soltanto una materia e una forma¹⁰⁵, che si uniscono reciprocamente nei vari livelli di realtà e secondo una circolarità funzionale e delle progressive «materializzazioni» della forma e informazioni della materia:

M. Sed vides quod materia corporalis, id est quantitas quae sustinet formam coloris et figurae, non est forma corpori quod eam sustinet, sicut qualitas, id est color et figura, est forma illi?

D. Vere sic est.

M. Aut, sicut corpus solum, denudatum, quod est simplicius corpore qualitatum, est materia sustinens qualitatem, numquid non similiter debet ut ipsum sit forma alii materiae quae est simplicior eo, idcirco quod resolvitur in eam?

D. Debet hoc etiam.

M. Ergo secundum hanc considerationem oportet ut quae magis corporea est ex illis sit forma simpliciori, donec perveniat resolutio ad materia simplicem certissime¹⁰⁶.

La materia che sostiene la qualità è la forma di una materia più semplice, nella quale si risolve, secondo la circolarità funzionale esaminata poco fa, e che si dipana da una materia e da una forma prime. Questa circolarità ipostatica è direttamente legata alla dottrina della manifestazione dell'occulto: ad essere occulta è sempre la materia, mentre la forma la manifesta¹⁰⁷ in una epifania dell'essere dove la materia della sostanza superiore si manifesta come forma nella sostanza derivata¹⁰⁸. In questa progressione ileomorfica, ogni sostanza mostra in sé le impressioni della materia universale che costituisce la materia comune di tutte le sostanze, come un genere – il «genus generalissimus» – che progressivamente si specifica¹⁰⁹.

Questa comune componente materiale fa sì che tutte le sostanze desiderano essere «una» e tali sono nella materia universale, che a sua volta desidera essere «una» tramite la composizione con la forma¹¹⁰. Difatti, materia e forma patiscono una dipendenza ontologica completa¹¹¹: l'essere di ciascuna delle due deriva solo dal suo essere congiunta con l'altra, sebbene sia la forma a portare a compimento l'esistenza della materia e non il contrario. Vi è infatti un'esplicita relazione tra essere e forma, un rapporto posto nei

¹⁰⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 226,20-227,22; (ed. Benedetto), pp. 532-534.

¹⁰⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 229,12-24; (ed. Benedetto), p. 536.

¹⁰⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 230,8-14; (ed. Benedetto), p. 238: «materia, quo propinquior est sensui, est similior formae, et ideo erit manifestior propter evidentiam formae et occultationem materiae, quamvis sit materia formae sensibili; et quo remotior fuerit a sensu, erit similior materiae, et per hoc erit occultior secundum occultationem materiae, quamvis sit forma materiae primae simplici, aut alicui quae est infra eam ex materiis».

¹⁰⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 230,19-22; (ed. Benedetto), p. 538.

¹⁰⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 231,21-232,30; (ed. Benedetto), pp. 540-542.

¹¹⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 232,13-17; (ed. Benedetto), p. 540.

¹¹¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 233,17-25; (ed. Benedetto), p. 542.

termini di proprietà essenziale per cui l'essere è la proprietà della forma senza però coincidere con la forma stessa¹¹²: al sopraggiungere della forma, giunge l'essere attuale tanto alla materia quanto alla forma. Questa dinamica esistenziale è direttamente legata alla coincidenza essenziale della forma con l'unità, che qualifica e descrive la materia come una, unificandone l'essenza di cui è forma:

M. Hoc significat quod forma non est nisi debito essentiae materiae, postquam unitas forma est essentiae materiae, et materia est materia essentiae unitatis.

D. Secundum quod dixisti, non videtur forma materiae nisi unitas communicans essentiae materiae¹¹³.

Tale funzione unificatrice è propria della forma in quanto tale, poiché ogni forma è unità: difatti, se l'unità non fosse una forma, dovrebbe essere o la materia o la forma della forma, ma non può essere la materia in quanto è proprietà della materia, né può essere la forma della forma altrimenti giungeremmo ad un *regressus ad infinitum*¹¹⁴. Allo stesso tempo, dall'unità deriva la molteplicità, la contiene, esiste in ogni parte di essa ed è sostenuta da un sostrato: in ciò l'unità e la forma hanno la medesima funzione, donandogli l'essere a ciò che esiste, preservandolo, contenendolo ed esiste in ogni sua parte; e quindi l'unità coincide con la forma¹¹⁵.

Mentre l'unità prima è infinita e stabile, l'unità causata è finita e soggetta al mutamento, e le accadono la molteplicità, la diversità e la mutevolezza. Per via di questo statuto ontologico derivato e flebile, infatti, l'unità creata non può che dividersi in diversi ordini, ossia frastagliarsi in una molteplicità di unità¹¹⁶. Le unità/forme successive sono causate dall'unità dell'intelligenza,

¹¹² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 234,17-19; (ed. Benedetto), p. 544: «D. Dico quod intellectus esse est intellectus formae. M. Quomodo unum eorum erit aliud, cum sit alterum proprietates alterius?»

¹¹³ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 234,29-235,4; (ed. Benedetto), p. 544.

¹¹⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 235,10-15, (ed. Benedetto), p. 544: «Si unitas est aliud a forma, aut erit ei materia, aut forma. Sed non est possibile ut unitas sit materia formae, eo quod ipsa est proprietates materiae. Similiter non est possibile ut unitas sit forma formae, quia sequeretur hoc quod forma esset materia ei, et quod forma haberet formam, usque in infinitum».

¹¹⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 235,18-24; (ed. Benedetto), p. 246: «Aspice proprietates unitatis, quia tu invenies eas affixas formae; hoc est quia unitas est efficiens multitudinem et retinens illam et dans ei esse et continens eam et existens in omnibus partibus eius et sustentata in eo quod est sibi subiectum et dignior eo quod est sibi subiectum; similiter hae proprietates inveniuntur in forma, quia forma constituit essentiam eius in quo est et acquirit ei esse et est retinens illud et continens illud et est in omnibus partibus eius et sustentata in materia sibi subiecta et superior ea et materia infra eam. Et postquam scisti has proprietates, pone unamquamque illarum medium terminum inter formam et unitatem, et conficietur tibi ex hoc argumentatio necessaria demonstrans quod forma est unitas».

¹¹⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 61,4-12; (ed. Benedetto), p. 302. Questo moltiplicarsi dell'unità si struttura secondo un preciso ordine gerarchico, per il quale tanto più un'unità è prossima alla prima unità, tanto più sarà caratterizzata da una forte unità intrinseca e da una maggiore semplicità, mentre parallelamente quanto più è lontana da essa, tanto più sarà segnata dalla molteplicità e dalla composizione. In questo modo, la prima unità dell'ordine del creato – la forma dell'intelligenza – è l'unità creata più unita, semplice e indivisibile, ed è per questo motivo che l'intelligenza comprende tutte le

per moltiplicazione, a partire dalla prima unità creata che appunto causa la loro essenza: così tutte le cose hanno la propria essenza nella forma dell'intelligenza, e le sono congiunte¹¹⁷. La corrispondenza tra «forma» e «unitas» è quindi piena: «e dal momento che la forma superiore non è che unità, in modo simile la forma inferiore non è che unità¹¹⁸». Il rapporto dell'unità con la materia è quindi speculare a quello della forma, ed è inseparabile dalla materia allo stesso modo della forma sostanziale.

Nel suo procedere, l'unità si accresce e si moltiplica nei vari livelli del reale, finché non giunge alla materia che sostiene la qualità, ossia alla sostanza mondana, dando origine ai corpi. In questo senso si registra l'opposizione tra l'ultima sostanza, spessa e pesante, e la sostanza superiore pura e semplice: la loro relazione corrisponde allo scorrere dell'acqua limpida che si intorpidisce quando raggiunge lo stagno¹¹⁹.

Difatti la forma universale, che costituisce l'essenza di tutte le specie universali¹²⁰ e trattiene tutto e costituisce ogni cosa¹²¹, si moltiplica solo per via della sua intrinseca relazione alla materia; la molteplicità e la materialità che si riscontra in essa le deriva dal rapporto con la materia¹²². Nella discesa dalla propria origine, la materia si inspessisce e la forma si illanguidisce, come la luce che si propaga nell'aria. In questo modo, quanto più la materia è sottile, tanto più la forma è forte e perfetta¹²³, come nell'emissione luminosa in cui tanto più la luce si allontana dall'origine quanto più è debole: un'asserzione che vale, *mutatis mutandis*, tanto per la materia quanto per la forma. La forma infatti muta sia nell'incontrare la materia che è più spessa, sia rispetto a se stessa, nell'illanguidirsi del suo procedere dall'origine¹²⁴, in un duplice e intrinseco specificarsi dei due costituenti ontologici rispetto all'ente¹²⁵. E così, dall'incontro di queste due dinamiche diversificanti, la forma si divide e moltiplica nella pluralità delle forme successive.

cose: la sua unità, infatti, comprende in sé tutte le successive unità che si uniscono alla forma. Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 61,13-24; (ed. Benedetto), p. 302.

¹¹⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 61,24-65,9; (ed. Benedetto), pp. 302-304.

¹¹⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 64,5-7; (ed. Benedetto), p. 306: «et postquam forma superior non est nisi unitas, similiter et forma inferior non est nisi unitas».

¹¹⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 62,9-63,24; (ed. Benedetto), pp. 304-306.

¹²⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 239,20-240,5; (ed. Benedetto), pp. 550-552.

¹²¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 240,15-19; (ed. Benedetto), p. 552.

¹²² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 242,12-21; (ed. Benedetto), p. 554.

¹²³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 244,5-7; (ed. Benedetto), p. 556: «cum res fuerit pura magis, servabit speciem suam fortius et manifestius, donec cum alio commixta illud agat in ea et permutet a puritate et claritate in qua erat».

¹²⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 245,22-26; (ed. Benedetto), p. 558: «Si tu attendisses certitudinem utriusque dictionis, non diceres eas esse contrarias, quia dictio prima significat permutationem luminis secundum comparisonem eius ad materiam, id est cum adiungitur ei, et dictio secunda significat permutationem luminis in se, absque coniunctione eius cum materia».

¹²⁵ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 246,4-8; (ed. Benedetto), p. 560: «Hae formae diversificatae sunt duobus modis: uno propter diversitatem spatii quod habet ipsamet hyle, sicut diversitatem ordinum simplicis hyle; secundo propter debilitatem luminis et turbiditatem quando vestitur materia et miscetur cum ea».

È questo il senso in cui si palesa come la materia sia contraria tanto alla forma quanto all'unità. Quest'ultima costituisce l'unità ontologica dell'ente, e quindi, una volta rimossa, l'ente cessa di essere uno e perde, dunque, la propria consistenza ontologica¹²⁶. La materia, quindi, non è unita in virtù di se stessa ma grazie all'unità che le si congiunge. Mentre l'unità – creata e derivata – è essenzialmente identica alla forma, la caratteristica propria della materia è invece la duplicità: infatti, come il due è successivo all'uno, così la materia è il sostrato della forma¹²⁷; e come il due sta per il molteplice divisibile, così la materia è moltiplicabile e divisibile¹²⁸. Inoltre, mentre la forma ha un'unica proprietà, ossia quella di costituire l'essenza, la materia ne ha due, cioè di sostenere la forma ed essere moltiplicabile e donare molteplicità alla forma che sostiene¹²⁹. Infine, la materia si divide in due, tra materia spirituale e materia corporea¹³⁰.

Della materia e della forma universali, in quanto principi primi, non è possibile fornire una definizione¹³¹. Esse possono essere immaginate come il limite estremo delle cose che esistono, come la potenza spirituale che sostiene tutte le cose (la materia), e come ciò che contiene tutto e costituisce l'essenza di tutto, luce che dona proprietà e specie a qualsiasi esistente (la forma¹³²). Ora, nonostante questi limiti che ne rendono ben difficile la conoscenza¹³³, Ibn Gabirol illustra alcune caratteristiche fondamentali dei due principi ilemorfici, a iniziare dalla materia:

¹²⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 68,3-6; (ed. Benedetto), p. 312: «Et testificatio quod una tenet materiam unitam per eam est quod, quando una separata fuerit ab unita per eam, destruetur unitio eius et fiet non unum; et fortasse destruetur materia per destructionem formae quae est una».

¹²⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 236,15-17; (ed. Benedetto), p. 546: «Dico ergo quod duo posita sunt sub uno, et unum est supra ea; similiter materia subiecta est formae et forma est supra eam».

¹²⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 236,18-21; (ed. Benedetto), p. 546: «Et etiam, quia forma una est, et duo multitudo divisibilis; similiter materia est multiplicabilis et divisibilis. Et propter hoc materia est causa multitudinis rerum et divisionis earum, quia assimilata est duobus».

¹²⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 236,22-237,4; (ed. Benedetto), p. 548: «Et etiam, quia proprietates formae una est, id est constituere essentiam, et proprietates materiae duae sunt. Una earum est sustinere formam; et haec proprietates est opposita proprietati formae, hoc est quia ex materia sustinente formam et ex formam perficiente essentiam materiae constituitur essentia omnis rei, et perficitur eius natura; et haec proprietates convenit materiae ex uno primo, opposito contra unum formae, unum videlicet primum, quod est medietas duorum quos assimilavimus materiae. Et proprietates secunda materiae est multiplicitas et divisibilitas; hoc est quia forma dividitur et multiplicatur propter materiam; et hanc proprietatem habet materia ex uno secundo, scilicet medietate duorum, coniuncto uni primo; et ex eius coniunctione ad illud sunt duo, et propter esse duorum fit multitudo et divisio».

¹³⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 237,4-12; (ed. Benedetto), p. 548: «Et etiam, quia materia in prima divisione dividitur in duas partes secundum naturam duorum, scilicet in materiam substantiarum simplicium et in materiam substantiarum compositarum. Ergo proprietates duorum convenit etiam hoc modo». In questo senso, quindi, si può affermare che la forma è come l'uno mentre la materia è come il due, mentre il tre è la radice di tutto. Cf. Ibn Gabirol, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 237,16-20; (ed. Benedetto), p. 548.

¹³¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 298,10-21; (ed. Benedetto), p. 628.

¹³² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 262,18-263,9; (ed. Benedetto), pp. 582-584.

¹³³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 263,12-19; (ed. Benedetto), p. 584.

Si una est materia universalis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei: scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen. [...] Materia debet habere esse, quia quod non est ei quod est materia esse non potest. Sed dicitur subsistens per se, ideo ne ratio eat in infinitum, si materia exsisterit non in se. Unius autem essentiae, ideo quia non quaesivimus nisi unam materiam omnium rerum. Sustinens diversitatem, quia diversitas non est nisi ex formis et formae non sunt existentes per se. Dans omnibus essentiam suam et nomen, ideo quia, cum sit sustinens omnia, necesse est ut sit in omnibus, et cum fuerit existens in omnibus, necesse est ut det essentiam suam et nomen omnibus¹³⁴.

La materia deve quindi possedere in un certo senso dell'essere, perché altrimenti non potrebbe essere materia di qualcosa, deve essere in virtù di se stessa in quanto è un principio, deve avere un'unica essenza in quanto è unica per tutte le cose, e deve sostenere la diversità in quanto le forme da cui deriva la diversità necessitano della materia. Infine, dal momento che la materia è in tutto ciò che è generato, dona a ciascuna cosa la sua essenza e il suo nome. Su questo sostrato si stratificano le varie forme, differenziandone gli esiti nella pluralità degli enti:

Hoc non potest esse ut essentia materiae sit aliud ab essentia eorum quae sunt, sed ea quae sunt, facta sunt aliud a materia per formas quae adveniunt ei, scilicet differentias quae dividunt eam. Unde diversitas quae est inter ea, quae sunt, manifesta non advenit nisi per formas manifestas; similiter diversitas quae est inter ea, quae sunt, occulta non accidit nisi per formas occultas. Ergo diversitas non contingit nisi per formas eorum quae sunt; sed essentia occulta quae suscipit formas, haec est materia prima universalis una non habens diversitatem¹³⁵.

La materia è quindi l'essenza nascosta che riceve la diversità delle forme, e che è quindi identica per ogni ente generato dall'essenza prima, mentre la forma:

Attende similiter proprietates formae universalis, quae sunt scilicet subsistere in alio et perficere essentiam illius in quo est et dare ei esse. Si inveneris has proprietates in formis eorum quae sunt, iam invenisti formam universalem. [...] Sustineri necesse est formae, quia si non sustinetur, sustinebit; et sic forma erit materia et habebit intellectum materiae. Perficere autem essentiam in qua est et dare ei esse convenit formae, ideo quia res esse sicut est non habet nisi per formam¹³⁶.

La forma deve sussistere in qualcos'altro in quanto, se non fosse sostenuta, dovrebbe sostenere e sarebbe materia; e al contempo deve perfezionare il composto in quanto ogni cosa ha il proprio essere particolare in virtù della forma.

La differenza fondamentale tra materia e forma è dunque principalmente risolvibile in quella tra sostenente e sostenuto, una differenza tuttavia che si dà soltanto nella reciproca relazione e nel contesto del composto ilemorfico:

¹³⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 13,14-14,5; (ed. Benedetto), p. 228.

¹³⁵ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 15,15-23; (ed. Benedetto), p. 230.

¹³⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 15,9-18; (ed. Benedetto), p. 232.

Materia differt a forma in eo quod altera est sustinens et altera sustentatum. [...] Postquam materia non est sustinens se ipsam, et forma non est sustentata a se ipsa, sed materia est sustinens respectu formae quae sustinetur in ea, et forma similiter non est sustentata nisi respectu materiae quae eam sustinet: scies per hoc quod materia et forma non discernuntur hac differentia, nisi cum consideratur esse composita, non cum consideratur essentia cuiuslibet illarum¹³⁷.

Si può notare come caratterizzazione ontologica nei termini di sostenente e sostenuto implichi ancora una volta il problema della determinazione estrinseca dei due principi: svolgendo ciascun principio il ruolo del proprio partner ontologico ad un livello di realtà successivo, una caratterizzazione più dettagliata di materia e forma rischierebbe di far venire meno la circolarità funzionale dei due principi. Allo stesso tempo, la differenza tra materia e forma è posta come intrinseca contrarietà, senza tuttavia che tale assunto venga esplicitato in alcun modo, se non rimandando alla determinazione estrinseca appena illustrata¹³⁸.

La reciproca dipendenza dei due principi implica, in primo luogo, che l'unione di materia e forma causi l'essere in atto tanto dei due composti ilemorfici quanto del composto. In se stessa la materia, così come la forma, ha solo un essere potenziale¹³⁹, e riceve l'esistenza quando si congiunge alla forma dell'unità. In questo senso, tanto la materia quanto la forma iniziano ad essere insieme:

Quod dicimus de unitate, hoc idem intelligimus de forma, quia unitas est forma, et materia non meruit habere esse nisi propter unitatem quae sustinetur in ea; et haec est quae attribuit ei esse, quia materia absque unitate non habebat esse, sed materia et unitas coeperunt esse simul, quia materia non fuit apta esse nisi propter unitatem, sicut non fuit coaptabilis proprietati unitatis et formae nisi propter unitatem et formam¹⁴⁰.

Che sia la forma a causare l'essere attuale della materia, e non il contrario, secondo Ibn Gabirol è testimoniato dal fatto che la forma è l'essenza della cosa e, difatti, quando scompare la forma, scompare anche il corpo¹⁴¹. Inoltre, l'unità è causa di se stessa e causa dell'essere: rinviando a se stessa, l'unità non ha alcunché di precedente, neppure l'essere, che quindi è causato dalla forma¹⁴². L'essere della materia non può quindi essere un essere pieno, non può essere attuale ma solo potenziale¹⁴³: l'essere in atto è acquisito solo

¹³⁷ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 259,25-260,11; (ed. Benedetto), pp. 578-580.

¹³⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 260,12-20; (ed. Benedetto), p. 580.

¹³⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 271,22-26; (ed. Benedetto), p. 594: «Et quia esse non est rei nisi ex forma, non est possibile ut materia absque forma habeat esse absolute; sed dicendum est quod habeat esse, dicatur habere esse in potentia, scilicet ut, cum receperit formam, exhibit ad effectum et habebit esse in actu».

¹⁴⁰ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 272,18-25; (ed. Benedetto), p. 596.

¹⁴¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 272,25.273,3; (ed. Benedetto), p. 596.

¹⁴² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 273,3-10; (ed. Benedetto), p. 596.

¹⁴³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 273,13-23; (ed. Benedetto), pp. 596-598: «Scire debes quod esse duobus modis est: esse in potentia, quod est proprium essentiae uniuscuiusque, scilicet materiae et formae per se; et iam de hoc diximus; et esse in actu quod est proprium materiae et formae, cum uniuntur et componuntur. Et impossibile

dall'unione ilemorfica. Le medesime considerazioni valgono per la forma: sono entrambi i costituenti ilemorfici ad avere l'essere in potenza prima della loro unione, e l'essere in atto una volta congiunti. All'unione con la forma, infatti, la materia ottiene l'essere formale, ossia l'essere in atto, che prima non aveva: «et etiam quia materia non habet {esse} in se formale, scilicet in actu, quia non habuit esse nisi ex forma; et ideo oportuit ut esse eius non sit nisi ex esse formae¹⁴⁴».

L'essere in potenza proprio della materia non deve essere tuttavia scambiato con la privazione assoluta: si può cogliere la materia come privazione solo in relazione alla completezza dell'essere attuale¹⁴⁵, ed è solo rispetto all'essere in atto che si può dire che l'essere è l'esistenza della forma nella materia¹⁴⁶. Se la materia fosse pura privazione, infatti, non potrebbe mai attualizzarsi¹⁴⁷, mentre è in virtù dell'essere in potenza che può sostenere la forma¹⁴⁸. La materia è quindi manchevole dell'attualità, ma è mobile e difatti si muove per ricevere l'attualità nella congiunzione con la forma¹⁴⁹. La materia in sé, dunque, esiste come potenzialità nella conoscenza di Dio, ed è estrinsecata e unita alla forma grazie alla volontà divina¹⁵⁰.

Se da un lato la materia è posta nei termini della potenzialità, della privazione relativa e della «possibilitas¹⁵¹», dall'altro essa ha un nesso profondo con la sostanza. Innanzitutto Ibn Gabirol chiarisce come i termini «materia» e «hyle» si riferiscano al sostrato della forma prima della congiunzione ilemorfica, mentre «substantia» è il nome appropriato per il medesimo soggetto dopo la congiunzione con la forma, e quindi dopo la sua attualizzazione¹⁵².

In questo contesto il filosofo ebraico presenta il problema della sostanzialità della materia, affermando recisamente come la sostanzialità costituisca

est ut materia sic describatur per se, sicut describitur coniuncta formae. Et cum materia aestimatur per se, non convenit ei proprie esse, quod proprium est formae, ideo quia expoliata est a forma; sed cum aestimatur cum forma, conveniet ei esse, quod proprium est formae, quia iam acquisivit esse formae, quando coniuncta est illi; [...].»

¹⁴⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 314,20-22; (ed. Benedetto), p. 648.

¹⁴⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 274,12-19; (ed. Benedetto), p. 598: «Etsi materia dicatur privata, non tamen debet dici quod non habet et in se ipsa esse aliquod, praeter esse quod habet cum adiungitur formae, id est esse in potentia; et propter hoc dicitur quod materia non habet esse in actu absolute, quia habet esse in se in potentia {scilicet illud} et esse in actu non est, nisi quando materia adiungitur formae. Et propter hoc descripserunt esse dicentes, quod esse est existentia formae in materia».

¹⁴⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 274,19; (ed. Benedetto), p. 598.

¹⁴⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 275,6-8; (ed. Benedetto), p. 600: «Certe alius est, quia privatum absolute, non est possibile ipsum exire ad esse. Quomodo enim est possibile exire ad esse, cum nulla de eo scientia praecesserit?».

¹⁴⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 275,10-11; (ed. Benedetto), p. 600: «Sequitur hoc ut materia habeat esse in potentia, hoc est quia erat virtus ad sustinendum formam».

¹⁴⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 275,22-28, (ed. Benedetto), p. 600.

¹⁵⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 274,19-275,3; (ed. Benedetto), p. 598.

¹⁵¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 334,20-23; (ed. Benedetto), p. 674: «Non vocaverunt materiam possibilitatem, nisi quia possibile fuit ei recipere formam, id est vestiri lumine eius; et haec necessitas non advenit nisi quia est infra voluntatem, et voluntas supra formam; unde non est mirum».

¹⁵² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 43,1-8; (ed. Benedetto), p. 276. In realtà, lo sviluppo della questione sulla sostanzialità della materia presenta alcuni punti di oggettiva difficoltà, in quanto in altri luoghi testuali Ibn Gabirol afferma come la sostanzialità sia l'essenza stessa della materia.

l'essenza stessa della materia¹⁵³. La presentazione di questa teoria pone in crisi il «discipulus»: dal momento che la materia è il «genus generalissimus» ed è unica, si potrebbe sostenere che la sostanzialità e l'unità siano la sua forma e in virtù di esse, in quanto forme, differisce dalle altre sostanze¹⁵⁴. A tale obiezione, il «magister» risponde chiarendo come la differenza derivi dalla forma e dalla materia: in questo modo, qualsiasi proprietà che qualifica in loro stesse la materia o la forma, è propria solo dell'essenza di cui è proprietà. Ciò significa, evidentemente, che la sostanzialità è una proprietà essenziale della materia, e non le deriva dalla forma, e la proprietà dell'unità della materia (quale genere generalissimo) conviene con la sua stessa essenza:

Debes praeponere radicem cui innitatur quicquid dixerimus, hoc est, quod principium differentiae et diversitatis est materia et forma; et quoniam hoc sic est, constat quod omnis proprietas qua designatur unaquaeque materia et forma per se proprie, non convenit alii nisi essentiae eius quod est propriatum per eam; alioquin simplex unum esset compositum. Et quantoquidem hoc sic est, constat quod proprietas unitatis, quae de genere dicitur generalissimo, non est aliud quam sua essentia, sed est sua essentia. Et cum hoc sit, falsa est dictio qua dicitur quod haec est res quae est receptibilis intellectus unitatis, et quod ex coniunctione duorum intellectuum extitit natura generis generalissimi¹⁵⁵.

Ibn Gabirol afferma che l'unità è la forma, e proprio per questo è proprietà della materia, costituendone l'essenza: questa apparente contraddizione con quanto ammesso prima può essere sanata solo dall'ammissione che la sostanzialità è l'essenza della materia in quanto le appartiene essenzialmente, e tuttavia solo una volta che la materia ha in se stessa un'essenza propria, ossia ha l'essere attuale in virtù della forma. In altre parole, la sostanzialità sembra essere posta nel tipico prospettivismo del *Fons vitae*: da un lato è essenza propria della materia, considerando la materia e non la forma, ma questa essenza si dà alla materia solo una volta che le si unisce la forma dell'unità¹⁵⁶. Un simile prospettivismo è riscontrabile anche nella discordante posizione della materia come più

¹⁵³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 269,15-21; (ed. Benedetto), p. 592: «D. Nonne vides quod substantialitas est forma materiae, et materia forma rei? M. Substantialitas non est separata a sua essentia. Unde non est possibile ut sit forma eius, quia essentia substantiae ipsa est essentia materiae; et non dividuntur nomina nisi in relatione. Ergo tunc dicitur materia, cum referetur ad formam; et tunc dicitur substantia, cum per se stat».

¹⁵⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 270,4-10; (ed. Benedetto), p. 592: «D. Postquam concedis quod genus generalissimus, id est materia prima, est substantia una numero, poterit dicere aliquis quod substantialitas et unitas sunt eius forma. Signum autem huius est, quod per hoc, quod est una, differt ab alia; et differentia est forma; ergo unitas est forma; ergo est hoc quod est receptibile unitatis et substantialitatis, et haec est res quae proprie dicitur una et substantia».

¹⁵⁵ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 270,11-22; (ed. Benedetto), p. 592.

¹⁵⁶ Questa sembra essere un'interpretazione coerente dei testi gabiroliani, che tuttavia patisce della difficoltà dello scritto e di un certo ermetismo stilistico di Ibn Gabirol. Vedremo come Gundisalvi si mostri vicino a questa ermeneutica.

nobile della forma¹⁵⁷ e della forma come più nobile della materia¹⁵⁸: tale giudizio di valore dipende dalla prospettiva con cui è posto il problema. Dal canto suo, la forma non è un accidente, ma può essere detta accidentale rispetto al fatto di essere sostenuta dalla materia. Allo stesso modo la forma non è sostanza ma è sostanziale¹⁵⁹, in quanto a differenza della sostanza, la forma si trova in un soggetto e non è ricettrice ma impartitrice della diversità¹⁶⁰. Infatti la forma non ha un essere accidentale, ed esiste in atto solo insieme alla materia, ed esiste in potenza nell'intelletto divino:

Esse primae formae, scilicet existere per se in actu, est impossibile, quia non habet esse nisi cum materia simul; sed in intellectu et in potentia est possibile. Et in hoc differentia inter ipsam et accidens, quia accidens non intelligitur existens per se¹⁶¹.

Materia e forma sono quindi eterne, in quanto eternamente risiedono nell'essenza e nella sapienza divine quali possibilità. E sebbene sotto certi aspetti la materia possa dirsi increata¹⁶², essa è creata dall'essenza divina, mentre la forma è creata dalla «proprietà dell'essenza», ossia dalla sapienza e dall'unità¹⁶³. La loro creazione coincide alla loro unione, grazie alla quale ricevono l'essere in atto, e da questa prima unione derivano le ulteriori congiunzioni ilemorfiche nelle quali «materia est sustentatrix et forma sustentata; et etiam materia est occulta, et forma manifesta; et etiam materia perficitur ex forma, et forma est perficiens essentiam materiae; et etiam materia est designata, et forma designans; et etiam materia est discreta, et forma discernens¹⁶⁴».

Ricapitolando, quindi, possiamo affermare che la tematizzazione dell'essere creaturale compiuta da Ibn Gabirol poggia su alcuni principi metafisici fondamentali, derivati dal neoplatonismo, cui si sommano alcuni nuclei

¹⁵⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 299,21-26, (ed. Benedetto), p. 630: «D. Quae ergo illarum est dignior alia? M. Sustinens. D. Quare hoc, quia sustentatum est, quod attribuit sustentanti esse, et quod perficit eius essentiam? M. Sustinens non est dignius sustentato, nisi quia sustentatum indiget eo ad existentiam sui».

¹⁵⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 300,9-12; (ed. Benedetto), pp. 630-632: «D. Si forma est dignior quam materia aliquo modo? M. Certe forma dignior est quam materia secundum hoc quod ipsa eam constituit et attribuit ei esse; et etiam quia forma est sicut anima, et materia sicut corpus».

¹⁵⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 298,24-299,5, (ed. Benedetto), p. 630: «Certe forma accidentalis est considerata respectu suae sustentationis in materia; sed in se ipsa substantia est. Et ideo vocaverunt hanc formam substantialem, et non absolute substantiam. Et omnino, postquam accidens non est accidens propter sustentationem suam tantum, sed propter destructionem sui post separationem sui a sustinente, tunc non debet forma prima esse accidens ideo quod sustinetur in materia».

¹⁶⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 299,8-13; (ed. Benedetto), p. 630: «Iam patuit quod forma non est receptibilis proprietatum duarum ex sex, scilicet quod substantia non est in subiecto, et quod est receptibilis diversitatis. Sed forma, etsi habeat sustentari in materia, non sustinetur in ea sicut accidens in subiecto; sed receptibilitas diversitatis propria est subiectae substantiae».

¹⁶¹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 300,4-8; (ed. Benedetto), p. 630.

¹⁶² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 334,6-13; (ed. Benedetto), p. 674.

¹⁶³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 333,3-6; (ed. Benedetto), p. 672: «De materia hoc idem dicitur quod de forma, scilicet quod materia est creata ab essentia, et forma est a proprietate essentiae, id est sapientia et unitate, etsi essentia non sit appropriata proprietate ab ea extrinseca».

¹⁶⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 299,16-20; (ed. Benedetto), p. 630.

dottrinali aristotelici strutturali eppure problematici. L'analisi è compiuta attraverso una coincidenza specifica tra piano epistemologico e piano ontologico, e l'ilemorfismo universale è sancito in modo netto, legato inscindibilmente alla dottrina di atto e potenza quale proprio orizzonte di senso. Allo stesso tempo, si registrano numerosi passaggi oscuri o difficili, tra cui spicca la determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma, applicata alla circolarità funzionale dei costituenti ilemorfici nei distinti livelli di realtà. Se questa dottrina ha il pregio di conferire un'omogeneità ontologica all'intera creazione, dall'altro lato rischia di incorrere in alcune aporie rispetto agli stessi principi su cui l'essere creaturale si fonda.

Questo sintetico esame delle dottrine gabiroliane circa l'ilemorfismo e la costituzione ontologica dell'ente mostrano pienamente come il *Fons vitae* costituisca la fonte primaria della riflessione gundissaliniana in merito. L'opera di Ibn Gabirol penetra quella gundissaliniana da un punto di vista sia dottrinale che testuale: nel solo *De processione mundi*, le citazioni del testo gabiroliano sono quasi un centinaio, citazioni spesso brevissime e che derivano diffusamente da tutti i cinque libri del *Fons vitae*. Questa dipendenza testuale dall'opera gabiroliana è profonda anche rispetto al *De unitate*, e gli argomenti con cui Gundisalvi dimostra la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali e la loro creazione mediata nel *De anima* sono ricavati dal terzo libro del *Fons vitae*¹⁶⁵. Anche in questo caso la comparazione testuale è utile a saggiare la portata della dipendenza di Gundisalvi da Ibn Gabirol:

<i>Ibn Gabirol, Fons vitae</i>	<i>Gundisalvi, De anima</i>
Si inter factorem primum et substantiam quae sustinet praedicamenta non est medium, opus est ut factor primus sit factor substantiae per se. Et si factor primus fuerit factor substantiae per se, tunc haec substantia fuit semper apud deum. Sed haec substantia non fuit semper. Ergo non est facta ab essentia factoris primi. Ergo factor primus non est factor eius per se, necesse erit ut sit medium inter illa ¹⁶⁶ .	Probant autem philosophi animas non a Deo sed ab angelis creari hoc modo: si factor primus est factor animae per se, tunc anima semper fit apud eum; sed anima non semper fuit apud deum quoniam cotidie creantur novae; igitur anima non est facta a primo factore, nec primus factor est factor eius per se. Igitur necesse est ut aliquid sit medium inter deum et animam, quod sit factor animae ¹⁶⁷ .
Facere factoris primi est creare aliquid ex nihilo. Et substantia quae sustinet praedicamenta composita est ex suis simplicibus. Ergo non est creata ex nihilo ¹⁶⁸ .	Item alia probatio: factoris primi facere est facere aliquid ex nihilo; sed postea probabitur animam fieri ex materia; igitur non est factura primi factoris ¹⁶⁹ .

Gundisalvi sta qui dimostrando come la creazione delle anime non possa essere causata direttamente da Dio, ma tramite un intermediario. Se così fosse, l'anima non dovrebbe allontanarsi da Dio ma permanere sempre in

¹⁶⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 82,9-94,18; (ed. Benedetto), pp. 332-350.

¹⁶⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker) p. 78, 5-12, (ed. Benedetto), p. 326.

¹⁶⁷ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna - Alonso del Real), p. 128,17-22.

¹⁶⁸ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 79,18-20; (ed. Benedetto), p. 328.

¹⁶⁹ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), pp. 130,20-22.

Lui, cosa che invece non accade: e questa mancata permanenza mostra come l'anima sia creata da un intermediario, ossia nella prospettiva gundissaliniana, dalle creature angeliche. Allo stesso modo, è impossibile che l'anima venga creata da Dio direttamente, in quanto la creazione divina è sempre *ex nihilo* mentre l'anima viene all'essere a partire dalla materia di cui è composta.

Come si può notare dalla comparazione testuale, questi due argomenti derivano direttamente dal *Fons vitae*, sebbene rispetto all'originale si registrino alcuni sottili mutamenti e una complessiva sintesi: in particolare, la trattazione gabiroliana viene utilizzata per dimostrare la creazione delle anime da parte degli angeli, dottrina che deriva a Gundisalvi da una fonte ulteriore, come vedremo nel prossimo capitolo. In generale, infatti, anche rispetto all'uso del testo gabiroliano Gundisalvi agisce secondo lo schema di alterazione testuale e dottrinale presentato nel primo capitolo di questo studio, e in questo caso modifica il testo gabiroliano adattandolo alle proprie esigenze argomentative.

Al di là delle citazioni testuali, è fondamentale comprendere la portata dell'influsso gabiroliano su Gundisalvi. Si registrano alcune differenze nella ricezione delle dottrine gabiroliane tra le opere di Gundisalvi, e principalmente queste difformità si riducono a due, ossia l'accettazione della determinazione funzionale e non intrinseca dei due costituenti ilemorfici nel *De anima*, e la sua assenza dalla trattazione del *De processione mundi*; e l'adesione alla cosmologia ipostatica gabiroliana nel *De unitate*, e il suo presunto superamento nel *De processione*.

La cosmologia gabiroliana sarà esaminata nell'ultimo capitolo di questo lavoro. Rispetto al problema della determinazione estrinseca di materia e forma, questa tendenza è diffusamente presente in tutto il *Fons vitae*, e ne costituisce una caratteristica peculiare. Ibn Gabirol caratterizza infatti la materia primariamente secondo la propria funzione di sostrato, e la forma secondo quella di essere sostenuta dalla materia, dalle quali si specificano ulteriori funzioni fondamentali quali l'elargizione della diversità da parte della forma, e la donazione dell'essenza da parte della materia. In questo, ovviamente, non si registra alcun problema specifico, e neppure si tratterebbe di una determinazione funzionale estrinseca, ma solo di una estrema riduzione delle qualità di materia e forma alla loro reciproca relazione e rispetto al loro composto.

Il problema sorge quando Ibn Gabirol afferma che la materia del livello superiore costituisce la forma di quello inferiore, e viceversa: in questo modo, tanto la materia quanto la forma perdono ogni possibilità di determinazione intrinseca, e vengono individuate solo rispetto alla funzione che svolgono in un dato momento e in un determinato livello di realtà. È appunto questo aspetto della teoria gabiroliana che abbiamo chiamato «determinazione funzionale non intrinseca», che poggia e al contempo deriva dalla circolarità funzionale dei due costituenti ilemorfici nei diversi piani di realtà. Non vi sarebbe neppure bisogno di sottolineare i grandi problemi che vengono implicati da questa dottrina: secondo una prospettiva aristotelica, questa polifunzionalità dei costituenti ilemorfici risulta inammissibile, e sarebbe difficilmente accettabile anche in un contesto neoplatonico «ortodosso». In questa prospettiva, infatti, materia e forma si riducono a delle funzioni che possono essere svolte da una qualsiasi agente

o paziente causale che, rigorosamente, non potrebbe essere individuato né come materia né come forma, bensì come qualcosa di terzo e neutrale rispetto alle due funzionalità che in questo modo possono predicare di esso¹⁷⁰.

Gundisalvi accetta questa teoria gabiroliana nel *De anima*, scritto precedentemente al *De processione mundi* sebbene a questo collegato sotto numerosi punti. Afferma in questo senso Gundisalvi:

Et notandum quia post primam universalem id quod est materia posteriorum, forma est priorum et quod est manifestius, forma est occulti, quia materia quo propinquior est sensui est similior formae, et ideo fit manifestior propter evidentiam formae et occultationem materiae, quamvis sit materia formae sensibilis¹⁷¹.

Questo passaggio è evidentemente derivato dalla trattazione gabiroliana, laddove si afferma che:

Et secundum hoc corporeitas mundi, quae est materia manifesta sustinens formam quae sustinens formam quae sustinetur in illa, debet esse forma sustentata in materia occulta de qua tractamus; et secundum hanc considerationem erit haec materia forma ad id quod sequitur, donec veniemus ad materiam primam quae continet omnia¹⁷².

In entrambi i casi, questa circolarità dei componenti ilemorfici è ricondotta direttamente alla dottrina per cui il manifesto è esempio dell'occulto, e quindi la forma è esempio della materia. Questo principio sembra infatti implicare una sorta di omogeneità tra i diversi livelli di realtà, specificata tuttavia rispetto alla progressiva specificazione, particolarizzazione e, quindi, manifestazione dell'essere. Riportando questo importante punto dottrinale, dobbiamo pensare che Gundisalvi fosse consapevole delle implicazioni e che le accettasse. Tuttavia, si deve notare come quello citato sia l'unico riferimento in tutto il *De anima* a questa teoria, e appaia alquanto decontestualizzato rispetto alla trattazione complessiva. È quindi probabile che sia stato inserito nel testo quale rimando alla dottrina ontologica gabiroliana, che sarebbe stata poi dovutamente tematizzata e problematizzata in uno specifico trattato metafisico, appunto il *De processione*.

In questo trattato, tale dottrina non è tuttavia presente, ma vi ritroviamo tutti gli aspetti principali dell'analisi gabiroliana dei costituenti ilemorfici. Al contempo, la materia è posta primariamente come ciò che sostiene, mentre la forma è ciò che è sostenuto dalla materia: «forma vero et materia oppositarum proprietatum sunt; nam altera sustinet, et altera sustinetur;

¹⁷⁰ Come precisato in precedenza, non è questo il luogo in cui possono essere affrontate le questioni relative all'ipotesi di Pessin. Tuttavia, anche solo per aderenza metodologica al principio di perfezione, non dovrebbe essere preliminarmente giusto ammettere che Ibn Gabirol non fosse cosciente di queste problematiche, o volesse affermare l'inesistenza individuale di materia e forma. La cosa più probabile è che questo sia il caso forse più emblematico di quello slittamento semantico segnalato da Pessin, e originatosi dall'ermeneutica «aristotelizzante» che soggiace alla traduzione latina del testo.

¹⁷¹ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna-Alonso del Real), p. 144,10-14.

¹⁷² IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 24,10-14; (ed. Benedetto), p. 248.

altera recepit, et altera recipitur; altera format, et altera formatur¹⁷³». Anche in questo caso, le caratterizzazioni dei due principi ilemorfici sono direttamente derivate da Ibn Gabirol¹⁷⁴. E in modo parallelo al *Fons vitae*, la materia costituisce il genere comune che viene progressivamente specificato dalla forma, ed è la forma a causare l'essere attuale della materia.

A divergere rispetto alla trattazione del *De anima* è che nel trattato cosmologico, Gundisalvi individua precisamente tanto la materia quanto la forma secondo queste loro caratteristiche, senza alcun riferimento alla circolarità della loro attribuzione funzionale. In questo senso, esiste una sola materia che è sempre tale, ha un essere potenziale che si attualizza tramite la ricezione della forma e, in questa unione l'ente viene all'essere. Allo stesso modo, le forme giungono alla materia e si stratificano su di essa, dando origine a enti progressivamente specificati, a partire dal primo composto ilemorfico – la sostanza assoluta – fino ai corpi sensibili composti da elementati.

Se quindi la prospettiva cosmogonica di Ibn Gabirol corrisponde a progressive unioni di materia e forma in cui, circolarmente, la forma si specifica come materia e viceversa, nel *De processione mundi* la venuta all'essere del mondo corrisponde a una progressiva informazione della materia – e mai a una materializzazione della forma – che dà origine a quella che, forse ingiustamente, può essere definita come una reificazione dell'albero di Porfirio¹⁷⁵.

Come è noto, Tommaso d'Aquino attaccò duramente Ibn Gabirol proprio rispetto a questa reificazione. In realtà, il testo del *Fons vitae* non implica se non indirettamente una simile prospettiva, proprio per via della circolarità funzionale di materia e forma. Difatti l'imputazione di una reificazione dell'albero porfiriano non può che trarre le mosse dalle due assunzioni epistemologiche gabiroliane, per cui ogni conoscenza corrisponde alla conoscenza di una forma ogni forma necessita di un soggetto che la sostenga.

Da questo sembra che Ibn Gabirol deduca che vi è un soggetto per ogni livello logico che è possibile individuare nell'analisi del reale. Ciò comporta implicitamente l'ammissione, da un lato, dell'ilemorfismo universale dal momento che il soggetto della forma è la materia. Dall'altro implica una reificazione dei piani analitici affrontati nella risoluzione intelligibile, ossia l'ammissione di distinti livelli di realtà, con uno slittamento dal piano logico-ontologico a quello ontico. E in questo senso, Ibn Gabirol afferma, rispetto alla sostanza: «si omnes substantiae conveniunt in eo quod sunt substantiae, necesse est quod sit hic substantia communis omnibus, quae uniat alias aliis et det intellectum substantialitatis omnibus aequaliter¹⁷⁶».

¹⁷³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 3,19-4,1.

¹⁷⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 299,16; (ed. Benedetto), p. 630; Ibn Gabirol, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 335,9-11; (ed. Benedetto), p. 676; Ibn Gabirol, *Fons vitae* (ed. Baeumker) p. 307,27; (ed. Benedetto), p. 639.

¹⁷⁵ Come è stato detto in precedenza, infatti, la prima unione delle forme della sostanzialità e dell'unità danno origine alla sostanza «assoluta», che si specifica in sostanza corporea e incorporea attraverso la ricezione della forma della corporeità e della spiritualità. Queste due sostanze, si specificano poi ulteriormente attraverso ulteriori ricezioni formali, fino a dare origine alle specie e agli individui.

¹⁷⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 8,11-14; (ed. Benedetto), p. 218.

Allo stesso tempo, se è possibile individuare in Ibn Gabirol tratti di questa implicita reificazione a partire dallo slittamento dal piano logico a quello ontico, allo stesso tempo la circolarità funzionale dei componenti ilemorfici rende tutto ciò almeno problematico, se non contraddittorio. Gundisalvi sembra consapevole di queste implicazioni, e difatti nel *De processione mundi* sceglie la reificazione delle specificazioni logiche e abbandona la circolarità ilemorfica. In questo si palesa la volontà, da parte di Gundisalvi, di sistemare e migliorare la dottrina dell'ilemorfismo universale che ha trovato nel *Fons vitae*, fatto probabilmente legato alle critiche elaborate da Ibn Daud.

Rispetto agli altri aspetti dell'ilemorfismo gabiroliano, l'aderenza gundissaliniana a questa teoria è piena, e poggia sui medesimi assunti metafisici della trattazione gabiroliana, come il principio di somiglianza tra causa e causato e quello della mediazione tra causa ed effetto, sebbene, come vedremo, non sempre la fonte di riferimento sia Ibn Gabirol. Tra questi principi figura quello dell'unità quale principio ontologico fondamentale nella costituzione dell'ente. Sia Ibn Gabirol che Gundisalvi rintracciano l'origine di questa unità nella somma Unità divina, che svolge il ruolo di principio trascendente per l'unità immanente dell'ente. Questa viene tematizzata da Gundisalvi individuandola nella prima forma che si unisce alla materia, appunto la forma dell'unità:

Prima autem forma, cui prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam fecit esse substantiam. Sed quia omne, quod est, ideo est, quia unum est: ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire, quia materiam substantiam fieri, et non unam, impossibile fuit. Unde substantialitas et unitas simul adveniunt, in quarum adventu materia transit de potestate ad actum, de tenebris ad lumen, de informitate ad decorem, quoniam earum coniunctione materia facta est substantia una. Unde merito primae dicuntur, quae nisi praevenientes materiam ad esse perducerent, in materia nullae prorsus unquam formae subsisterent¹⁷⁷.

In questo senso, la forma dell'unità svolge il principio unificatore tanto della materia, che in sé tende alla dispersione, quanto del composto ilemorfico, in modo speculare a Ibn Gabirol. Dal canto suo, la forma della sostanzialità è quella che fa essere la materia sostanza, e proprio per questo motivo la materia è detta sostanza quando ci si riferisce al composto ilemorfico, mentre è detta materia quando è colta secondo il proprio essere potenziale. Proprio per questa funzione unificatrice, l'unità è forma, e come tale è la causa dell'essere attuale della materia. Gundisalvi precisa come l'essere derivi dalla congiunzione della forma alla materia, ma non sia la stessa forma. Si tratta, invece, di un concomitante della forma, o meglio, di un conseguente necessario dell'informazione della materia:

Quapropter, si omne esse ex forma est, forma utique non est esse. Quicquid enim ex alio est, non est ipsum, ex quo aliquid est. Sed omne esse ex forma est. Nullum igitur esse forma est, et nulla forma est esse. Esse enim est quiddam, quod inseparabiliter comitatur formam. Cum enim forma in materiam advenit, necesse est, ut esse in actu sit¹⁷⁸.

¹⁷⁷ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 41,10-20.

¹⁷⁸ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 27,5-10.

La forma, infatti, come la materia è caratterizzata da uno stato di completa potenzialità ontologica: non è di per sé in atto, ma si attualizza nell'unione con la materia, attualizzando parimenti questa e il loro composto. Questo stato di potenzialità della forma è un ulteriore punto dottrinale recepito dal *Fons vitae* e, come vedremo, discosta sensibilmente Gundisalvi da Avicenna. La definizione delle caratteristiche ilemorfiche, tuttavia, risente sicuramente anche della lettura gundissaliniana della *Metaphysica*. E difatti, il principale sviluppo teorico dato da Gundisalvi all'ilemorfismo universale gabiroliano è l'unione di questo con la dottrina avicenniana dell'essere necessario e possibile. Orme di questa dottrina sono riscontrabili anche nel *Fons vitae* ma, anche ammettendo che non siano spurie, la loro portata dottrinale nell'economia del testo è esigua, e non trovano alcun pieno sviluppo rispetto all'ilemorfismo.

Sempre in relazione alla potenzialità di materia e forma «ante coniunctionem», si deve evidenziare come Gundisalvi sia preoccupato dalla congruità di questo punto dottrinale con la tradizione latina, dove la forma è normalmente dotata di un essere attuale. Sembra essere questa preoccupazione a condurre Gundisalvi alla distinzione tra essere materiale e formale, propri entrambi di materia e forma, ma precedentemente e successivamente alla loro unione. In questo senso, tanto la materia quanto la forma sono caratterizzate da un essere materiale, che diviene formale una volta attualizzatosi:

Esse enim materiale, quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu. Sed esse materiale utraque habet per se sine altera, sicut esse formale habet utraque, si coniuncta est cum altera¹⁷⁹.

Questa criticabile scelta dei termini, così prossima ai loro referenti ilemorfici, testimonia la ricerca di una mediazione tra la prospettiva gabiroliana e quella, formalista, di Avicenna e dei filosofi latini. In questo, Gundisalvi curiosamente sembra basarsi sulla trattazione del *Fons vitae*, tuttavia lo sviluppo gundissaliniano è sostanziale: aggettivizzando i termini gabiroliani, Gundisalvi specifica e reifica due distinti stati ontologici, irriducibili all'essere della materia e della forma, potenziale per entrambi prima della loro congiunzione. Anche in questo caso si manifesta la necessità, percepita da Gundisalvi, di dover sistemare la trattazione gabiroliana. Se, difatti, è sempre la forma a causare l'essere attuale della materia, questa attualità è il prodotto della loro unione, e non qualcosa che viene donato dalla forma alla materia, per il semplice motivo che la forma non lo possiede. Così si palesa la necessità di una causa terza che, componendo i due costituenti, realizzi l'essere attuale che è alieno all'essere proprio sia della materia che della forma.

Vi sono altri aspetti di estrema prossimità tra Gundisalvi e Ibn Gabirol, come la tematizzazione della materia come privazione e sostanza, rispetto ai quali, tuttavia, la sintesi gundissaliniana risulta ben minore o accidentale. Rispetto a questi punti Gundisalvi usa ulteriori fonti, tramite cui interpreta e modifica il pensiero gabiroliano, o semplicemente lo pone in una

¹⁷⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 28,11-14.

prospettiva diversa. Tra queste, la più importante è sicuramente Avicenna, filosofo che nega decisamente l'esistenza di una materia oltre a quella corporea. Si tratta di un ilemorfismo «limitato» al solo corporeo, e caratterizzato da un netto formalismo: caratteristiche opposte a quelle proposte da Ibn Gabirol, e rispetto alle quali Gundisalvi tenta una mediazione.

ILEMORFISMO «LIMITATO»

È già stato presentato come tra le opere avicenniane tradotte da Gundisalvi si trovino la *Metaphysica* e i primi tre libri della *Physica* del *Liber sufficientiae*. Sebbene, rispetto alla vastità della produzione filosofica avicenniana, questi due testi non esauriscano la complessità della riflessione del filosofo persiano, in essi Gundisalvi – e dopo di lui gran parte della speculazione filosofica latina – trovò numerose elaborazioni dottrinali che coprono un ampio spettro dei problemi cosmologici e naturali affrontati da Avicenna. Tra questi troviamo la tematizzazione avicenniana dell'ilemorfismo, a cui Gundisalvi ebbe la possibilità di accedere attraverso le trattazioni del secondo e nono libro della *Metaphysica* e del primo libro della *Physica*.

Come è noto, l'ilemorfismo avicenniano ha caratteri peculiari che hanno condotto noti studiosi a definirlo come «extrinsécisme radical¹⁸⁰» e «formalisme¹⁸¹», sottolineando il carattere trascendente dell'elargizione formale da parte del *dator formarum*, e il ruolo preminente attribuito alla forma quale causa media della materia. Ai fini della nostra analisi, il dato preliminare che dobbiamo sottolineare è che, in coerenza¹⁸², l'ilemorfismo avicenniano è un ilemorfismo «limitato» ai soli enti corporei, e in particolare a quelli soggetti alla generazione e alla corruzione. L'ilemorfismo, infatti, è per certi versi la caratteristica principale e fondativa del mondo corporeo: tanto la generazione quanto la corruzione, infatti, si realizzano nella dinamica di impressione e rimozione della forma sulla materia, e ogni cambiamento è sempre relativo alla dinamica di ineranza formale.

In Avicenna, questa interazione ilemorfica costitutiva del mondo sublunare è ricondotta al suo sistema cosmologico e quindi all'eterno flusso cosmogonico. Le forme vengono elargite sulla materia dalla decima intelligenza, il *dator formarum*¹⁸³: da un punto di vista ontogonico esso svolge la funzione, appunto, di elargitore formale, mentre da un punto di vista gnoseologico è identificato con l'intelletto agente, in una specularità ancora relativa al possesso e alla donazione dei contenuti formali. Queste forme vengono quindi impresse sulla materia, opportunamente preparata a riceverle, dando origine ai corpi.

Rispetto alla tematizzazione avicenniana della materia, Lizzini¹⁸⁴ precisa come siano riscontrabili due diversi sensi con cui essa è trattata da

¹⁸⁰ Cf. É. GILSON, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, p. 256.

¹⁸¹ Cf. Y. MICHOT, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ad) et l'imagination*, Louvain 1986, pp. 68-86.

¹⁸² Per la ricezione avicenniana della filosofia aristotelica, si rimanda a A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Šifa*, po. cit.

¹⁸³ Avremo modo di affrontare questa tematica nel prossimo capitolo.

¹⁸⁴ Cf. O. LIZZINI, *Avicenna*, op. cit., pp. 177-184.

Avicenna. In senso metafisico, infatti, la materia prima è l'assoluta e indeterminata potenzialità di ricevere le forme, e costituisce il limite del fluire cosmogonico divino: un essere puramente ricettivo e potenziale. Diversa invece è la caratterizzazione della materia in relazione alla forma, che è causa parziale della materia ma dalla quale la forma subisce la determinazione e l'individuazione. La materia, infatti, è sempre preventivamente preparata a ricevere una particolare forma piuttosto che un'altra, dando così origine a un ente particolare. Questi due sensi distinguono quindi la materia prima intesa metafisicamente come soggetto, dalla materia che di volta in volta si unisce alla forma dando origine agli enti nel mondo fisico e concretizzando il flusso divino. Tale predeterminazione della materia avviene tramite il moto celeste, che influisce sulla materia disponendola alla ricezione formale, e gli scontri causali, ossia le interazioni tra complessioni materiali diverse, che influiscono reciprocamente l'una sull'altra.

Al di là della preparazione che riceve dall'influsso celeste, e che nei fatti sembra determinarla almeno parzialmente, la materia «prima» in sé è un'unica e pura potenzialità, che come tale riceve l'esistenza solo in virtù della forma. Questa causalità della forma nei confronti della materia e del composto ileomorfo è tuttavia una causalità prossima e media¹⁸⁵: la causa remota della materia, e quindi dell'ente, è il datore delle forme, che appunto elargisce le forme che si impromono sulla materia attualizzando sia questa che il composto. L'attualità della materia, perciò, le deriva dalla congiunzione con la forma, che deve essere in sé già attualizzata. La «limitazione» al solo corporeo e l'attualità della forma costituiscono il fondamento dell'ileomorfismo avicenniano, e sono parimenti i principali – ma non gli unici – aspetti che frappongono la teoria avicenniana a quella gabiroliana.

Nel secondo libro della *Metaphysica*, la tematizzazione dei principi ileomorfi muove dalla preliminare distinzione tra sostanza e accidente. La sostanza è ciò che non esiste in un soggetto, a differenza dell'accidente, che esiste sempre in un soggetto, ossia in una sostanza¹⁸⁶. Tale distinzione è assoluta: ciò che è accidente non può mai divenire sostanza, e viceversa. A questa prima precisazione si accompagna una successiva distinzione tra soggetto («subiectum») e ricettacolo («id in quo aliquid est»): il soggetto è ciò che è in sé sussistente e accoglie qualcos'altro non come sua parte, mentre il ricettacolo è ciò a cui qualcosa inerisce e, inerendovi, acquisisce un nuovo stato¹⁸⁷. In questo senso, il ricettacolo ricomprende il soggetto, che è primariamente la sostanza, mentre appunto il ricettacolo ricomprende all'interno della sua definizione anche la materia, che non ha una sussistenza propria se non in virtù della forma¹⁸⁸.

Ora, applicando questa distinzione alla forma, si dovrà ammettere che essa, non trovandosi in un soggetto, non può essere un accidente bensì una sostanza. Allo stesso modo, anche la materia non è in un soggetto, essendo

¹⁸⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 377,32-379,68.

¹⁸⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 66,8-12.

¹⁸⁷ Cf. AVICENNA, *Metafisica* (ed. Lizzini), p. 123.

¹⁸⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 67,40-5.

il ricettacolo, e anch'essa perciò rientra nella categoria della sostanza¹⁸⁹, così come il composto ilemorfico. Ma poiché sia il ricettacolo sia il ricevuto costituiscono un composto, si deve ammettere una causa della loro composizione: in questo modo, essendo vincolato ad una causa esterna, il composto e i loro costituenti possiedono un essere possibile¹⁹⁰, reso necessario da una causa esterna.

Questo composto ilemorfico è il corpo, l'ultimo livello della gerarchia ontica, «substantia una continua non composita ex partibus indivisibilibus¹⁹¹» e esplicitata tramite la lunghezza, la larghezza e la profondità¹⁹² secondo una tridimensionalità potenziale e supposta, e non necessariamente attuale¹⁹³. Dal momento che il corpo, essendo continuo, si mostra patibile di divisione e continuità, esso deve trovarsi in qualcosa: tale luogo d'inerenza è la materia prima¹⁹⁴. Il corpo quindi è il risultato dell'unione della forma alla materia, ed è composto da questi costituenti ilemorfici sotto vari aspetti:

Corpus enim, inquantum est corpus habens formam corpoream, est quiddam in effectum; inquantum vero aptum est ad quamlibet mensuram, est in potentia. Res autem secundum quod est in potentia est aliqua res, et ipsa est alia res secundum quod est in effectum; est igitur potentia corpori, sed non inquantum est sibi effectus; igitur forma corporis coniuncta est alii inquantum est ei forma. Corpus igitur est substantia composita ex quodam per quod habet potentiam, et ex quodam per quod habet effectum. Id autem per quod habet effectum est forma eius, per quod vero habet potentiam est materia eius, et hoc est hyle¹⁹⁵.

L'attualità del corpo è quindi data dalla forma della corporeità, mentre esso è in potenza in quanto predisposto a ogni ulteriore specificazione. In questo senso, la considerazione del corpo come atto e come potenza illustra che queste specificazioni si riferiscono direttamente ai due componenti ontologici, dai quali il corpo ricava la potenzialità e l'attualità: il corpo infatti è composto dalla materia, in virtù della quale ha la potenzialità, ed è composto dalla forma, grazie alla quale ha l'essere in atto.

La materia, quindi, ha in se stessa l'essere in potenza, che si attualizza solo grazie alla forma, e infatti questa determinazione essenziale («certitudo») della *hyle* non è un aspetto che la fa essere in atto o in potenza, ma sempre e solo grazie a una causa esterna. E questa determinazione che le giunge dall'esterno è, evidentemente, la forma¹⁹⁶. Allo stesso tempo, anche la forma

¹⁸⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 68,60-9: «Postquam id quod est non in subiecto est id quod vocatur substantia, tunc forma etiam substantia est, tunc forma etiam substantia est; sed materia subiecta quae non est in alia subiecta materia non est in subiecto sine dubio; omne autem quod est in subiecto est in subiecta materia, sed non convertitur: tunc materia subiecta vera substantia est».

¹⁹⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 68,70-5.

¹⁹¹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 69,87-8.

¹⁹² AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 69,90.

¹⁹³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 71,32-3.

¹⁹⁴ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 77,46-55.

¹⁹⁵ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 77,44-6.

¹⁹⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 78,69-73: «Igitur non est hic certitudo hyle una per quam sit in effectum et alia certitudo per quam sit in potentia, nisi forte sibi evenerit certitudo extrinsecus per quam fiat in effectum. Igitur ipsa in se et respectu sui esse est in potentia, sed haec certitudo extrinsecus adveniens est forma».

necessita della materia, tuttavia non per avere l'essere attuale, bensì per ottenere la propria determinazione:

Manifestum est igitur ex hoc quod forma corporeitatis in quantum est forma corporeitatis eget materia et quod natura formae corporeitatis in quantum est forma corporea, ipsa in se non diversificatur, quia est una natura simplex, quae non potest specificari differentiis supervenientibus sibi in quantum corporea¹⁹⁷.

È questo un punto fondamentale. La forma della corporeità – come ogni forma sostanziale – esprime la quiddità dell'ente, ed è determinata dalla materia, ossia individuata e concretizzata nell'ente particolare corporeo. In questa funzione specifica della materia quale principio di individuazione risiede la spiegazione della molteplicità degli individui specifici nel mondo sublunare.

La forma, quindi, deve la propria determinazione e individuazione alla materia, ed è per questo motivo che ogni corpo è composto di materia e forma¹⁹⁸. Allo stesso modo, la materia corporea non può trovarsi in atto senza la forma¹⁹⁹: la materia, infatti, è una preparazione («aptitudo») inseparabile dalla forma, un pre-ordinamento che è dato dalle cause preparatrici della materia, come accennavamo in precedenza. Proprio per questo nesso strutturale tra la materia preparata e la forma ricevuta, non risulta possibile ammettere una separazione in atto della materia dalla forma.

Questo legame non si risolve tuttavia né in un rapporto di correlazione né in un rapporto di omologia esistenziale²⁰⁰. Difatti, se ammettessimo che materia e forma fossero dei correlativi, sarebbe impossibile riuscire ad avere intellesione di una delle due senza l'altra, mentre invece abbiamo quotidianamente cognizione di numerose forme astratte dalla materia. Non si possono quindi considerare materia e forma in generale come due correlativi: questo tipo di rapporto è casomai conseguente all'unione ilemorfica nell'ente particolare, ossia tra una materia già atta a ricevere una forma e la sua forma²⁰¹.

Allo stesso modo, se supponessimo che materia e forma fossero due entità omologhe nell'esistenza e non poste in un rapporto causale tra loro, la rimozione di una delle due non dovrebbe causare la rimozione dell'altra, ma entrambe dovrebbero venire meno allo stesso modo e nello stesso tempo. Ma in tal senso si dovrà ammettere o che entrambe siano dipendenti per essenza l'una dall'altra – ossia che siano correlativi, opzione già scartata – oppure che siano reciprocamente dipendenti secondo l'esistenza. Non potendosi tuttavia trattare di due esistenti necessari, si deve concludere che la loro esistenza è possibile, quindi causata da una causa esterna che ne determina l'esistenza, e la cui rimozione causa la rimozione di entrambe,

¹⁹⁷ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 78,77-79,84.

¹⁹⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 82,43-4.

¹⁹⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 82,46-7: «haec materia corporaliter non potest esse in effectu spoliata a forma».

²⁰⁰ Cf. O. LIZZINI, *The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (Ilahiyat, II.4) and the Deduction of Fluxus*, in J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 175-85.

²⁰¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 92,30-93,43.

cosa che collide con la supposizione di partenza. In questo senso, quindi, sia la materia che la forma sono causate²⁰².

Il vincolo esistente tra l'essenza di materia e forma, per il quale ciascuna accompagna inseparabilmente l'altra, non può che darsi, pertanto, a partire dalla causalità mediana di una rispetto all'altra. In questo senso, il rapporto ilemorfico si risolve nella constatazione per cui una di esse è causa e l'altra è il suo effetto²⁰³. Tuttavia, la materia è la potenzialità di ricevere la forma e di essere preparata a farlo, cosa che impedisce di considerare la materia come causa in quanto ciò che è disposto verso qualcosa non può causare l'esistenza di ciò verso cui è disposto²⁰⁴. Allo stesso modo, è impossibile che la materia, che si trova potenza, possa causare l'attualità della forma, dal momento che l'atto precede la potenza sia per anteriorità temporale che per anteriorità essenziale²⁰⁵. L'essenza della materia, invece, è in atto solo grazie alla forma: per questo motivo la forma è essenzialmente anteriore alla materia, e ne è causa²⁰⁶.

A svolgere la funzione causale ricavata dall'argomento dell'omologia sarà quindi la forma: essa è la causa dell'esistenza della materia, ma secondo una causalità mediata²⁰⁷. La causa remota tanto della materia quanto della forma è l'ultima intelligenza celeste, ed è la sua causalità a garantire eternamente la permanenza della materia nel cambiamento²⁰⁸. La forma, dunque, è causa media e prossima della materia:

Sed, quia ille qui formas succedentes quae adiunguntur materiae facit succedere in illam, ipse facit eam remanere per successionem illarum formarum, tunc illa forma est aliquo modo media inter materiam conservatam et conservantem eam. Id autem quod est medium in constitutione convenientius est esse prius constitutum, ut deinde per illud constituatur aliud a se, prioritare essentiae, et illud est causa propinqua conservati in permanentia²⁰⁹.

La causalità della forma si esplica, quindi, nella medianità tra la materia che viene fatta permanere e ciò che fa permanere la materia, ossia il *dator*

²⁰² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 93,44-95,91.

²⁰³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 95,91-97.

²⁰⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 96,99-3: «materia non est materia nisi quia est ei virtus receptionis et adaptationis; adaptatum autem, in quantum est adaptatum, non est causa essendi id ad quod est adaptatum; si enim esset causa, deberet tunc ut illud semper haberet esse in isto sine adaptatione».

²⁰⁵ Questo dato è confermato infine da una terza considerazione: dal momento che la materia è indifferenziata, se fosse la materia a causare la forma non vi sarebbe alcun tipo di differenza tra le forme corporee. Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 96,3-6: «impossibile est ut essentia rei quae adhuc est in potentia sit causa rei quae est in effectu, quia oporteret ut essentia eius prius esset, et deinde fieret causa alterius, sive haec prioritas sit tempore sive essentia».

²⁰⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 97,19-22: si materia esset causa propinqua formae, in essentia materiae non esset diversitas, quia in eo quod provenit ex re in qua non est diversitas non est diversitas ullo modo; unde oporteret ut in forma materiali non esset diversitas».

²⁰⁷ Se la forma fosse la causa unica della materia, infatti, alla scomparsa della forma scomparirebbe anche la materia, e quindi non ci sarebbero più cambiamenti ma soltanto generazioni e corruzioni. Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 98, 47-9.

²⁰⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 99, 61-70.

²⁰⁹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 101,98-4.

formarum. Perciò, in quanto causa prossima della materia, la forma è essenzialmente anteriore ad essa, e per la sua anteriorità essenziale e la sua causalità esistenziale nei confronti della materia, la forma non può essere detta in alcun modo in potenza, al contrario della materia. Così, sebbene la forma non si separi mai dalla materia, non è dipendente da essa, bensì dalla causa che la fa acquisire alla materia:

Non potest autem hoc concedi quod forma per seipsam habeat esse in potentia, sed fit in effectum per materiam, quia substantia formae est effectus. Natura vero eius quod est esse in potentia est proprietas materiae; igitur materia est id de quo convenit dici quod in se habet esse in potentia; sed in effectum est per formam; forma autem, quamvis non separetur ab hyle, tamen non constituitur ab hyle, sed a causa quae acquirit sibi hyle²¹⁰.

Sia la forma che la materia, quindi, derivano la loro esistenza dal *dator formarum*, la forma affinché determini la materia e la materia affinché sia determinata dalla forma. Come la materia, anche la forma esiste solo insieme al suo partner ontologico, ma questo non implica alcun tipo di anteriorità – causale o esistenziale – della materia rispetto alla forma: la loro simultaneità non implica una coincidenza tra le loro esistenze, e il nesso causale è stabilito solo dalla forma sulla materia, e dal datore delle forme su entrambe.

Queste caratterizzazioni dei componenti ilemorfici sono confermate e sviluppate nei libri quarto e sesto della *Metaphysica*, in relazione alla tematizzazione della «potentia» in senso filosofico, e della causalità aristotelica materiale e formale. Nel secondo capitolo del quarto libro, dopo aver chiarito i sei modi in cui si può intendere il termine «potentia²¹¹», Avicenna esamina la potenza in senso filosofico. Questo tipo di potenza corrisponde alla possibilità e al sostrato della possibilità, e coincide quindi con la materia, potenza passiva remota di tutti i corpi²¹². La possibilità non può essere una sostanza, proprio in quanto è sempre relativa a qualcosa di cui è la possibilità: ha quindi sempre necessariamente bisogno di un soggetto²¹³.

Difatti, ogni cosa che inizia a esistere è vincolata a qualcosa di terzo da cui dipende ontologicamente. In questo senso, l'ente può esistere o a partire di qualcosa di diverso, come il corpo rispetto a materia e forma, oppure insieme a qualcosa di diverso da esso, come l'anima rispetto al corpo. La causa dell'esistenza del corpo è infatti la forma, ma questa causalità può darsi solo nel ricettacolo materiale, e pertanto il corpo risulta dalla simultaneità tra i due principi²¹⁴. È in questo senso, quindi, che la materia è detta essere il sostrato del possibile:

²¹⁰ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 101,10-102,16.

²¹¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 193,72-196,27.

²¹² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 200,8-11.

²¹³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 204,70-73.

²¹⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 204,80-205,93: «Igitur cum fit corpus, verbi gratia sicut ignis cum fit, non est possibilitas sui esse nisi ut fiat ex materia et forma; igitur possibilitas sui esse habet subiectum alicuius modi, et hoc est materia. Igitur res ex qua aliquid fit primum est forma quae fit in materia et fit corpus ex coniunctione earum, materiae uno modo, et formae alio modo. Anima quoque non provenit etiam nisi per esse subiecti corporalis, et possibilitas sui esse est in illo existens per illud

Certificemus igitur nunc quod omne quod incipit habet principium materiale. Et dico omnino quia omne quod incipit esse post non esse sine dubio habet materiam. Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se. Si enim fuerit non possibile in se, illud non erit ullo modo; non est autem possibilitas sui esse eo quod agens sit potens super illud, cum ipsum non fuerit in se possibile. Nonne enim vides quia possumus dicere quod super impossibile non est posse, sed posse est super id quod possibile est esse²¹⁵?

L'ente sensibile che viene all'essere, perciò, è sempre preceduto da una materia che ne costituisce la potenzialità e la possibilità²¹⁶. Vi è quindi una sorta di anteriorità della possibilità rispetto all'esistenza effettiva, ma questa anteriorità non implica in alcun modo una preminenza della potenza rispetto all'atto: al contrario, questa anteriorità della potenza – e della materia rispetto alla forma – si dà solo a livello logico ed è valida esclusivamente per gli enti sensibili, mentre gli esseri intelligibili non sono preceduti da alcuna potenza²¹⁷.

L'aspetto di strutturale potenzialità della materia è, ovviamente, il fulcro anche della trattazione della causalità materiale, dal momento che nella materia risiede la stessa potenza esistenziale dell'ente²¹⁸. La causa materiale consiste, quindi, nella potenza della cosa stessa, che si dà in nove modi illustrati da Avicenna²¹⁹. Quale «origo» degli enti corporei, la causa

propter hoc quod illa materia appropriatur sibi, et quia anima non habet esse post non esse, nisi cum fuerit esse corporum secundum modum commixtionis, per quam adaptatur fieri instrumentum eius et per quam discernitur certitudo suae novae inceptionis a primis, non quod certitudo eius sit in illa, tunc, cum fuerit in illis corporibus possibilitas huius commixtionis, erit possibilitas essendi animam».

²¹⁵ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 208,50-58.

²¹⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 210,89-96: «Nos autem possibilitatem essendi vocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, vocamus subiectum et hyle et materia et cetera, secundum varios respectus. Postquam autem omne quod incipit, iam praecedat illud materia, tunc dico quod haec capitula quae induximus faciunt aestimari quod potentia absolute praecedat effectum, et est prior eo nisi in solo tempore». Cf. anche J. MCGINNIS, *Avicenna*, Oxford - New York 2010, pp. 187-189.

²¹⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 211,12-17: «Dico igitur quod in rebus particularibus generatis corruptibilibus est sicut ipsi dixerunt. In his enim potentia prior est effectu prioritate temporis. Res autem universales vel aeternae quae non corrompuntur, quamvis sint particularia, non praecedunt ea quae sunt in potentia ullo modo. Immo potentia est posterior secundum istas condiciones omni modo». Da un punto di vista complessivo, è infatti l'atto ad essere preminente: la potenza è infatti sempre relativa a una sostanza, e la sua posteriorità rispetto all'atto è una posteriorità per essenza, nella definizione, nella perfezione e nel fine. La potenza può essere detta anteriore solo in quanto essa è insufficiente ad attualizzarsi, senza l'influsso causale di qualcosa già in atto che la attualizzi. Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 211,17-213,69.

²¹⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 320,24-25: «principium materiale est id in quo est potentia essendi rem».

²¹⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 320,26-321,46: «Alicubi enim est sicut tabula scripturae, quae apta est ad recipiendum aliquid quod accidit ei sine aliqua sui permutatione vel remotione alicuius ab ea quod erat ei. Alicubi vero est sicut cera imaginis et sicut puer viro, quorum unumquodque aptum est ad recipiendum aliquid sine permutatione aliqua suarum dispositionum, excepta motione secundum ubi et secundum quantum et cetera huiusmodi. Alicubi vero est sicut lignum lecto quod, cum dolatur, minuitur aliquid de substantia eius. Alicubi vero est sicut album nigro: hoc enim alteratur et amittit qualitatem quam habebat sine corruptione suae substantiae. Alicubi vero est sicut

materiale ha una funzione puramente ricettiva: ogni materia, infatti, essendo puramente ricettiva non può che ricevere la forma a partire da una causa esterna²²⁰, e in ciò si profila come opposta alla causa formale, che interagisce con essa. Anche di questo tipo di causalità, Avicenna precisa nove sensi specifici:

Forma autem aliquando dicitur omnis intentio quae in effectu est adaptata ut agat, ita ut substantiae separatae enim sint formae. Et secundum hanc intentionem dicitur forma omnis dispositio et actio quae est in recipiente unito vel composito, ita quod constituitur materia in effectu, et tunc substantiae intelligibiles et accidentia non erunt formae. Et dicitur forma id per quod perficitur materia, quamvis non constituatur per illud in effectu, sicut sanitas et quicquid est ad quod moventur res naturaliter. Et dicitur forma proprie figura et quicquid aliud fit in materiis per artificium. Et dicitur forma species rei et genus eius et differentia eius et hoc totum, quia totalitas totius forma est etiam partibus²²¹.

Questo passaggio delinea chiaramente tanto la polivocità del termine «forma», quanto la duplicità funzionale che svolge. In primo luogo, essa è atto che attualizza: la forma infatti è l'ente che è in atto e può agire, ossia le sostanze separate. È solo in questo senso, quindi, che si possono cogliere l'essere delle sostanze separate come forma. Allo stesso modo, la forma è ciò che esiste in atto in qualcosa, ossia gli accidenti e il movimento causato dalle forme; così come è detto forma ciò tramite cui la materia è realizzata in atto e tramite cui questa giunge a perfezione.

Accanto a questa coincidenza tra forma e atto, troviamo una seconda caratterizzazione principale che pone la forma come principio di differenziazione. È in questo secondo senso, infatti, che la causa formale è identificata con le figure artistiche, le forme della specie, le forme del genere, le forme della differenza specifica e le forme dell'intero rispetto alla parte. Entrambe queste caratterizzazioni risultano fondanti, come è ovvio, nella causazione esistenziale dell'ente corporeo, sebbene la causalità formale – al pari di quella materiale – sono mediane rispetto alla causalità efficiente e finale espressa nel flusso divino.

L'influsso della causa formale sulla materia, da un punto di vista logico, è preceduto da una preliminare preparazione della materia da parte degli astri, aspetto trattato specificatamente da Avicenna in *Metaphysica* IX, 5. Nella costituzione dell'ente particolare, infatti, la materia non può essere colta come mera potenzialità ricettiva della forma, ma dovrà essere per certi versi preventivamente atta a ricevere un dato tipo di forma da parte del *dator*

aqua aeri, ex qua non fit aer nisi quia ipsa corrompitur. Alicubi vero est sicut sperma animalis quod eget spoliari a sua forma saepe quousque adaptetur formae animalis. Similiter uvae acres vino. Et alicubi est sicut materia prima formae, quae adaptata est ad recipiendum eam et per eam constituitur in effectu. Et alicubi est sicut species bellirici electuario, ex quibus solis non est electuarium, sed ex eis et alia; ante hoc autem erat una ex suis partibus electuarii in potentia. Et alicubi est sicut ligna et lateres domui. Hoc autem videtur esse praecedenti, sed differt quia ex praecedenti non fit electuarium nisi secundum alterationem; in hoc vero non est nisi compositio; et huius maneriae sunt etiam unitates numero».

²²⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 324,2-3: «omnis autem origo, in quantum est origo, non habet nisi receptionem tantum, sed acquisitio formae est sibi ab alio a se».

²²¹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 324,13-24.

formarum, specificando così la molteplicità ontica del mondo sublunare. Questi principi preparatori della materia sono rintracciabili nel moto astrale e nelle interazioni tra principi sensibili, che in un certo senso, appunto, specificano la materia rendendole possibile ricevere la forma dall'ultima sfera tramite una preparazione perfetta e necessaria²²². La materia, quindi, dipende sia dalla forma, che ne è causa mediana, sia dal *dator formarum*, che ne è causa remota, sia dai principi preparatori:

Sed quia materia non remanet sine forma, tunc non est eius existentia ex hoc solo quod comparatur ei de primis principiis solummodo, sed ex hoc quod est ex seipsa et ex forma. Sed quia forma quae constituit hanc materiam modo, iam erat materia existens sine ea, tunc non est eius existentia per formam solummodo, sed per eam et mediantibus principiis secundariis vel mediantibus aliis illis consimilibus²²³.

In un certo senso, dunque, la materia sussisteva anche prima della sua congiunzione con la forma, proprio in virtù dei principi che la preparano a ricevere la forma. È questo uno dei punti più complessi della trattazione avicenniana: si riscontrano, infatti, delle implicite difficoltà nella prospettiva avicenniana, dove da un lato materia e forma sono simultanee, ma all'altro la materia deve essere già complessionata per poter ricevere la forma, e la forma non può essere emanata finché la materia non è già preparata per riceverla²²⁴.

Una trattazione molto simile è presentata in un'ulteriore opera avicenniana cui Gundisalvi ebbe accesso e che tradusse, ossia il primo libro della *Physica*²²⁵, dove Avicenna presenta i principi dei corpi fisici. L'oggetto della scienza naturale «est corpus sensibile secundum hoc quod subiacet permutationi²²⁶». I principi del corpo in quanto sono la materia e la forma²²⁷, e nello specifico il corpo in quanto tale risulta dalla congiunzione della forma della corporeità alla materia, mera capacità di ricevere le forme.

²²² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 489,31-490,42: «Appropriatores vero materiae sunt eis praeparatores; praeparator vero est ille a quo fit in praeparato quiddam cuius comparatio convenientior est ad illud quam ad aliquid aliud; erit autem hic praeparatio eligens esse id quod est sibi dignius a primis datoribus formarum. Si autem materia esset secundum aptitudinem primam, posset utique aptari duobus contrariis: quare enim magis eligeret unum quam aliud, nisi propter dispositionem qua differunt imprimentes in ea? Et huius etiam diversitatis comparatio ad omnes materias una est. Unde non oportet ut, quantum ad illud, approprietur una materia potius quam alia, nisi propter aliquid etiam quod est in illa materia, quod non est nisi aptitudo perfecta, nec est praeparatio nisi comparatio perfecta ad ipsum ad quod est praeparata».

²²³ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 490,49-491,56.

²²⁴ Cf. AVICENNA, *Metafisica* (ed. Lizzini), pp. 363-364.

²²⁵ Il primo libro della *Physica* avicenniana è stato edito da S. Van Riet in AVICENNA, *Liber primus naturalium I. De causis et principiis naturalium*, ed. critica a cura di S. van Riet, Louvain-la-Neuve - Leiden 1992. Per una comparazione con il testo arabo, si rimanda a AVICENNA, *The Physics of The Healing*, vol. 1, ed. a cura di J. McGinnis, Provo 2009, pp. 1-106.

²²⁶ AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 5,8-10.

²²⁷ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 19,30-20,32. Oltre ai principi materiale e formale, il corpo patisce l'azione degli altri due principi causali aristotelici: il principio efficiente e quello finale. La causa efficiente imprime la forma nella materia, e costituisce il ilemorfico²²⁷, mentre la causa finale rispetto al corpo è quella «propter quam impressae sunt formae in materiis (AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 22,77-78)». Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium*

Queste forme possono essere recepite dalla materia o secondo la sua natura assoluta o secondo la capacità propria della sua natura: nel primo caso la materia è come se fosse un genere che si specifica nelle specie, dove le forme di una non corrispondono alle forme dell'altra, mentre nel secondo caso le forme si uniscono alla materia secondo la capacità di questa di ricevere qualsiasi forma. In altre parole, si può cogliere la materia sia secondo la sua funzione di sostrato neutro delle forme, sia come preparazione atta a ricevere una determinata forma corporea e non un'altra. Ma ogni corpo, per essere tale, consiste necessariamente dell'unione della materia con la forma della corporeità²²⁸.

Nella dinamica corporea, tanto il cambiamento quanto il perfezionamento hanno come preconditione la privazione²²⁹. Materia, forma e privazione sono quindi i principi intrinseci alla sostanza che è soggetta al mutamento: la materia costituisce il soggetto, la forma – sostanziale o accidentale²³⁰ – costituisce disposizione della sostanza, mentre la privazione accompagna la materia come possibilità di perdere o ottenere una nuova forma²³¹.

La posizione della materia quale sostrato del cambiamento implica che questa non possa essere considerata un principio comune a tutta l'esistenza naturale: non tutto ciò che esiste in natura, infatti, è soggetto al cambiamento²³². In questo senso, se esistesse una materia comune bisognerebbe ammettere che tanto ciò che è corruttibile quanto ciò che è perpetuo facciano parte di una medesima natura, in se stessa capace di ricevere ogni forma: e così, il fatto che alcune cose siano corruttibili sarebbe dovuto alla loro forma, e non alla passività della materia²³³. Questa materia

(ed. Van Riet), p. 22,74-77: «est quod imprimit formam quae est in corporibus in materia eorum et perficit materiam per formam, et ex utrisque constituit compositum quod agit per formam et patitur per materiam».

²²⁸ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 20,33-46: «Sed, postquam, forma corporeitatis aut est prior ceteris formis quae sunt naturalium et generibus et speciebus eorum, aut simul iuncta cum illis ita quod non possunt separari ab ea, tunc hoc quod est corpori quod est materies lecto, ipsum etiam est aliis quae habent has formas in hoc ordine, quia omnia habent esse cum corporeitate. Et hoc est substantia quod, cum consideratum fuerit in se non relatum ad alia, inveniatur in se vacuum ab hac forma in actu, et erit eius aptitudo recipiendi has formas et cohaerendi eis. Sed ex aptitudine naturae suae absolutae universalis est quasi genus duarum specierum quarum uniuscuiusque proprium est recipere quasdam formas tantum et non alias, post corporeitatem, sed ex aptitudine suae propriae naturae est communis omnibus, et ipsum totum est potens recipere omnes has formas, quasdam simul, quasdam vero vicissim tantum».

²²⁹ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 26, 49-53: «si enim non esset ibi privatio, non posset esse perfectibile aut mutabile, immo perfectio et forma essent in eo semper».

²³⁰ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 42,35-37.

²³¹ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 28,99-29,5.

²³² Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 35,4-14. Avicenna si riferisce qui alle sfere planetarie, corporee ma non soggette alla corruzione.

²³³ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 35,15-36,25: «Sed fortassis conceditur quod sit hyle communis aliquibus corporibus, idest corporibus generatis corruptibilibus quorum alia generantur ex aliis et corrumpuntur alia <in alia>, sicut declarabitur ex dispositione quae vocantur elementa. Fortassis autem ponitur materia subiecti formae quae non corrumpitur, et subiecti formae quae corrumpitur, materia una in se apta recipere omnem formam; sed ei quod non corrumpitur contingit illud quia adiunctum est formae quae non habet contrariam; ergo causa quod non generatur et non corrumpitur erit ex parte suae formae quae prohibet eius materiam ab eo quod est in natura eius, non ex parte materiae oboedientialis».

comune dovrebbe inoltre essere perpetua, ingenerata e incorruttibile, e in questo modo dovrebbe necessitare di una materia ad essa precedente e comune, e non sarebbe quindi una materia bensì una forma²³⁴. Lo stesso discorso vale per la forma²³⁵ e per la privazione²³⁶.

Rispetto all'analisi delle cause efficienti e finali del corporeo, Avicenna precisa come sia necessaria una predisposizione affinché una parte della materia recepisca una forma determinata²³⁷. L'attribuzione delle forme alla materia risulta quindi dall'interazione tra un principio preparante e uno perficiente: il principio preparante è ciò che prepara la materia ad accogliere una determinata forma, mentre il principio perficiente attribuisce le forme che costituiscono le specie naturali, ed è al di fuori della natura in quanto coincide con il datore delle forme²³⁸. Entrambi questi principi sono principi di movimento, e costituiscono la causa efficiente della costituzione dell'ente corporeo²³⁹. La congiunzione della forma alla materia comporta infatti l'attualizzazione del composto, e nel corpo la forma costituisce la considerazione attuale dell'ente, mentre la materia ne è la potenza²⁴⁰. La causa finale dei corpi sensibili, invece, è la causa mediante la quale la forma giunge alla materia tramite la causa efficiente²⁴¹. In questo senso, la causa efficiente è causata dalla causa finale²⁴², ed entrambe sono cause remote dell'ente corporeo: le cause prossime del corpo sono invece la causa materiale e quella formale, tra le quali non vi è alcun termine medio²⁴³.

Da questo sommario resoconto della trattazione avicenniana dell'ilemorfismo appaiono in modo evidente i punti di lontananza teoretica – e di opposizione, sotto certi aspetti – rispetto alla riflessione proposta da Ibn Gabirol, e con lui da Gundisalvi. Questa lontananza si registra anche rispetto alla tematizzazione dell'unità propria dell'ente, affrontata da Avicenna in *Metaphysica* III, 2-6, dove il filosofo esamina in modo specifico il concetto metafisico di unità.

²³⁴ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 36,26-31: «Cum ergo sic fuerit (immo postquam sic est, sicut postea apparebit), tunc erit hyle communis secundum hunc modum, et hyle communis secundum hunc modum, etsi sit communis omnibus naturalibus aut generatis et corruptibilibus ex illis, est tamen de numero perpetuorum, eo quod non est ex re quae mutetur in aliud. Si enim ita esset, opus haberet alia hyle et illa alia esset prior ea et communis».

²³⁵ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 36,32-37,49.

²³⁶ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 37,50-38,54.

²³⁷ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 83,44-84,49.

²³⁸ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 87,26-35: «Principium autem motus aut est praeparans aut est perficiens. Sed praeparans est id quod praeparat materiam, sicut motus spermatis in permutationibus praeparantibus. Et perficiens est id quod tribuit formam <et videtur quod id quod tribuit formam> constituentem species naturales [et] est extra naturalia, et non pertinet ad naturalem scire hoc verissime, sed tantum ut ponat quod hic est praeparans et attribuens formam, et non dubitet quin praeparator sit principium motus et quod perficiens est etiam principium motus, quia ipsum est vere quod trahit de potentia ad effectum».

²³⁹ A questi due principi si accompagnano il principio consigliere e quello auditore, che tuttavia esulano dalla nostra analisi. Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 87,36-88,45.

²⁴⁰ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 93,49-94,59.

²⁴¹ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 94,60-65.

²⁴² Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 96,20-26.

²⁴³ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 96,27-30.

Unità e molteplicità hanno un carattere aporetico²⁴⁴, ma allo stesso tempo, sebbene siano entrambe nozioni primarie, sembra che l'unità sia precedente nell'intellezione, mentre la molteplicità sembra precedere l'unità nell'immaginazione²⁴⁵. L'unità in senso generico può essere predicata di ciò che non ha in atto una qualche divisione rispetto a ciò che è²⁴⁶. L'unità è poi accidentale²⁴⁷ o essenziale²⁴⁸, e quest'unità per essenza comprende l'unità per genere, per specie, per comparazione, per soggetto, e per numero. Questi sensi dell'unità per essenza sono disposti gerarchicamente, e dall'uno per comparazione si risale verso una maggiore unità nell'uno per genere, per specie, per numero, fino all'Uno semplice e completo.

In questo modo, l'unità può essere predicata di ogni cosa che esiste, e in questo aspetto essa sembra simile all'essere. Tuttavia Avicenna precisa esplicitamente come l'unità non sia in alcun modo riconducibile all'essere:

Unum autem parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum, sicut ens, sed intellectus eorum, sicut nosti, diversus est. Conveniunt autem in hoc quod nullum eorum significat substantiam alicuius rei, et iam nosti hoc²⁴⁹.

L'unità, quindi, non corrisponde all'essere ma è un conseguente necessario della sostanza. È infatti in virtù dell'unità che qualsiasi sostanza è una, senza che questo dato implichi che sia l'unità a costituire l'essenza della sostanza:

Dico igitur quod unitas vel dicitur de accidentibus vel dicitur de substantia; cum autem dicitur de accidentibus, non est substantia, et hoc est dubium; cum vero dicitur de substantiis, non dicitur de eis sicut genus nec sicut differentia ullo modo: non enim recipitur in certificatione quidditatis alicuius substantiarum, sed est quiddam comitans substantiam, sicut iam nosti²⁵⁰.

In questo senso l'unità è l'indivisibilità²⁵¹, un accidente inseparabile della sostanza²⁵², o meglio conseguente necessario che accompagna la sostanza senza inerire alla sua quiddità²⁵³. Distanze speculative con la trattazione gundissaliniana sono riscontrabili anche rispetto al rapporto tra unità e

²⁴⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 114,24-115,40.

²⁴⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 115,41-44.

²⁴⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 107,77-9.

²⁴⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 107,81-3.

²⁴⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 108,91-96.

²⁴⁹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 114,17-20.

²⁵⁰ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 117,80-85.

²⁵¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 118,94-121,62, dove Avicenna dimostrare l'indivisibilità dell'unità dalla sostanza attraverso il metodo diaretico.

²⁵² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 117,86-87.

²⁵³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 121,59-122,71: «Iam autem ostendimus quod unitas non est intrans in definitione substantiae nec accidentis, sed fortasse est comitans eam; cum enim innuerimus aliquid de unis simpliciter, tunc ipsum erit discretum per se a proprietate quae adiungitur sibi, non sicut color qui est in albedine. Cum igitur certum fuerit quod non est separata, certificabitur quia id quod praedicatur de intentione comitante communi, nomine derivato a nomine simplicis intentionis, ipsum est intentio quae est unitatis; ipsum vero simplex est accidens. Postquam igitur unitas est accidens, tunc numerus qui necessario provenit ex unitate accidens est».

molteplicità. Avicenna chiarisce come questo non possa essere inteso come un rapporto di contrarietà²⁵⁴ o privazione²⁵⁵, né di contraddizione²⁵⁶ o correlazione²⁵⁷: l'opposizione tra unità e molteplicità non è infatti relativa alle loro essenze, ma riguarda invece l'unità intesa come unità di misura e la molteplicità come quantità misurata²⁵⁸.

Analizzare la ricezione gundissaliniana di questi nuclei dottrinali che compongono la teoria ilemorfica di Avicenna non è un'operazione semplice. La fonte principale per l'ilemorfismo di Gundisalvi è Ibn Gabirol, ed è dal *Fons vitae* che il filosofo toledano ricava la pressoché totalità delle teorie in questione. Al tempo stesso, se le fondamenta su cui regge la tematizzazione gundissaliniana di materia e forma sono gabiroliane, si possono tuttavia riscontrare alcuni punti in cui subentrano sfumature teoriche e sviluppi dottrinali riconducibili alla tradizione avicenniana, ed è su questi che dobbiamo concentrarci. Innanzitutto, si deve notare che Gundisalvi, nel *De processione mundi*, cita non solo la *Metaphysica* avicenniana, ma anche la *Physica*, e in tal senso risulta di particolare interesse il brano relativo alle modalità in cui può essere della la materia, appunto estratto dal primo libro della *Physica*. Gundisalvi scrive in proposito:

Materia enim dicitur, cum ad formam refertur, substantia vero dicitur, cum per se accipitur. Ipsa enim materia diversis respectibus diversis nominibus appellatur. Ex hoc enim, quod est in potentia receptibilis formarum, vocatur hyle, et ex hoc, quod iam in actu est sustinens formam, subiectum vocatur. Sed non sicut in logica subiectum accipitur, cum substantia describitur. Hyle enim non est subiectum hoc modo, sed est subiecta formae, et ex hoc, quod est communis omnibus formis, vocatur vel massa vel materia; et ex hoc, quod alia resolvuntur in illam, quoniam ipsa est simplex pars omnis compositi, vocatur elementum, quemadmodum et in aliis. Et ex hoc, quod ab illa incipit compositio, vocatur origo; sed cum incipitur a composito, et pervenitur ad illam, vocatur elementum²⁵⁹.

Questo brano è ricavato da Gundisalvi dal primo libro della *Physica*, dove Avicenna scrive:

Et haec hyle, secundum hoc quod est in potentia receptibilis formae aut formarum, vocatur hyle et, secundum hoc quod est in actu sustinens formam, vocatur subiectum. Non autem hic accipimus subiectum sicut in logica quando definiebatur substantia, quia hyle non est subiectum ex hoc intellectu ullo modo et, secundum hoc quod est communis omnibus formatis, vocatur materia vel massa et, secundum hoc quod resolvuntur in illa et est ipsa pars simplex receptibilis formae totius compositi, vocatur elementum. Similiter etiam quicquid est sicut illud et secundum hoc quod ab illa incipit compositio, vocatur origo; similiter etiam quicquid est aliud quod est sicut illa: fortasse enim, quando incipitur ab ea, vocatur origo,

²⁵⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 140,13-14.

²⁵⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 142,54-67.

²⁵⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 143,85-91.

²⁵⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 143,92-144,8.

²⁵⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 144,9-15.

²⁵⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 31,3-16.

quando autem incipitur a compositio et pervenitur ad illam, vocatur elementum quia elementum est simplicior pars compositi²⁶⁰.

La comparazione tra questi due brani manifesta innanzitutto la derivazione testuale del primo dal secondo. Al di là di questa, l'aspetto che risulta più rilevante è i motivi in base ai quali Gundisalvi ha voluto citare direttamente un testo che presenta punti di radicale opposizione con la sua fonte gabiroliana. Di norma, infatti, il filosofo toledano cita direttamente le sue fonti con il duplice scopo di riportarne il contenuto, ma anche di palesarne in modo indiretto la continuità rispetto al suo pensiero. In altre parole, la presenza di questo brano derivato da *Physica* I – così come i rimandi a *Physica* III che menzionavamo in precedenza – sembrano testimoniare a favore di un confronto teoretico con l'ilemorfismo avicenniano, i cui risultati trovano spazio nel *De processione* in quelle sfumature dottrinali cui accennavamo prima.

Innanzitutto, in relazione alla dottrina ilemorfica, le teorie presentate dai due autori presentano prospettive opposte. Questa opposizione è radicale rispetto ai due aspetti fondativi dell'ilemorfismo avicenniano: la sua «limitatezza» alla sola sfera del corporeo, e la tendenza formalista con cui vengono tratteggiate le caratteristiche dei due componenti ilemorfici. Rispetto all'estensione dell'applicabilità della teoria ilemorfica, l'opposizione tra i due filosofi è totale. Se, infatti, per Avicenna materia e forma sono, insieme alla privazione, i principi ontologici di ogni corpo in quanto tale, e quindi di ogni ente corporeo, Gundisalvi estende questa composizione anche alle creature spirituali, *in primis* le anime e le creature angeliche, che sono così distinte dagli enti corporei secondo la differente forma ricevuta e non rispetto alla presenza o meno della materia nella loro composizione. In questo senso, tornando alla citazione avicenniana proposta da Gundisalvi, il filosofo toledano tratta il sostrato materiale principalmente come «hyle» necessaria ad ogni forma per poter sussistere, e come «materia» comune a tutti gli enti creati, senza una preliminare distinzione tra corporeo e spirituale, in quanto «origo» di entrambe queste specificazioni. È lampante come il brano avicenniano muti di senso rispetto al diverso contesto in cui è posto: nella *Physica*, Avicenna tratta della materia secondo i diversi sensi predicabili di essa solo in relazione al mondo corporeo, e quindi come origine, sostrato e soggetto dei corpi sensibili. Nel *De processione*, invece, queste distinzioni vengono applicate complessivamente all'essere di ogni ente, in quanto ogni ente è un composto ilemorfico, e nella cosmogonia gundissaliniana la materia non è creata dalle sfere celesti, mediatamente, bensì è precedente a queste, e la sua venuta all'essere corrisponde al primo atto creativo divino. Non sembra ammissibile che Gundisalvi abbia potuto fraintendere questo passaggio della *Physica*, il cui contesto è chiaro: al contrario, il filosofo toledano cita testualmente il brano di Avicenna, «forzandone» la portata, in quanto si mostra convinto della sua applicabilità al contesto dottrinale di cui sta trattando, ossia l'ilemorfismo universale.

Da questo punto di vista, il tentativo di assimilazione è sicuramente più semplice rispetto alla materia che alla forma. Cogliendo la materia in se stessa, ossia al di là della sua valenza ontologica universale o limitata, le caratterizzazioni proposte dai due autori convergono su numerosi punti. La

²⁶⁰ AVICENNA, *De causis et principiis naturalis* (ed. Van Riet), pp. 21,60-22,72.

materia, infatti, esprime in primo luogo uno stato di potenzialità e possibilità ontologiche quale sostrato della forma e dello stesso divenire: caratteri comuni alla tradizione filosofica sia neoplatonica che aristotelica, che Gundisalvi riceve insieme all'impianto teoretico gabiroliano, e che accetta. È in questo senso, infatti, che Gundisalvi descrive la materia nei termini della «possibilitas» e, con un senso più positivo, come «potestas», in uno stato intermedio tra la sostanza e l'accidente:

Si autem aliquid est, tunc fuit substantia vel accidens; sed quia potestas relativa est ad posse – potestas enim non est, nisi res possibilis, et possibile non, nisi potestate possibile – videtur esse accidens. Si autem est accidens, tunc necesse est, ut habeat subiectum, in quo subsistat. Sed non erat, nisi deus, in quo nullum accidens esse potest. Accidens ergo esse non potuit, quia, in quo subsisteret, non habuit; fuit ergo substantia. Sed quia inter nullam et aliquam substantiam fuit, profecto nec substantia, nec accidens fuit. Haec enim divisio in solis naturalibus est²⁶¹.

La materia, infatti, considerata in se stessa, non può essere definita come sostanza, perché tale è solo dopo essersi unita alla forma della sostanzialità, che dà origine alla sostanza «assoluta» e non ancora distinta in corporea e incorporea. Essa è pura potenzialità («potestas») e potenza («potentia»), definita secondo la propria possibilità ontologica («possibilitas»), che Gundisalvi pone nei termini propri della dottrina avicenniana dell'essere necessario e possibile. Tracce di questa interpretazione sono riscontrabili nello stesso Avicenna, e la posizione della materia come sostrato della possibilità è ascrivibile alla trattazione avicenniana. Avicenna, infatti, afferma in modo puntuale un'equivalenza tra materia e possibilità:

Certificemus igitur nunc quod omne quod incipit habet principium materiale. Et dico omnino quia omne quod incipit esse post non esse sine dubio habet materiam. Omne enim quod incipit esse, antequam sit, necesse est ut sit possibile in se. Si enim fuerit non possibile in se, illud non erit ullo modo; non est autem possibilitas sui esse eo quod agens sit potens super illud, cum ipsum non fuerit in se possibile. Nonne enim vides quia possumus dicere quod super impossibile non est posse, sed posse est super id quod possibile est esse²⁶²?

La materia avicenniana è quindi posta, da una prospettiva modale, come il sostrato del possibile, sebbene l'applicazione di questa caratterizzazione sia ovviamente valida solo per il possibile corporeo. In Gundisalvi, invece, questa possibilità acquisisce un carattere universale, e diviene una caratteristica propria specificatamente sia della materia che della forma, quale potenzialità che si attualizza solo nella congiunzione ilemorfica. Prima di passare alla forma, si devono fare due ultime considerazioni. La prima è relativa alla privazione. La privazione è, per Avicenna, uno dei principi costitutivi dell'ente corporeo, in quanto privazione della forma che presiede ogni mutamento formale. Colta in questo senso, la privazione non appare nei trattati metafisici gundissaliniani, e ciò accade per una ragione di coerenza: questo senso della «privatio» è studiato dalla fisica, e quindi esula

²⁶¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 33,5-13.

²⁶² AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 208,50-58.

dalla trattazione specificatamente metafisica. Se ritroviamo nei testi gundissaliniani dei concetti derivati o prossimi alla *Physica* è solo perché essi divengono concetti «metafisici» tramite la posizione della materia e della forma come principi universali. In questo senso, nella trattazione metafisica gundissaliniana la «privatio» appare solo come caratteristica accidentale della materia, ossia secondo la considerazione della precarietà ontologica della materia, come «assenza di essere attuale» piuttosto che come «privazione di forma» nel mutamento:

Quapropter, cum omne esse est ex forma, sed inter esse et non esse non est medium: tunc materia sine forma videtur esse privatio. Unde quidam vocaverunt eam carentiam. Sed tamen debet non dici privatio absolute eo, quod habet aliquod esse in se, scilicet esse in potentia. Esse enim in actu removetur a materia tantum in se, quod esse non habet in se materia, nisi cum intelligitur coniuncta formae. Remotione eius esse tantum materia potest dici privatio, non tamen privatio absolute²⁶³.

Lo stato di privazione proprio della materia è quindi solo relativo al suo stato ontologico, e corrisponde alla perdita dell'essere attuale qualora ne fosse rimossa la forma. Ma la rimozione, qui, è intesa da Gundisalvi solo in senso logico: non si tratta della privazione della forma nel mutamento, ma dell'astrazione della forma dalla materia, astrazione che ci presenta una materia caratterizzata da un essere puramente potenziale, al pari della forma privata della materia. Secondo la pluralità delle forme che si ritrovano nella materia, infatti, nel mutamento non si riscontra mai una materia priva di qualsiasi forma, e quindi una potenzialità pura nel cosmo è impossibile, come già per Avicenna, sebbene questo risultato sia posto su basi ben differenti.

La seconda considerazione è relativa alla predeterminazione della materia, ossia ai principi che rendono la materia atta a ricevere una forma specifica piuttosto che un'altra. Avicenna precisa come la materia, in sé indeterminata potenzialità di ricevere le forme, necessita di un principio che la «determini» come la materia di una forma specifica tra la totalità delle forme che potrebbe potenzialmente ricevere. In questo senso, quando il datore delle forme elargisce i contenuti formali sulla materia, questi si possono unire a diversi aspetti della materia dando così origine a un corpo piuttosto che a un altro: questa «pre-determinazione» della materia è causata dal moto celeste e dalle interazioni tra aspetti materiali «preparati» alla forma. La dinamica di specificazione e di individuazione degli enti corporei è così ascritta alla duplicità dei principi ilemorfici: la specie è data dalla forma che fornisce l'essenza del corpo insieme ad altri fattori accidentali, mentre la materia da un lato, nel suo senso di soggetto di ogni forma, manifesta una natura generica, e dall'altro, in quanto materia preparata a ricevere una determinata forma, particularizza la specie negli individui specifici. In questa prospettiva, quindi, i principi appropriatori della materia svolgono un ruolo fondamentale per la composizione ilemorfica degli enti corporei.

Anche nella riflessione gundissaliniana troviamo, ovviamente, una dinamica di specificazione e individuazione, senza la quale sarebbe impossibile formulare qualsiasi discorso sulla molteplicità creaturale. Gundisalvi

²⁶³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 27,11-18.

recepisce la considerazione gabrioliana della materia quale «genus generalissimum» e della forma come «species»: nella trattazione del *De processione*, la forma svolge sempre il principio di differenziazione di una materia in sé unica e indifferente. In questo senso, la progressiva informazione della materia corrisponde alla sua progressiva specificazione in generi e specie:

Quapropter hoc factum est, ut in materia nutu creatoris formis advenientibus, prout cuiusque formae dignitas exigebat et aptitudo partium materiae appetebat, varia rerum species formaretur, ita quidem ut principia formae, corporeitas et spiritualitas, in materiam iam constitutam, hoc est factam substantiam unam, advenientes eam totam penitus in duo prima rerum genera, scilicet corpoream et incorpoream substantiam, distinguerent, quae duo genera post modum formae illarum comites et pedissequae in multimodas rerum species et ordines naturae ministerio consequenter distribuerent. Imprimis igitur ex materia et forma compositum distributum est in corpoream substantiam et incorpoream²⁶⁴.

Ora, come sappiamo, le prime due forme che si uniscono alla materia sono le forme dell'unità e della sostanzialità, che rendono la materia un'unica sostanza. La prima distinzione di questa sostanza è data dalla ricezione delle forme della spiritualità e della corporeità, dalla cui unione vengono all'essere i primi due generi di enti: le creature spirituali e quelle corporee, quali successive specificazioni della sostanza corporea e incorporea. È ancora tramite la ricezione di forme specifiche che queste due sostanze danno origine alle prime specie spirituali – le creature angeliche – e alle prime specie corporee – le sfere celesti e gli elementi – ma resta non espressamente tematizzata la dinamica per cui queste specie si particolarizzano negli individui. Gundisalvi, infatti, non sembra essere particolarmente interessato alla dinamica di individuazione della specie, almeno non quanto a quella di specificazione del genere e all'esame della funzione ontologica della dinamica ilemorfica.

Ciò non esime dal formulare alcune ipotesi. L'unico brano in cui Gundisalvi si riferisce alla dinamica di individuazione ontica è posto nella trattazione della transmutazione elementare, derivata da Avicenna:

Nam etsi aqua transit in lapidem, non mutatur tamen secundum corporeitatem, sed quantum ad formam aqueitatis, quam formam in eam corrumpi nihil aliud est, quam vice eius formam lapideitatis substitui; in omni permutatione manet idem. Idem autem dico, quantum ad hoc genus «corpus»; non idem est, quantum ad hanc speciem «aqua». Unde aqua, quae prius erat, et lapis, qui postea factus erat, specie quidem differunt, sed in genere corporis omnino conveniunt. Omnis enim permutatio corporum secundum generationem et corruptionem non, nisi per formam corporeitatis, fit; unde generatio et corruptio non fit, nisi secundum secunda et secundum tertia genera et deinceps, scilicet secundum animatum et sensibile et deinceps usque ad Socratem²⁶⁵.

Il riferimento all'individuazione è qui espresso da «Socrate», termine delle distinzioni specifiche dell'albero porfiriano. Gundisalvi chiarisce come il

²⁶⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 43,10-21.

²⁶⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 47,1-48,2.

mutamento sia sempre formale ma non tocchi la determinazione generica dell'ente: l'acqua che muta in pietra non cambia il proprio genere, ossia il corpo, ma solo la forma che la specifica come acqua e come pietra. In questo senso, il mutamento che troviamo nel mondo sensibile è un cambiamento formale in cui mutano le forme successive a quella della corporeità, che funge da genere per le specie successive, le quali costituiscono progressivamente i generi inferiori, come quello degli esseri animati e degli esseri sensibili, fino appunto a Socrate.

In questa presentazione, abbastanza comune, dell'albero di Porfirio, la dinamica di individuazione sembra essere ascrivibile completamente alla forma: è la progressiva informazione della materia che, dal genere alla specie, e di specie in specie, restringe sempre più il campo della specificazione finché le forme accidentali non particolarizzano l'individuo della specie. Queste forme accidentali, infatti, non rientrano nella prima fase di costituzione dei primi generi del corporeo e dello spirituale, ma solo successivamente: «*omne autem accidens non nisi corporeae substantiae vel incorporeae advenit*²⁶⁶». Ed è quindi tramite questa informazione non sostanziale che, successivamente alla specificazione dei due generi, le specie si concretizzano negli individui.

Secondo Gundisalvi, quindi, il processo di individuazione è soddisfatto *in toto* dalla forma: le forme sostanziali producono il genere e la specie, mentre l'individuazione sembra ascrivibile totalmente all'inerenza delle forme accidentali. In questo contesto, quindi, la materia non svolge alcun ruolo ulteriore rispetto a quello di sostrato, che dona all'ente la possibilità-di-essenza successivamente specificata e definita dalle forme. Dato questo processo, quindi, non sorprende la totale assenza di riferimenti, espliciti o impliciti, ai principi appropriatori della materia presentati da Avicenna.

Se dalla materia passiamo all'esame della forma, le prospettive tra i due autori si fanno ancora più lontane. Il punto massimo di questa lontananza è sicuramente il «formalismo» avicenniano. Le caratteristiche principali del rapporto della forma con la materia presentate da Avicenna sono almeno tre: la forma fornisce la quiddità all'ente; la forma è in atto e attualizza la materia e il composto ileomorfo; e infine, la forma è causa mediana della materia.

Rispetto al primo punto, si pone un problema di coerenza, dal momento che Gundisalvi ripete spesso che l'essenza sia causata dalla forma, e tuttavia in alcuni casi segue Ibn Gabirol sostenendo che la materia fornisca il nome e la definizione all'ente. Ora questa è una posizione che non viene mai puntualmente problematizzata dal filosofo toledano, e che è illustrabile solo a partire dalla dottrina della pluralità delle forme sostanziali. In questo senso, l'apparente contraddizione può forse risolversi intendendo l'essenza – intesa quale causazione del nome e della definizione della cosa – che è causata dalla materia come una possibilità-di-essenza, ossia un'essenza sommamente generica che si realizza solo tramite le successive congiunzioni formali che specificano e determinano i contenuti essenziali. In questo senso, quindi, a fornire l'essenza all'ente è correttamente la forma, come spesso ripetuto nel testo gundissaliniano.

²⁶⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 42,2-3.

Per quanto riguarda la causalità formale e l'attualità della forma, la situazione è più complessa. Innanzitutto, sappiamo ormai che per Gundisalvi tanto la forma quanto la materia hanno in loro stesse, prima della loro unione, un essere meramente potenziale, e acquisiscono l'essere attuale solo tramite la loro congiunzione. Allo stesso tempo, Gundisalvi afferma ripetutamente come non sia la materia a causare l'essere della forma bensì il contrario:

Licet ergo neutra praecedat aliam tempore, vel causa, nec in esse in effectu, nec in esse in potentia: dicitur tamen forma dare esse materiae, et non dicitur materia dare esse formae. Cuius ratio haec est: namque adventu formae materia de potentia ad effectum transit, esse vero in potentia quasi non esse reputatur comparatione eius esse, quod in effectu est; esse in effectu tunc primum habetur, cum materia formae coniungitur. Ideo propter hanc principalitatem non materia formae, sed forma materiei dare esse videtur²⁶⁷.

Sorge qui un problema non indifferente: difatti, se la forma in sé ha un essere potenziale, non sembra giustificata la modalità con cui la forma possa causare l'essere in atto della materia. Rispetto a questo punto, Gundisalvi sembra implicare che una causa (la forma) possa dare un effetto che non possiede già in sé (l'essere attuale). Questa preminenza della forma sulla materia, infatti, sembra assunta da Gundisalvi, ma non espressamente problematizzata: essa deriva dalla tradizionale posizione della forma come atto, comune ad Avicenna, e il filosofo toledano la rintraccia anche in Ibn Gabirol, entro i limiti di senso che la traduzione latina del *Fons vitae* mostra. Nel contesto offerto dal *De processione* e dal *De unitate*, la preminenza della forma sulla materia è testimoniata da due dati in particolare: il fatto che la conoscenza è sempre data dalla forma, e che la materia desidera la forma e si muove verso di essa, prospettiva duramente rigettata da Avicenna²⁶⁸.

Se la prima considerazione esula dalla prospettiva metafisica per quella gnoseologica, e non sembra in alcun modo inerire alla causalità ontologica della forma rispetto alla materia, la seconda considerazione appare circolare e direttamente collegata alla posizione di Dio come Uno: la materia, infatti, desidera la forma in quanto desidera esistere, e per esistere deve essere «una²⁶⁹». La prima forma che è unita alla materia è infatti la forma dell'unità, che causa l'unità e l'esistenza della materia²⁷⁰: ma in questo senso, il discrimine non è offerto dalla forma in sé ma dal contenuto formale, ossia dall'unità derivata da Dio. Considerando questi dati, la dinamica di acquisizione dell'essere attuale da parte dei componenti ilemorfici sembra farsi più chiara: l'essere in atto, che è dato dall'unità, si esplica nella risoluzione della duplicità di materia e forma nell'unità del composto ilemorfico. In altre parole, l'essere attuale si manifesta come unità quando la materia e la forma vengono unite insieme dando origine al composto, secondo la sensibilità numerologica tipica di Gundisalvi²⁷¹. In questo senso,

²⁶⁷ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 25,3-11.

²⁶⁸ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), pp. 32,63-34,00.

²⁶⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 26,1-13.

²⁷⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 41,10-42,7.

²⁷¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 55,6-6,12.

la forma, intendendo con questo la prima forma, ossia la forma dell'unità, causa l'essere della materia non perché essa abbia in sé l'essere attuale, ma in quanto depositaria della possibilità di unione espressa dal suo contenuto formale che, unendosi alla materia, le lega insieme in un'unione che causa l'essere attuale. È questo il senso in cui dobbiamo intendere l'affermazione di Gundisalvi rispetto alla relazione tra forma e unità:

Unde nec materia, nec forma habuit esse in actu ante unitatem, sed simul esse inceperunt. Cum enim forma materiei adiuncta est, statim unitas prodit, quia ex coniunctione earum aliquid unum fit. Unde esse et unitas videntur simul esse natura, quoniam, cum aliquid est, illud est unum, et cum est unum, illud esse necesse est. Ac per hoc, sicut materia sine forma, vel forma sine materia, non habet esse, sic neutra sine altera est unitate una²⁷².

La forma, perciò, non è atto, ed è causa della materia solo in quanto componente necessario all'unità del composto ilemorfico, grazie alla quale emerge l'essere attuale di entrambe. Che questa funzione di causalità, «mediata» ma non mediana, sia attribuita alla forma piuttosto che alla materia sembra fondarsi sulla caratterizzazione di quest'ultima come sostrato pregiacente, e della forma quale portatrice dell'istanza unificatrice: ossia come forma dell'unità, forma primordiale che accompagna l'esordio dell'esistenza creaturale, per volere dell'Uno puro e secondo una simultaneità metafisica.

Rispetto a quest'ultimo aspetto possiamo riscontrare una prossimità tra Gundisalvi e Avicenna, laddove la *Metaphysica* afferma che l'unità non corrisponde all'essere ma ne è un conseguente necessario. I punti di vicinanza si esauriscono tuttavia in questo, e sebbene anche per Gundisalvi l'unità implichi l'indivisibilità, tuttavia progressivamente minore, degli enti creati, al contempo l'unità non si risolve in essa, ma acquisisce caratteri eminentemente metafisici e ontologici fondamentali per la spiegazione della venuta all'essere del cosmo.

Un ultimo punto di discussione ci è offerto dalla trattazione dell'unità nel *De unitate*. A prima vista, non sembrano esserci basi per affermare un influsso della *Metaphysica* avicenniana su questo breve trattato gundissaliniano, cosa che, insieme alle radicali differenze teoretiche presenti nell'opera, sembrano porre la redazione in un periodo antecedente a quella del *De processione* e della stessa traduzione della *Metaphysica*. Al contempo, se appunto non troviamo citazioni testuali specifiche, si registrano almeno due punti in cui si può ammettere una contaminazione testuale avicenniana nella trattazione di Gundisalvi. Innanzitutto, nella parte finale del trattato, il filosofo toledano presenta l'applicabilità dell'uno come unità nelle quantità continue e discrete²⁷³, in un contesto dottrinale che è molto simile a quello

²⁷² D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp.29,13-30,3.

²⁷³ Cf. D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), pp. 10,17-11,12: «Pluralitas autem non est nisi aggregatione unitatum. Quae unitates si sunt disgregatae, faciunt multitudinem, si vero fuerint continuae in materia, faciunt magnitudinem. Quapropter inter unitates quantitatis discretas et unitates quantitatis subsistentis in materia nihil interest, nisi quia illae disragatae sunt, istae vero continuae. Continuum ergo non est, nisi ex disgregato, quia intellectus continuitatis in continuo non est nisi continuatio disgregatorum. Ac per hoc necesse est, ut continua quantitas non adveniat in substantiam nisi ex unitatibus.

offerto da Avicenna in *Metaphysica* III, 2, dove si esamina l'unità nella grandezza continua e nell'aggregazione²⁷⁴.

Al di là della comunanza dell'argomento tra i due autori, non si registrano tuttavia prossimità stringenti a livello di argomentazione o di testualità. Un secondo caso di prossimità testuale risulta, tuttavia, più illuminante. Questo ci è fornito dalla trattazione gundissaliniana dei modi in cui si può intendere l'unità nei composti, dove leggiamo:

Alia dicuntur unum aggregatione, ut populus et grex, congeries lapidum vel acervus tritici. Alia dicuntur proportione unum, ut rector navis et gubernator civitatis dicuntur unum similitudine officii²⁷⁵.

L'esempio del timoniere e del governatore sono presentati da Avicenna immediatamente dopo la trattazione dell'unità aggregata e continua. Scrive a proposito Avicenna:

Unum autem aequalitate est comparatio aliqua, sicut hoc quod comparatio navis ad rectorem et civitatis ad regem una est: hae enim duae comparationes consimiles sunt, nec est earum unio per accidens, sed est unitas quaedam in qua uniuntur per accidens, unitas navis et civitatis, et per illas est unitas per accidens; unitas enim duarum dispositionum non est unitas quam posuimus unitatem per accidens²⁷⁶.

La comparazione tra i due testi ci mostra come il breve passaggio gundissaliniano sia derivato dalla trattazione avicenniana, dove l'unità per somiglianza cui si riferisce Gundisalvi è opportunamente spiegata da Avicenna. Questo passaggio, quindi, ci testimonia un preciso influsso della *Metaphysica* avicenniana anche sul *De unitate*.

Si devono tuttavia considerare almeno due fattori: il primo è relativo all'assenza di riferimenti testuali espliciti, in forma di citazione, al testo di Avicenna, cosa che ci aspetteremmo dal *modus operandi* di Gundisalvi e che è tipico del suo modo stile filosofico. Difatti, il riferimento qui presentato rimanda al contenuto ma non al testo della *Metaphysica*, ossia ci testimonia la conoscenza di quest'opera ma non che questa sia già stato tradotta in latino. In questo senso si pone anche la discrasia testuale tra il *De unitate* e la traduzione latina dello scritto di Avicenna. Rispetto alla città, infatti, la prima recita «et gubernator civitatis», mentre la seconda riporta «et civitatis ad regem»: il differente riferimento al «governatore» e al «re» della città, sembrano mostrarci una duplice traduzione di questo passaggio, dal momento che risulta poco probabile una mutazione volontaria di questo passaggio da parte di Gundisalvi, che non si esime dall'alterazione testuale

Quamcunque enim partem quantitatis signaveris, necesse est, ut sit unum vel plura. Sed omnis pluralitas, ut dictum est, ex unitatibus est. Unde aperte datur intelligi, quod discretarum et continuarum quantitatum radix una est, eo quod composita sunt ex una re et resolvuntur ad unum; et etiam quia partes corporis, quo magis fuerint sibi coniunctae et constrictae, ipsum corpus erit spissius et magis quantum, ut lapis, et e contrario, quo magis fuerint partes corporis dissolutae et rarer, ipsum erit subtilius et levius et minus quantum, ut aër. Verum est igitur, quod continua quantitas non venit in substantiam nisi ex coniunctione et conflutione unitatum in illa».

²⁷⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 109,9-113,94.

²⁷⁵ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 9,20-23.

²⁷⁶ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 113,95-01.

quando tuttavia è finalizzata a una maggiore chiarezza o dettata da ragioni teoretiche.

Quello che ci sembra più probabile, quindi, è che Gundisalvi abbia avuto un accesso indiretto al testo della *Metaphysica* durante la redazione del *De unitate*, un accesso mediato da qualcuno che lo possa aver indirizzato sulle parti dell'opera avicenniana in cui si tratta dell'unità al fine di integrarle nel suo trattato. Il profilo di questo mediatore è evidentemente affine ad Ibn Daud, collega di Gundisalvi e ottimo conoscitore della filosofia presentata nella *Metaphysica* avicenniana. Non è questo il luogo in cui è possibile esaminare con maggiore acuità su questa ipotesi, che confermerebbe, anche in questo caso, il ruolo fondamentale svolto da Ibn Daud per la riflessione filosofica gundissaliniana, oltre che per la stessa genesi del movimento di traduzione. Le finalità della presente analisi, infatti, esulano da questo interessante aspetto, che dovrà essere trattato separatamente. Le conseguenze dell'ammissione di un accesso indiretto a opere arabo-ebraiche non ancora tradotte, o non tradotte da Gundisalvi, conduce a una decisa problematizzazione delle fonti a disposizione del filosofo toledano, e a un deciso ampliamento degli autori di riferimento come ha già mostrato Fidora rispetto alla fruizione e all'utilizzo di opere aristoteliche nella redazione del *De divisione philosophiae*²⁷⁷.

Tornando alla trattazione complessiva dell'ilemorfismo avicenniano, possiamo quindi concludere affermando che la riflessione di Gundisalvi in merito è opposta, sotto molteplici punti di vista, a quella proposta da Avicenna. Le due prospettive risultano inconciliabili rispetto alla predicazione dell'ilemorfismo e alla funzione causale svolta dalla forma, ma anche in relazione a ulteriori aspetti correlati a questi, quali il ruolo dell'unità nella formazione dell'essere attuale, e il processo di individuazione dell'ente particolare. Certamente Gundisalvi era consapevole di questa radicale differenza di vedute, dal momento che i testi avicenniani in cui tali teorie si trovano non solo furono tradotti da Gundisalvi ma anche citati direttamente nel *De processione*, e non solo in relazione alla dottrina dell'essere necessario. Si pone quindi un problema relativo alle finalità con cui questi brani sono integrati nel testo gundissaliniano, ossia se essi costituiscano solo delle citazioni accidentali di brani utili alla definizione di aspetti minoritari della trattazione gundissaliniana, oppure se attraverso questi rimandi Gundisalvi cerchi di palesare una coerenza tra i testi autoritativi di riferimento, in questo caso quelli di Avicenna e Ibn Gabirol. Sebbene la prima possibilità sembri quella più semplice da ammettere, proprio per via delle opposte visioni del problema ilemorfico tra i due autori, tuttavia è ancora la dottrina dell'essere necessario e possibile a indicarci la volontà di Gundisalvi di unire insieme l'ontologia gabiroliana con quella avicenniana. Ma a tal fine, il filosofo toledano utilizza i risultati delle riflessioni di altri due pensatori molto prossimi ad Avicenna.

²⁷⁷ Cf. A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, op. cit.

SVILUPPI AVICENNISTI SULL'ILEMORFISMO

Nel suo tentativo di mediazione tra le ontologie di Ibn Gabirol e Avicenna, Gundisalvi subisce l'influenza di due fonti «avicenniste», Abraham Ibn Daud e al-Ghazali²⁷⁸. Rispetto ad al-Ghazali, sebbene la parte metafisica della *Summa theoricæ philosophiæ* tratti sommariamente dell'ilemorfismo, al contempo mostra alcuni punti di interesse nell'esplicazione ermeneutica del testo di Avicenna.

Nella *Summa*, la forma e la materia sono i costituenti di ogni corpo²⁷⁹, e tanto la materia quanto la forma possono esistere soltanto nel contesto ontico offerto dal composto ilemorfico. Infatti, «hyle non habet esse in actu per se sine forma ullo modo; esse enim eius numquam est sine forma. Similiter forma non existit per se sine hyle²⁸⁰». Questo legame ontologico è dimostrato attraverso due argomenti. Il primo di essi considera come, se ammettessimo che la materia possa esistere senza la forma, essa dovrebbe essere patibile di un'indicazione ostensiva: ma se così fosse, la materia sarebbe distinta in parti, e quindi avrebbe già una forma. Allo stesso modo, non si può neppure ipotizzare che tale materia non possa essere indicata ostensivamente: la materia dovrebbe comunque trovarsi in un luogo, e in tal luogo si unirebbe alla forma. Ma la forma della corporeità non predilige un luogo concreto piuttosto che un altro per unirsi alla materia, dato che mostra l'inammissibilità dell'ipotesi di partenza: la materia, infatti, non esiste senza essere congiunta alla forma²⁸¹.

Il secondo argomento si basa, invece, sulla divisibilità. La materia priva della forma dovrà essere o non essere patibile di divisione: ma se fosse divisibile, essa avrebbe già la forma. Allo stesso modo, se non fosse divisibile, tale indivisibilità le deriverà da una causa esterna o interna alla propria essenza: ma la causalità implica sempre una ricezione formale, e quindi, anche in questo caso, la materia dovrà avere già una forma a cui essere unita²⁸². In questo contesto argomentativo, al-Ghazali esplicita un passaggio interessante. Se è vero che non si può ammettere l'esistenza della materia in atto senza la forma, allo stesso modo non si può ammettere l'esistenza del corpo formato soltanto dalla materia e dalla forma della corporeità:

[V]erum est hoc siquidem quoniam sicut non potest ymaginari hyle habere esse in effectum sine adiunctione forme subsistentis in ea, sic non potest imaginari corpus habere esse absolute, cum forma tantum corporeitatis sine additione alicuius supra formam corporeitatis, per quod percipiatur eius species; et quem ad modum non possumus imaginari «animal» absolute quin sit equus, vel asinus, vel homo, vel aliquod aliorum, quoniam opus est additione, scilicet ut differentia adiungatur generi ad hoc ut percipiatur eius species, et proveniat tamen esse in effectum²⁸³.

²⁷⁸ Anche in questo caso, ovviamente, l'avicennismo di al-Ghazali è solo per eterogenesi dei fini, dal momento che la *Summa theoricæ philosophiæ* venne letto in esatta coerenza con il pensiero avicenniano.

²⁷⁹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 7, 14-18.

²⁸⁰ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 16,8-10.

²⁸¹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 16,11-18,7.

²⁸² Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 18,8-19,14.

²⁸³ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 17,7-16.

Questa precisazione ghazaliana sintetizza la dottrina avicenniana per la quale il genere si attualizza nelle specie, e questa negli individui. Ma, allo stesso tempo, proprio puntualizzando l'impossibilità dell'esistenza del corpo «assoluto» ossia del corpo composto solo di materia e forma della corporeità, questa precisazione si pone in diretta opposizione con la teorizzazione gundissaliniana in merito. A differenza di Gundisalvi, infatti, nella prospettiva «ghazaliana» e avicenniana, il corpo in quanto corpo può essere passibile di un'esistenza *in intellectu* ma non *in re*: «ergo manifestum est ex premissis quod hyle non invenitur sine forma, et quod forma corporea et hyle eciam simul non habent esse, nisi adiungatur eis differentia perficiens speciem illius corporis²⁸⁴».

La forma corporea e la materia non sono quindi sufficienti per l'ottenimento dell'essere in atto, che è proprio dei corpi particolari, individuati appunto dalla differenza specifica e dalle forme accidentali. Questi passaggi, posti in modo così chiaro rispetto alla densa trattazione avicenniana, limitano fortemente la libertà interpretativa dell'ontogenesi ilemorfica da parte di Gundisalvi, che anche in questo caso difficilmente poteva fraintendere la trattazione ghazaliana. Ci torneremo tra poco.

Una seconda caratteristica propria della materia è data dalla possibilità esistenziale che essa esprime. Anche in questo caso, al-Ghazali sintetizza la trattazione avicenniana, da un lato semplificandola, dall'altro portandola a conseguenze sotto certi versi implicite al testo avicenniano. In tal senso, la materia costituisce la possibilità di essere degli enti, e in quanto tale la materia è eterna:

Primum est quod iudicium huius potencie possibilitatis ultime quam intelligimus possibilitatem essendi, eget substintente, et materia in qua existat. Ex quo sequitur quod quicquid incipit precedat illud materia. Igitur non est possibile ut materia prima ceperit esse, sed est eterna; quicquid enim incipit esse, antequam incipiat, est in potencia scilicet antequam incipiat, potest incipere esse; possibilitas igitur incipiendi precedit incipere esse²⁸⁵.

La possibilità di esistenza propria dell'ente prima della sua attualizzazione è quindi espressa, in modo primario, dalla materia, identificata con la possibilità e la potenza. Questa identificazione, estremamente prossima a quella gundissaliniana, è tuttavia valida implicitamente solo per i corpi sensibili. La principale differenza tra Creatore e creatura si manifesta quindi, ontologicamente, nell'assoluta unità del primo rispetto all'intrinseca molteplicità del secondo, e al contempo, la principale caratteristica ontologica dei corpi è data dalla duplicità ilemorfica. In questo modo, si pone il problema relativo alla giustificazione di una molteplicità ontologica nelle sostanze spirituali, prive di materia e colte, avicennianamente, come quiddità immateriali. La risposta a questo problema è offerta da al-Ghazali tramite l'analogia tra sostanze spirituali e corporee:

Omne vero esse quod non est necesse esse, est accidentale quiditati. Unde opus est quiditate ad hoc ut esse sit ei accidentale. Igitur secundum

²⁸⁴ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 18,34-19,2.

²⁸⁵ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 44,6-13.

consideracionem quiditatis erit possibile essendi, et secundum consideracionem cause, erit necesse essendi eo quod ostensum est quod quicquid possibile est in se, necesse est propter aliud a se; habet igitur duo iudicia scilicet, necessitatem uno modo, et possibilitatem alio modo. Ipsum igitur secundum quod est possibile, est in potencia, et secundum quod est necesse, est in effectus; possibilitas vero est ei ex se, et necessitas ex alio a se; est igitur in eo multitudo unius quidem quod est simile materie et alterius quod est simile forme. Quod autem est simile materie est possibilitas, et quod est simile forme est necessitas, que est ei ex alio a se²⁸⁶.

Secondo la dottrina dell'essere necessario e possibile, lo statuto ontologico dell'ente creato corrisponde alla necessità di esistenza causata, ossia al «necesse esse per aliud». Lo statuto ontologico intimo e proprio di ogni essere causato corrisponde alla sua possibilità esistenziale, neutra possibilità di essere e di non essere: è solo tramite l'azione di una causa, che estrinseca questa strutturale possibilità in favore di una o un'altra delle due evenienze, che l'ente può dirsi esistere necessariamente, ossia in modo completo, e tuttavia mediatamente, ossia grazie all'intervento della causa. Al-Ghazali esplicita il collegamento tra questa dottrina e quella di atto e potenza: l'essere possibile corrisponde all'essere in potenza dell'ente, mentre l'essere necessario *per aliud* non è che l'attualizzazione di questa potenza. Vi è così una doppia duplicità ontologica in ogni ente causato: esso è possibile in sé, e quindi rispetto alla sua essenza è «accidentale», mentre è necessario rispetto alla causa, che lo conduce all'esistenza; e allo stesso tempo esso è in potenza in sé, e in atto grazie alla propria causa.

Ma al-Ghazali compie un successivo passo ermeneutico fondamentale, offerto dal legame che troviamo tra queste due caratterizzazioni ontologiche e i due costituenti ilemorfici. Il teologo afferma che la duplicità ontologica dell'ente è direttamente legata alla presenza in esso di materia e forma, dove l'essere possibile è «come la materia», mentre l'essere necessario *per aliud* è «come la forma». In questo senso la trattazione ghazaliana presenta la seguente identificazione:

<i>modalità esistenziale</i>	<i>atto e potenza</i>	<i>composizione delle sostanze semplici</i>	<i>composizione delle sostanze corporee</i>
essere possibile	potenza	come la materia	materia
esistente necessario per aliud	atto	come la forma	forma

Questa identificazione costituisce una novità rispetto al testo avicenniano: la *Metaphysica* avicenniana, infatti, presenta una netta tendenza a indentificare la possibilità esistenziale con la potenza, e come l'essere perfezionato dalla causa che corrisponde all'essere necessario in virtù di altro sia risolvibile, senza troppa difficoltà, nell'essere attuale. Allo stesso modo, Avicenna delinea la materia secondo i tratti della potenza e della possibilità, attualizzate dalla forma, la quale possiede l'essere in atto che dona alla materia. In questo senso l'identificazione, non netta ma latente, proposta da

²⁸⁶ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 120,9-23.

al-Ghazali sembra condurre il testo avicenniano alle sue estreme conseguenze, assenti dalla *Metaphysica* del *Liber sufficientiae*.

Questa interpretazione ghazaliana dell'ontologia di Avicenna influenza direttamente Ibn Daud. Come accennavamo in precedenza, il *Maqasid al-falasifa* è una delle fonti principali dello *ha-Emunah ha-Ramah*, dove questo testo viene spesso utilizzato per interpretare la densa riflessione avicenniana.

Dopo aver presentato nel primo capitolo²⁸⁷ la propria elaborazione delle dieci categorie aristoteliche, Ibn Daud passa²⁸⁸ alla definizione del problema ilemorfico. Il punto di partenza della trattazione è costituito dalla constatazione della quotidianità dell'esperienza dei composti ilemorfici: tutti noi abbiamo esperienza diretta di cosa siano «materia» e «forma». Difatti una barra d'oro può essere fusa per farne un dinaro d'oro, e questo può essere trasformato in un anello d'oro, e così via: in questa trasformazione l'oro è detto «materia» mentre la barra, il dinaro e l'anello sono le «forme» che vengono impresse sull'oro. Le forme di questo tipo sono dette «forme artificiali» e sono diverse da un'altra specie di forme, chiamate «forme divine»: mentre le forme artificiali sono primariamente quelle ascrivibili alla manifattura umana, le forme divine sono impresse da Dio nella natura, e soltanto queste donano il nome e la definizione alla cosa²⁸⁹.

Questa dinamica si manifesta in modo eminente nella trasmutazione elementare²⁹⁰. La trasformazione dell'acqua in aria, e dell'aria in fuoco mostra come non sia possibile rintracciare nell'elemento modificato alcuna traccia dell'elemento precedente: non rimane alcunché a testimoniare percettivamente un collegamento con lo stato precedente. Le forme divine, infatti, unendosi alla materia e attraverso la privazione della forma precedente, donano all'elemento un nuovo nome e una nuova definizione, ossia una nuova essenza.

La trasmutazione elementare comporta inoltre l'ammissione dell'esistenza di un sostrato comune ad essi. Non è possibile che il recipiente della nuova forma sia la forma che scompare, e neppure che a causare l'esistenza della nuova forma sia la privazione della prima forma. Se così fosse, infatti, si dovrebbe ammettere che la privazione dell'acqua sia la causa dell'esistenza dell'aria nella trasmutazione, cosa che comporterebbe che tutto ciò che è privazione di acqua – ossia, tutto ciò che non è acqua – causi l'esistenza dell'aria, e addirittura che il nulla ne sia la causa, cosa inammissibile²⁹¹. Dobbiamo perciò concludere che esista una sostanza comune, nascosta ai sensi, che è potenzialmente ognuno dei quattro elementi. Tale sostanza costituisce il loro sostrato comune, ed è chiamata «materia prima»²⁹².

Dal momento che ogni corpo necessita della coesione, e quest'ultima è forma della materia prima, ogni corpo è composto di materia e forma. Ma non ogni essere è un corpo: oltre agli enti mondani, sono composti ilemorfici i corpi celesti, ossia i pianeti, ma non lo sono le sostanze spirituali, e ovviamente non lo è Dio. Rispetto poi alla funzione essenziale

²⁸⁷ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 50,9b1-55,20b17.

²⁸⁸ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 60,20b17-65,33b9.

²⁸⁹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 60, 21b12-21b17.

²⁹⁰ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 60, 21b17-22b1.

²⁹¹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 61, 23b10-23b17.

²⁹² Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 61, 23b16.

della forma, che appunto attribuisce a qualsiasi ente corporeo la propria essenza, ciò comporta secondo Ibn Daud²⁹³ due conseguenze fondamentali, ossia che la materia non è mai priva di forma, e che l'esistenza appartiene all'individuo, non al genere né alla specie.

Condensando le prospettive aristotelica e avicenniana, secondo Ibn Daud la materia, per sé, non è sufficiente ad avere un'esistenza piena, ossia un'esistenza attuale. In questo contesto analitico Ibn Daud presenta la sua refutazione complessiva dell'ilemorfismo universale gabiroliano, attraverso l'individuazione di sei errori fondamentali compiuti da Ibn Gabirol nella sua analisi:

Quando Ibn Gabirol ha voluto descrivere la prima materia, nel primo libro della *Fonte della vita* ha detto che «se tutte le cose hanno un elemento universale, ne consegue necessariamente che l'elemento universale ha delle proprietà, ossia che esiste, persiste in se stesso, è essenzialmente uno, è soggetto al mutamento e dà a ogni cosa la propria essenza e il proprio nome». In ciò Ibn Gabirol ha commesso sei errori all'inizio del suo ragionamento. Ha sbagliato in quanto la materia prima non esiste, dal momento che l'esistenza si dice solo di ciò che esiste in atto. Aristotele ha detto nella sua spiegazione di questa asserzione che ciò che non esiste è detto di tre cose, ossia della privazione assoluta, della privazione dell'opposto di una certa forma, e della materia. Inoltre, Ibn Gabirol ha sbagliato in quanto la materia prima non permane in se stessa; e anche perché non è né una né molteplice, in quanto ciò che non ha l'esistenza non ha neppure numero o unità. Inoltre ha sbagliato in quanto la materia prima non è soggetta al mutamento, poichè i mutamenti sono accidenti e la materia non è il soggetto degli accidenti in quanto questi si estendono solo su ciò che ha un'esistenza completa. E tuttavia, la materia prima è il soggetto di ciò che muta, ossia dei corpi mutevoli. E ancora, Ibn Gabirol ha sbagliato in quanto la materia prima non ha ad alcunché la propria definizione e il proprio nome, ma sono le forme a fare questo. E infine, ha sbagliato perché la materia prima è necessariamente priva di proprietà, dal momento che le proprietà sono accidenti che si congiungono necessariamente a ciò che esiste in atto. E tutto il ragionamento nella *Fonte della vita* è di questo tipo²⁹⁴.

Secondo Ibn Daud, quindi, l'intera impalcatura teoretica del *Fons vitae* è pregiudicata da sei errori principali commessi da Ibn Gabirol nel suo ragionamento, che sono:

1. «la materia prima esiste»: in realtà, dice Ibn Daud, esiste solamente ciò che ha l'essere attuale (e quindi soltanto il composto ilemorfico). È lo stesso Aristotele a sostenere che la non-esistenza si può dire della materia, così come della privazione assoluta e della privazione dell'opposto di una certa forma. In realtà, lo stesso *Fons vitae* tratta dell'esistenza della materia solo in termini potenziali, in quanto la materia si attualizza solo insieme al congiunto ilemorfico;
2. «la materia prima persiste in se stessa»: anche se Ibn Daud non ci fornisce la spiegazione dell'errore di Avicenna, possiamo legarlo sempre all'impossibilità che la materia possa sussistere per sé senza la

²⁹³ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62, 26b7-26b9.

²⁹⁴ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62, 26b17-27b14, trad. dall'inglese.

forma, quando in realtà il suo statuto sarebbe proprio dell'esistenza potenziale, ossia, come vedremo, dell'esistenza possibile in sé;

3. «la materia è essenzialmente una»: secondo Ibn Daud, la materia non può essere né una né molte in quanto il numero e l'unità si possono dire soltanto dell'essere in atto. In questo caso, la critica di Ibn Daud è aderente al testo gabiroliano, dove che si afferma ripetutamente l'unicità della materia;

4. «la materia soggetta al mutamento»: secondo Ibn Daud, la materia non può essere il soggetto del mutamento in quanto i mutamenti sono accidenti che, come tali, necessitano di una sostanza pienamente esistente, quale la materia non è: a mutare sono i corpi, e non la materia, che è il soggetto del corpo. Questa critica coglie le affermazioni di Ibn Gabirol relative a come la materia, unica, si differenzi in relazione alla sua progressiva «elongatio» dall'essenza divina, e quindi in questo senso muti già prima della ricezione formale;

5. «la materia dona nome e definizione alla cosa»: secondo Ibn Daud la dinamica di elargizione dell'essenza spetta alla forma, ed è infatti la forma a donare a qualsiasi cosa la propria nozione essenziale;

6. «la materia ha delle proprietà»: ma se così fosse, sostiene Ibn Daud, la materia dovrebbe già avere un essere attuale che funga da sostrato per gli accidenti, cosa inammissibile.

Queste sei refutazioni poggiano quindi tutte sulla constatazione che la materia, essendo pura potenzialità di essere, non può essere detta e trattata in alcun modo come un essere in atto. L'essere attuale è proprio solo del composto ileomorfo, e solo di tale composto è possibile predicare l'accidente e quindi il mutamento²⁹⁵. Perciò è il composto ileomorfo, e non la materia, ad avere un essere pieno, in quanto la sua essenza deriva dalla forma, che non sussiste in se stessa ma solo insieme alla materia. La distanza con Ibn Gabirol, quindi, è più complessa di quanto il testo daudiano lasci supporre.

Tanto la materia quanto la forma prese in se stesse sono sostanze per l'intelletto, sostanze concettuali. Le forme sono caratterizzate da un continuo «sopraggiungere e passar via» nella materia: nella sua unione alla materia, infatti, la forma è progressivamente sostituita da nuove forme, che così si rivelano sotto questo aspetto simili agli accidenti²⁹⁶. Ma a differenza dell'accidente, la forma causa il corpo e lo individua rendendolo ciò che è, mentre gli accidenti sopraggiungono solo in un corpo già determinato. Priva di un'esistenza effettiva, la materia può essere conosciuta dall'intelletto solo tramite l'astrazione formale, che giunge a considerarla non come qualcosa di determinato (ossia, di determinato dalla forma) ma come possibilità. La materia prima «non è una cosa determinata bensì qualcosa dalla quale è possibile venire all'essere per qualsiasi corpo²⁹⁷».

Da questi punti, appare evidente come la maggiore differenza con Ibn Gabirol stia nel fatto che questo processo di informazione e composizione ileomorfo è valido soltanto per la sostanza corporea («la sostanza che ha

²⁹⁵ Cf. R. FONTAINE, *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 13-22.

²⁹⁶ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,27b15-27b20.

²⁹⁷ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62,26b16-26b17, trad. dall'inglese.

una certa massa e una certa rigidità, in cui è possibile porre tre dimensioni che si intersecano ad angoli retti²⁹⁸»), distinta dalla sostanza incorporea.

Se, dunque, dall'analisi degli enti ci viene indicato che materia e forma sono i due principi che costituiscono la sostanzialità di qualsiasi corpo, vi è tuttavia «un terzo principio per qualsiasi cosa che è un essere dopo essere stato una privazione, e per qualsiasi cosa che è perfetta dopo essere stata manchevole²⁹⁹»: si tratta della «privatio», ossia della privazione dell'opposto di una forma. L'esistenza di tale principio è giustificata dalla trasmutazione formale nel mutamento: se non vi fosse un principio che guida il passaggio da una forma all'altra, si arriverebbe alla contraddizione, nell'esempio di Ibn Daud, per cui l'uccello si originerebbe da ogni privazione della forma dell'uovo (ossia da ogni cosa che è priva della forma dell'uovo, quindi ogni non-uovo) e l'aria da ogni cosa priva della forma dell'acqua, finanche dal nulla³⁰⁰. La privazione garantisce, infatti, un ordine nella successione formale, e perciò Ibn Daud può affermare che «conseguentemente la privazione dirige l'esistenza, ossia l'esistenza di quella cosa che esiste a partire da qualcos'altro, la cui esistenza è la privazione di qualcos'altro ancora³⁰¹».

Sono dunque tre i principi di ogni corpo soggetto al divenire: la privazione, la materia e la forma³⁰². Questi sono i principi di ogni corpo in quanto tale, e quindi non delle sostanze spirituali, appunto prive di materia. Affermare la composizione ilemorfica delle sostanze semplici implicherebbe infatti una complessità inammissibile in tale contesto:

In ogni modo ciò che sostenne Ibn Gabirol in relazione all'esistenza di materia e forma negli angeli implica che ciò che è semplice abbia complessità, cosa che è assurda. Invece la verità è che gli angeli hanno la possibilità dell'esistenza dalla loro essenza, e da Dio – possa essere esaltato – essi hanno la necessità dell'esistenza come spiegheremo in questo libro, ma la loro esistenza non deriva in alcun modo dalla materia e dalla forma³⁰³.

La caratterizzazione delle sostanze incorporee è dunque posta, come anche in al-Ghazali, nei termini della dottrina avicenniana dell'essere possibile e necessario: esse sono possibili in se stesse e necessarie *per aliud* ossia grazie a Dio. In questo senso, nelle sostanze semplici si riscontra un'unità derivata e accidentale, come accennavamo nel capitolo precedente:

Perciò è già chiaro che un corpo o qualcosa che proviene da ciò che è nel corpo non è veramente uno. Inoltre diciamo anche che nessuno degli intelletti nobili che chiamiamo angeli è veramente uno. La ragione di ciò è che la loro esistenza, come abbiamo detto, dipende da qualcos'altro che loro stesso, e così essi non hanno la necessità d'esistenza dalla loro essenza, ma invece hanno la possibilità di esistenza, e la necessità di esistenza grazie a qualcos'altro rispetto a loro stesso. Quindi essi sono

²⁹⁸ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,28b10-28b13.

²⁹⁹ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,28b16-28b17, trad. dall'inglese.

³⁰⁰ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,28b18-29b1.

³⁰¹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,29b4-29b5.

³⁰² Cf. R. FONTAINE, *In Defense of Judaism*, op. cit., pp. 23-32.

³⁰³ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,29b9-26b12, trad. dall'inglese.

composti di due nozioni: della possibilità di esistenza che hanno nella loro essenza, e della necessità di esistenza, che hanno grazie a qualcos'altro rispetto a loro stessi. Ed è già chiaro che ciò la cui esistenza dipende da qualcos'altro da se stesso non ha assolutamente unità³⁰⁴.

Si tratta dell'esplicitazione della duplicità intrinseca all'essere semplice delle sostanze separate riscontrabile già in Avicenna e il al-Ghazali. Rispetto alla *Metaphysica* avicenniana, tuttavia, dove questa duplicità è posta a spiegare la progressione del reale a partire dal primo causato divino – che appunto, per via della sua autocognizione come esistente possibile in sé e necessario grazie ad altro dà origine a un corpo celeste e alla sua anima – in Ibn Daud questa duplicità acquista i tratti di una dottrina specifica e autonoma. In questo, si evidenzia il debito daudiano nei confronti di al-Ghazali, che prima di lui aveva precisato in modo netto lo statuto composto dell'essere delle sostanze semplici.

Questo debito nei confronti del teologo islamico è evidente anche rispetto ad un ulteriore punto dottrinale fondamentale, ossia l'analogia tra essere possibile e necessario *per aliud* da un lato, e materia e forma dall'altro. Esponendo la derivazione delle intelligenze da Dio, Ibn Daud descrive così la cosmogenesi (si noti anche il passaggio contro l'ilemorfismo universale):

La dipendenza dell'esistenza dell'intelligenza da qualcos'altro indica che essa non ha in sé la necessità di esistenza, bensì ha un'esistenza possibile. Nella sua sostanza, perciò, è qualcosa di complesso, ed è quasi come un composto di materia e forma, e questo in quanto l'essere che ha a partire dalla propria sostanza è come la materia, ossia la possibilità, mentre ciò che ha da qualcos'altro è come la forma. La cosa che essa acquisisce è ciò che esiste, ossia la necessità. Delle numerose sostanze che acquisiscono questo attributo [ossia le sostanze spirituali, Ndr.], alcune vengono ordinate da altre. Queste sono le entità delle quali Ibn Gabirol, che possa essere ricordato per una benedizione, cercò di stabilire l'esistenza [come composta] di materia e forma nel quinto libro del suo trattato. Lui non spiegò che dovessero essere qualcosa «come la materia» e qualcosa «come la forma», e invece ha sostenuto che esse fossero [propriamente] materia e forma, e quando ha provato a stabilirlo non ha potuto³⁰⁵.

Ibn Daud afferma che la duplicità tra essere possibile ed essere necessario, propria delle sostanze semplici, è paragonabile a un composto ilemorfico, dove la possibilità esistenziale è «come la materia», mentre la necessità mediata è «come la forma». Si tratta di un deciso sviluppo della comparazione proposta da al-Ghazali, portata qui alle sue estreme conseguenze tramite l'affermazione dell'analogia tra composto ilemorfico e composto puramente formale. Considerando il rimando diretto di Ibn Daud al *Fons vitae*, si presenta il seguente schema di identificazione:

³⁰⁴ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 141,128b8-128b15, trad. dall'inglese.

³⁰⁵ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p.174,152b14-153a9, trad. dall'inglese.

<i>modalità esistenziale</i>	<i>atto e potenza</i>	<i>composizione delle sostanze semplici</i>	<i>composizione delle sostanze semplici per Ibn Gabirol</i>
essere possibile	potenza	come la materia	materia
esistente necessario «per aliud»	atto	come la forma	forma

La prospettiva qui esposta è ancora pienamente avicenniana, ma acquista un senso ulteriore tramite la critica con cui Ibn Daud attacca l'impianto speculativo del *Fons vitae*. Secondo il filosofo, Ibn Gabirol non avrebbe compreso che i termini con cui va colta la molteplicità propria delle sostanze semplici non sono quelli dell'ilemorfismo, bensì quelli della composizione intrinseca alla necessità esistenziale acquisita che può essere colta secondo una certa analogia con l'ilemorfismo senza tuttavia risolversi in questo.

Gundisalvi era sicuramente a conoscenza delle forti critiche espresse da Ibn Daud nei confronti di Ibn Gabirol, sua fonte principale a livello metafisico: i due, infatti, non solo collaborarono alla traduzione di numerose opere avicenniane, ma sono entrambi esponenti di quel «circolo gundissaliniano» dove i testi filosofici non venivano solo tradotti, ma anche dibattuti ed elaborati. Al tempo stesso, il filosofo toledano tradusse la *Metaphysica Algazelis*, ed ebbe quindi la possibilità di esaminare la sintesi di al-Ghazali della filosofia avicenniana. E da entrambi riceve influssi rilevanti rispetto alla sua riflessione sull'ilemorfismo.

Il ruolo di mediazione svolto dall'opera ghazaliana è sicuramente importante. Ovviamente anche rispetto ad al-Ghazali si registra la grande lontananza su alcuni punti principali dell'ilemorfismo che avevamo già individuato relativamente ad Avicenna: la stretta prossimità tra le due opere, infatti, implica una aderenza, spesso netta, sulla maggioranza delle dottrine. In questo senso, ci concentreremo sui punti che sembrano aver influito maggiormente su Gundisalvi, iniziando con la trattazione del «corpo assoluto».

Una decisa aderenza testuale è riscontrabile rispetto al brano ghazaliano presentato poco fa, che esamina la materia come possibilità d'esistenza:

Primum est quod iudicium huius potencie possibilitatis ultime quam intelligimus possibilitatem essendi, eget substintente, et materia in qua existat. Ex quo sequitur quod quicquid incipit precedat illud materia. Igitur non est possibile ut materia prima ceperit esse, sed est eterna; quicquid enim incipit esse, antequam incipiat, est in potencia scilicet antequam incipiat, potest incipere esse; possibilitas igitur incipiendi precedit incipere esse³⁰⁶.

Questo brano viene presentato da Gundisalvi nel *De processione mundi* per stabilire l'eternità della materia, ed è l'unica citazione diretta della *Metaphysica* ghazaliana in quest'opera:

Item de hac potestate, quae est materia, quaeritur, si coeperit esse vel non, hoc modo: quicquid enim incipit esse, antequam incipiat esse, est in sola potentia, scilicet antequam incipiat; possibile enim incipere esse. Si enim

³⁰⁶ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 44,6-13.

non esset possibile incipere esse, profecto nunquam inciperet esse. Potestas igitur essendi precedi illud esse. Sed materia per se considerata sine forma fuit in sola potentia. Aut igitur coepit esse in potentia, aut non coepit esse. Si autem non coepit esse in potentia, tunc sine initio esse fuit in potentia. Sed esse materiae per se est esse in potentia. Esse igitur materiae est sine initio. Quapropter materia in se aeterna est³⁰⁷.

Questo passaggio riveste un'importanza particolare: infatti, non solo testimonia un uso diretto del testo ghazaliano da parte di Gundisalvi, ma, proprio per la sua unicità in seno all'opera gundissaliniana, si deve dedurre che il filosofo toledano vi abbia riscontrato uno sviluppo teoretico rilevante. Non è difficile, anche in questo caso, comprendere cosa abbia spinto Gundisalvi a citare questo testo. Qui al-Ghazali afferma come ogni cosa che viene all'essere sia preceduta dalla materia, intendendo in questo senso i corpi. Nella prospettiva avicenniana, infatti, l'instaurazione del cosmo è eterna, ed eterni sono gli esseri celesti: al contrario, la venuta all'essere nel senso della generazione e della corruzione, come sappiamo, è propria solo del mondo sublunare e corporeo: è quindi questo il senso con cui va colta l'affermazione per cui qualsiasi cosa che viene all'essere è preceduta dalla materia.

Gundisalvi intende questo passaggio in modo ben diverso, e ne universalizza la portata. Il filosofo toledano, negando una produzione eterna del cosmo in favore di una creazione dal nulla, applica la materia quale potenzialità originale a «qualsiasi cosa che viene all'essere» intendendo con questo anche le creature spirituali e l'anima. In questo modo, tramite la citazione di al-Ghazali, Gundisalvi non nega ma ribadisce la fondazione del suo ilemorfismo universale.

L'aspetto di maggiore interesse è costituito, tuttavia, dalla trattazione dell'essere necessario e possibile riscontrabile nella costituzione dell'ente incorporeo. Avicenna presenta la duplicità intrinseca degli enti spirituali come una composizione tra un essere possibile, che spetta loro di diritto, e la necessità di esistenza, che viene loro tramite l'intervento della Causa prima. Nel capitolo precedente è stato evidenziato come, relativamente alla dottrina dell'essere necessario e possibile, Gundisalvi intenda la necessità come atto e la possibilità come potenza, interpretando Avicenna tramite al-Ghazali. Allo stesso modo, atto e potenza sono ricondotti dal filosofo toledano alla materia e alla forma, prima (la potenza) e dopo la loro reciproca congiunzione (l'atto): a tal riguardo Gundisalvi parla di «essere materiale» quale essere potenziale proprio di materia e forma in sé, e di «essere formale» quale esistenza attuale di entrambi nel composto ilemorfico. Ora, questi nuclei dottrinali possono essere chiariti secondo il seguente schema:

<i>modalità esistenziale</i>	<i>atto e potenza</i>	<i>stato ontologico</i>	<i>costituenti ilemorfici</i>
essere possibile	potenza	essere materiale	materia e forma separate
esistente necessario «per aliud»	atto	essere formale	materia e forma congiunte nel composto

³⁰⁷ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 33,14-19.

L'essere possibile è infatti l'essere potenziale proprio di materia e forma prima della loro reciproca unione, così come è l'essere proprio di qualsiasi ente prima di venire all'essere. L'esistenza necessaria acquisita, invece, corrisponde all'essere attualizzato da una causa, che unisce materia e forma in seno al composto ilemorfico, che così viene ad esistere. Questa dinamica è già stata illustrata nelle pagine precedenti, ma si deve notare come la posizione dei due stati ontologici di «materiale esse» e «formale esse» sembri trovare una spiegazione grazie alla trattazione ghazaliana e, ancor più, a quella daudiana.

Al-Ghazali chiarisce, infatti, che la composizione propria degli enti semplici è data da una possibilità esistenziale che è «come la materia» e da una necessità d'essere che è «come la forma», riportando entrambe alla dottrina di atto e potenza. Ibn Daud non solo accetta questa precisazione, ma la sviluppa collegandola direttamente all'opera di Ibn Gabirol che «non spiegò che dovessero essere qualcosa «come la materia» e qualcosa «come la forma», invece ha sostenuto che esse fossero [propriamente] materia e forma, e quando ha provato a stabilirlo non ha potuto³⁰⁸».

Questo nucleo dottrinale sembra essere alla base della distinzione gundissaliniana tra essere materiale e formale: un essere materiale che è «come la materia» rispetto alla tematizzazione di Ibn Daud e al-Ghazali, e un essere formale che è «come la forma», ossia caratterizzato da attualità e necessità secondo le due fonti appena esaminate. L'utilizzo di questo lessico per identificare questi due stati ontologici sembra ridondante e fonte di possibili fraintendimenti, proprio per la netta prossimità letterale tra i termini cui questa distinzione viene applicata. Allo stesso modo, la preoccupazione di Gundisalvi circa la sua «peculiare» trattazione della forma come potenza in sé, e non come atto, caratteristica per la quale il filosofo toledano diverge dalla tradizione tanto latina quanto araba. La formulazione della distinzione tra essere materiale e formale rientrerebbe quindi in una volontà di mediazione rispetto alla tradizione a lui precedente, per cui, implicitamente, il riferimento all'attualità della forma andrebbe colto come riferito all'essere formale proprio di entrambi i costituenti ilemorfici.

Tuttavia sembra esserci almeno un'altra ragione. Ibn Daud non è solo una fonte per l'elaborazione gundissaliniana, ma è anche uno stretto collaboratore del filosofo toledano. In questo senso è più che probabile non solo uno scambio di opinioni e di testi, ma anche un incontro tra vedute divergenti da un punto di vista metafisico, per via dell'adesione di Gundisalvi all'ilemorfismo universale gabiroliano. Come è già stato sottolineato, Ibn Daud è il principale refutatore delle dottrine di Ibn Gabirol. Si deve notare come una parte del passaggio gabiroliano cui fa riferimento Ibn Daud nella presentazione dei sei errori commessi da Ibn Gabirol sia citato testualmente da Gundisalvi nel *De processione mundi*, dove si afferma:

Et tamen philosophi, cum describunt primam materiam et formam, dicunt: Materia est prima substantia per se existens, sustentatrix diversitatis, una numero. Item: materia prima est substantia receptibilis

³⁰⁸ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p.174,153a6-153a9, trad. dall'inglese.

omnium formarum. Forma vero prima est substantia constituens essetiam omnium formarum. Quamvis autem per hoc ostendatur una differre ab alia, omnis autem differentia forma est, non tamen dicendum est, quod una differat ab alia per aliquid aliud a se diversum. Immo per se ipsam unaquaeque differt ab alia, non per differentiam, quae est convenientium, sed quae est oppositionis et verae contrarietatis, quoniam unaquaeque illarum aliud est ab alia³⁰⁹.

Innanzitutto è bene precisare come questo brano si fondi su quattro citazioni dirette estratte dal *Fons vitae*³¹⁰, e la prima di queste citazioni è la stessa che costituisce l'esordio dell'attacco daudiano a Ibn Gabirol, ossia:

Ergo descriptio materiae primae, quae sumpta est ex eius proprietate, haec est, scilicet quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, una numero; et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum³¹¹.

In effetti, Gundisalvi precisa in questo passaggio alcuni aspetti degli errori individuati da Ibn Daud. Innanzitutto, il filosofo toledano ribadisce che la materia è una ed esistente in virtù di sé stessa: ma nel senso che è unica per tutti gli enti creati ed esiste quale potenzialità in sé stessa, secondo la modalità di essere che gli è propria, e per la quale è detta essere eterna. La materia è anche la sostenitrice della diversità in quanto è potenzialità di ricevere tutte le forme, e in questo senso si differenzia ricevendole. Tuttavia, ed è qui che Gundisalvi sembra rispondere direttamente a Ibn Daud, la materia ha delle proprietà che non le derivano da degli accidenti, ma che le appartengono primariamente, sebbene alcune possano essere imputate ad essa solo dopo la congiunzione con la forma: si tratta della sostanzialità e della potenzialità, che vengono trattate subito dopo da Gundisalvi. In questo senso, quindi, la contrarietà totale tra materia e forma non deriva loro a partire da qualcosa di esterno, ma è intrinseca al loro essere.

Infine, Gundisalvi precisa che l'essenza deriva all'ente non dalla materia ma dalla forma. Si tratta di uno dei punti più complessi della trattazione gundissaliniana, direttamente ereditato da Ibn Gabirol. In entrambi gli autori, infatti, si trovano riferimenti alla materia che dona nome e

³⁰⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi*, p. 30,4-14.

³¹⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 298,17-21; (ed. Benedetto), p. 628: «Sed descriptio formae universalis haec est, scilicet quod est substantia constituens essentiam omnium formarum»; IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 298,13-17; (ed. Benedetto), p. 628: «Ergo descriptio materiae primae, quae sumpta est ex eius proprietate, haec est, scilicet quod est substantia existens per se, sustentatrix diversitatis, una numero; et iterum describitur sic, quod est substantia receptibilis omnium formarum»; IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 242,9-12; (ed. Benedetto), p. 554: «Et ipsae omnes [formae] conveniunt in intellectu formae, et diversitas et divisio quae accidit formis non est propter formam in se ipsa, sed propter materiam, quae eas sustinens»; IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 260,12-20; (ed. Benedetto), p. 580: «D. In quo differt materia a forma, cum consideratur essentia cuiusque illarum? M. Unaquaeque illarum differt ab alia per se ipsam. Et non intelligo hic differentiam convenientium, sed intelligo differentiam oppositionis et verae contrarietatis, scilicet quia non est aliquid super illas in quo conveniunt. D. Quomodo scietur quod materia differt per se ipsam? M. Per differentiam earum apud intelligentiam, et quia una earum est sustinens et altera sustentatum».

³¹¹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 298,13-17; (ed. Benedetto), p. 628.

definizione alla cosa, ossia la sua essenza, e alla forma che fornisce l'essenza all'ente. La soluzione a questa apparente aporia è data dalla considerazione della materia come possibilità essenziale neutra, che viene determinata dalla progressiva congiunzione delle forme che definiscono e raffinano l'essenza dell'ente fino alla sua esistenza attuale e particolare. Nel contesto offerto da questo brano, il riferimento alla forma quale causa dell'essenza dell'ente sembra rispondere in modo chiaro al quinto errore individuato da Ibn Daud, che ribadisce come sia la forma a donare l'essenza, e non la materia.

Sembra quindi che Gundisalvi, in questo luogo testuale, stia rispondendo alle critiche espresse da Ibn Daud: critiche che molto probabilmente furono espresse anche verbalmente a Gundisalvi, il cui accesso alla riflessione daudiana è quasi sicuramente non testuale, e la cui fruizione fu con ogni probabilità resa possibile dal confronto continuo con il suo collega. A conferma di questo statuto «difensivo» del brano ora esaminato sta anche la fitta rete di rimandi diretti al *Fons vitae*, che sembra implicare un utilizzo autoritativo, volto a mostrare come alcuni punti problematici possano essere sciolti anche facendo appello allo stesso testo gabiroliano. In questo senso, si deve registrare come quella di Gundisalvi sia più una mediazione che un arroccamento dottrinale: ed è secondo questa prospettiva che dobbiamo cogliere la distinzione tra essere materiale e formale. In altre parole, Gundisalvi si mostra consapevole delle criticità individuate da Ibn Daud, e tenta di correggerle tramite alcuni sviluppi teoretici riconducibili allo stesso Ibn Daud. Tra queste correzioni rientra l'abbandono della determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma che non trova più spazio nel *De processione mundi*, e la ridefinizione della processione cosmogonica rispetto al *De unitate*, come vedremo nel prossimo capitolo, e dalla quale non è esente l'influsso di Ibn Daud.

Tornando alla trattazione complessiva dell'ilemorfismo daudiano, possiamo concludere evidenziando come l'ilemorfismo «limitato» dello *ha-Emunah ha-Ramah*, sebbene si avvicini a quello gundissaliniano secondo l'intenzione del filosofo toledano, ne resti distante: a divergere è il rispettivo tasso di avicennismo, che in Gundisalvi è minoritario rispetto al gabirolismo in ambito ontologico. È secondo questo differente approccio alle fonti autoritative che alcune dottrine principali, come la pluralità delle forme e la composizione ilemorfica delle sostanze semplici, non trovano spazio nella visione aristotelicamente più ortodossa di Ibn Daud.

LA SILVA E LE SUE SPECIES

Il debito di Gundisalvi nei confronti della riflessione araba ed ebraica è profondo, e specialmente in relazione all'elaborazione di un'ontologia che renda conto della duplicità intrinseca all'essere creaturale, e quindi della differenza ontologica fondamentale. Questa riflessione si basa su alcuni punti dottrinali specifici, quali la trascendenza ontologica ed epistemologica dell'essere di Dio, la contingenza ontologica dell'essere creaturale, l'estrinsecazione della possibilità esistenziale come attualizzazione dell'essere in potenza dell'ente, la duplicità ontologica intrinseca all'essere dell'ente creato, e la posizione di materia e forma quali correlativi ontologici che si implicano a vicenda, e la cui unione costituisce la causa esistenziale dell'essere dell'ente.

È già stato sottolineato il sincretismo con cui Gundisalvi tratta le fonti arabo-ebraiche e latine. Un sincretismo che è evidente in opere come il *De divisione philosophiae*, dove le diverse discipline scientifiche sono poste in un nuovo sistema di ripartizione, nel quale le fonti latine e quelle derivate dal movimento di traduzione toledano rivestono un ruolo del tutto simile. Allo stesso modo, per la delineazione degli attributi e delle caratterizzazioni ontologiche di Dio, Gundisalvi fonde tra loro elementi ricavati da entrambe le tradizioni filosofiche, sebbene il fulcro della sua elaborazione non risieda tanto nella definizione delle caratteristiche divine quanto in quelle creaturali.

Rispetto all'ontologia gundissaliniana, tuttavia, la situazione appare più complessa. L'ilemorfismo universale è una dottrina caratteristica del *Fons vitae*, e la successiva adesione a questa teoria si darà a partire dal testo gabiroliano. Allo stesso modo, la dottrina dell'essere necessario e possibile è stata elaborata da Avicenna e nei decenni successivi si diffonderà tramite la sua *Metaphysica* e la sintesi prodotta da al-Ghazali. Sembra dunque quantomai difficile poter stabilire un influsso diretto della tradizione latina sulla sistematizzazione gundissaliniana di queste due dottrine, così come una continuità rispetto a questi temi. Al contempo, tuttavia, sembra arduo ipotizzare che Gundisalvi abbia recepito dalla tradizione chartriana esclusivamente aspetti secondari, senza porsi il problema relativo alla congruenza di queste innovazioni dottrinali rispetto al dibattito filosofico a lui contemporaneo. Il filosofo toledano, infatti, non si pone mai come puro «innovatore» quanto piuttosto come «rinnovatore» di dottrine a lui precedenti, attualizzate tramite l'inserzione dei risultati a cui sono giunti gli autori arabi ed ebraici da lui tradotti.

L'analisi comparativa delle fonti latine dell'ilemorfismo gundissaliniano non può che muovere da Calcidio. La traduzione calcidiana del *Timeo*³¹², e il commento medioplatonico che la accompagna, ebbero una notevole fortuna durante tutto il Medioevo. È tuttavia nei secoli undicesimo e dodicesimo, come accennavamo, che quest'opera divenne uno dei punti focali per la riflessione filosofica, e così venne commentata e glossata da numerosi autori, non solo chartriani³¹³. Come è noto, il *Timeo* tratta dell'instaurazione demiurgica del cosmo, con una trattazione spesso oscura, la cui chiarificazione è la finalità precipua del commento che la accompagna. La traduzione di Calcidio non copre l'intero dialogo, ma è parziale (*Timeo*, 17a-53c) e tralascia l'ultima parte, relativa alla formazione geometrica degli elementi e ai sensi esterni dell'uomo. Questa parzialità è ancora maggiore nel commento calcidiano, che si concentra principalmente su *Timeo* 40a-53c³¹⁴: ciò tradisce come l'interesse primario di Calcidio verta sulla tematica della cosmogenesi e dell'instaurazione dell'universo.

Il testo timaico illustra una cosmogenesi basata sulla causalità ordinatrice di un principio ordinatore – il demiurgo – attraverso cui si realizza una

³¹² Di questo importante dialogo platonico, tra i più commentati nella tardoantichità, erano disponibili al mondo latino due traduzioni, entrambe parziali: quella di Calcidio, appunto, e quella realizzata da Cicerone, che tuttavia non ebbe grande diffusione nel Medioevo.

³¹³ Cf. I. CAIAZZO, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, op. cit.; e A. SOMFAI, *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary*, op. cit.

³¹⁴ Cf. Introduzione di S. Bakhouché a CALCIDIO, *Commentaire au Timée de Platon*, ed. critica a cura di S. Bakhouché, Paris 2011, pp. 7-88.

commistione tra razionalità (le idee trascendenti, modello esemplare del cosmo) e necessità (la «khora»): è quindi attraverso l'ordinamento di un caos originario che il mondo del divenire è generato³¹⁵. Nell'ordinare questo caos primordiale, il demiurgo utilizza un modello specifico, immutabile e perfetto, che sono, appunto, le idee trascendenti, le cui immagini – ossia le forme immanenti – si riflettono nella materia, la «silva». È questa la nota dottrina timaica dei tre principi che intervengono nella costituzione dell'universo: il modello esemplare, il sostrato («silva») e la causa ordinatrice³¹⁶. Tra questi, particolare interesse è costituito dalla materia. Nel testo timaico, la *silva* – traduzione latina per la *khora* platonica – è definita come il rifugio e la nutrice di tutte le cose che vengono all'essere³¹⁷, e la sua esistenza è dimostrata a partire dall'analisi della trasmutazione elementare: nella mutazione elementare è infatti necessario un sostrato che permanga e che renda possibile la trasmutazione³¹⁸. Come l'oro che continuamente si trasmuta in varie forme, e del quale si può affermare solo che si tratti di oro³¹⁹, la *silva* costituisce il sostrato delle immagini delle idee³²⁰.

La dinamica cosmogonica che si instaura tra sostrato e forma è quindi analoga al rapporto tra padre (la forma), madre (il sostrato) e prole³²¹ (gli enti nel divenire), laddove il ricettacolo è capace di ricevere le forme proprio in quanto ne è del tutto privo, quale invisibile e amorfa capacità di ricevere le immagini delle idee³²². Il ricettacolo è infine concepibile come «locus» delle immagini che continuamente nascono e periscono per poter continuare ad essere³²³. Come avremo modo di vedere meglio tra poco, la prima rifrazione di queste immagini nel ricettacolo corrisponde ad uno stato caotico in cui la stessa materia è agitata e scossa da questi riflessi, fino all'intervento ordinatore di Dio: il demiurgo che, tramite i numeri e le forme, modella il cosmo³²⁴.

³¹⁵ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 158,11-15. Torneremo su questo aspetto timaico nel prossimo capitolo.

³¹⁶ Cf. S. GERSH, *Calcidius' Theory of First Principles*, «Studia Patristica» 18 (1989), pp. 85-92.

³¹⁷ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 192,26-27.

³¹⁸ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 194,10-23.

³¹⁹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 194,23-29.

³²⁰ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), pp. 194,34-196,2: «Quae vero ingrediuntur, formas mutant aliasque alia et diversa cernuntur, eademque quae introeunt et egrediuntur simulacra sunt vere existentium rerum miro quodam vixque explicabili modo formata ab isdem vere existentibus rebus».

³²¹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 196,5-7: «Decet ergo facere comparationem similitudinemque impertiri illi quidem quod suscipit matris, at vero unde obvenit patris, illi autem naturae quae inter haec duo est prolis».

³²² Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 196,23-29.

³²³ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), pp. 198,28-200,4: «Denique cum id animo intuemur, patimur quod somniantes: putamus enim necesse esse ut omne quod est in aliquo sit loco positum regionemque abtineat ullam, porro quod neque in terra neque in caelo sit minime existere. Ob quam depravationem itemque alias consanguineas ne in reputatione quidem et consideratione vere existentis vereque per vigilis naturae mente consistimus propter huius modi somnia, cum ne imaginari quidem ullam huius libricae speciem formamque valeamus; propriam quippe nullam habet et habere omnes videtur, cum intra gremium vius conversione ad aliud ex alio formae transfigurantur».

³²⁴ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 200,23-29.

Il commento di Calcidio a questa parte del *Timeo* costituisce una sorta di trattato a sé stante³²⁵. La prima operazione interpretativa proposta dal commentatore³²⁶ consiste nell'identificare «silva» con «hyle», ed entrambi con la «khora» timaica³²⁷. La «silva» è quindi l'origine della totalità delle cose e il sostrato dei corpi, in cui si manifestano le loro quantità, qualità e accidenti.

Calcidio ci informa come la pressoché totalità dei filosofi antichi si sia spesa nella riflessione su questo fondamento della realtà, con esiti e prospettive assai diversi, di cui ci è offerta una dossografia in cui Calcidio presenta anche le posizioni di Aristotele. I nuclei dottrinali aristotelici qui presentati sono fondamentalmente quattro, e relativi all'essere in potenza e in atto, al rapporto tra materia e privazione, al desiderio della materia per la forma, e allo statuto accidentale della materia.

Rispetto alla dottrina di atto e potenza, Calcidio precisa come essa risolve il problema della dissoluzione nel nulla. Difatti, «esse et non esse dicitur quid, quotiens nondum adhibito effectu esse dicitur quod procul dubio futurum erit, si adhibeatur effectus³²⁸». In questo senso si manifesta un legame preciso tra potenza e possibilità, dal momento che le cose «quae cuncta possibilitate dicuntur esse praesumpta eorum existentia contemplatione possibilitatis, ut cum aes dicimus possibilitate statuam fore, cum adhuc metallum sit informe³²⁹». Il sostrato di questa possibilità è la materia, che non corrisponde alla privazione della forma³³⁰ in quanto, se così fosse, desiderando la forma, la materia desidererebbe al propria distruzione. Nell'unione e nella rimozione delle forme, la materia non scompare, ma torna allo stato di potenzialità che le è proprio: e così, essa è l'immortale sostrato delle cose³³¹.

I tre principi dell'universo sono quindi materia, forma e privazione. Calcidio puntualizza come, secondo Aristotele, la forma sia una sorta di divinità in sé desiderabile³³², e opposta e contraria alla privazione quale sua negazione³³³.

³²⁵ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), pp. 496,29-584,6.

³²⁶ Come nota B. Bakhouché (CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 832, n. 841), Calcidio non è il primo ad effettuare questa traduzione, ed è preceduto da Tertulliano.

³²⁷ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 498,4-8: «Necessitatem porro nunc appellat *hylem*, quam nos Latine «*silvam*» possumus nominare, ex qua est rerum universitas eademque patibilis natura, quippe subiecta corpori principaliter, in qua qualitates et quantitates et omnia quae accidunt proveniunt; quae cum a natura propria non recedat, diversis tamen et contrariis speciebus eorum quae intra se recipit formisque variatur».

³²⁸ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 514,10-12.

³²⁹ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 514,12-14.

³³⁰ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 514,22-24.

³³¹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 516,11-17: «Ipsa vero possibilitate non natura immortalis est ac sine generatione, propterea quod necesse erat his quae nascuntur subiacere aliquid antiquius, ex quo fierent atque ad generationem venirent; talis est porro haec natura: necesse est igitur fuisse *silvam* ante quem fieret, siquidem ex ea fiunt cetera, sive quod dissolvitur et perit ad hanc eandem naturam postremo redeat necesse est; ergo etiam corrupta erit ante corruptelam dissolutionemque».

³³² CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 516,20-22: «Speciem laudat ut summi dei similem divinitatem pleno perfectoque nixam bono ideoque appetibilem».

³³³ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 516,31-32.

Il desiderio della forma è espresso dalla materia, «*quae deformis est non ex se sed ob indigentiam*³³⁴», e il suo ottenimento della forma è dato secondo giustizia³³⁵. In questo senso, quindi, ad esistere realmente sono le forme, mentre la materia ha un essere accidentale, in quanto le accade di essere unita a una forma, ed è in questo senso che è chiamata «privazione», ossia per la precarietà ontologica della sua esistenza³³⁶. Perciò «*silva alio quodam genere est, item alio non est, et potest aliquid ex ea fieri ut de re non existente, non una tamen sed diversa significatione*³³⁷».

Questa breve illustrazione medioplatonica del pensiero aristotelico si pone in una certa continuità con quanto è stato analizzato rispetto ai filosofi arabo-ebraici. Il desiderio della materia per la forma, la precarietà ontologica della materia e il suo legame con la privazione in modo non assoluto, e il nesso tra l'ilemorfismo e la dottrina di atto e potenza sono tutti aspetti che, dalla loro origine aristotelica (e platonica) si ritrovano, in modo tuttavia non coincidente, nelle fonti arabo-ebraiche di Gundisalvi e nello stesso *De processione mundi*.

Venendo all'analisi calcidiana della materia, essa è sviluppata tramite il metodo di indagine della *compositio* e della *resolutio*³³⁸. Tramite questo procedimento speculativo è possibile giungere ai principi dell'universo – la materia, le idee e la causa – caratterizzati in quanto principi da semplicità, eternità e assenza di qualità specifiche³³⁹. La materia prima è caratterizzata da una completa passività: essa è l'immutabile soggetto del mutamento, come la cera che subisce varie formazioni rimanendo tuttavia in se stessa cera³⁴⁰. La materia, perciò, è del tutto priva di qualità, forma o figura: possiede queste caratteristiche solo in potenza e non nell'attualità³⁴¹. Infatti, con il termine «possibilitas» si intende sia il possesso completo di ciò che si attualizzerà, sia la capacità di ricevere dall'esterno le forme tramite cui qualcosa si attualizza³⁴². In tal senso in cui la materia è detta «possibilitas», in quanto è essa in sé priva di qualsiasi forma, tanto esplicita quanto

³³⁴ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 516,26-27.

³³⁵ La materia senza la forma sarebbe infatti «*vudua carens specie, perinde ut carens viro femina*». Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 516,27-28.

³³⁶ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 518,3-7.

³³⁷ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 518,7-9.

³³⁸ Bakhouché sottolinea come Calcidio derivi probabilmente questo metodo di indagine da Alcino. Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), pp. 858-859, n. 1099. Cf. C. HOENIG, *Calcidius' Platonic Method. On syllogismus, compositio and resolutio*, Notre Dame 27 marzo 2015 (*pro manuscripto*).

³³⁹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 532,30-31: «*quia omne initium, utpote origo, rerum praecedat ortum, necesse est eam fore simplicem, sine qualitate, perpetuam*».

³⁴⁰ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 536,23-29.

³⁴¹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 538,1-3: «*si mentis consideratione volumus ei haec adimere sine quibus non est, possumus ei non effectu sed possibilitate horum omnium possessionem dare*».

³⁴² Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 538,3-8: «*Possibilitas autem gemina ratione intellegitur: una et cum dicimus in semine omnem totius corporis perfecti rationem intus latere semenque possibilitate animal esse, altera quod rationem quidem in se futurae generationis nondum habet, sed quia tale est natura ut extrinsecus accipere possit rationes formarum et qualitatum, possibilitate dicimus fore quod nondum est, ut aeris ceraeve massa informis, antequam ex arte recipiat formas*».

incoativa, e riceve dall'esterno le forme grazie all'attività plasmatrice di Dio³⁴³, e così possiede ogni forma in potenza³⁴⁴.

Allo stesso tempo, la materia non può essere un corpo, in quanto ogni corpo è composto di materia e forma, possiede perciò qualità e forma mentre la materia di per sé ne è del tutto priva. Ciascun corpo, infatti, è finito e limitato grazie alla forma, ed è rapportabile direttamente alle dieci categorie³⁴⁵ aristoteliche, mentre la materia non è ad esse direttamente rapportabile ma solo indirettamente³⁴⁶, appunto tramite il corpo che va a costituire³⁴⁷. Tuttavia, la materia non è neppure incorporea: ciò che è incorporeo, infatti, non può mai divenire corporeo, mentre la materia, a seguito della sua informazione, dà origine ai corpi. Inoltre, se la materia fosse incorporea, dovrebbe essere intelligibile, ma la materia, a differenza delle idee che fungono da fondamento epistemologico per la conoscenza umana, è difficilmente conoscibile, e solo tramite un ragionamento improprio³⁴⁸. La materia, allora, è potenzialità sia del corporeo che dell'incorporeo quale possibilità di essere entrambe le cose:

Deinde, si corpus est, sensile est; at enim sensile non est: ne corpus quidem igitur est. Si autem incorporeum quiddam erit silva, intellegibilis eius natura est; at intellegibilis non est: ne incorporea quidem. Recte igitur eam simpliciter et ex natura sua neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus³⁴⁹.

La materia è informe proprio in quanto è costituita quale possibilità di ricevere forma, bellezza e ordine da Dio³⁵⁰, che la unisce alle forme affinché gli elementi procurino perfezione al corpo dell'universo in alcune sue parti, e varietà nel suo complesso³⁵¹. La materia, perciò, è eternamente mossa dal continuo fluire di nascita e morte delle forme immanenti, immagini mortali delle realtà immortali³⁵², che le derivano secondo la causalità esemplare propria delle idee trascendenti. Esse sono caratterizzate da un'esistenza «vera» e sono costanti e immobili, costituendo l'eterna mente di Dio³⁵³. Queste idee si rifrangono sulla materia come su uno specchio, e le loro immagini riflesse costituiscono le forme immanenti che si depositano nella materia: in quanto immagini, esse hanno uno statuto ontologico precario, e si perpetuano nell'eterno ciclo di nascita e morte.

³⁴³ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 538,11-12: «opifex igitur silvae ut aeris informitati ceraeve formas insigniet atque ita constabit ob necessariam dogmatis rationem».

³⁴⁴ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 544,23-26: «Vim nunc appellat opportunitatem silvae vultus induendi; etenim tam vultus quam qualitates varias nec non quantitates habet, non effectum sed possibilitatem ob inconstantem eorum mutuum ex alio in aliud conversionem».

³⁴⁵ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 442,24-32.

³⁴⁶ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 560,31-33.

³⁴⁷ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 442,16-24.

³⁴⁸ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 444,10-17.

³⁴⁹ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 544,14-19.

³⁵⁰ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 556,31-558,4.

³⁵¹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 540,12-16.

³⁵² Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 544,31-545,2.

³⁵³ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 566,3-24.

Proprio per la loro riflessione sulla materia, questa è detta «locus» eterno, immortale, e onnipresente, in cui si ingenera la forma che viene all'essere grazie alla causalità esemplare del modello³⁵⁴. Così la materia trova la sua funzione più eminente proprio nella necessità, da parte delle forme immanenti, di un sostrato in cui venire all'essere³⁵⁵. La prima rifrazione delle immagini sulla materia corrisponde al caos primordiale, in cui la materia patisce il movimento impresso da queste immagini: è questo lo stato di disordine su cui si applica l'azione ordinatrice divina³⁵⁶, che dispone e ordina il mondo sensibile a immagine del cosmo eidetico, che costituisce la sua mente. Questa instaurazione del cosmo non si dà nel tempo – che si genera assieme al cosmo³⁵⁷ – ma si esplica soltanto su un piano causativo, legato indissolubilmente alla dimensione atemporale del principio divino: è per questo motivo che il cosmo è al contempo sia composto sia indissolubile³⁵⁸, generato ma eterno tramite l'incessante «partium recreatio» del divenire temporale³⁵⁹.

Questo insieme dottrinale costituisce lo sfondo ermeneutico principale nell'elaborazione delle descrizioni e delle interpretazioni cosmogoniche tra undicesimo e dodicesimo secolo. Rispetto all'eventualità che Gundisalvi abbia effettivamente letto quest'opera, non sorgono particolari dubbi: la sua stessa formazione filosofica implica una conoscenza almeno minima delle tematiche e delle dottrine tanto del *Timeo* quanto del suo commentario. Tuttavia, l'esame testuale dei trattati gundissaliniani non mostra degli influssi specifici e diretti dell'opera calcidiana, ma semmai la presenza di alcune tematiche timaiche, sempre mediate da ulteriori autori latini.

Innanzitutto, nella riflessione di Gundisalvi è del tutto assente ogni riferimento tanto alle idee trascendenti in senso platonico quanto alla loro causalità esemplare rispetto alla informazione della materia. La forma è posta da Gundisalvi come eternamente presente «in mente Dei», seguendo Ibn Gabirol: ma questa presenza non implica alcun tipo di esplicita identificazione tra le forme e i contenuti mentali divini, così come non è possibile alcuna coincidenza tra la materia e l'essenza divina in cui eternamente risiede. Questo aspetto ci viene ulteriormente precisato rispetto allo statuto meta-temporale dei tre costituenti ontologici Calcidio precisa il nesso esistente tra la loro stabilità ontologica e la loro modalità meta-temporale nei termini seguenti:

Comparat enim quod percipit in se species matri, videlicet silvae – haec enim recipit a natura proditas species –, illud vero ex quo similitudo

³⁵⁴ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 570,13-22.

³⁵⁵ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 576,18-21.

³⁵⁶ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 582,12-16.

³⁵⁷ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 230,10-11.

³⁵⁸ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 230,19-28: «Deus autem ante institutionem temporis et per aevum – «simulacrum» est enim «tempus aevi» –, causae igitur operum omnium dei tempore antiquiores, et sicut deus per aevum, sic etiam causae per aevum. Quod sequitur ut quicquid a deo fit temporarium non sit, quod temporarium non sit nulla temporis lege teneatur. Et tempus immutatione aetatis – morbos, senectutem, occasum – invehit; his ergo omnibus quod a deo instituitur immune est origoque eius causativa est, non temporaria. Et mundus sensilis opus dei; origo igitur eius causativa, non temporaria. Sic mundus sensilis, licet corporeus, a deo tamen factus atque institutus, aeternus est».

³⁵⁹ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 232,11-19.

commeat patri, hoc est ideae – huius enim similitudinem memoratae species mutantur –, quod vero ex his duobus est proli, generatae scilicet speciei – est enim haec posita inter naturam vere existentem, constantem eandemque semper, nimirum ideam, quae intellectus dei aeterni est aeternus, et inter eam naturam quae est quidem, sed non eadem semper, id est silvam; quippe haec natura sua nihil est eorum quae sunt, cum sit aeterna. Ergo quod inter has duas naturas positum est vere existens non est³⁶⁰.

Secondo Calcidio, le idee sono quindi caratterizzate da un essere vero, stabile ed eterno, proprio in quanto costituiscono la mente divina. Al contrario, la materia possiede un essere vero ed eterno ma non stabile, in quanto riceve le immagini delle idee, ossia le forme immanenti, che non hanno un essere vero e sono transeunti e instabili. In questo senso sono la materia e la forma sono come la madre e il padre, da cui deriva la prole costituita dagli enti che vengono all'essere.

Questa metafora della generazione della prole ilemorfica è presente anche nel *De processione mundi*³⁶¹, ma la fonte diretta non è Calcidio, bensì Ermanno di Carinzia. Rispetto a questo brano, infatti, lo scarto con Gundisalvi è evidente, e si risolve ancora nel differente ruolo che la forma gundissaliniana svolge in assenza di una differenza ontologica tra forme trascendenti e immanenti, le cui caratteristiche si ritrovano nella forma che dona l'essere alla materia e che, in Gundisalvi, è implicitamente caratterizzata da una maggiore stabilità ontologica, senza tuttavia avere per sé l'essere attuale.

Una maggiore prossimità tra i due testi è riscontrabile rispetto alle reciproche tematizzazioni della materia. Come sappiamo, la materia è caratterizzata da Gundisalvi secondo i tre attributi di «possibilitas», «potentia», e «privatio non absoluta», attributi che la individuano come eterna possibilità ontologica per l'esistenza di ciascun ente tramite la ricezione della forma (o meglio, delle forme). In questo senso, la vicinanza tra le due trattazioni è marcata: Calcidio presenta la «silva» esattamente come eterna possibilità per l'esistenza degli enti, una possibilità che, ricondotta alla illustrazione delle dottrine aristoteliche preposte alla sua analisi della materia, sembra esplicitarsi nell'ottenimento dell'essere attuale tramite la ricezione della forma, proprio secondo l'implicita identificazione tra «potentia» e «possibilitas» modale a cui Calcidio sembra tendere nel testo, e che certamente costituisce uno dei punti salienti dell'interpretazione gundissaliniana.

Una prossimità ancora più profonda è riscontrabile nella relazione tra materia e corpo. In una prospettiva pienamente aristotelica, come quella avicenniana, la materia è propria solo dei corpi sensibili. La negazione di questo aspetto conduce evidentemente all'ammissione, esplicita o implicita, di un ilemorfismo universale, per il quale si riscontra una presenza della materia anche nelle sostanze incorporee. Ora, Calcidio si pone la questione relativa alla corporeità o meno della materia, e la risposta a questa domanda

³⁶⁰ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 556,4-12. Poco dopo Calcidio precisa ulteriormente questa caratterizzazione ontologica in relazione alla stabilità dell'essere dei tre principi. Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 556,12-16.

³⁶¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 22,9-16.

lo conduce ad affermare che la materia non può essere né l'una né l'altra in quanto costituisce il sostrato di entrambe le due specie di sostanze: «recte igitur eam simpliciter et ex natura sua neque corpoream neque incorpoream cognominamus, sed possibilitate corpus et item possibilitate non corpus³⁶²». Un'interpretazione letterale di questo passaggio dovrebbe farci ammettere un ilemorfismo proprio tanto delle sostanze corporee quanto di quelle spirituali: la «silva» in sé è potenzialmente sia corporea che incorporea, ossia spirituale, e solo dopo la ricezione delle forme immanenti, la materia si specifica, quindi, in corporea e spirituale.

Come sottolinea Van Winden³⁶³, vi sono ulteriori passaggi che sembrano testimoniare implicitamente l'esistenza di una materia anche per le sostanze spirituali, che viene a costituire anche l'essere degli elementi puri e intelligibili che costituiscono i corpi ma non sono a loro volta dei corpi:

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 sinceræ substantiæ quattuor, e quibus demum hæc materiæ sensiles, ignæ, aquatiles, terrenæ et aeræ. Ignis porro purus et ceteræ sinceræ intellegibilesque substantiæ species sunt exemplaria corporum, ideæ cognominatæ [...]³⁶⁴.

Sembra quindi esserci un margine per affermare un implicito ilemorfismo universale già in Calcidio, dottrina ilemorfica tuttavia ancora lontana dalla sistematizzazione che ne darà Gundisalvi. A questo si sommano varie dottrine che, presenti *in nuce* nel commento calcidiano, diverranno delle tematiche peculiari del pensiero gundissaliniano. Al tempo stesso, tuttavia, il *Commentarius* non sembra essere sufficiente a giustificare le sfumature e le tematiche timaiche che troviamo nella riflessione metafisica gundissaliniana. Quello che in definitiva possiamo segnalare, rispetto a Calcidio, è una decisa prossimità su alcuni punti – ma non su altri, come il caos originale e la causazione demiurgica, come vedremo³⁶⁵ – specialmente quelli ascrivibili alla tradizione aristotelica, rispetto alla quale in entrambi i testi viene cercata una concordanza con alcune istanze platoniche, sebbene il tasso di platonismo di Gundisalvi sia evidentemente minore. La maggioranza di queste prossimità teoretiche sono tuttavia ascrivibili ad altre fonti, soprattutto Ermanno di Carinzia.

In conclusione, è quindi possibile affermare che il filosofo toledano possa aver riscontrato già nella fonte calcidiana alcuni punti che ha incontrato anche nelle fonti arabo-ebraiche da lui tradotte. Si tratta di nuclei dottrinali che affrontano la dottrina di materia e forma, e rispetto alle quali l'ilemorfismo universale può essere posto non come un'innovazione bensì come uno sviluppo teoretico in continuità con la tradizione timaica. Il *Commentarius* calcidiano, poi, insieme alle opere boeziane, costituisce la fonte privilegiata per l'elaborazione della questione ilemorfica in ambito

³⁶² CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 544,17-19.

³⁶³ Cf. J. C. M. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*, Leiden 1965, pp. 165-172.

³⁶⁴ CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 500,24-30.

³⁶⁵ La dottrina del caos primordiale sarà uno degli aspetti teoretici che analizzeremo nel prossimo capitolo.

chartriano. Dobbiamo quindi muovere all'analisi della riflessione chartriana in merito, a cominciare da Teodorico di Chartres.

ILEMORFISMI CHARTRIANI

Rispetto alla dottrina dell'equalità di Teodorico, è stato sottolineato come il numero due sia concepito come «principium alteritatis», derivato dall'unità ma radicalmente diverso da essa, in quanto dal due inizia la progressione numerica e ontica. Questa teoria si collega, nella riflessione di Teodorico, all'ilemorfismo e al problema della composizione delle sostanze non corporee. Le radici della riflessione teodoriana in merito sono costituite dalla sua teoria della «rerum universitas», per la quale la totalità di ciò che esiste si dà secondo quattro modi:

Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu. Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phisicis factum dicitur. Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos. Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis in actu cum possibilitate. Sic eadem rerum universitas quatuor modis est³⁶⁶.

La totalità dell'esistenza si trova quindi in quattro modi: innanzitutto, essa è «complicata», ossia sussunta, in Dio come assoluta necessità nella sua semplicità pura, quale Causa di tutto ciò che esiste e Unità da cui si origina la molteplicità. Questa totalità si manifesta come necessità della complessione nell'ordine e nella progressione delle forme³⁶⁷, che si congiungono alla possibilità assoluta, la materia primordiale – o il caos, come lo stesso Teodorico ammette rimandando al testo timaico – creata da Dio e caratterizzata da un essere completamente potenziale. L'unione tra le forme e la materia dà quindi origine alla quarta modalità della «rerum universitas», la possibilità determinata, ossia il cosmo composto dagli enti quali attualizzazioni della materia e potenzialità ancora non del tutto espresse³⁶⁸.

L'orizzonte della tematizzazione teodoriana dell'ilemorfismo è fornito da questa teoria, per la quale le forme sono immagini dei contenuti eidetici divini, che fluiscono da Dio sulla materia, caratterizzata da una completa potenzialità. Tanto la materia quanto la forma sono create da Dio, escludendo qualsiasi coeternità della materia con il Creatore. La diversità tra

³⁶⁶ TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), pp. 157,3-158,16.

³⁶⁷ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 273,27-30: «absoluta necessitas explicatur in formarum atque in imaginum veritates quas ideas dicimus. Easque disponit ordinem quodam in serie causarum quam sic necesse est»

³⁶⁸ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 273,44-46: «Appellant vero rerum universitatem in hoc modo qui est possibilitas deffinita alii actualia alii entia atque sensibilia sicut in eo modo qui est necessitas absoluta eandem appellant providentiam et *prothoennoian*».

i due componenti ilemorfici è resa da Teodorico tramite le due caratteristiche principali di ciascuna delle due: la materia è infatti caratterizzata da uno stato completamente potenziale ed è il principio della molteplicità, mentre la forma dona all'ente l'unità e l'attualità. Date queste due specifiche coppie di attributi, la materia e la forma non sono create dal medesimo aspetto di Dio bensì da due distinte caratteristiche:

Sed quod mutabile est, aptum est ut diversos status recipiat. Dictum est autem quoniam aptitudo hec materia est. Quare et materia ipsa quidem mutabilitas est. Hec autem ab unitate descendit. Unitas ergo materiam creat ex eo quod unitas est. Hec eadem formas rerum creat omnium ex eo quod unitatis est equalitas. Forma namque rei integritas et perfectio eius est: velut humanitas quidem, ut more inusitato loquar, equalitas est essendi hominem³⁶⁹.

Questa specificazione dell'origine dei due componenti ilemorfici permette quindi di giustificare la diversità ontologica e, al contempo, si manifesta in netta coerenza con quanto è stato detto rispetto ai contenuti eidetici divini. La «unitatis equalitas», infatti, corrisponde sia alla seconda persona trinitaria che alla sapienza divina, nella quale sono appunto conservati i contenuti eidetici che si riflettono sulla materia, defluendo come forme. Allo stesso modo, è interessante notare come la materia sia attribuita alla causazione dell'Unità divina, ossia del Padre. Questo dato risponde a due punti dottrinali principali: da un lato, infatti, è la prima figura trinitaria ad essere primariamente «creatrice» e non sorprende, quindi, che la creazione della materia venga attribuita ad essa. Dall'altro lato, si deve ricordare quanto detto in precedenza rispetto al «principium alteritatis»: esso, da un punto di vista numerologico, è costituito dal numero due, mentre in una prospettiva ontologica è la stessa materia. In questo senso, la creazione della materia corrisponde completamente alla generazione della duplicità dall'Unità, e quindi l'estrinsecazione della materia è coerentemente attribuita alla «unitas».

Le forme che si uniscono alla materia derivano dalle idee divine, senza coincidere con esse: in altre parole, in Teodorico troviamo una netta separazione platonica tra forme immanenti e trascendenti. Mentre quest'ultime costituiscono il cosmo eidetico e i contenuti mentali divini, le forme immanenti fluiscono dall'equalità divina³⁷⁰, ossia dalla sapienza, e si rifrangono sulla materia come riflessi in uno specchio³⁷¹, manifestando la

³⁶⁹ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 81,91-99.

³⁷⁰ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 81,1-3: «Merito ergo ab illa simplici forma divina rerum omnium forme emanare dicuntur quia iuxta formam illam divinam unaqueque res suam habet essendi equalitatem».

³⁷¹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 83,70-74: «Sicut enim facies una in diversis retinens speculis una quidem in se est sed pro speculorum diversitate hec una illa vero altera esse putatur ita quoque, si comparare liceat, forma quidem divina in omnibus quodam modo relucet nec est nisi a quantum in se est rerum omnium forma si harum que forme putantur diverse illam puram veramque simplicitatem consideres».

loro natura di immagini delle vere forme³⁷². In questo senso, Teodorico precisa che a fluire da Dio è un'unica forma divina, sommamente semplice, che proprio nella riflessione sulla materia si pluralizza in una molteplicità di forme immanenti:

Quas igitur formas per pluralitatis diversitatem possibilitatis i.e. materie mutabilitas explicat, easdem quodam modo in unum forma divina complicat et ad unius forme simplicitatem inexplicabili modo revocat³⁷³.

Si tratta, quindi, dell'esplicazione della semplicità complicata in Dio: è dall'incontro della necessità divina con l'assoluta possibilità della materia che si esplicano le forme e gli enti, che da tali forme sono causati rispetto alla loro esistenza e alla loro essenza. E in questo senso, la pluralità degli enti non è imputabile solamente alla causalità della materia, bensì all'interazione causale di materia e forma³⁷⁴, dalla cui unione emerge la molteplicità ontica di generi e specie, successivamente particolarizzata in individui grazie agli accidenti³⁷⁵. Perciò la molteplicità creaturale deriva dalla congiunzione ilemorfica, dove la forma esplicita i contenuti essenziali, mentre la diversità è causata dalla materia quale «principium alteritatis» che, come tale, precede la molteplicità e ne è condizione.

A questa prima caratterizzazione dei componenti ilemorfici si accompagna la loro posizione in seno alla dottrina di atto e potenza, in modo parallelo alla dottrina della «rerum universitas». Teodorico, infatti, identifica esplicitamente la necessità con l'atto e la possibilità con la potenza:

Actus vero duplex est. Aut enim cum possibilitate est aut sine possibilitate. Actus cum possibilitate est forma in materia. Actus sine possibilitate est necessitas. Possibilitas enim est aptitudo recipiendi status diversos, ut dictum est. Possibilitas ergo est mutabilitas. Quod ergo sine possibilitate est inmutabile est: quare necesse. Actus igitur sine possibilitate necessitas est³⁷⁶.

Teodorico chiarisce qui un aspetto fondamentale. La necessità assoluta di Dio è caratterizzata da un'attualità completa e priva di potenzialità, ossia di possibilità di cambiamento: per questo motivo Dio è immutabile³⁷⁷. Al

³⁷² Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 161,25-27: «Forme autem inmateriae quas phisica comprehendit sunt imagines rerum. Ubi enim forma est inmateria nunquam potest esse veritas sed imago».

³⁷³ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 84,77-80.

³⁷⁴ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 82,30-33: «Pluralitas tamen ex coniunctione utriusque provenit: forme videlicet et materie. Itaque fit ut utrumque origo pluralitatis sit. Materia namque pluralitatis causa est: ea videlicet causa sine qua fieri non potest. Forma quoque pluralitatis causa est sed ea scilicet per quam pluralitas est».

³⁷⁵ Cf. J. GRACIA, *Thierry of Chartres and the Theory of Individuation*, «New Scholasticism» 58 (1984), pp. 1-23.

³⁷⁶ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 75,16-21.

³⁷⁷ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 168,62-66: «Unde dicimus et verum est quod actus et possibilitas rerum omnium sunt principia quorum tamen alterum ab altero descendit, scilicet possibilitas ab actu, quia

contrario, la forma che si unisce alla materia, ossia la «necessitas complexionis» o necessità determinata, è caratterizzata da un'attualità relativa, ossia come attualizzazione di una potenzialità precedente.

I primi due modi della «rerum universitas» mostrano quindi una ben diversa modalità ontologica: la necessità di Dio è assoluta in virtù della propria immutabilità, e quindi dell'assenza qualcosa che ne causi mutamento, ossia della materia quale «possibilitas». La necessità delle forme è invece una necessità relativa, valida entro il composto ilemorfico che esse attualizzano e intrinsecamente segnate dall'essere l'atto di una possibilità. Il maestro chartriano riconduce infatti materia e forma esplicitamente a potenza e atto:

Possibilitas ergo materia est, actus vero forma. Cum ergo dicitur: res possibilitate est, idem est ac si diceretur: ipsa quidem non est sed esse potest. Cum ergo dicitur: res actu est, idem est ac si diceretur: est³⁷⁸.

Questo punto dottrinale chiarisce ulteriormente la dinamica ilemorfica e sulla stessa teoria della «rerum universitas». Teodorico infatti circoscrive tanto la possibilità quanto l'attualità al contesto ontologico del composto ilemorfico: la materia è la possibilità di essere propria dell'ente, mentre la forma è la sua realtà effettiva, la sua esistenza concreta.

Ma tutto ciò comporta che tanto la «necessitas complexionis» quanto la «possibilitas determinata» si realizzino in seno all'ente. Le forme, infatti, si pluralizzano nella rifrazione con la materia, ed è quindi nell'incontro con il loro sostrato che la semplicità eidetica si esplica nella molteplicità delle forme. Allo stesso tempo, sebbene la possibilità determinata sia posta come la compresenza di enti attuali e possibili, l'attualità di questi enti è data solo grazie alla causalità espressa dalle forme che li attualizzano. In questo senso, quindi, la distinzione tra necessità della complessione e possibilità determinata può essere colta come una distinzione ontologica tra contenuto formale e materiale in seno agli enti esistenti, nei quali è sempre possibile vedere una necessità formale e una potenzialità, attualizzata o meno, propria della materia.

Seguendo questa interpretazione, è possibile schematizzare come segue la teoria teodoriana:

«necessitas absoluta»	Dio, atto puro, «forma formarum»
«necessitas complexionis»	attualità formale dell'ente
«possibilitas determinata»	materia ontica attualizzata o ancora potenziale
«possibilitas absoluta»	potenzialità assoluta della materia

La potenzialità e l'attualità propria degli enti soggetti al mutamento è quindi giustificata secondo la presenza nell'ente di materia e forma, ossia di necessità e possibilità determinate. In questo modo, l'essere dell'ente

mutabilitas ab immutabile. Est autem immutabilitas que est ipsa divinitas ut forma et non imago: scilicet forma sine materia».

³⁷⁸ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 76,58-61.

manifesta la sua diversità come essere derivato, e secondo una molteplicità intrinseca e anch'essa derivata dalla semplice Unità di Dio.

La funzione attualizzatrice propria della forma implica anche, per Teodorico, che sia questa a donare l'essere all'ente. Così, se in generale l'ente ha l'essere dalla materia e dalla forma³⁷⁹, in quanto l'esistenza ontica è segnata dalla composizione ilemorfica, allo stesso tempo «in omnibus quelibet habent esse ex forma: non ex materia. Unde bene dictum est quod omne esse est ex forma³⁸⁰». Questa causalità esistenziale è attribuibile alla forma proprio per la sua funzione attualizzatrice del composto, in quanto atto in sé. Allo stesso modo, è la forma a donare l'essenza all'ente³⁸¹ e al contempo ha una funzione unificatrice, sia in quanto l'essere è consequenziale all'unità, sia in quanto esprime la specie e il genere a cui gli individui partecipano:

Forme enim uniunt: non dividunt. Ex hoc enim est unusquisque homo quod unione hominum participat: ex hoc unumquodque animal quod unione animalium participat que est forma uniens omnia animalia³⁸².

Si può notare, qui, un rovesciamento della prospettiva che tende a cogliere la forma come specificazione del genere: Teodorico accetta, evidentemente, che la forma specifichi il genere nelle specie, ma la prospettiva con cui è colta questa funzione è presentata «dal basso» ossia secondo la comunanza degli individui nella specie e non «dall'alto», rispetto alla specificazione del genere.

Questa riflessione di Teodorico sull'ilemorfismo comporta un problema sostanziale. Se infatti, l'ente è solo ciò che è composto di materia e forma³⁸³, sembra doversi ammettere che ogni essere creato da Dio sia un composto ilemorfico, ossia che quello di Teodorico sia un ilemorfismo universale. Alcuni studiosi, come E. Betton³⁸⁴, hanno risposto affermativamente a tale questione, e tuttavia questa risposta non sembra corretta. Se, infatti, la materia e la forma sono posti come le principali caratteristiche tese a giustificare la differenza ontologica tra Creatore e creazione, al contempo Teodorico esclude che si possa parlare di ilemorfismo universale, in quanto non tutti gli enti sono dei corpi³⁸⁵.

³⁷⁹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 171,59: «ens enim habet esse ex materia et forma».

³⁸⁰ TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 171,82-83.

³⁸¹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 172,91-92: «Sed ex quo res formam habet, et nomen habet. Aliter enim esse non posset esse. Nomina quippe essentiant res». E anche TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 278,95-96: «Recte ergo dicitur quod nichil est secundum materiam quia nichil dicitur secundum ipsam aliquid sed secundum propriam formam».

³⁸² TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 166,15-18.

³⁸³ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 169,1: «ens enim est tantum quod est ex materia et forma».

³⁸⁴ Cf. E. BETTON, *Avicebra è l'unica fonte dell'ilemorfismo universale?*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía Medieval*, Madrid 1979, pp. 619-629.

³⁸⁵ TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 266,30: «omne res corpus vel spiritus».

Rispetto alla tematizzazione dell'essere spirituale, Teodorico non identifica le creature spirituali con le forme: in altre parole, sebbene il maestro chartriano distingua tra forme che si uniscono alla materia e forme immateriali, quest'ultime non sono sufficienti a esplicitare l'essere spirituale. Difatti questa distinzione sembra riferirsi maggiormente alla Forma delle forme, ossia Dio, che è privo di qualsiasi materialità, e pertanto immutabile. Allo stesso tempo, è proprio questo vincolo tra materia e mutabilità che sembrerebbe venire meno nelle creature spirituali: l'assenza della materia quale principio del mutamento sembra implicare, infatti, un'immutabilità e una indifferenza di tipo ontologico tra le creature spirituali – quindi, anche le anime – e Dio. Per risolvere questo problema, Teodorico fa appello a una distinzione tra ilemorfismo e para-ilemorfismo, che nella *Glosa* è presentato nei seguenti termini:

Ensis enim omne participatione entie dicitur ante cuius participationem nichil erat nisi possibile esse quod cum participat entia et unitate prima participat forma. Atque ideo nulli esse convenit nisi composito ex materia et forma vel quasi ex materia et forma³⁸⁶.

La possibilità esistenziale, espressa dalla materia, viene quindi attualizzata dalla partecipazione formale: l'universalità di questa dinamica implica che ogni creato sia un composto ilemorfico o sia *come* un composto ilemorfico («quasi ex materia et forma»), ossia secondo una composizione che renda conto di questa duplicità di possibilità e attualità/necessità. Nella *Glosa* e negli altri commenti al *De Trinitate*, non troviamo alcuna illustrazione ulteriore di questa composizione para-ilemorfica degli enti spirituali. Ma questo tema viene trattato nel *Commentum* al *De arithmetica*, relativamente alla possibilità che l'anima sia composta di materia e forma.

Il fatto che l'incorporeità degli angeli implichi una sorta di immutabilità – comunque relativa – non è infatti un problema particolare, mentre l'immutabilità delle anime risulta inammissibile sotto vari aspetti, il primo dei quali è ovviamente dato dalle quotidiane passioni cui l'anima è sottoposta. La soluzione a questo problema è riscontrata tramite l'esame numerologico e aritmologico dei due costituenti ilemorfici. La materia è infatti intrinsecamente caratterizzata come duplicità, mentre la forma esplicita l'unità derivata dall'Unità divina. Queste caratterizzazioni sono colte da Teodorico non in senso analogico bensì in senso proprio, con una valenza ontologica ben definita:

Naturae namque, id est substantiae, ex materia constant et forma. Cum materia ipsa sit alteritas, necessario ad dualitatem, ideoque ad paritatem, pertinet. Vis enim paritatis est in ipsa materia. Ex vi namque dualitatis, id est paritatis, ipsa est materiae mutabilitas. Quoniam ergo alteritas parte altera longiori figurae est implicita, necessario vis parte altera longioris implicita est materiae; et ex vi parte altera longioris figurae est ipsa mutabilitas. Et quia formam unitatis retinet imparitas, ideo quoque vis imparitatis est in forma. Ex vi enim unitatis est essendi aequalitas.

³⁸⁶ TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), p. 276,52-55.

Quadrato quoque vis unitatis et imparitatis, propter omnium dimensionum aequalitatem, est implicita³⁸⁷.

Si deve leggere questo passaggio secondo il realismo numerologico tipico di Teodorico: non si tratta di una semplice analogia, ma dell'esame della composizione di materia e forma, il cui rimando alla trattazione timaica della formazione dell'anima del mondo sembra implicito. Nella materia si trovano la dualità e la mutabilità che sono le *vires* proprie del numero due e della figura rettangolare («parte altera longiori figura»). Nella forma, invece, è implicita la *vis* dell'unità che trattiene il dispari, e che quindi mostra una funzione unificante della molteplicità insita nella materia. In questo modo, Teodorico può affermare che la composizione ontologica propria di ogni ente creato è quindi risolvibile primariamente nella composizione di uguale e diverso³⁸⁸. Ed è in questa prospettiva che va colta la duplicità implicita agli esseri incorporei, come l'anima:

Anima quoque, licet ex materia non constet et forma, constat tamen ex eodem et diverso, quoniam anima est motus; ubi vero motus, ibi mutatio de uno in aliud, ubi unitas et identitas, ubi alteritas et diversitas. Quare anima ex eodem constat et diverso. Et ut rem altius exequar, in principalibus causis rerum vires suas habent numeri, et geometricae figurae quae ex ipsis descendunt; immo causae rerum ex vi numerorum et figuram geometricarum causae ipsarum sunt³⁸⁹.

È la presenza ontologica delle *vires* dei numeri a costituire la radice stessa dell'essere dell'ente e di quello dei costituenti ilemorfici, ed è quindi una composizione immateriale di identità e diversità e immutabilità e mutevolezza a costituire l'essere degli enti spirituali.

Si devono qui sottolineare almeno due aspetti principali. Il primo è il collegamento tra questa prospettiva e la dottrina di atto e potenza. Innanzitutto è palese come quest'ultima sia implicita al discorso di Teodorico, dal momento che ogni mutamento si sviluppa nel passaggio da una potenzialità all'attualità. In secondo luogo, la «possibilitas» propria della materia le appartiene in virtù della sua causa, ossia grazie all'alterità del due e della figura rettangolare: «materia quoque, id est possibilitas, ex vi alteritatis et parte altera longiori habet ut sit materia vel causa rerum³⁹⁰». In questo senso è possibile riscontrare, per coerenza, questo stesso stato di possibilità nell'essere spirituale che da queste stesse è causato, come la materia, e un discorso simile vale anche per la forma.

Nell'ente incorporeo sono così riscontrabili gli stessi stati modali che compongono l'essere degli enti ilemorfici per la dottrina della «rerum universitas», ossia necessità e atto da un lato, e possibilità e potenzialità

³⁸⁷ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 185,807-818.

³⁸⁸ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 186,820-822: «Quoniam ergo omnis ratio naturae, id est substantiae, ex materia constat et forma, ideoque ex mutabili et immutabili, quare ex eodem et diverso constant omnia».

³⁸⁹ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 186,822-829.

³⁹⁰ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 186,836-837.

dall'altro. In questo modo, tanto le anime quanto le creature angeliche³⁹¹ possono essere reintegrate nella ripartizione della totalità degli esistenti elaborata da Teodorico³⁹², in quanto esse, come l'anima, sebbene siano prive di materia e forma, hanno tuttavia un'essere condizionato dalle *vires* materiali e formali, ossia da potenzialità e attualità: «quamvis enim anima non constet ex materia, habet tamen vim materiei et formae³⁹³».

Una seconda considerazione è invece più generale. La soluzione adottata da Teodorico, e che poggia sulle «vires numerorum», non è riscontrabile nelle altre opere del maestro chartriano, e più in generale, sembra che questa soluzione al problema della duplicità ontologica delle creature spirituali non abbia soddisfatto Teodorico. E difatti, tranne questo passaggio, manca una trattazione specifica di questo problema negli altri testi teodoriciani. È questo un dato interessante, dal momento che l'unica attestazione diretta di un testo teodoriciano nell'opera di Gundisalvi si riferisce proprio al *Commentum* al *De arithmetica*.

Come per la tematizzazione dell'essere divino, anche rispetto all'ilemorfismo l'esame genetico-dottrinale dell'opera gundissaliniana non mostra punti di contatto esplicitamente ascrivibili agli scritti teodoriciani. In questo senso, il filosofo toledano non distingue tra forme immanenti e trascendenti, e la presenza delle forme «in mente Dei» non implica mai esplicitamente che esse siano i suoi contenuti eidetici. Al contrario, lo stato di potenzialità della forma prima della congiunzione alla materia, indica che non possano essere in alcun modo identificate con le idee divine. E appunto, un principale punto dottrinale che separa le due tematizzazioni è proprio lo stato di non attualità che spetta alla forma prima della congiunzione ilemorfica, e che Gundisalvi ricava dal *Fons vitae*: per Teodorico, la forma è sempre caratterizzata da una attualità, distinta solo tra la completa attualità priva di ogni pregressa potenzialità propria di Dio, e l'attualità determinata propria degli enti.

Non mancano, al contempo, punti di vicinanza dottrinale. La materia è per entrambi il «principium alteritatis», ed esprime un'intrinseca mutabilità per la quale tende a moltiplicarsi finché non viene unita ad opera della forma: come sappiamo, infatti, la prima forma che si unisce alla materia è, secondo Gundisalvi, la forma dell'unità. Allo stesso modo, anche per il filosofo toledano è la forma a causare l'esistenza della materia, in quanto la attualizza: ma questa attualizzazione è data da una causalità terza, ossia dalla causa che le unisce nel composto ilemorfico, in quanto la forma di per sé non ha l'essere attuale, a differenza che per Teodorico. Infine, il *De*

³⁹¹ Come accennavamo in precedenza, gli angeli sono caratterizzati da un'immutabilità tuttavia relativa, ossia non comparabile con la mutevolezza propria del cosmo fisico, ma neppure con l'assoluta immutabilità di Dio. Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 189,908-911.

³⁹² A tal riguardo si deve puntualizzare come nel *Commentum* al *De Trinitate*, Teodorico presenti una scansione diversa della «rerum universitas», scandita secondo la presenza in Dio, nello spirito creato, nei numeri, nella materia e negli enti. Questa versione della dottrina sembra tuttavia intermedia, e non comporta particolari punti di svolta rispetto alla nostra analisi: pertanto ci basiamo sulla versione «standard» coincidente con quella che abbiamo presentato poco fa. Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* (ed. Häring), pp. 97,75-98,7.

³⁹³ TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazzo), p. 181,700-701.

processione mundi afferma ripetutamente come sia la forma a causare l'essenza dell'ente, in modo parallelo a Teodorico e alla maggioranza degli autori fin qui esaminati, sebbene Gundisalvi affermi anche che il nome deriva all'ente dalla materia: anche in questo caso non ci dilunghiamo a ripresentare i risultati della nostra precedente analisi.

Ma il punto sicuramente più interessante è offerto dalla riflessione teodoriana sulla modalità ontologica della «rerum universitas» e dal problema della composizione degli esseri spirituali. Difatti, per Teodorico l'esistenza universale è concentrata su due poli, la necessità assoluta di Dio e la possibilità assoluta della materia. Questi due poli posseggono in modo «complicato» nel loro essere l'intera esistenza, in senso positivo, ossia semplice, perfetto e attuale, nell'essere divino; e in modo «negativo», ossia potenziale e come possibilità-di, nell'essere della materia.

Questa totalità di esistenza si esplica nei due ulteriori modi della «rerum universitas», ossia la necessità della complessione, o necessità determinata, e la possibilità determinata: la prima consiste nell'estrinsecazione delle forme e dei numeri dalla «forma formarum» e «origo numerorum» che è Dio, mentre la seconda è l'esplicazione della possibilità degli enti che esistono in atto e in potenza. Secondo un'interpretazione più aderente allo statuto ontico dell'esistenza, queste due esplicazioni si congiungono nell'esistenza creaturale, dal momento che le forme sussistono quali immagini riflesse sulla e nella materia, mentre gli enti che si estrinsecano dalla possibilità materiale costituiscono il divenire cosmico segnato, appunto, dalle progressive attualizzazioni di potenzialità pregresse ad opera delle forme³⁹⁴.

In questo senso, la «necessitas complexionis» e la «possibilitas determinata» costituiscono i due aspetti ontologici propri di ciascun ente, quale attualità e potenzialità, e in termini modali, quali necessità e possibilità. Negli enti corporei, queste due modalità ontologiche vengono esplicitate dall'interazione tra materia e forma, la prima quale potenzialità, la seconda quale attualità. Rispetto agli enti incorporei, Teodorico esclude la presenza della materia (e, sembrerebbe, anche della forma) in favore di una composizione *simile* all'unione di materia e forma, una composizione che, nel commento al *De arithmetica*, è resa secondo l'identità e l'alterità propri dei numeri uno e due, e delle figure quadrata e rettangolare, che esprimono le medesime proprietà di materia e forma rispetto ai binomi potenzialità/attualità, possibilità/necessità, e inequalità/equalità.

Non è quindi possibile parlare di ilemorfismo universale in Teodorico, ma vi sono le basi per affermare un para-ilemorfismo universale, dal momento che le proprietà dei due componenti sono ravvisate negli enti spirituali. Tenendo conto di quanto detto fin qui, è possibile offrire il seguente schema della composizione ontologica degli esseri:

³⁹⁴ Siamo convinti della correttezza di questa interpretazione per un ulteriore ragione. Se, infatti, cogliessimo le forme della «necessitas complexionis» come il cosmo eidetico divino, ossia come le forme trascendenti non unite al sostrato – materiale o meno, siamo sul punto di vederlo – dovremmo ammettere una pluralità eidetica nell'assoluta Unità divina, cosa inammissibile secondo la stessa teoria della «equalitas».

Dio	atto completo	necessità assoluta	«Forma formarum»
forma immanente	atto che attualizza la potenza	necessità determinata	forma
ente spirituale	potenza esistenziale attualizzata, atto e potenza nel cambiamento	necessità e possibilità determinate	«quasi materia et forma», unità e dualità, identico e diverso
ente corporeo	potenza esistenziale attualizzata, atto e potenza nel cambiamento	necessità e possibilità determinate	«materia et forma»
materia	potenza pura	possibilità assoluta	«hyle»

La prossimità con la prospettiva offerta da al-Ghazali e, ancor più, da Ibn Daud, è significativa. La loro trattazione conviene, infatti, in uno schema così delineabile:

Dio	atto completo	Esistente necessario per sé	esistenza semplice
ente spirituale	atto e potenza	esistenza necessaria in virtù di una causa	«quasi materia et forma» essere necessario e possibile
ente corporeo	atto e potenza	esistenza necessaria in virtù di una causa	«materia et forma»
materia	potenza pura	essere possibile	«hyle»

Ovviamente la riflessione di Ibn Daud parte da basi ben diverse da quelle di Teodorico, ossia dalla dottrina avicenniana dell'essere necessario e possibile, inaccessibile al maestro chartriano. Entrambi, tuttavia, legano la necessità all'attualità, e la possibilità alla potenza, ed entrambe sono ricondotte alla composizione ilemorfica degli enti quale giustificazione della radicale duplicità ontologica che caratterizza il creato e lo differenzia da Dio. Ed entrambi sono costretti ad ammettere una composizione para-ilemorfica per le sostanze semplici e spirituali: un'essere che è simile alla composizione di materia e forma, ma che si risolve non in queste bensì nelle loro proprietà di atto e potenza, necessità e possibilità.

Tramite i testi di Teodorico – e, forse, il suo insegnamento diretto – Gundisalvi poté ricevere una certa familiarità tanto con la riflessione sull'ontologia modale degli enti, quanto con le inerenze di questa teoria alle dottrine di atto e potenza, e di materia e forma. Non solo: in Teodorico il filosofo toledano poteva trovare esplicitato il problema della composizione delle sostanze spirituali tentando di prescindere dall'ilemorfismo. Teodorico non trova una risposta definitiva a questo problema, ed è probabile che esso sia stato dibattuto ed esaminato nel contesto scolastico chartriano. Se ammettiamo che Gundisalvi si sia formato a Chartres – ipotesi elaborata e accettata dalla maggioranza degli studiosi – è possibile che fosse a conoscenza delle implicazioni e della portata di questo problema, e che negli anni seguenti, una volta avute le possibilità materiali – ossia le «nuove» dottrine arabo-ebraiche – abbia tentato di formularne una soluzione.

Questa soluzione porta all'ilemorfismo universale, e poggia su un'assunto che, in vari modi e senza essere mai esplicitato pienamente, era già presente in Teodorico ed Ermanno: ossia, che la materia non implica la corporeità ma solo il sostrato, ossia una duplicità che si realizza attraverso la ricezione formale. Si tratta, fondamentalmente, dello sviluppo della tematizzazione della materia quale principio di alterità: non c'è più alcun bisogno, in Gundisalvi, del riconoscimento delle *vires* dei numeri e delle forme geometriche per giustificare la duplicità propria dell'ente craturale. È sufficiente cogliere l'alterità da cui proviene la «creaturarum universitas» non più come il due in senso numerologico, come voleva Teodorico, ma come «uno più uno», ossia secondo la duplicità aritmetica data dai due principi di tutto il creato, la materia e la forma:

Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit esse unum, sed, sicut inter creatorem et primam creaturam nihil fuit medium, sic inter unum et duo nihil est medium. Primum enim, quod est diversum ab uno, hoc est duo. Cum igitur creator vere sit unus, profecto creatura, quae post ipsum est, debuit esse duo. In unitate enim non est diversitas, sed in alteritate³⁹⁵.

Sotto questo punto di vista, questo brano esplica il fulcro dell'intera riflessione gundissaliniana: la diversità ontologica tra Creatore e creatura è data dalla duplicità strutturale di ogni ente, data dalla sua composizione di materia e forma, rispetto alla assoluta e pura Unità del primo. Tutta la trattazione successiva, dall'esame delle interazioni ilemorfiche alla descrizione cosmogonica, presenta delle conseguenze di questa prima e fondamentale asserzione. E in questo Gundisalvi è in debito principalmente con Teodorico, dal quale mutua non solo l'approccio e il metodo d'indagine, ma anche il problema fondamentale della sua metafisica: la differenza ontologica nei termini della duplicità.

La profondità di questo apporto teodoriciano alla riflessione di Gundisalvi sembra esulare dal semplice accesso ai testi scritti da Teodorico, e portarci ad ipotizzare che questa influenza sia giunta a Gundisalvi direttamente dal maestro chartriano, ossia durante gli anni in cui il filosofo toledano si formò a Chartres. Si tratta di un'ipotesi che, come tale, esula dal presente lavoro di analisi genetico dottrinale, ma sulla quale confidiamo che un'ulteriore indagine potrà apportare importanti risultati.

Prima di concludere, è opportuno esaminare brevemente un'ultima tematizzazione del problema ilemorfico, sviluppata anch'essa in ambito chartriano: si tratta dell'ilemorfismo di Guglielmo di Conches.

È già stato sottolineato Guglielmo identifica il cosmo eidetico con la sapienza divina. Questa identificazione implica una scissione, del tutto parallela a quella riscontrata in Calcidio e Teodorico, tra forme trascendenti e forme immanenti: sebbene vi sia una corrispondenza tra le idee divine e le forme che troviamo unite alla materia nei corpi sensibili, al contempo queste non sono che delle immagini delle forme eidetiche³⁹⁶. In questa prospettiva, Guglielmo accetta la dottrina delle «formae nativae» elaborata da Bernardo di Chartres a partire dall'ermeneutica dello stesso *Commentarius*

³⁹⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 20,15-23.

³⁹⁶ Cfr. T. GREGORY, *Anima Mundi*, op. cit., pp. 195-6.

calcidiano³⁹⁷: la materia prima è congiunta a delle forme native dalle quali, tramite l'intervento del demiurgo, traggono origine gli elementi, che a loro volta fungono da sostrato della produzione dei corpi attraverso la ricezione di ulteriori forme³⁹⁸. La dottrina delle «*formae nativae*» elaborata da Bernardo e accettata da Guglielmo implica dunque, in primo luogo, una preliminare unione ilemorfica precedente all'azione del demiurgo, che ordina questo miscuglio attraverso la formazione degli elementi e, quindi, l'inserzione di ulteriori forme da cui si originano i corpi³⁹⁹. In secondo luogo, e direttamente legato a questo, troviamo la necessaria adesione ad una prospettiva che riscontra una pluralità di forme in ogni ente, che si stratificano specificandone gli aspetti più intimi, così come quelli accidentali.

Rispetto alla materia, Guglielmo manifesta un deciso sviluppo nelle sue posizioni in merito al suo statuto e alla sua funzione. Se nelle *Glosae super Boetium*, infatti, Guglielmo di Conches considera la materia come il congiunto dei quattro elementi⁴⁰⁰, questa posizione viene abbandonata parallelamente alla maturazione di una nuova concezione di elemento⁴⁰¹ che implica l'ammissione di un sostrato comune preliminare ad essi. Il luogo principe e il più emblematico in cui Guglielmo esamina la materia prima è l'ultima parte delle *Glosae super Platonem*, nota anche come «*Tractatus de primordialibus materia*⁴⁰²»: è qui che i Guglielmo affronta la questione timaica della «*silva*» alla luce della trattazione calcidiana.

In questo breve trattato, Guglielmo pone innanzitutto la distinzione tra due modi di concepire la materia: «la materia prima è quel genere di materia tale che nulla è sua materia, mentre la materia secondaria è quella materia ha qualcosa come sua materia⁴⁰³». Ora, sebbene tutti convengano, secondo Guglielmo, con questa prima caratterizzazione della materia, si riscontra invece una certa discordanza nella definizione propria della materia prima, che alcuni tendono a identificare con il caos elementare⁴⁰⁴. Questa posizione, su cui torneremo nel prossimo capitolo, secondo il filosofo chartriano è inaccettabile, in quanto la materia è ciò di cui gli elementi si compongono, e non il contrario:

³⁹⁷ Cf. T. GREGORY, *Note sul platonismo della scuola di Chartres: la dottrina delle specie native*, «Giornale critico della filosofia italiana» 32 (1953), pp. 358-362.

³⁹⁸ Cf. P. ANNALA, *The Function of the Formae Nativae in the Refinement Process of Matter: A Study of Bernard of Chartres' Concept of Matter*, «Vivarium» 35/1 (1997), pp. 1-20.

³⁹⁹ Troveremo questa duplicità dell'informazione del sostrato elaborata in modo eminente nella descrizione cosmogonica offerta da Ermanno di Carinzia, che esamineremo nel prossimo capitolo.

⁴⁰⁰ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium* (ed. Nauta), p. 156,237-241: «*fluitans ergo materia dicuntur elementa, quia sunt materia omnium corporum et habent contrarios motus, vel quia unum mutatur in aliud: terra in aquam, aqua in aerem, aer in ignem, vel convero: ignis in aeris, aer in aquam, aqua in terram mutatur*».

⁴⁰¹ Cf. I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, op. cit., pp. 3-66.

⁴⁰² Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jauneau), pp. CLIV-CLXXVI.

⁴⁰³ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jauneau), CLIV, p. 27,7-9: «*prima materia est quae ita est materia quod nichil est eiusdem materia, secundaria quae ita est materia quod aliquid est eiusdem materia*».

⁴⁰⁴ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jauneau), CLIV, p. 278,12-23. Esamineremo questo passaggio in seguito, rispetto alla trattazione del caos primordiale.

Est ergo nostra sententia quod materia elementorum est prima materia. Quod materia sit, nulla dubitatio est. Quod prima est, probatur quia nichil est eius materia. Si enim esset aliquid illius materia, esset eiusdem et forma, quia quicquid habet formam, habet et materiam: esset ergo materia elementorum quiddam constans ex materia et forma, et sic esset corpus. Sed si esset corpus, esset elementum vel factum ex elementis. Sed neque elementum neque factum ex elementis est materia elementorum. Est ergo materia elementorum talis materia cuius nichil est materia: est ergo prima materia. Haec materia per se esse non potest, sed per se potest intelligi, quia «vis est intellectus coniuncta disiungere et disiuncta coniungere»⁴⁰⁵.

La materia prima è dunque la materia degli elementi di cui nulla può essere a sua volta materia. In questo senso, essa è il ricettacolo delle forme degli elementi, potenzialità che è in grado di ricevere qualsiasi forma, proprio perché priva di qualità: «natura igitur hyles est quod careat omni forma et omni qualitate. [...] Vis vero illius est quod, quamvis nullam habeat formam vel qualitatem propriam, omnium tamen formas et qualitates potest recipere, ut omnia ex ipsa possint constare»⁴⁰⁶. La materia, quindi, è come la cera fusa su cui viene impressa la forma del sigillo, e proprio per via del suo essere spogliata da ogni forma «quella materia primordiale è compresa non comprendendo»⁴⁰⁷, e può essere colta solo come sostrato che permane nella trasmutazione elementare⁴⁰⁸. La materia è poi definita, in termini timaici, come «necessitas», «utilitas» e «indigentia», dal momento che né la materia può sussistere senza i corpi, né i corpi possono esistere senza la materia⁴⁰⁹. Essa, quasi del tutto inconoscibile, è dunque timaicamente posta «tra una qualche sostanza e nessuna»:

De hac materia quaerunt quid sit: an substantia, an accidens? Nos dicimus illam non esse substantiam quia non est res per se existens, nec accidens quia est materia. Si dicunt: ergo nichil est quia quidquid est – hoc est existit – est substantia vel accidens, nos dicimus illam divisionem factam esse de eis quae per se sunt et de eis quae eis accidunt, nec iccirco remanet quin materia elementorum sit. Etsi igitur nec est substantia nec accidens, est tamen materia quarundam substantiarum. Unde Plato in sequentibus dicit illam esse «inter nullam et aliquam substantiam»: quod suo loco exponemus⁴¹⁰.

La materia non è pertanto definibile come sostanza in quanto non è di per sé esistente, ma neppure la si può porre nei termini di accidente⁴¹¹: tra una qualche sostanza e nessuna, lo statuto della materia è posto nei medesimi termini in cui è presentato in Calcidio. L'esistenza piena spetta piuttosto al

⁴⁰⁵ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLIV, pp. 278,23-279,34.

⁴⁰⁶ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLXI, p. 292,7-13.

⁴⁰⁷ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLV, p. 279,7-8: «illa primordialis materia, intelligitur non intelligendo».

⁴⁰⁸ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLVIII, p. 286,27-30: «ergo perpendit ratio in mutabilitate elementorum esse quandam materiam communem istis quae huius et illius qualitates in se possit recipere. Et hoc est hyle. Sic ergo per hanc naturam potius hyle intelligitur et ideo potius haec consideranda est».

⁴⁰⁹ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLVI, pp. 281,7-282,11.

⁴¹⁰ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLV, p. 280,15-24.

⁴¹¹ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLV, p. 280, 17-24.

composto di materia e forma, ossia al corpo, così come alle forme, che esistono eternamente in Dio quale sua mente, ma le cui immagini sono transeunti nella congiunzione con la materia che origina i corpi. Se le forme eidetiche sono quindi eterne in quanto costituiscono la mente divina⁴¹², la materia ha uno statuto temporale segnato dalla perpetuità:

Credimus enim nullam materiam novam a Deo creari, sed circa materiam cum ipsis elementis creatam formas et qualitates variari. Et quemadmodum nullam credimus novam gigni, credimus nullam materiam adnichilari, sed formas et qualitates amittere et ad elementa resolvi⁴¹³.

La materia è stata creata tutta insieme da Dio, e in essa la perpetuità è presente in quanto nell'effetto si trova sempre una somiglianza con la propria causa: ed essendo l'essere di Dio eterno, la materia si manifesta secondo temporali simili e al contempo diverse. Si tratta del principio neoplatonico della somiglianza tra causa e causato già riscontrato negli autori arabo-ebraici esaminati poco fa, e che non è alieno dalla tematizzazione guglielmina. La materia, quindi, sebbene sia creata da Dio, è chiamata a svolgere la funzione di sostrato di tutti i corpi che vengono all'essere, e perciò la sua esistenza non potrà essere posta prima della creazione, ma «ante exornationem mundi». Essa è condotta all'essere da Dio e precede l'istituzione del cosmo sensibile:

Non dicit «ante creationem» quia, etsi ante creationem fuit archetipus mundus, non tamen materia nec generatio potuit ante esse. Sed dicit «ante exornationem»: ante enim facta fuerunt elementa, postea animalibus suis ornata, ut superius expositum est. Fuit ergo hyle, fuit generatio ante mundi exornationem, non ante mundi creationem⁴¹⁴.

La venuta all'essere della materia precede quindi l'istituzione del cosmo da parte di Dio: una precedenza logica e non temporale, in quanto il tempo è proprio soltanto del mondo sensibile, che ancora non si è costituito. L'unione della forma alla materia corrisponde alla venuta all'essere dell'ente. Questa dinamica ilemorfica corrisponde alla determinazione ontologica dell'ente da parte della forma, che dona l'essenza allo stesso modo in cui una statua prende il nome dalla forma e non dalla materia di cui è fatta⁴¹⁵. È da sottolineare, infine, un deciso formalismo nella concezione guglielmina dell'ilemorfismo: come, allo stesso modo è la forma – che, boezianamente è definita «id quod est» – ad avere un ruolo predominante sul «rude esse» della materia nell'istituzione dell'essere del composto:

⁴¹² Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLXVIII, p. 306,31-32: «quia ideae in mente divina sunt mens divina et Deus, quia quid est in Deo Deus est»

⁴¹³ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLXI, p. 293,23-27.

⁴¹⁴ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLXXIV, p. 319,40-45.

⁴¹⁵ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLVI, p. 282,24-26.

[E]x istorum coniunctione extat mundus, quia ex materia et forma constat. Sed ne aliquis putaret quod idem ex materia et forma contraheret, subiungit: dominante tamen intellectus, quia res ex materia contrahit rude esse, sed ex forma esse id quod est⁴¹⁶.

L'ente, quindi, ottiene dalla materia soltanto un essere «grezzo», non ancora specificato e come tale non ancora esistente, mentre dalla forma ricava l'esistenza piena, che nel contesto boeziano a cui Guglielmo qui si riferisce corrisponde all'essere attuale. In questo senso, quindi, Guglielmo può quindi concludere affermando, con il testo timaico, che la materia è come la madre, la forma è come il padre⁴¹⁷, mentre il cosmo sensibile, composto di entrambi, è detto prole⁴¹⁸.

Come già rispetto a Calcidio, anche in questo caso l'analisi comparativa dottrinale con la riflessione di Gundisalvi mostra alcuni punti di decisa lontananza, accompagnati ad aspetti di prossimità. I due punti che più recisamente allontanano i due autori sono sicuramente l'ilemorfismo universale e l'eideticità della forma. L'analisi proposta da Guglielmo non implica in alcun modo un ilemorfismo universale: come vedremo meglio nel prossimo capitolo, rispetto all'ermeneutica guglielmina della genesi cosmica, sono esclusivamente i corpi sensibili ad essere composti di materia e forma. Su di essi si stratificano varie forme, ma in questo senso non è forse neppure possibile parlare di una dottrina della pluralità delle forme, proprio in quanto la prospettiva di Guglielmo è pienamente platonica, e Aristotele è presente in modo carsico.

Questo platonismo guglielmino si manifesta in modo pieno nella posizione delle forme eidetiche quali aspetti della mente divina. Anche in Gundisalvi, come sappiamo, le forme risiedono nella mente divina, ma non sono mai identificate con le idee di Dio: difatti, esse sono presenti in Dio come intenzioni che si esplicano solo nell'unione alla materia. Ed è in questo senso che Gundisalvi pone, in apparente contraddizione, le forme potenziali nella completa attualità di Dio: la contraddizione è appunto apparente, in quanto la loro potenzialità è solo relativa al loro stato di intenzionalità che si esprime tramite la volontà divina, la quale crea le forme eterne nella materia, anch'essa eterna eppure creata da Dio. Se si ammettesse un'equivalenza tra forme e idee divine, dovremmo parimenti ammettere un'equivalenza tra materia ed essenza divina, cosa evidentemente inammissibile per il filosofo toledano.

In tal modo, la descrizione della dinamica ilemorfica è posta da Gundisalvi secondo la più neutra delle caratterizzazioni per entrambi i costituenti, ossia riproponendo l'assunto gabiroliano per cui la forma e la materia hanno

⁴¹⁶ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLVI, p. 282,20-24.

⁴¹⁷ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLXVI, p. 303,38-42: «ut enim mater in se recipit semen ita hyle figuras. At vero illi unde advenit id quod hyle suscipit, scilicet archetipo mundo ex quo ideae et formae rerum proveniunt, similitudinem patris. Est ergo archetipus mundus quasi pater».

⁴¹⁸ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), CLXVI, p. 303,42-44: «illi autem naturae quae est inter haec duo, scilicet sensili mundo qui constat ex his duobus, similitudinem prolis quia, ut proles est ex patre et matre, ita sensilis mundus ex archetipo et hyle».

proprietà opposte⁴¹⁹, senza incorrere nella loro determinazione funzionale e non intrinseca. Sia la materia che la forma, quali figure inaugurali dell'esistenza creaturale, non possono che essere caratterizzate da una un grado di determinazione marginale, proprio in quanto da esse inizia la «grande catena dell'essere» che giunge fino al cosmo sensibile, a partire dalle prime forme dell'unità e della sostanzialità.

Se in Guglielmo possiamo trovare aspetti simili a questa impostazione, specialmente in relazione alla funzione di sostrato svolta dalla materia e a quella determinativa della forma, tali prossimità sono implicite a qualsiasi trattazione dell'ilemorfismo, e quindi non sembrano rilevanti. Al contempo, se in Gundisalvi la stratificazione delle forme muove dalle forme più generali in una progressiva specificazione degli enti tramite le successive forme, in Guglielmo, proprio per il nesso strutturale con il testo timaico, le forme che per prime si uniscono alla materia sono quelle che esprimono le quattro qualità elementari di caldo, freddo, umido e secco.

È tuttavia la comparazione testuale tra il *De processione mundi* e l'opera guglielmina a mostrare alcuni possibili punti di contatto. Gundisalvi pone la materia nei termini della «potestas», quale pura potenzialità che si estrinseca nella congiunzione con la forma dando origine all'ente. La posizione della materia nei termini di potenzialità e sostrato della forma, comporta però il problema della sua definizione nei termini di sostanza e accidente:

Quaeritur de hac potestate, si sit aliquid vel nihil; scilicet sola vox cassa sine intellectu aliquo. Si enim potestas essendi omnino nihil est, tunc, cum materia potestas esse dicitur, omnino nihil esse dicitur, et de nihilo loquuntur, qui de materia tractare conantur. Si autem aliquid est, tunc fuit substantia vel accidens; sed quia potestas relativa est ad posse – potestas enim non est, nisi res possibilis, et possibile non, nisi potestate possibile – videtur esse accidens. Si autem est accidens, tunc necesse est, ut habeat subiectum, in quo subsistat. Sed non erat, nisi deus, in quo nullum accidens esse potest. Accidens ergo esse non potuit, quia, in quo subsisteret, non habuit; fuit ergo substantia. Sed quia inter nullam et aliquam substantiam fuit, profecto nec substantia, nec accidens fuit. Haec enim divisio in solis naturalibus est⁴²⁰.

Questo passaggio testuale mostra una netta prossimità espositiva con il brano delle *Glosae super Platonem* esaminato prima. Comparativamente, infatti, possiamo notare come lo sviluppo dell'argomentazione sia parallelo nei due testi:

D. Gundisalvi, <i>De processione mundi</i> ⁴²¹	Guglielmo di Conches, <i>Glosae super Platonem</i> ⁴²²
Quaeritur de hac potestate, si sit aliquid vel nihil. [...] Si autem aliquid est, tunc fuit substantia vel accidens.	De hanc materia quaerunt quid sit: an substantia, an accidens?
Accidens ergo esse non potuit, quia, in	Nos dicimus illam non esse substantiam

⁴¹⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 3,19-4,1: «forma vero et materia oppositarum proprietatum sunt; nam altera sustinet, et altera sustinetur; altera recipit, et altera recipitur; altera format, et altera formatur».

⁴²⁰ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 33, 1-13.

⁴²¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 33,1-13.

⁴²² GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeaneau), 15-24, p. 280.

quo subsisteret, non habuit; fuit ergo substantia.	quia non est res per se existens, nec accidens quia est materia.
Sed quia inter nullam et aliquam substantiam fuit, profecto nec substantia, nec accidens fuit.	Unde Plato in sequentibus dicit illam esse “inter nullam et aliquam substantiam
Haec enim divisio in solis naturalibus est.	nos dicimus illam divisionem factam esse de eis quae per se sunt et de eis quae eis accidunt

I due brani convergono in numerosi punti. Entrambi esordiscono con la domanda sullo statuto della materia rispetto alla divisione tra sostanza e accidente, e dopo aver analizzato i due termini della questione, rigettano la distinzione in quanto inappropriata al contesto della materia, presentando come soluzione l'*auctoritas* timaica della materia posta «tra una qualche sostanza e nessuna».

La materia, secondo Guglielmo, non può essere un accidente proprio in quanto è materia, ossia poiché essa è il sostrato primo delle forme nella costituzione del cosmo sensibile. Ma neppure può essere sostanza, in quanto non è una cosa per sé sussistente. In modo parallelo, anche in Gundisalvi la materia non può essere accidente proprio in quanto manca, all'esordio cosmico, un soggetto di cui potesse essere accidente, essendoci solo Dio.

Relativamente alla sostanza, Gundisalvi non ci presenta una soluzione in questo brano, perché poco prima aveva affermato che «materia ergo prima non fuit aliqua substantia, quia in se et ex se nullam habuit formam⁴²³». La sostanza infatti deriva dalla congiunzione della prima forma – la forma della sostanzialità e dell'unità – con la materia prima. E difatti, poco prima del brano appena esaminato, sempre riferendosi alla trattazione timaica, afferma Gundisalvi:

Plato tamen primam materiam dicit fuisse inter aliquam substantiam et nullam; et merito, quoniam inter omnino esse et omnino non esse substantiam medium esse possibile est. Et ideo materia, quae ante coniunctionem formae in sola erat potentia, inter nullam substantiam et aliquam fuisse dicitur, ut sola potestas essendi intelligatur fuisse. Nomen enim substantiae illi materiae propriae congruit, quae iam aliam formam recepit, per quam facta est aliqua substantia. Unde et substantia dicitur, quod alicui formae subsistit⁴²⁴.

Già Fidora⁴²⁵ ha posto la possibilità che tali assunti timaici giungano a Gundisalvi tramite la mediazione di Guglielmo. Allo stesso tempo si deve notare come, anche in questo caso, la possibile lettura del testo guglielmino rientri nel tipico *modus operandi* di Gundisalvi rispetto alle proprie fonti: alterando, mutilando e ricontestualizzando gli estratti citati nella sua esposizione. La vicinanza tra i due testi in esame sembra, dunque, quantomeno significativa rispetto a una più che probabile lettura gundissaliniana delle *Glosae super Platonem*.

⁴²³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 32, 10-11.

⁴²⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 32, 1-10.

⁴²⁵ A. FIDORA, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?*, op. cit., p. 284.

Tornando alla concettualizzazione della materia in Gundisalvi, un aspetto tipico di Gundisalvi, e che lo separa dalla riflessione guglielmina in merito, è l'attribuzione di uno stato potenziale non solo alla materia ma anche alla forma. In Guglielmo è del tutto assente una simile tematizzazione dei costituenti ilemorfici. Il maestro chartriano, tuttavia, esplicita come l'ente tragga dalla forma l'«id quod est» mentre dalla materia ottiene solo il «rude esse». La questione, qui, manifesta due distinte interpretazioni. Se cogliamo questa precisazione secondo la dinamica per cui la forma dona l'essenza all'ente, e quindi lo determina, possiamo dire che la materia attribuisce all'ente la mera esistenza, mentre la forma lo fa essere «ciò che è», ossia l'ente nella propria esistenza particolare. Se tuttavia cogliamo questo passaggio secondo un'impostazione ontologica più netta, una lettura anch'essa valida per il *De hebdomadibus* boeziano, si può cogliere la ricezione della forma secondo l'attualizzazione dell'essere dell'ente, essere che ha in modo «grezzo» e potenziale grazie alla materia. È probabile che per Guglielmo non si sia data una distinzione tra queste due sfumature della dinamica ilemorfica, in quanto la determinazione della materia grazie alla forma corrisponde certamente alla venuta all'essere dell'ente.

Anche rispetto a Guglielmo, quindi, si possono notare punti di contatto con la riflessione e i testi di Gundisalvi: e tuttavia, per lo meno a livello dottrinale e in relazione all'ilemorfismo, questi sono minori rispetto a quelli evidenziati rispetto a Teodorico. È probabile che il filosofo toledano abbia usato le *Glosae super Platonem*, e tuttavia non sembra aver accettato i punti dottrinali peculiari che poteva trovare in questo testo, come già in quello di Calcidio. Le prossimità testuali riscontrate sembrano essere ascrivibili, dunque, al profondo sincretismo di Gundisalvi, e alla sua preoccupazione nell'assimilare in un unico sistema aspetti dottrinali coerenti tanto con la tradizione latina che con quella arabo-ebraica. Un sincretismo che lo avvicina nettamente ad un altro traduttore e filosofo del dodicesimo secolo: Ermanno di Carinzia.

MATERIA E FORMA, SEMI E SEGNI

Le biografie di Gundisalvi ed Ermanno di Carinzia mostrano quanto simili furono le attività e le vite di questi due autori. Originario della Dalmazia, Ermanno fu sicuramente allievo di Teodorico di Chartres. Una volta appreso l'arabo, a partire almeno dal 1133⁴²⁶ Ermanno si trova nella penisola iberica⁴²⁷, dove inizia un lungo lavoro di traduzione di opere scientifiche e astrologiche⁴²⁸, spesso in collaborazione con Roberto di Ketton. Tra le opere tradotte da Ermanno figurano testi di grande rilevanza scientifica, come gli

⁴²⁶ Cf. J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Colección documental del archivo de la catedral de León, V (1109-1187)*, León 1990, n. 1405, pp. 159-162; e A. RUCQUOI, *Litterature scientifique aux frontieres du Moyen Age hispanique: textes en traduction*, op. cit., pp. 197-8.

⁴²⁷ A. RUCQUOI, *Littérature scientifique aux frontieres du Moyen Âge hispanique: textes en traduction*, «Euphrosyne» 27 (2009), pp. 193-210.

⁴²⁸ Nella sua attività di traduttore, sono state collegate ad Ermanno le seguenti traduzioni: Sahl Ibn Bishr, *Fatidica*; Tolomeo, *Planisphaerium*; Tolomeo, *Quadripartitum*; Tolomeo, *Almagestus*; Abu Ma'shar, *Liber introductorium maius*; Abu Ma'shar, *De revolutionibus nativitatum*; Euclide, *Elementa*; al-Khwarizmi, *Zij*; Teodosio, *De sphaeris*; oltre al *De generatione Mahumet* e alla *Doctrina Mahumet*.

Elementa di Euclide, gli *Spherica* di Teodosio e l'*Almagesto* di Tolomeo⁴²⁹, e sotto commissione di Pietro il Venerabile⁴³⁰, vennero prodotte due importanti raccolte di materiale teologico islamico, con fine apologetico: il *De generatione Mahumet*, la *Doctrina Mahumet*, tradotte da Ermanno, e la *Chronica mendosa Saracenorum* tradotta da Roberto.

I nessi che legano Ermanno di Carinzia a Gundisalvi sono molteplici. Entrambi gli autori hanno con ogni probabilità studiato a Chartres prima di iniziare la propria opera di traduzione dall'arabo, cosa che segnala come la necessità di «nuovi» testi scientifici e filosofici fosse percepita profondamente nello stesso *milieu* chartriano. Al stesso modo, entrambi condensano i risultati speculativi delle opere da loro tradotte in elaborazioni filosofiche originali, che hanno l'implicita finalità di aggiornamento del dibattito filosofico rispetto a questioni giudicate di primario interesse⁴³¹. Entrambi gli autori utilizzano, poi, uno stile molto simile in queste opere, che si manifestano come collazioni di *auctoritates* arabe e latine, presentate in modo testuale esplicito da Ermanno, e implicito da Gundisalvi. Infine, il *De essentiis* svolge un ruolo principale nella riflessione gundissaliniana del *De processione mundi*: come vedremo nel prossimo capitolo, Gundisalvi ricava dall'opera ermanniana la dottrina causale cosmogonica, così come vari aspetti della progressione cosmica⁴³². In questo Gundisalvi è sostanzialmente solo: come segnala Burnett⁴³³, il filosofo toledano è pressoché l'unico ad utilizzare in modo specifico il testo di Ermanno per la tematizzazione di aspetti rilevanti.

Al contempo, si registrano alcune differenze fondamentali, specialmente nell'approccio alla conoscenza araba: mentre Ermanno focalizza i suoi interessi e il suo lavoro di traduzione su testi di natura scientifica e particolarmente di astronomia, Gundisalvi si concentra su testi filosofici. Questa diversità di interessi costituisce anche la radicale lontananza tra gli esiti speculativi verso cui i due autori tendono nelle rispettive opere, lontananza a cui soggiace una comunanza nell'approccio e nella finalità di attualizzazione il dibattito filosofico latino del dodicesimo secolo.

Questa finalità di ammodernamento delle principali questioni filosofiche tramite la congiunzione tra *auctoritates* latine e dottrine arabe è fin da subito manifesta nel *De essentiis* di Ermanno. Quest'opera, infatti, è costruita su un fitto intreccio di rimandi espliciti a fonti latine ed arabe, specialmente di ambito scientifico-astronomico, e al contempo costituisce una complessiva esegesi timaica – probabilmente la più matura e complessa del periodo – in

⁴²⁹ Cf. CH. BURNETT, *Robert of Ketton*, in Oxford Dictionary of National Biography, Oxford 2004.

⁴³⁰ Cf. J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964.

⁴³¹ Cf. CH. BURNETT, *Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century*, in B. M. Scarcia Amoretti (ed.), *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*, Roma 1987, pp. 9-28.

⁴³² Cf. CH. BURNETT, *Hermann of Carinthia*, op. cit., e HERMANN OF CARINTHIA, *De essentiis*, ed. critica a cura di Ch. Burnett, op. cit., pp. 1-43; N. POLLONI, *Il 'De processione mundi' di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale*, op. cit., pp. 29-36, e N. POLLONI, *Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera*, op. cit., pp. 55-67.

⁴³³ Cf. CH. BURNETT, *Euclid and al-Farabi in MS Vatican, Reg. Lat. 1268*, in R. Arnzen - J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Leuven-Paris-Dudley 2004, pp. 411-36.

cui l'autore mostra tanto la sua formazione chartriana quanto la propria competenza filosofica.

Da un punto di vista cosmologico, il *De essentiis* è un'opera di indubbio interesse. Ermanno vi presenta una complessa descrizione cosmogonica scandita in due momenti fondamentali, sui quali si fonda la divisione in due libri dell'opera: la creazione dei primi esseri da parte di Dio («generatio primaria») e la seguente instaurazione del cosmo sensibile da parte della causa secondaria («generatio secundaria»). I vari nuclei dottrinali arabi e latini si innestano su uno specifico sfondo timaico, in cui si manifesta pienamente l'interesse e il rilievo attribuito da Ermanno all'astronomia quale scienza principale per la conoscenza della causalità mondana.

Per Ermanno, l'essere spetta in modo primario ed eminente a quelle cose che hanno una sostanza semplice e una natura stabile, non soggetta al cambiamento⁴³⁴: tali sono le essenze, innumerabili ma definibili in cinque generi: causa, moto, luogo, tempo e «habitus»⁴³⁵. Queste essenze, perfette in loro stesse, conducono ogni cosa all'esistenza, e sono caratterizzate da una perfetta completezza, del tutto aliena all'alterità. In questo senso, la causazione esistenziale dell'ente avviene secondo tre principi, la cui dinamica causativa determina l'essere dell'ente:

Tria sunt enim, ut philosophis placet, omnis geniture principia: primum est causa efficiens, secundum est id ex quo aliquid fit, tertium in quo – totidem adminicula ad omnem rerum effectum, usu quodam communi quadam ratione cuncta continentur⁴³⁶.

I tre principi sono quindi la causa efficiente, la materia e le idee. Di essi si può dire che la materia è come la madre che abbraccia ogni cosa, mentre la forma modella la necessità della materia attraverso i movimenti delle sue proprietà in varie attualizzazioni⁴³⁷. Difatti la materia è necessaria alla forma in quanto le fornisce la massa informe in cui depositarsi, e la forma la ordina, una volta congiunta ad essa: «dat quidem materia massam ipsam informem et inordinatam, que nisi presto sit, nec habet ubi assit forma, que, cum supervenit, propositum ordinata quadam explanatione absolvit»⁴³⁸. Così, tutte le cose vengono all'essere tramite il primo movimento, e coincide con la prima unione della forma con la materia ad opera della Causa primordiale che è caratterizzata dall'unicità e dall'eminenza ontologica.

⁴³⁴ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 76,1-2: «esse quidem ea dicimus que, simpliciter substantia eademque natura immota, nichil alienum, nichil alterum unquam patiuntur».

⁴³⁵ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 76,7-11: «Nec enim est simpliciter quod est et non est, proprie vero ea que semper sunt. Hec igitur cum huiusmodi sint, proprio nomine 'essentie' nuncupantur. Que, cum per species quidem innumera sint, quinque principaliter generibus comprehendi posse videntur. Sunt autem hec: causa, motus, locus, tempus, habitus».

⁴³⁶ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 76,21-24.

⁴³⁷ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 76,24-27: «Atque id in quo vel de quo fit, quoniam, tamquam matris patientis vice supervenienti virtuti, ad omnes motus patet, recte rerum materia nominatur. Forma vero id ex quo, quoniam illam informem necessitatem agentis virtutis motibus in varios effingit eventus».

⁴³⁸ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 78,2-4.

Questa prima tematizzazione dell'ilemorfismo va ricondotta alla riflessione cosmogonica di Ermanno. La descrizione ermanniana della creazione del mondo, specialmente nel suo esordio, risulta decisamente complessa. Ermanno usa, infatti, un lessico criptico, con numerosi rimandi alla tradizione neoplatonica ed ermetica⁴³⁹, in una narrazione che deve essere decostruita per poter essere dovutamente compresa e problematizzata.

Dio è l'autore di tutto ciò che esiste, e sceglie come sua consorte qualcosa di immortale e incorruttibile: si tratta di ciò che lega insieme le cose mortali, in quanto «primum ergo necessaria fuit huiusmodi fabrice eiusdem diversique propositio⁴⁴⁰». Il nesso tra l'identico e il diverso è infatti il nesso più forte. Ma all'inizio nulla era diverso, dunque Dio gettò dei semi con la potenzialità di essere mischiati e dotati di un potere generativo, che erano della stessa natura dell'Uguale e di sostanza indivisa, ma che posti insieme l'un l'altro riceverono la natura del Diverso. Come diversi minerali in una fornace, Dio guardò ai segni presenti nella sua mente e assegnò un segno ad ogni seme in un ordine definito, separando il primo e più alto raffinamento del filtrato in un numero «pariter par» che è il migliore nella composizione e nella risoluzione:

Que ubi, tamquam metalla diversa confusa simul ex una fornace in diversas fistulas discurrentia, examinasset, consuluit speciales ex primevo mentis sue thesauro notas. Quibus ubi singula per ordinem assignasset, primam atque summam colamenti subtilitatem seorsum digessit in numerum pariter parem, qui facillimus esset tam compositioni quam resolutioni – non solidum sed planum, unde omnia solida conficienda erant, ipsumque primum, prout principii ratio exigebat – itemque impuriorem massam seorsum ad eundem modum, vocavitque superiorem ordinem essentiam, hoc vero secundum, tamquam sedimen quoddam, substantiam appellavit⁴⁴¹.

Dopo aver creato l'«essenza» e la «sostanza», Dio considerò che la mistura di questi elementi rende possibile la generazione, tramite la precedente mistura di azione e passione. Perciò distinse gli elementi secondo proporzioni elementari in due volte tre assetti. Questi «semina» e queste «notae», quali segni nella mente di Dio, costituiscono la materia e le forme delle cose:

Hec itaque semina easque notas si quis rerum materias et formas esse concipiat, eum recte arbitrari opinor. Sunt itaque rerum materie prima omnis compositionis semina. Que vero in compositione prima, eadem in resolutione ultima. Ita ergo hec, in rebus compositis, et prima sunt et ultima. Omnis autem compositi resolutio in commixtiones, commixtionum demum in generalia iiii principia, que, quoniam simplicia sunt, ulterius resolvi non possunt. Sunt ergo in resolutione ultima, quapropter et in compositione prima⁴⁴².

⁴³⁹ Rispetto all'influsso del *De secretis naturae* su Ermanno, cf. P. TRAVAGLIA, *Una cosmologia ermetica. Il Kitab sirr al-haliqua/De secretis naturae*, Napoli 2001, pp. 283-310.

⁴⁴⁰ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 90,8-9.

⁴⁴¹ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 90,13-22.

⁴⁴² ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 92,3-10.

Si può notare da questo brano come Ermanno faccia coincidere la materia prima con i semi, ma anche con gli elementi. Questa identificazione si basa, evidentemente, sull'unione dei «semina» alle «notae», un'unione che è stabile e indissolubile, e dalla quale emergono i quattro elementi che costituiscono tutti gli enti. Tali elementi non sono gli elementi corporei: in modo parallelo a quanto detto in relazione al *Timeo*, essi costituiscono le particelle minime che esprimono le quattro qualità elementari che compongono l'elemento corporeo⁴⁴³, quello che nel lessico di Guglielmo di Conches è detto «elementato», e nel quale si ritrovano in varie percentuali tutti e quattro gli elementi, che in loro stessi sono primi e indivisibili⁴⁴⁴. È in questo senso, quindi, che gli elementi non sono definibili né come corporei né come incorporei. La «sostanza media» costituita dal primo miscuglio di semi e segni, ossia dagli elementi non ancora ordinati, si trova a metà tra il corporeo e l'incorporeo senza risolversi in uno di essi, come le parole proferite che, prima di esser dette, non sono né vere né false ma potenzialmente entrambe⁴⁴⁵. E in questo senso, gli elementi sono quella sostanza media che può essere detta «corpo incorporeo⁴⁴⁶»: e difatti, «cum sint omnis compositionis tamquam fundamenta quedam primordialia, eas esse primas rerum materias, necesse est. Hec itaque sunt prima illa semina, que purior intellectus, quotiens hoc nomine opus est, elementa simpla appellat⁴⁴⁷». Questi elementi primordiali possono anche essere considerati come le forme principali separate dalla materia, e una volta giunti nella sostanza corporea costituiscono gli elementi materiali:

Prima siquidem illa pura et simplicia elementa – calor, frigus, siccitas, et humor – ipsa quidem forme principales, per se omni materia solute, que substantie corporee advenientes, primorum corporum, materialium videlicet elementorum, constitutive⁴⁴⁸.

Questo passaggio risulta almeno apparentemente contraddittorio. Ermanno, infatti, identifica il primo congiunto di semi e segni da cui traggono origine gli elementi con la materia, mentre adesso questi stessi elementi sono identificati con la forma. Tale contraddizione sembra derivare tuttavia dalla relatività del termine «forma» e, parallelamente, del termine «materia», nel contesto cosmogonico di cui tratta Ermanno. In questo senso, Burnett⁴⁴⁹ sottolinea come la materia debba essere identificata con i «semina» e gli «elementa», mentre la forma coincide con le «notae»: la materia prima viene così informata tramite i segni divini, costituendo la materia elementare da cui traggono origine gli elementi corporei. Eppure, anche in

⁴⁴³ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 104,5-10.

⁴⁴⁴ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 92,10-13.

⁴⁴⁵ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 102,23-27: «Unde mediam illam substantiam ita recte perspicimus, si inter corpus et incorporeum, tamquam utrumlibet, plane quidem nec hoc nec illud intelligamus. Quemadmodum nomina et verba ante perfectam orationem inter verum et falsum, ad utrumque nempe equaliter, necdum hoc aut illud, haud aliter corporum materie».

⁴⁴⁶ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 102,30-104,2: «Quare pronuntiandum videtur, cum nec absolute corpus sint, nec pure incorporeum, saltem medium illud quod plane corpus incorporeum dici possit».

⁴⁴⁷ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 92,10-13.

⁴⁴⁸ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 104,5-10.

⁴⁴⁹ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 252.

questo caso la trattazione ermenniana sembra incoerente, identificando gli elementi sia con la materia che con la forma.

Una possibile soluzione ci viene offerta da due considerazioni. La prima è relativa al contesto timaico da cui muove Ermanno: già Calcidio tendeva a porre una materia «immateriale» per le sostanze spirituali, precedente e distinta alla materia dei corpi. In questo senso, Ermanno sembra risentire dell'impostazione timaica e calcidiana, cercando di porre una materia per entrambe le sostanze.

Viene ripresentato, qui, lo stesso problema già affrontato in relazione a Ibn Gabirol: la possibilità di cogliere la materia come «semina» e come «elementa», così come di identificare la forma con le «notae» e con gli «elementa» rispetto al contesto cui si riferisce la trattazione, comporta un prospettivismo che si risolve in una determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma. In questo senso, non vi è una univoca identificazione della materia in quanto tale o della forma in quanto tale, ma la loro identificazione deriva dalla funzione che di volta in volta è svolta. È in questo senso, quindi, che cogliendo gli «elementa» come sostrato, essi sono la «materia», mentre cogliendoli secondo le qualità elementari che caratterizzano gli elementi materiali sono la «forma». Ed è lo stesso Burnett⁴⁵⁰ a sottolineare come gli elementi possono essere considerati come principi formali attraverso cui il corpo è passato dalla potenza all'attualità, e non agiscono su una materia precedente in quanto sono essi stessi la materia. La determinazione funzionale svolta dai due costituenti ileomorfici è quindi data dalla potenzialità del sostrato (la materia), e l'attualità del determinante (la forma).

L'interpretazione offerta in questa analisi viene confermata dal proseguimento della trattazione ermenniana sui principi ileomorfici. Nella materia non vi è alcun movimento – ossia, alcuna possibilità di mutamento – prima dell'avvento della forma, e ciò segue il dettame divino per cui la materia si dà solo insieme alla forma, e la forma solo insieme alla materia:

Sed quoniam nullus in materia motus ante forma adventum (eius namque, pacti cognitionem inter principia rerum firmavit sapientissimus auctor, ut, excepta proprietate cause utrumque moventis, nichil in materia fiat nisi ex forma, nichil ex forma nisi in materia), in primis, quemadmodum de materia determinatum est, formas quoque constituere oportet, ut, quoniam omnis compositio ex materia et forma, hinc inde propositis principiis, ordinem ab integro texamus⁴⁵¹.

La materia è unica e identica per tutte le cose, dal momento che ciò che è senza forma non può avere delle caratteristiche rispetto alle proprie parti, ossia non può distinguersi internamente. Al contrario, le forme sono i primi segni di ogni disposizione, e tramite questi segni è possibile conoscere le cose: difatti la diversità si dà solo tramite la specie e il numero, e la differenza specifica – perfezione della sostanza – è espressa propriamente dalla forma⁴⁵². In questo senso, il genere della cosa proviene dalla sua

⁴⁵⁰ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 257.

⁴⁵¹ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 104,31-106,7.

⁴⁵² Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 106,20-25: «Nec vero numeri differentia, substantialis; forme autem omnis substantie perfectio. Plane itaque pronuntiandum videtur formas rerum esse earum species, eo quod specierum sunt

materia, mentre la specie dalla forma: poiché la materia è informe e indifferenziata, ogni distinzione non può che derivare dalla forma⁴⁵³. E così, come si può predicare una pluralità di forme nella materia, allo stesso modo si può predicare una pluralità di *notae* nella forma, secondo una differenza di tipo numerico⁴⁵⁴.

Il risultato della composizione ilemorfica è la realizzazione della sostanza. Questa si dà grazie alla forma, tramite cui la sostanza si differenzia in virtù della causa che dispone le forme nelle cose. Così, quindi, ogni cosa è composta di materia, di forma e dell'effetto della causa movente⁴⁵⁵. In questa causazione esistenziale i due costituenti ilemorfici non sono neutri, ma caratterizzati dalla potenzialità e dall'attualità che attribuiscono al composto:

Preterea materia quidem ipsa omnibus corporibus eadem. Partes vero forme advenientes distribuunt, et ipse quidem partim singule, partim plures. Quapropter in ipsa quidem materia, omnes forme potentia, at, ubi forma, ipsa materia actu. Sic enim et Boetius, «omne», inquit, «esse ex forma. Nec enim quicquam secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam⁴⁵⁶».

La materia, unica e comune, possiede quindi in potenza ogni forma, ma la sua esistenza attuale le deriva solo dalla forma, che la distingue in parti singolari e la attualizza, in quando ubi forma, ipsa materia actu⁴⁵⁷». La materia è quindi il soggetto di tutte le cose che sussistono, e dal momento che le cose sono tali grazie alla forma, si può dire che la forma è la loro stessa sostanza⁴⁵⁸. L'origine delle forme è la forma semplice e pura della divinità, da cui si irradiano e si riflettono come in uno specchio, ed è in questa forma che risiede l'essere eterno delle forme⁴⁵⁹. In questo senso, ogni forma consiste di due parti, che sono complete in quanto completano perfettamente l'interezza delle cose, ed esse sono la condizione interna («intrinsic habitudo») e la completezza esterna («extrinseca absolutio»):

substantiales ille rerum esse earumdem species, eo quod specierum sunt substantiales ille rerum omnium ad forme proprietatem differentie, quibus proprie perfecteque rerum omnium alie inter alias cognoscuntur, recte quidem dicte species, eo quod omnis dispositionis decorem perficiant».

⁴⁵³ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 106,27-108,4: «Cum enim omne individuum ex substantie essentive genere et sua specie constare manifestum sit, ea vero genera materias eorum esse constet, rerum species formas esse consequens est, cum omne quidem individuum, si plane describere velis, esse quidem hoc aut illud assignabit, et esse quidem omnibus unum atque idem, iuxta indiscretam materiam, hoc vero et illud plura ac diversa, prout forme ius habet, cuius omnis discretio, excerpto cause moventis effectum».

⁴⁵⁴ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,4-10.

⁴⁵⁵ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,10-14: «Quapropter cum in forma quidem integra sit universe substantie absolutio, nec ex ea quicquam differentie trahant, singulas omnium notas extrinsece cause distribuunt, ut necessario consequatur omne individuum constrare ex materia et forma causeque moventis effectum».

⁴⁵⁶ ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,14-19.

⁴⁵⁷ ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,17.

⁴⁵⁸ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,22-27.

⁴⁵⁹ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 108,33-110,4: «Prima autem omnium origo a simplici puraque divinitatis forma, tamquam a speculo quodam in diversas effigies resultantium, in qua scilicet eternam earum essentiam theologica tradit sententia, ut omnes alie illius principalis ac vere forme tamquam ymagine quedam rectissime intelligatur».

Constat autem omnis forma geminis quibusdam partibus tamquam integralibus, eo quod totam integraliter absolvunt. Quarum altera intrinseca habitudo, altera extrinseca absolutio. Atque intrinseca quidem habitudo in commixtionis proportione, extrinseca vero absolutio in figure dispositione – secundum utrumque videlicet genus quantitatis rerum omnius exemplar⁴⁶⁰.

Ricapitolando, secondo Ermanno la materia è creata da Dio, come la forma, ed è posta come sostrato intrinsecamente disordinato e potenziale che viene ordinato dalla forma. I due principi ilemorfici sono segnati da una strutturale contrarietà, e quindi necessitano di una causa componitrice che ne permetta la composizione⁴⁶¹: la loro contingenza è assoluta, in quanto materia e forma non possono esistere al di fuori della loro unione⁴⁶².

Ora, che questo congiunto dottrinale sia stato recepito positivamente da Gundisalvi ci è testimoniato dalla presenza di due fondamentali citazioni che, nel corpo del *De processione mundi*, svolgono l'importante funzione di giustificare la creazione dei due principi e di definire la forma corporea:

Ermanno di Carinzia, <i>De essentiis</i>	D. Gundisalvi, <i>De processione mundi</i>
Unum autem plane omnium principium intelligi necesse est. Duobus namque prius est et unum – nisi enim precedat unum, nichil est quod duo constituat. Atque ubi duo, et unum est necessario. Non vero convertitur, ut, si unum est, et duo fore necesse sit. Duo itaque principia qui vel existimari possint, dum, utrumque prius esse laborans, neutri principalem sedem relinqueret? Nisi enim alterutrum altero prius esset, nequaquam primum omnium existeret, dum vel unum complendo omnium numero deesset ⁴⁶³ .	Unum enim duobus prius est; omne enim illud prius est alio, quod destructum destruit et positum non ponit. Nisi autem praecedat unum, non erunt duo; aut si duo fuerint, necesse est unum esse. Sed non convertitur: si unum est, duo sunt, duo esse necesse est. Duo igitur principia esse non possunt. Dicitur utrumque prius esse laborans, neutrum neutri principalem sedem relinquit. Nisi enim alterutrum alterutro prius esset, nequaquam primum omnium existeret ⁴⁶⁴ .
Constat autem omnis forma geminis quibusdam partibus tamquam integralibus, eo quod totam integraliter absolvunt. Quarum altera intrinseca habitudo, altera extrinseca absolutio. Atque intrinseca quidem habitudo in commixtionis proportione, extrinseca vero absolutio in figure dispositione – secundum utrumque videlicet genus quantitatis rerum omnius exemplar ⁴⁶⁵ .	Corporalis forma dicitur, quae nunquam, nisi in corporibus, invenitur, ut corporeitas, quantitas, color et similia. Cuius partes duae sunt: intrinseca habitudo et extrinseca absolutio. Intrinseca habitudo consistit in commixtionis proportione, extrinseca absolutio in figurae dispositione ⁴⁶⁶ .

⁴⁶⁰ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 110,5-10.

⁴⁶¹ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 192,28-194,5.

⁴⁶² ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 104,31-106,7.

⁴⁶³ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 78,17-24.

⁴⁶⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 17,1-9.

⁴⁶⁵ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 110,5-10.

⁴⁶⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 42,9-13.

La posizione del primo brano in seno al testo gundissaliniano tradisce l'importanza che rivestiva per l'autore: esso è posto a coronamento della trattazione della causa prima, come passaggio dall'esame dell'essere necessario divino a quello dei primi principi del creato. Questi devono essere due in quanto, secondo la razionalità implicita e fondativa dell'esistenza, dal momento che il primo principio è sommamente uno, il suo effetto sarà duplice e tuttavia unitario data il necessario legame che esiste tra materia e forma per il quale esse possono esistere solo se unite assieme. Un passaggio dottrinale, quindi, che trova la sua fondazione nella dottrina neoplatonica della somiglianza e della differenza tra causa e causato.

Anche il secondo brano ha una portata rilevante. Nel *De essentiis*, questo passaggio è situato all'interno della trattazione dell'inerenza tra principi ilemorfici. Ermanno afferma come, da un lato la realizzazione della sostanza si dia solo in virtù della forma⁴⁶⁷, dall'altro precisa come la materia sia unica per tutte le cose che esistono e possiede ogni forma in potenza⁴⁶⁸. La forma che giunge sulla materia, infatti, la distingue in parti singolari e parti plurali, e in questo modo la attualizza. Proprio in questo senso, quindi, la forma consiste di due parti funzionali, ossia la condizione interna (intrinseca *habitudō*), che esplica la proporzione della commistione elementare e la perfezione esteriore («*extrinseca absolutio*»), che causa l'apparenza esteriore del causato.

Gundisalvi riporta questa definizione delle due parti funzionali della forma, modificandone non la struttura ma il contesto: non si tratta più delle specificazioni della forma in generale bensì della forma della corporeità. Il motivo di questo cambiamento contestuale è semplice: nel contesto dottrinale gundissaliniano, fondato sull'ilemorfismo universale e la pluralità delle forme, non è ammissibile che la forma in generale possa causare la commistione elementare e l'apparenza esteriore ad ogni livello di realtà, in quanto queste caratteristiche sono proprie solo dei corpi sensibili. Anche in questo caso, quindi, Gundisalvi utilizza il testo ermanniano, ma lo piega alle proprie esigenze dottrinali e, in un certo senso e secondo la prospettiva del filosofo toledano, lo integra in un insieme dottrinale coerente.

Si pone, qui, un problema sostanziale rispetto alla dottrina ontologica ermanniana. Se la creazione corrisponde alla venuta all'essere dei due principi *seminal/materia* e *notae/formae*, si può parlare di un ilemorfismo universale? Si tratta di una questione molto complessa. Innanzitutto, è possibile vedere l'unione di semi e segni nei termini di una composizione ilemorfica, e al contempo anche la successiva informazione del congiunto seminale attraverso le forme elementari sembra procedere in parallelo con il trattato gundissaliniano, seppure con una sensibilità ben diversa e una spiccata e fondativa dipendenza dal testo timaico. Su questo sostrato platonico ermanniano, tuttavia, si riscontrano nuclei dottrinali abbastanza circoscritti e di origine aristotelica, che vengono recepiti con forza da Gundisalvi. Ermanno infatti afferma esplicitamente tre punti teorici fondamentali a riguardo, ossia: (1.) materia e forma non possono sussistere

⁴⁶⁷ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,10-14.

⁴⁶⁸ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,14-19.

fuori dal composto ilemorfico⁴⁶⁹; (2.) la ricezione della forma corrisponde all'attualizzazione della materia⁴⁷⁰; e (3.) ogni essere creato è composto di materia e forma⁴⁷¹. Questi tre punti dottrinali, che costituiscono il fulcro della dottrina ilemorfica gundissaliniana, sono quindi presenti, almeno *in nuce*, nel testo di Ermanno. Tuttavia, nel *De processione mundi* essi acquistano non solo una portata filosofica maggiore, ma anche e soprattutto una chiarificazione sistematica delle implicazioni dell'ilemorfismo universale, che nel *De essentiis* si mostra come incidentale e non sembra essere pienamente consapevole.

I limiti teorici di questo ilemorfismo ermanniano si evidenziano principalmente nell'uso non univoco dei termini «materia» e «forma», e quindi nelle implicite contraddizioni in cui il testo sembra incorrere quando afferma l'equiparazione delle forme alle «notae» e ai «semina», e della materia ai «semina» e agli «elementa». L'ilemorfismo universale che ne su di essi poggia è accidentale, quale risultato, per certi versi inconsapevole, di una tematizzazione che non si sembra consapevole dell'universalismo di materia e forma che implica – in modo speculare alla dottrina della pluralità delle forme che sembra implicata, ma mai esplicitata – e che poggia su una determinazione funzionale e non intrinseca dei costituenti ilemorfici. Gundisalvi sembra intervenire proprio su questo punto, fornendone una trattazione sistematica. Ma allo stesso tempo è riscontrabile una precisa influenza del testo di Ermanno su Gundisalvi anche in materia ilemorfica.

Questo fatto risulta ancor più palese dalla considerazione dell'esame della sostanza presentato da Ermanno. Al momento di distinguere gli esseri animati mortali ed immortali, Ermanno propone una sorta di sintesi della descrizione cosmogonica, affermando:

Post primordiale et efficientem omnium causam duo sunt tam rerum quam corporum principia, que rursus substantiam et essentiam non incongrue nuncupare possumus. Substantia quidem est ipsum simplex esse rei, quale in corporibus ex materia fundatur. Essentia vero differentie que eiusmodi simplicitatem multipliciter informant. Itaque generalissimum quidem est substantia una eademque omnibus secundum se, quecumque vel existunt vel accidunt. Quo cum essentie accesserint procedit divisionum numerus: Primo quidem loco alia corporea, alia incorporea. Consequenter et corpora statim alia (ut dictum est) constans, alia occidua⁴⁷².

La Causa prima determina l'esistenza dei due principi di tutte le cose – essenza e sostanza, intese qui non come serie cosmologiche ma come primi derivati dei costituenti ontologici, ossia forma e materia. Difatti, Ermanno afferma come la sostanza corrisponda al mero essere della cosa, che appunto è fondato nei corpi grazie alla materia, mentre l'essenza corrisponde all'informazione differenziante di questa semplicità, e quindi al progressivo

⁴⁶⁹ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 106,3-4: «nichil in materia fiat nisi ex forma, nichil ex forma nisi in materia».

⁴⁷⁰ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,17: «ubi forma, ipsa materia actu».

⁴⁷¹ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 108,10-14: «omne individuum constrare ex materia et forma causeque moventis effectum».

⁴⁷² ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 176,14-23.

darsi delle forme sulla materia costituita come sostanza attraverso le cinque modalità essenziali⁴⁷³. Il primo livello di esistenza corrisponde, dunque, ad una sostanza generalissima e comune a tutti gli esseri, sulla quale si applicano le essenze/forme, producendo un progressivo numero di specificazioni, parallele all'albero porfiriano. In questo modo, la prima specificazione è la divisione della sostanza in corporea e incorporea, seguita dalla divisione del corporeo tra genitura perpetua e occidua.

La corrispondenza tra questo stato intermedio della sostanza, non ancora specificata dalla corporeità, con l'informazione della materia è poi confermato da ulteriori affermazioni ermenniane relative alla dinamica ilemorfica dei semina, dalla cui informazione emerge ogni corpo. A riguardo, Ermanno afferma che «ea certe quorum commixtio rerum omnium generatio: illa quidem ut materias informans, non utique ut formam transferens in aliam, sed informe in rem informatam⁴⁷⁴ ». Questa informazione dei semi accade immediatamente e senza uno stato intermedio di progressione: la materia informe è il miscuglio dei semi in cui nulla è propriamente una parte e tutto è una stessa indifferenziata potenzialità («omnino indivisa potentia»), conoscibile solo come possibilità⁴⁷⁵. Questa materia – che potremmo definire come «materia seconda», dal momento che si è già data una prima congiunzione ilemorfica tra semina e notae – non è il corpo ma ciò in virtù del quale esiste il corpo, secondo la precedenza dell'agente sull'effetto. Il corporeo infatti è creato secondo la «transmutatio materiae» a seguito della ricezione della forma, prima della quale la materia è una sostanza media – in termini platonici – né corporea né incorporea, ma precedente ad essi⁴⁷⁶, come intrinseca potenzialità⁴⁷⁷.

Queste tensioni dottrinali insite nel testo del *De essentiis* sembrano aver influenzato in modo diretto Gundisalvi. Antepoendo la costituzione della sostanza, composta di materia e forma, alla distinzione in sostanza corporea e incorporea, Ermanno sembra affermare implicitamente la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali. È in questo senso che il brano esaminato risulta estremamente prossimo alla trattazione gundissaliniana, che appunto recita:

Quapropter hoc factum est, ut in materia nutu creatoris formis advenientibus, prout cuiusque formae dignitas exigebat et aptitudo partium materiae appetebat, varia rerum species formaretur, ita quidem ut principia formae, corporeitas et spiritualitas, in materiam iam

⁴⁷³ Abbiamo già avuto modo di vedere come queste siano la causa, il moto, il luogo, il tempo e la condizione/*habitus*.

⁴⁷⁴ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 98,21-24.

⁴⁷⁵ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 100,3-5: «nec sensibilis nec intelligibilis, soli tantum ymaginationi possibilis, quippe sola in possibilibus potest».

⁴⁷⁶ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 102,19-23: «Neque id sine ordine, ut dictum est, mediorum inter extrema, qua serie rerum omnium prodit generatio: primo quidem ex nichilo data principia pura et simplicia, deinde ex principiis facta commixtio, ex qua demum procedit ipsum compositum – hoc quidem plane corpus, illa pure incorporea».

⁴⁷⁷ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 102,23-27: «Unde mediam illam substantiam ita recte perspiciemus, si inter corpus et incorporeum, tamquam utrumlibet, plane quidem nec hoc nec illud intelligamus. Quemadmodum nomina et verba ante perfectam orationem inter verum et falsum, ad utrumque nempe equaliter, necdum hoc aut illud, haud aliter corporum materie».

constitutam, hoc est factam substantiam unam, advenientes eam totam penitus in duo prima rerum genera, scilicet corpoream et incorpoream substantiam, distinguerent, quae duo genera post modum formae illarum comites et pedessequae in multimodas rerum species et ordines naturae ministerio consequenter distribuerent. Imprimis igitur ex materia et forma compositum distributum est in corpoream substantiam et incorpoream⁴⁷⁸.

Gundisalvi ha potuto quindi trovare delle prime, importanti tracce dell'ilemorfismo universale nel testo del *De essentiis*. Queste tracce sono tuttavia latenti ed implicite nella trattazione. Lo stesso brano ermenniano ci testimonia lo scarto ermeneutico compiuto da Gundisalvi: Ermanno infatti non sta qui reificando l'albero porfiriano, ma sta semplicemente analizzando la distinzione della sostanza, senza una precisa implicazione di ordine ontologico. È nel *De processione* che tali implicazioni vengono esplicitate in modo dirimente.

In questo senso non è possibile parlare di ilemorfismo universale nel *De essentiis*, proprio in quanto Ermanno non se ne occupa in questi termini, e non manifesta alcun interesse sullo sciogliere la questione relativa all'ontologia delle sostanze spirituali. Anzi, il punto più problematico rimane proprio l'assenza di una precisa tematizzazione delle sostanze spirituali da parte di Ermanno, il cui sguardo è completamente focalizzato sulla costituzione del cosmo astrale e fisico. Quando il *De essentiis* parla di angeli, demoni e anime, tratta della questione solo all'interno del preciso contesto fornito dall'analisi logica delle divisioni della sostanza, e non illustra mai un preciso nesso tra la genesi di queste sostanze e la loro composizione ontologica. Vi torneremo nel prossimo capitolo.

Ma nonostante ciò, l'esame dei brani e delle dottrine finora proposto sembra testimoniare a favore di un ruolo specifico dell'opera ermenniana per Gundisalvi, che la interpreta in relazione alle fonti arabe in metafisica e fisica. È quindi interessante notare come si ritrovino nel *De essentiis* anche altre due brevi accenni a teorie che saranno tematizzate opportunamente da Gundisalvi: la posizione della materia come genere e della forma come specie, e la precedenza della creazione sulla generazione da un punto di vista logico-ontologico. Il *De processione mundi* riporta entrambe queste dottrine: la prima tuttavia seguendo la trattazione presentata da Ibn Gabirol nel *Fons vitae* e la seconda precisando i termini della questione in relazione alla causalità del primo. Ma il ruolo più rilevante svolto da Ermanno ci è sicuramente offerto dalla ricezione gundissaliniana della causalità cosmogonica presentata nel *De essentiis*, che stiamo per analizzare.

In definitiva, quindi, si può constatare come l'elaborazione dell'ontologia creaturale da parte di Gundisalvi si basi su fonti non solo divergenti, ma spesso opposte tra di loro. Il fulcro della riflessione gundissaliniana è costituito dalla ricezione dell'ilemorfismo universale dal *Fons vitae* gabiroliana: una ricezione che mostra una progressiva problematizzazione di alcune implicazioni fondamentali, quali la circolarità funzionale e la determinazione estrinseca di materia e forma.

Il superamento di questi corollari alla dottrina gabiroliana è offerta dall'avicennismo più che dallo stesso Avicenna: sono infatti le riflessioni di al-Ghazali e Ibn Daud a fornire quel nesso teoretico tra la dottrina

⁴⁷⁸ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 43,10-21.

dell'essere necessario e l'ilemorfismo che costituiscono le basi su cui Gundisalvi fonda la propria versione dell'ilemorfismo universale. Difatti, dal momento che la materia costituisce il sostrato della possibilità, essa non potrà fungere da forma nella prospettiva circolare supposta da Ibn Gabirol, bensì deve essere individuata in modo univoco, al pari della forma tramite cui si costituisce l'essere necessario *per aliud*. In questo senso, quindi, la riflessione avicennista, specialmente di Ibn Daud, svolge un ruolo principale per Gundisalvi: vedremo tra poco come questo valga a maggior ragione per la descrizione cosmogonica del *De processione*.

Al contempo, la tematizzazione della composizione delle sostanze semplici elaborata da al-Ghazali e Ibn Daud converge con la soluzione al medesimo problema proposta da Teodorico di Chartres: un para-ilemorfismo per le sostanze spirituali che sostituisce nella *Glosa* la complessa descrizione aritmologica del *Commentum* al *De arithmetica*. Ed è significativo notare come questo problema, non sufficientemente risolto da Teodorico, costituisca il principale interesse di Gundisalvi in tutta la sua produzione metafisica: una soluzione alternativa a quella elaborata da Ermanno, ancora vincolato al timaismo, che tuttavia tramite il riferimento al «corpo incorporeo» sembra tendere verso uno sviluppo della questione parallelo a quello di Gundisalvi, sebbene basato su fonti evidentemente differenti. Questi rilievi relativi all'ontologia creaturale gundissaliniana trovano conferma nell'analisi della descrizione cosmogonica elaborata dal filosofo toledano, che ci apprestiamo ad analizzare.

IV.

LA COSMOGENESI E LA PROGRESSIONE DEGLI ENTI

Nei precedenti capitoli sono stati esaminati la tematizzazione gundissaliniana dell'essere divino e la differenza ontologica che sussiste tra Creatore e creazione, ascrivibile primariamente alla duplicità intrinseca degli enti causati. Si deve ora analizzare la dinamica mediante la quale il cosmo viene istituito da Dio, ossia quella «processione del mondo» che sembrerebbe costituire il fulcro teorico della principale opera metafisica gundissaliniana. Si pone, qui, un problema rilevante: Gundisalvi, infatti, presenta due sistemi cosmologici distinti, uno nel *De unitate et uno* e l'altro nel *De processione mundi*.

È già stato evidenziato come la trattazione del *De unitate* sia focalizzata specificatamente sulla trattazione dell'unità quale costituente ontologico primario dell'ente creato, un'unità derivata dalla vera Unità divina, causa efficiente e conservante dell'essere dell'ente. Al tempo stesso, nell'opera si trovano alcuni passaggi che presentano una cosmologia scandita in intelligenza, anima e natura:

Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis: hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis, sed ex aptitudine materiae suscipientis¹.

In questa prospettiva neoplatonica, che come vedremo è derivata da Ibn Gabirol, le sostanze semplici sono causate reciprocamente e in successione, a partire dall'intelligenza, prima ipostasi che viene all'essere dalla congiunzione della forma con la materia universale. Vi è quindi, già nel breve trattato gundissaliniano, una implicita adesione alla dottrina della causalità cosmogonica mediata, per la quale Dio causa direttamente un primo essere, che costituisce lo strumento per l'istituzione del cosmo.

La tematizzazione della causa secondaria diviene preponderante nella riflessione cosmologica del *De processione mundi*, dove tuttavia la scansione ipostatica in intelligenza, anima, e natura lascia spazio a una diversa progressione degli enti, di origine avicenniana, incentrata sulle creature angeliche, le sfere celesti, e la natura. Si tratta di un mutamento di prospettiva non indifferente, che esamineremo nelle pagine seguenti.

L'analisi dell'instaurazione cosmica presentata nel *De processione* si basa su alcuni nuclei dottrinali specifici, e principalmente sulla distinzione della causalità in quattro specie rispetto alla modalità, e in tre generi rispetto all'agente. Rispetto alla modalità, Gundisalvi distingue tra creazione, composizione primaria e secondaria, e generazione, mentre rispetto all'agente causale, il discrimine è posto *in primis* tra la causa prima e la causa seconda, e quindi tra questa e le ulteriori cause che da essa sono amministrate. Da tale problematizzazione della causalità deriva la posizione di due precise caratterizzazioni ontologiche, la prima delle quali distingue tra Dio e il creato, e la seconda tra gli effetti della prima e della seconda causa. La struttura fondamentale su cui poggia l'ontologia gundissaliniana è

¹ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 8,1-6.

infatti costituita dalla tematizzazione della causalità quale instaurazione e ordinamento dell'universo fisico e spirituale.

La prima specificazione della causalità è quella tra causa prima, causa seconda e cause di ordine inferiore. La Causa prima è la causa universale che, tuttavia, in modo diretto e immediato è causa soltanto di una prima serie di enti, i quali fungono da causa secondaria di tutto ciò che segue la loro venuta all'essere, amministrando il volere divino in questa operazione causale. Si tratta di una causalità strumentale, che corrisponde, appunto, mediazione tramite cui Dio istituisce il cosmo fisico, la cui istituzione è, appunto, mediata.

Secondo la propria causalità la Causa prima è caratterizzata da una completa immobilità e stabilità, e quindi da una totale assenza di cambiamento, che è tuttavia alla base di ogni cambiamento e di ogni moto, ed è quindi la prima Causa di ogni effetto. La causa secondaria è caratterizzata secondo il suo ruolo mediatore della causalità divina, e costituisce il momento in cui la causalità è trasmessa alla successiva serie causale nel mondo sublunare, fino all'ultima causa². È su questa distinzione tra causalità prima e seconda che si stratificano i diversi tipi di causalità elaborati a partire dal loro effetto:

Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio. Motus vero secundariae causae cuiusdam tantum est compositio, cuiusdam et generatio. Nam compositio alia est primaria, alia secundaria. Primaria est ex simplicibus, secundaria est ex compositis; et secundaria alia naturalis, alia artificialis. Et creatio, quidem est a primordio primorum principiorum ex nihilo. Compositio vero est primarum rerum ex ipsis principiis, quae semel factae nunquam occidunt, utpote ex prima conformatione compactae. Generatio vero est ex eisdem principiis eorum, quae nascuntur et occidunt usque, non per ea, quae composita sunt, reparatio, tamquam de residuis minutiis denuo confecta rerum protractio³.

Le quattro modalità della causalità efficiente sono quindi attribuite da Gundisalvi alle due tipologie di causalità instauratrice: sono proprie della causa prima la creazione dei principi primi – materia e forma – e la loro prima composizione; mentre la causa secondaria agisce nella seconda composizione e nella generazione. In relazione a quest'ultimo punto, si deve tuttavia tenere presente come Gundisalvi confermi, ovviamente, l'esistenza di un numero imprecisato di cause tra la causa seconda e l'ultima causa della serie, «inter quas sunt multae mediae, quarum unaquaeque est effectus praecedentis se et causa sequentis se⁴».

Ma proprio in virtù di questa concatenazione causale, per la quale ogni ulteriore causa è effetto della causa ad essa precedente, l'azione causale della causa secondaria risulta dirimente nelle successive causazioni, ed è

² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 19,4-12: «Secundaria vero causa est, per quam aliquid administratur tertiae et quartae causis, et sic deinceps, ex quibus et in quibus aliquid, ut caelestes spiritus, anima, natura et multa alia, quae cum sint effectus primae causae, sunt et ipsa causa sequentium, de quibus verba sequuntur. Ultima autem causa est finis omnis intentionis, ut, sicut prima est, quam nulla praevenit, et ultima sit, quam alia nulla antecedit; inter quas sunt multae mediae, quarum unaquaeque est effectus praecedentis se et causa sequentis se».

³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 19,14-20,2.

⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 19,10-12.

quindi possibile ascriverle tanto la composizione secondaria quanto la generazione che si danno nel mondo sublunare. La specificazione della causalità universale è quindi delineata da Gundisalvi nel modo seguente:

<i>agente causale</i>	<i>modalità</i>	<i>descrizione</i>	<i>effetto</i>
causa prima	<i>creatio</i>	creazione dal nulla dei principi ontologici della creazione, materia e forma	materia e forma, non ancora congiunte
causa prima	<i>primaria compositio</i>	prima unione dei due costituenti ilemorfici, dalla quale si originano i tre primi enti, perpetui	primi composti ilemorfici: angeli, sfere celesti, elementi
causa seconda	<i>secundaria compositio</i>	composizione dei diversi composti ilemorfici corporei, ossia tra gli elementi	elementati
cause ulteriori	<i>generatio</i>	continuo comporsi e risolversi dei composti ilemorfici secondari, tramite la natura	corpi sensibili soggetti a generazione e corruzione

L'azione diretta di Dio causa quindi, primariamente materia e forma e, secondariamente, i tre primi ordini di enti che costituiscono la causa secondaria, ossia angeli, sfere celesti ed elementi⁵. Queste tre cause sono disposte gerarchicamente ed influiscono direttamente l'una sull'altra a livello causativo. La prima di esse, ossia gli angeli⁶, creano quotidianamente le anime e muovono i cieli. Questi, attraverso il movimento ricevuto, generano una serie di influssi discendenti che comportano la mescolanza degli elementi posti al centro delle sfere – il cosmo sensibile – dando luogo a sempre nuove aggregazioni elementari⁷. Rispetto all'ultima causa secondaria, infine, Gundisalvi sembra ambiguo, sostenendo che essa corrisponda sia agli elementi (come genitura della prima composizione) che alla natura (quale causa secondaria): è difatti la natura che, mescolando e trasformando i composti elementari secondo il movimento impresso dagli astri, dà luogo a generazione, corruzione, crescita, diminuzione, alterazione e moto locale⁸.

Purtroppo Gundisalvi non analizza in alcun luogo e in maniera esplicita le modalità della causalità secondaria, ossia la seconda composizione e la generazione, che come tali rientrano nello studio proprio della fisica, esulando dal trattato. Tuttavia è possibile desumerne alcuni tratti. Gundisalvi infatti, distingue nettamente tra elementi (proprietà elementari) e elementati (composti di proprietà elementari), ed è quindi molto probabile che, seguendo lo schema di successione che lo stesso filosofo ci presenta, la *secundaria compositio* corrisponda alla composizione degli elementi negli elementati e quindi alla loro continua transmutazione. Al contempo, la *generatio* sembra invece corrispondere alla dinamica di generazione e

⁵ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 51,17-23.

⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 51,24-25.

⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 51,6-52,17.

⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 52,18-24.

corruzione dei corpi più complessi nel mondo sublunare, come ci testimonia l'esplicito riferimento alla natura come agente peculiare di questo tipo di causalità.

Se, quindi, nel *De processione mundi* è assente una trattazione specifica delle modalità tramite cui si attua la causalità secondaria, allo stesso tempo la situazione non è meno complessa in relazione alle modalità della causalità primaria, ossia creazione e prima composizione. La creazione corrisponde all'estrinsecazione di materia e forma che, eternamente, riposano nella mente divina, e la loro composizione dà quindi origine ai tre ordini di enti che costituiscono la causa secondaria. Tuttavia, vi sono alcune considerazioni fondamentali che rendono più problematica questa concatenazione.

Innanzitutto, prima della loro congiunzione la materia e la forma hanno un essere che è solamente potenziale, sono manchevoli di una piena sussistenza, che deriva loro dalla reciproca unione nel composto. In questo senso, dal punto di vista dell'esistenza degli enti – e quindi secondo una prospettiva ontica – la creazione corrisponde alla prima composizione, e i primi creati sono, appunto, gli angeli, le sfere celesti e gli elementi, derivati dalla prima congiunzione ilemorfica. È solo secondo l'analisi logica della progressiva costituzione del cosmo, quindi, che è possibile affermare uno stato precedente ai primi enti, ossia i principi primi dell'essere creato, materia e forma. Sembra essere propriamente questo il senso dell'affermazione gundissaliniana per cui la creazione è precedente alla composizione per natura e causa e non secondo l'ordine, il tempo o il luogo:

Creatio autem et compositio ita se habere videntur, ut, licet creatio natura et causa prior videatur, numquam tamen et ordine, vel tempore, vel loco prior intelligenda est. Generatio autem, quoniam per compositionem descendit, necessario tempore posterior succedit⁹.

La distinzione tra creazione e prima composizione sembrerebbe, quindi, una distinzione di ordine analitico, a cui sottende l'identità tra i due momenti in relazione alla causazione dell'essere attuale delle prime creature, attualizzazione che corrisponde, appunto, alla prima composizione. Questo dato, tuttavia, non modifica in alcun modo la natura del trattato gundissaliniano, ma anzi la conferma. Il *De processione mundi* è un'indagine metafisica e come tale esamina la costituzione dell'essere secondo i propri principi e non secondo la mera esistenza attuale degli enti. Ed è seguendo questa indagine che Gundisalvi problematizza ulteriormente la dinamica della prima composizione, secondo la dottrina della pluralità delle forme, punto su cui avremo modo di tornare.

Difatti, tra l'estrinsecazione di materia e forma e la loro attualizzazione nelle tre cause secondarie vi sono almeno due momenti logico-ontologici ben definiti, e corrispondenti alla venuta all'essere della sostanza e alla distinzione di questa in spirituale e corporea. Rispetto al primo di questi due momenti, Gundisalvi afferma:

Prima autem forma, cui prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam fecit esse substantiam. Sed quia omne, quod est, ideo est,

⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 20,2-6.

quia unum est: ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire, quia materiam substantiam fieri, et non unam, impossibile fuit. Unde substantialitas et unitas simul adveniunt, in quarum adventu materia transit de potestate ad actum, de tenebris ad lumen, de informitate ad decorem, quoniam earum coniunctione materia facta est substantia una¹⁰.

La prima congiunzione ilemorfica corrisponde all'unione alla materia della forma della sostanzialità e della forma dell'unità, grazie alle quali viene all'essere la sostanza di tutto l'essere creato. Il testo di Gundisalvi non chiarisce ulteriormente questo punto, che lascerebbe intendere la trattazione gundissaliniana come una esplicita reificazione delle distinzioni logiche dell'albero di Porfirio. Una volta venuta all'essere la sostanza, infatti, su di essa giungono due ulteriori forme, che la specificano in sostanza spirituale e corporea:

Quapropter hoc factum est, ut in materia nutu creatoris formis advenientibus, prout cuiusque formae dignitas exigebat et aptitudo partium materiae appetebat, varia rerum species formaretur, ita quidem ut principia formae, corporeitas et spiritualitas, in materiam iam constitutam, hoc est factam substantiam unam, advenientes eam totam penitus in duo prima rerum genera, scilicet corpoream et incorpoream substantiam, distinguerent, quae duo genera post modum formae illarum comites et pedissequae in multimodas rerum species et ordines naturae ministerio consequenter distribuerent. Imprimis igitur ex materia et forma compositum distributum est in corpoream substantiam et incorpoream¹¹.

La sostanza prima è quindi specificata dalla ricezione della forma della spiritualità e della forma della corporeità. La prima determina la sostanza spirituale, mentre la seconda la sostanza corporea: è questa la chiave teorica dell'ilemorfismo universale gundissaliniano, per cui anche le sostanze incorporee sono ugualmente composte di materia e forma. Ma al contempo, ciò costituisce una reificazione della prima parte dell'albero porfiriano, reificazione in base alla quale le specificazioni logiche della sostanza sembrerebbero trovare uno statuto ontologico proprio, anche se non una piena sussistenza ontica.

È quindi su questi due primi generi – la sostanza corporea e incorporea – che si stratificano le ulteriori forme che portano alla progressiva specificazione della sostanza fino alle ultime sottospecie, laddove subentrano gli accidenti ad individuare il singolo ente. Allo stesso tempo, la trattazione gundissaliniana non ci dice altro rispetto alla prima composizione, e resta inesplicito come i primi composti, ossia i tre generi di esseri visti prima, risultino dall'unione alla materia delle sole forme della corporeità e della spiritualità: questo punto dovrà essere sciolto tramite l'analisi dottrinale comparativa con le fonti gundissaliniane di riferimento.

La sostanza spirituale e quella corporea si specificano ulteriormente tramite la distinzione tra sostanza spirituale irrazionale e razionale¹². Della prima, il filosofo toledano non fornisce alcuna descrizione, mentre della seconda fanno parte quattro specie di esseri: gli angeli, i demoni, l'anima umana e

¹⁰ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 41,10-17.

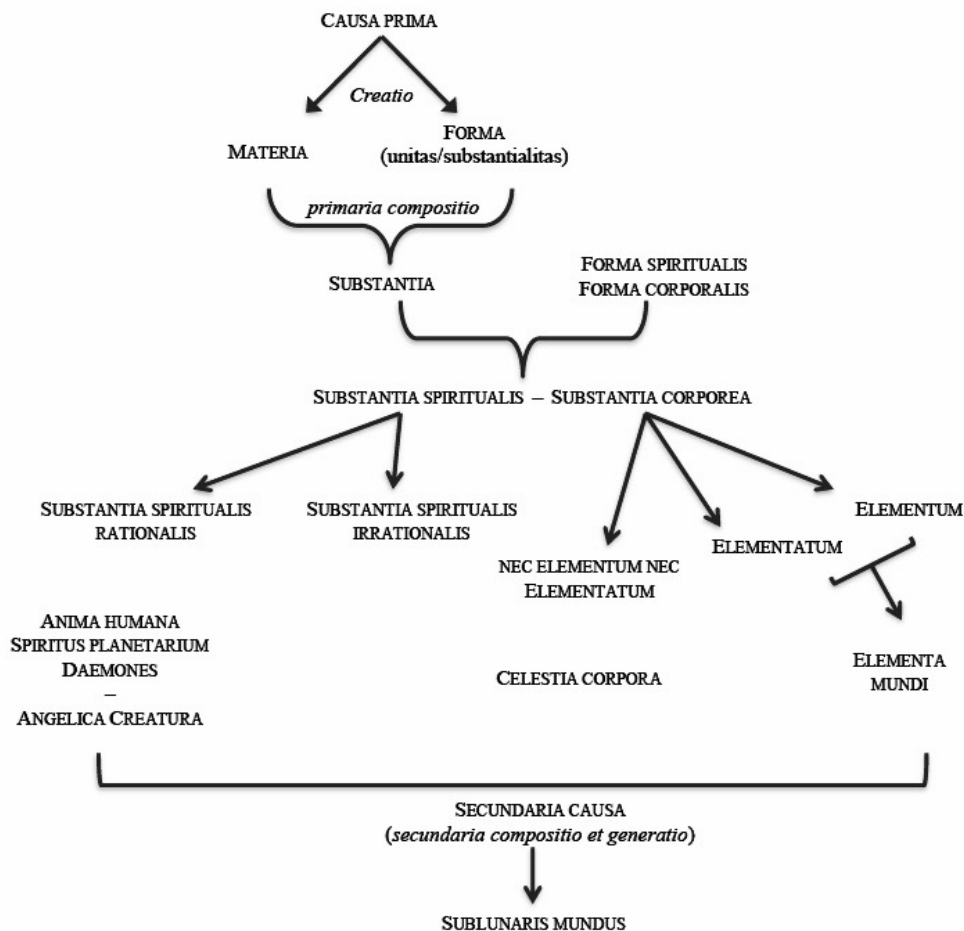
¹¹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 43,11-21.

¹² Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 44,8-45,6.

gli spiriti dei pianeti. In modo parallelo, anche la sostanza corporea si specifica in tre diverse specie: l'«elementum», l'«elementatum» e ciò che è «nec elementum nec elementatum». Di essi, Gundisalvi afferma che gli elementi e gli elementati costituiscono il mondo sublunare, mentre la sostanza corporea che non è né elemento né elementato costituisce la sostanza propria dei corpi celesti.

In sintesi, la descrizione cosmogonica gundissaliniana si sviluppa, quindi, secondo una serie di specificazioni della sostanza ilemorfica data da progressive unioni formali, secondo la dottrina della pluralità delle forme e in uno schema di derivazione che può essere delineato come segue (Fig. A):

Fig. A



Questa complessa descrizione cosmogonica è costruita a partire da alcune fonti specifiche, la cui analisi risulta dirimente per contestualizzare e quindi comprendere dovutamente il senso in cui Gundisalvi presenta questa originale instaurazione del cosmo. La prima di queste fonti, probabilmente la più importante in questo contesto dottrinale, è il *De essentiis* di Ermanno di Carinzia.

CREAZIONE, COMPOSIZIONE E GENERAZIONE

Per Ermanno, il primo momento della creazione corrisponde, timidamente, all'estrinsecazione da parte di Dio dei *semina*, primissimi costituenti ontologici definibili nei termini di una completa potenzialità generativa, ai quali sono attribuiti delle *notae*, ossia dei segni ricavati dalla mente divina.

Questi due principi sono uniti insieme, e i semi sono distinti secondo le «notae» e secondo l'ordine: ne derivano i prima «elementa», esprimenti le qualità primarie, e dai quali trarranno origine i corpi elementari. Il congiunto di questi primi elementi – posti nei termini di una composizione ilemorfica tra semi e segni – viene quindi diviso da Dio in due parti di diverso rango e di differente statuto ontologico: una parte superiore e ontologicamente stabile, detta «essentia» e corrispondente alle sfere astrali, e una parte inferiore e meno pura, detta «substantia» e che costituisce il materiale grezzo del cosmo sublunare.

La prima composizione di materia e forma corrisponde, quindi, alla prima generazione, e dà origine a una prima serie di esseri che costituiscono, a vario titolo e in varie modalità, la causa secondaria tramite cui Dio istituisce il cosmo fisico. Dal momento che la generazione è sia prerogativa divina che causazione attuata dalla causa secondaria, Ermanno distingue opportunamente tra una «generazione primaria», ossia l'azione che, insieme alla reazione, è propria della Causa primordiale, e una «generazione secondaria», propria invece delle cause seconde. In questo senso, se la generazione primaria è la venuta all'essere dei primi enti (ossia, come stiamo per vedere, le sfere celesti) a partire dai principi primi, e i cui effetti sono perpetui, la generazione secondaria, invece, è la causazione attuata dalla primaria genitura e causativa delle cose che nascono e muoiono:

Quoniam itaque primordialis cause motus bipertitus – in creatione et generatione – rursus et generatio bipertito subdividitur – in primariam et secundariam. Ac creatio quidem, huiusmodi principiorum; generatio primaria – primarum rerum ex huiusmodi principiis, que semel nate numquam occidunt, utpote ex prima perfectione compacte; secundaria vero ex eisdem principiis per primariam, eorum que nascuntur et occidunt usque nunc, tamquam ex residuis minutiis denuo confecta¹³.

A questa differenza secondo la modalità dell'azione, Ermanno specifica che la creazione è precedente alla prima generazione per natura ma non secondo l'ordine, il tempo e lo spazio, mentre la seconda generazione, derivando dalla prima, le è successiva anche nel tempo¹⁴. In questo senso, l'azione divina si limita alla creazione e alla generazione primaria, e tutto ciò che segue è causato mediatamente da Dio e in modo immediato dalla causa secondaria, ossia i primi composti ilemorfici:

Hanc itaque secundariam causam ipsam primariam genituram recte intelligendam opinor. Cuius auctoritatem quoniam omnes secundarii motus consequuntur, eius generationem – id est primum forme cum materia coitum – in primis speculari convenit¹⁵.

Questa prima genitura è indissolubile per via di un legame indistruttibile dato dall'unione dell'«essentia» con la «substantia», con i loro caratteri di

¹³ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 110,12-19.

¹⁴ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 110,19-23: «Ac creatio quidem et primaria generatio ita se habere videntur, ut, licet creatio natura quidem et prior videatur, numquam tamen aut ordine aut tempore locove priorem intelligi fas sit; secundaria vero, cum per primariam descendat, necessario vel tempore posterior succedit»

¹⁵ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p.112,4-8.

attività e potenzialità che si riscontrano in tutti gli esseri causati dalla causa secondaria¹⁶.

Per prima cosa, dal miscuglio elementare viene distinta la Sostanza, dalla quale trae origine il cosmo sublunare. Nella Sostanza, Dio fece una parte dei semi maschile, l'altra femminile per combinarli insieme, sposando le singole misture di ciascun seme e disponendole tutte nella più desiderabile forma, ossia quella sferica. Così, dando forma sferica alle singole misture, il mondo sublunare fu completo, con i suoi quattro elementi – terra, fuoco, aria, acqua – ciascuno situato circolarmente sull'altro¹⁷, ordinandoli in modo armonico¹⁸.

Dopo aver descritto la formazione dell'universo in termini costitutivi (ossia, secondo la «compositio»), Ermanno descrive disposizione del cosmo, dove la parte più bassa è ferma e quella più alta si muove, mostrando la necessità di un *medium* che armonizzi le due estremità cosmiche. Questo mediatore è individuato nelle sfere celesti, che trasmettono il movimento alla terra dando così origine a ogni mutamento mondano. È questo il congiunto causale che estrinseca la causalità secondaria. Questo movimento della causa secondaria, infatti, amministra e al contempo segue la legge della natura attraverso la serie causale che parte dalla causa prima¹⁹ e, mediatamente, coinvolge ogni cosa²⁰. Mentre la primaria generazione è composta e tenuta insieme dai primi e perfetti principi, la seconda generazione, sua «proles», è costituita secondo l'imitazione della natura della generazione primaria:

Constans genitura est que primo producta motu ex integris perfectisque principiis, hisdemque totis compacta, numquam ad extremum perventura est. Que quoniam sine fructu futura non erat, nec prolem ullo modo ex hisdem item totis integris constare possibile, edita est occidua genitura generantis nature imitatione, triplici habitudine ordinata: infra gremium parentis, et loco, et tempore²¹.

Proprio in quanto imitazione della prima generazione, la seconda genitura è sottoposta alla triplice condizione di trovarsi nel grembo materno, in un luogo, e in un tempo, condizioni che costituiscono il ricettacolo della seconda genitura, esprimibile quindi nei termini della limitazione corporea. Il corpo si manifesta primariamente, infatti, come composizione di parti, tenuto insieme dall'armoniosa relazione tra esse, ad effetto della causa secondaria²². Allo stesso tempo, questi enti non possono che essere

¹⁶ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 112,9-14.

¹⁷ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 112,14-114,3.

¹⁸ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 114,4-29.

¹⁹ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 154,24-28: «Est enima causa primordialis et efficiens, ut Boetius scribit, que ipsa vi propria movet et explicat; secundaria vero per quam aliquid administratur; tertie et quarte ac deinceps ex quibus et in quibus aliquid fit; ultima est finis omnis intentionis».

²⁰ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 154,20-156,1: «Est igitur primordialis cause singulariter primus motus quem primariam generationem nominavimus, sequentes omnes eiusdem quidem principaliter, sed ex tertiis et quartis per secundariam quos sub nomine secundarie generationis comprehendimus».

²¹ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 156,19-24.

²² Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 172,17-20.

transeunti, e quindi si corrompono totalmente nelle parti di cui sono composti, proprio in quanto non sono semplici²³.

L'agente principale sulla genitura seconda è costituito dall'Essenza, ossia i pianeti e le stelle, che appunto influiscono direttamente sulla Sostanza, identificata con materia e forma²⁴. La causa secondaria agisce, dunque, sui composti ilemorfici corporei, dando origine alle differenze specifiche, alla divisione e alla composizione, e alla distinzione della forma in se stessa²⁵. La parte superiore della prima disposizione, infatti, dona le forme, mentre la parte inferiore dona la materia, e così le parti mediane mescolano i due componenti ilemorfici, amministrando la seconda composizione come strumento del primo autore di tutte le cose²⁶. Sono quindi i pianeti a congiungere i due componenti ilemorfici attraverso i due tipi del loro moto²⁷. Con il loro movimento, infatti, influiscono sugli elementi inferiori dando origine alla seconda composizione e quindi alla seconda genitura²⁸. Schematizzando, il sistema causale ermanniano elaborato è il seguente:

<i>agente causale</i>	<i>modalità causale</i>	<i>effetto</i>	<i>statuto dell'effetto</i>
Causa prima	«creatio»	«semina» e «notae»	principi primi
Causa prima	«primaria compositio»/ «primaria generatio»	elementi, sfere celesti, creature spirituali	causa secondaria
causa secondaria	«secundaria compositio»/ «secundaria generatio»	corpi fisici (minerali, piante, animali)	cosmo fisico

²³ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 190,17-21.

²⁴ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 192,13-19.

²⁵ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 192,28-194,5: «Quod igitur in genitura nec ex his principiis, inest tamen, desuper haberi necesse est, cum infra hec nichil preter ipsa. Id autem generum et specierum differentie, divisio et compositio, forme quoque in seipsam discretio, omnis denique differentia numero multaque his similia. Nec enim forme seipsas ab invicem dividunt, nec seipsas cum materiis componunt. Nec earum divisio seu compositio ulla de materie formeve proprietatibus, alterius quippe patientis tantum, alterius vero nullo modo in seipsam agentis. Differentie vero formas constituunt».

²⁶ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 196,11-22.

²⁷ Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 196,23-24.

²⁸ Come abbiamo visto nel capitolo precedente, dopo che è stata formata la sostanza, vi si applicano le essenze producendo un numero di divisioni. La prima è la divisione della sostanza tra corporea e incorporea, la seconda è la divisione del corporeo tra genitura perpetua e occidua. L'occidua genitura si distingue in tre classi: animali, piante e minerali (Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 174,3-176,6). L'animale è animato e senziente, la pianta è animata e non senziente, il minerale è inanimato e non senziente, così come l'anima è tripartita in classi, ossia l'anima vegetativa, l'anima vegetativa e senziente, l'anima vegetativa, senziente e discernente (cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 174,3-7). Rispetto all'animale, invece, esso è una specie sia del genere corporeo che del genere incorporeo, e vengono quindi esaminati le varie specie animali corporee e incorporee, ossia le anime e i demoni (cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 176,7-190,6; e ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 184,31.186,8). Rispetto alla composizione dei minerali, delle piante e degli animali, Ermanno precisa come la «materia» che compone il minerale è costituita da terra e acqua; mentre la pianta ha una materia composta di terra, acqua e aria, in diverse proporzioni. Gli animali, infine, sono composti da tutti e quattro gli elementi: un passaggio, questo, che tradisce ancora la tendenza ermanniana a identificare i due costituenti ilemorfici in modo funzionale e non intrinseco. Cf. ERMANNINO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 196,23-200,25.

Gundisalvi presenta una scansione causale molto simile, basata sempre sulla distinzione tra modalità – *creatio*, *compositio*, *generatio* – e tra agenti causali – causa prima e causa secondaria, quest’ultima in entrambi gli autori caratterizzata da una funzionalità strumentale. La fonte di questa progressione causale è Ermanno. Il *De essentiis* è infatti usato nel *De processione* come fonte autoritativa principale per la precisazione delle diverse tipologie di causalità cosmogonica, sebbene Gundisalvi non riporti pedissequamente lo schema di Ermanno. Questo aspetto ci viene mostrato in modo chiaro dal seguente passaggio gundissaliniano:

Compositio vero est primarum rerum ex ipsis principiis, quae semel factae nunquam occidunt, utpote ex prima conformatione compactae. Generatio vero est ex eisdem principiis eorum, quae nascuntur et occidunt usque, non per ea, quae composita sunt, reparatio, tamquam de residuis minutiis denuo confecta rerum protractio. Creatio autem et compositio ita se habere videntur, ut, licet creatio natura et causa prior videatur, numquam tamen et ordine, vel tempore, vel loco prior intelligenda est. Generatio autem, quoniam per compositionem descendit, necessario tempore posterior succedit²⁹.

La fonte testuale diretta di questo brano è sicuramente Ermanno di Carinzia, che tematizza la distinzione tra modalità causali nel *De essentiis* come segue:

Generatio primaria – primaria rerum ex huiusmodi principiis, quae semel nate nunquam occidunt, utpote ex prima perfectione compacte; secundaria vero ex isdem principiis per primariam, eorum quae nascuntur et occidunt usque nunc, tamquam ex residuis minutiis denuo confecta. Ac creatio quidem et primaria generatio ita se habere videntur, ut, licet creatio natura quidem prior videatur, numquam tamen aut ordine aut tempore locove priorem intelligi fas sit; secundaria vero, cum per primariam discenda, necessario vel tempore posterior succedit³⁰.

La dipendenza del brano gundissaliniano dal *De essentiis* è evidente. Ma si deve evidenziare, tuttavia, come Gundisalvi alteri consapevolmente tanto il testo quanto la dottrina di Ermanno. Infatti, come sottolinea Burnett³¹, il *De essentiis* presenta una distinzione logica tra *compositio* e *generatio* secondo l’ordine causale e cosmogonico: si tratta di due aspetti della medesima azione divina, diretta nella *compositio/generatio* primaria e indiretta nella *compositio/generatio* secondaria.

Gundisalvi modifica sostanzialmente questa struttura: forse consapevole, per via avicenniana, delle implicazioni aristoteliche della generazione, il filosofo toledano vincola quest’ultima al solo mondo fisico, separandola dalla *compositio*, colta come diverso tipo di causalità e non come diverso aspetto della generazione. Allo stesso tempo, la composizione è distinta secondo l’agente in composizione primaria e secondaria, specularmente ad Ermanno: la *compositio* primaria è causata da Dio, quella secondaria è operata dalla causa seconda. Gundisalvi quindi riordina lo schema causale

²⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 19,21-20,6.

³⁰ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), p. 110,15-23.

³¹ Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 10-16.

proposto nel *De essentiis*. Il filosofo toledano sistema la scansione ermanna delle cause in senso ontologico forte (ciascuna causa è tale in quanto causa efficiente dell'essere dell'effetto), secondo uno schema che è sintetizzabile come segue:

<i>agente causale</i>	<i>modalità</i>	<i>descrizione</i>	<i>effetto</i>
Causa prima	<i>creatio</i>	creazione dal nulla dei principi ontologici della creazione, materia e forma	materia e forma, non ancora congiunte
Causa prima	<i>primaria compositio</i>	prima unione dei due costituenti ileomorfici, dalla quale si originano i tre primi enti, perpetui	primi composti ileomorfici: angeli, sfere celesti, elementi
causa seconda	<i>secundaria compositio</i>	composizione dei diversi composti ileomorfici corporei, ossia tra gli elementi	elementati
cause ulteriori	<i>generatio</i>	continuo comporsi e risolversi dei composti ileomorfici secondari, tramite la natura	corpi soggetti a generazione e corruzione

La stretta prossimità tra i due testi è evidente anche nell'analisi dei prodotti di queste azioni causali e nella loro definizione. Si è notato come Gundisalvi segua Ermanno nella fondamentale distinzione tra causa prima e causa strumentale, ed entrambi sono concordi nell'attribuire a Dio le due distinte causalità della creazione dei principi primi – su cui torneremo tra poco – e della prima composizione di questi. Secondo Gundisalvi il frutto di questa prima composizione è costituito dai tre generi perpetui delle creature angeliche, degli astri e degli elementi, i quali a vario titolo corrispondono alla causa strumentale divina. Rispetto al testo gundissaliniano, Ermanno presenta una trattazione molto più vasta della produzione della *constans genitura*: lo sguardo dell'autore è focalizzato soprattutto sulla produzione del cosmo sensibile a partire dai semi della sostanza, e quindi sul ruolo delle sfere celesti nella causalità secondaria che si riflette su questi.

Al contempo si deve tuttavia sottolineare come i prodotti di questa prima genitura siano propriamente gli elementi mondani (appunto, derivati dai *semina* della sostanza) e i corpi celesti (derivati dai semi dell'essenza). Oltre a questi due generi, durante la trattazione della sostanza Ermanno inserisce tra i prodotti della prima generazione anche le creature spirituali razionali immortali – creature angeliche, demoni, anime³². Nel *De processione*

³² Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 184,13-186,8: «Ex illo vero genere a primeva mundi constitutione et boni et mali frequens sentitur effectus, unde et rationale esse constans sit et intelligens, cum partem quidem divine simplicitatis contemplativam, partem divine dispositionis ministram, partem etiam humane necessitati compatiendam auctoritas habeat, partem vero eterne dampnationi proscriptam et tamquam deportatam infra conceptum mundi sublunaris, terra, undis, auris et flammis direptam, perpetuo exilio et miseria teneri. Immortale tamen omne id genus utpote aut prorsus incorporeum, aut, quemadmodum Pater Augustinus scribit, corpus habens ethereum simplici natura perfectum, ideoque citra solutionem et incorruptibile. Nam vel demonem Apuleius diffinit animal immortale, rationale, aerium, passibile, quorum priora tria his cum ethereis communia, quos Platonicus deorum nomine secernunt. Passibili ero differentia longe distare ita subiungit. Demones enim ait «misereri et indignari, angere et letari, omneque humani animi faciem pati simili motu cordis, et salo mentis per omnes cogitationum estus

mundi, Gundisalvi cita testualmente la trattazione ermenniana³³, e non per caso: depurando la struttura del *De essentiis* dei vasti riferimenti astronomici e timaici, il filosofo toledano accetta la dottrina ermenniana anche rispetto alla produzione della prima composizione, riorganizzandone i contenuti in modo coerente. E così per entrambi gli autori i primi esseri composti sono gli elementi, le sfere celesti e le creature spirituali, che in entrambi i testi svolgono il ruolo di causa strumentale.

Questa triplice genitura ha una causalità definita secondo tre azioni specifiche: gli angeli creano le anime e muovono i pianeti, le sfere celesti mescolano gli elementi e questi ultimi si compongono tra loro secondo la natura. La causalità propria delle creature celesti e spirituali non è esplicitamente tematizzata da Ermanno: il *De essentiis*, infatti, ne tratta solo in relazione alla distinzione specifica della sostanza, e il fulcro dell'analisi della genesi cosmica è individuato nel ruolo di mediazione svolto dalle sfere celesti. Gundisalvi quindi non può aver ricavato questa dottrina dall'opera ermenniana³⁴, dalla quale desume solo la caratterizzazione delle sostanze spirituali.

Più complesso è il caso dell'influsso causale degli astri sugli elementi mondani. I due autori convergono infatti sulla definizione del ruolo degli astri nella generazione e corruzione dei corpi mondani, e quindi nella formazione dei corpi sensibili, rispetto ai quali Gundisalvi afferma:

Item motu etiam caelorum et superiorum corporum multa fiunt in his inferioribus. Quia enim caelestia corpora continent haec inferiora intra se et contigua sunt cum illis, superiora autem semper in motu sunt, profecto necesse est, ut ad motum eorum et ista moveantur. Cum enim quoddam magnum corpus movetur, necesse est, ut parvum corpus, quod intra se est sibi coniunctum, moveatur. Cum autem ista inferiora moveantur, necessario et ipsa intra se commiscentur; sed quia contrariarum qualitatatum sunt, ideo, sicut fit in omni commixtione, quia, quod praevalet, agit in aliud, contingit, ut corporum, quae ex ipsorum permixtione fiunt, a qualitate, quae in permixtione fortius operatur, aliud alio calidius vel frigidius vel humidius vel siccus dicatur et aliud claritatis, ut hyacinthus, aliud obscuritatis, ut onychinus, aliud vitae vegetabilis, ut planta, aliud vitae sensibilis, ut corpus animalis, aliud vitae rationalis, ut humanum corpus, receptibile praeparatur³⁵.

Dal momento che le sfere superiori contengono quelle inferiori, spiega Gundisalvi, il movimento delle prime causa il movimento delle sfere ad esse

fluctuare, que omnes turbelle et tempestates procul a deorum caelestium tranquillitate exulant»».

³³ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 44,9-45,4: «Rationalis autem alia est divinae simplicitatis contemplativa, ut angeli; alia est divinae dispositionis ministra, ut secundum quosdam spiritus planetarum. Alia est humanae necessitati subiecta, ut humana anima; alia est aeternae damnationi praescripta et intra conceptum mundi sublunaris undis et auris et flammae perpetuo exilio deputata³³. Immortale siquidem hoc genus et prorsus incorporeum est secundum Augustinum, corpus habens aethereum, simplici natura, perfectum ideoque incorruptibile. Sed Apuleius daemonem sic definiuit: daemon est animal immortale, rationale, aëreum, passibile. Unde daemones dicuntur misereri, angeli et laetari et indignari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare».

³⁴ Vedremo tra poco come questa dottrina derivi a Gundisalvi da Abraham Ibn Daud.

³⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 51,26-52,17.

contigue, che a sua volta implica una mescolanza tra gli elementi mondani, posti al centro di questo perpetuo moto. In questo modo, tramite l'interazione e lo scontro tra qualità elementari, vengono composti i corpi mondani, che si differenziano in relazione alla diversità del proprio miscuglio qualitativo elementare. Questi generi di corpi sono quattro, ossia i corpi che possono recepire la luminosità e l'oscurità (i minerali), i corpi che possono recepire la vita vegetale, (le piante), i corpi che possono recepire la vita sensibile (gli animali), i corpi che possono recepire la vita razionale (gli uomini).

Sono solo i corpi, e non le anime, a venire all'essere per via del moto astrale: rispetto alla creazione delle anime, il *De processione mundi* ci dice solo che le anime umane vengono create quotidianamente dagli angeli, ma tace rispetto all'anima vegetale e animale. Questo passaggio chiarisce tuttavia un aspetto cui accennavamo in precedenza: la funzione del moto astrale quale causa secondaria sembra esplicitarsi nella *secundaria compositio*, in modo parallelo alla causalità angelica delle anime, composte di materia e forma. La *generatio* – con cui si deve intendere anche la *corruptio* – sembra invece essere la dinamica causale propria della natura. Ora, rispetto alla causazione dei corpi mondani sensibili, è evidente la stretta prossimità tra il testo gundissaliniano e il *De essentiis*: la maggior parte del secondo libro dell'opera ermenniana è infatti dedicata alla causazione dei minerali, delle piante, degli animali, e dell'uomo. La definizione di questa causalità astrale è tuttavia differente: Gundisalvi parla esplicitamente – e aristotelicamente – di contiguità tra corpi astrali come causa del movimento dell'intera volta celeste, fino agli elementi mondani, ed è del tutto assente ogni riferimento sia a causalità di tipo diverso, come quelle radiali, sia una tematizzazione della diversità di rango degli astri e del loro individuale influsso sul cosmo fisico, che è invece uno degli aspetti strutturali e peculiari del *De essentiis*. E infatti, sebbene i due testi concordino di fondo sia rispetto all'agente causale (gli astri) che rispetto all'effetto (i corpi mondani), Gundisalvi non cita qui l'opera di Ermanno ma, come vedremo, la prospettiva proposta da Ibn Daud.

Una situazione simile la riscontriamo anche rispetto alla terza causa secondaria, ossia la natura. Gundisalvi non propone una definizione esplicita della natura, e anzi troviamo uno slittamento dottrinale ben visibile quando parla di «elementa» in relazione alla composizione della prima genitura, e di «natura» rispetto alla causalità di questo terzo tipo di causa secondaria. Appare tuttavia chiaro come, per il filosofo toledano, sussista uno specifico nesso tra elementi e natura. La descrizione della causalità propria della natura è posta da Gundisalvi nei seguenti termini:

Motus autem superiorum in his inferioribus nihil operari potest, nisi adminiculo naturae. Ipsa enim motu superiorum utens quaedam agit commiscendo et convertendo, ut in congelatis; quaedam nutrit attrahendo, retinendo, nutrimentum digerendo, expellendo, ut in animatis; quaedam movet generando, corrumpendo, augmentando, diminuendo, alterando et secundum locum mutando³⁶.

³⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 52,18-24.

L'azione della natura è quindi compartecipe del moto astrale, rispetto al quale la natura svolge una funzione ordinatrice, dando così origine alle mescolanze, alle trasformazioni e ai processi biologici nei corpi mondani. Questa funzione ordinatrice della natura, sebbene non sia opportunamente tematizzata, è diffusamente presente nel *De processione mundi*, che caratterizza la natura come amministratrice della volontà divina nel mondo sensibile³⁷, ordine razionale del cosmo sensibile³⁸, e ordinatrice delle forme nelle composizioni ilemorfiche corporee³⁹.

Queste funzioni sembrano tuttavia confliggere con il nesso specifico che Gundisalvi presenta tra natura ed elementi: se si procedesse con un'identificazione tra i due termini, infatti, gli elementi verrebbero ad ordinarsi autonomamente, ossia sarebbero agenti causali, mentre la trattazione gundissaliniana li pone esplicitamente come pazienti dell'azione causale della natura. Ora, nel *De essentiis* Ermanno definisce la natura nei termini seguenti:

Est igitur, ut michi quidem rectissime constitui posse videtur, natura perpetua quedam universe geniture proprietas sese propagandi et conservandi, quantum in ipsa est. Dico autem habitudinem quamdam omnium nascentium, vim videlicet et affectum biforem inter similia et contraria, naturam dictam a principali geniture motu, in ea siquidem nascitur, degit et solvitur. Familiariter quidem ad eam constitutionem quam inter ceteras postremo probat Boetius, rerum videlicet naturas ipsas earum species proprias, siquidem omnis geniture proprietas secundum speciem⁴⁰.

La natura è caratterizzata, per Ermanno, da almeno quattro caratteristiche fondamentali, ossia (1.) come proprietà di propagarsi e conservarsi della genitura universale, che in termini ermanniani corrisponde agli elementi; (2.) come condizione dei corpi soggetti alla generazione e alla corruzione, rispetto ai quali è una forza che agisce sul simile e il contrario; (3.) essa deriva dal moto della principale genitura – gli astri – per il quale le cose nascono, si conservano e muoiono; e infine (4.) la natura corrisponde alle

³⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 54,3-4: «Unde et hic ultimus sublunaris mundus vere a philosophis appellatur, quia in eo ad nutum superiorum sola natura operatur».

³⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 26,7-19: «Item omne imperfectum naturaliter appetit perfici [...]. Nihil enim naturaliter coniungitur, nisi suo simili».

³⁹ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 43,10-19: «Quapropter hoc factum est, ut in materia nutu creatoris formis advenientibus, prout cuiusque formae dignitas exigebat et aptitudo partium materiae appetebat, varia rerum species formaretur, ita quidem ut principia formae, corporeitas et spiritualitas, in materiam iam constitutam, hoc est factam substantiam unam, advenientes eam totam penitus in duo prima rerum genera, scilicet corpoream et incorpoream substantiam, distinguerent, quae duo genera post modum formae illarum comites et pedissequae in multimodas rerum species et ordines naturae ministerio consequenter distribuerent».

⁴⁰ ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 152,24-154,2. La lezione del ms. N riportata da Burnett legge invece: «Est igitur, ut michi quidem rectissime constitui posse videtur, natura perpetua quedam universe geniture sese propagandi et conservandi habitudo, quantum in ipsa est. Habitudinem autem dico tenorem quemdam omnium nascentium, vim videlicet et affectum biforem inter similia et contraria, naturam dictam a principali geniture motu, in ea siquidem nascitur, degit et solvitur». Cf. ERMANNO DI CARINZIA, *De essentiis* (ed. Burnett), pp. 152,24-154,5.

specie delle cose. In queste definizioni di natura si riscontrano, quindi, alcune prossimità con l'utilizzo che Gundisalvi fa di questo termine: per entrambi, infatti, la natura è direttamente legata al moto astrale, di cui amministra la causalità nel cosmo sensibile sugli elementi mondani. Tuttavia queste caratteristiche non sono peculiari di Ermanno, e si ritrovano in numerosi altri testi che possono aver costituito una fonte per Gundisalvi, il cui rapporto tra elementi e natura e la portata causale di questa sembrano basarsi su un ragionamento diverso da quello di Ermanno. Queste considerazioni sembrano suffragate dall'analisi del brano del *De processione* visto poco fa: sebbene, anche in questo caso, si riscontrino strette prossimità rispetto all'agente e al paziente della causalità naturale, Gundisalvi non utilizza il *De essentiis*, ma una fonte probabilmente avicenniana.

Anche in relazione a questo terzo tipo di causalità secondaria, quindi, Ermanno costituisce una sorta di «framework dottrinale» sul quale, tuttavia, si innestano nuclei dottrinali e testuali derivati da ulteriori opere. In generale, possiamo quindi affermare come Gundisalvi ricavi – ma al contempo sistematizzi e modifichi – la dinamica, gli agenti e gli effetti causali della causalità secondaria dal *De essentiis*. Per entrambi, i primi esseri sono le creature celesti, gli astri e gli elementi mondani, e la causalità secondaria si attua secondo il moto astrale e la natura mondana. Gundisalvi, tuttavia, differenzia innanzitutto la *compositio* dalla *generatio*, specifica come il moto celeste sia impresso dalle intelligenze spirituali, e quindi tematizza su altre basi la causalità astrale e naturale. Il relativo schema concettuale è quindi direttamente ricavato da Ermanno di Carinzia, ma il suo sviluppo prescinde in larga parte dal *De essentiis*.

Se dalla causalità secondaria ci spostiamo alla causalità primaria, la situazione appare ben diversa. Come sappiamo, Gundisalvi distingue la causalità divina tra creazione dei primi principi – materia e forma – e la prima composizione di questi, composizione che si dà attraverso due fasi: la costituzione della sostanza attraverso l'unione delle forme della sostanzialità e dell'unità alla materia, e la costituzione delle sostanze corporee e spirituali attraverso l'unione delle forme della corporeità e della spiritualità alla sostanza. Anche Ermanno distingue la causalità primaria in due azioni specifiche: la *creatio* e la *primaria compositio/generatio*. Il modo in cui si specificano queste azioni causali è tuttavia differente nelle due trattazioni: in *De essentiis*, infatti, presenta la creazione nei termini dell'unione tra «semina» e «notae» e quindi nella venuta all'essere degli «elementa», dai quali si ha la prima genitura, che costituisce la causalità secondaria delle sfere celesti.

A differire maggiormente è il contesto di riferimento: in Ermanno ci troviamo ancora in una prospettiva pienamente platonica e timaica, e il fulcro dell'azione cosmogonica si risolve nella creazione del sostrato primordiale da cui emergono gli elementi. In Gundisalvi, al contrario, la prospettiva è «aristotelica», nel senso in cui l'accento è posto primariamente sulla composizione ileomorfa degli enti, e perciò la creazione si manifesta primariamente – ed esclusivamente – nella composizione del primo composto ileomorfo.

Da questo punto di vista si possono registrare delle prossimità in relazione a quei passaggi in cui Ermanno tende a porre una sostanza «assoluta», ossia

non ancora specificata dalle forme corporee e incorporee. Anche Gundisalvi pone una progressiva informazione della sostanza a partire da una sostanza che è solo tale, e realizza quella che è definibile come una reificazione dell'albero di Porfirio, ipostatizzando da un punto di vista logico-ontologico (ma non ontico) questo processo di specificazione formale della materia. Ma appunto, la prossimità tra le due speculazioni è solo superficiale: la sostanza «assoluta» di Ermanno è identificabile con il miscuglio di «semina» e «notae», e in questo senso ha una valenza ontica probabilmente maggiore rispetto a quella di Gundisalvi, e in ogni caso si mostra come irrisolvibile rispetto ad essa.

Quello che appare evidente è tuttavia il grande rilievo attribuito da Gundisalvi all'opera di Ermanno. Nonostante le evidenti differenze e opposizioni tra le due prospettive – e in questo, probabilmente, il *De essentiis* è, tra le fonti maggiori di Gundisalvi, quella più divergente – allo stesso tempo il filosofo toledano ne assimila cospicui nuclei dottrinali, interpretandoli e modificandone la portata e il senso. È probabile che Gundisalvi percepisse una continuità di vedute rispetto ad Ermanno, e che anche in questo caso la sua elaborazione filosofica voglia presentarsi, nelle intenzioni dell'autore, come un aggiornamento di alcune questioni che, nel *De essentiis*, rimangono oscure o non opportunamente trattate, in primo luogo, l'ilemorfismo.

Lo sfondo di questo confronto di Gundisalvi con Ermanno è sicuramente costituito da Chartres, il contesto dal quale entrambe le speculazioni partono e verso il quale sembrano tornare, nell'esigenza di fornire nuovi strumenti per la comprensione della realtà. Ma, nello scarto di almeno trent'anni che separa la redazione delle opere di Ermanno e di Gundisalvi, questa esigenza acquisisce sfumature ben differenti, grazie ai risultati forniti dalle riflessioni di Avicenna, al-Ghazali e Ibn Gabirol, spostandosi dai testi fisici a quelli metafisici, e dal platonismo all'aristotelismo.

ERMENEUTICHE CHARTRIANE DELLA GENESI

Rispetto alla teoria dell'«equalitas unitatis» di Teodorico di Chartres, è stato evidenziato come la dinamica creativa trinitaria si espliciti attraverso relazioni aritmetiche e ontologiche precise. In questo senso l'essere dell'ente creato soffre di una certa degradazione ontologica data dalla duplicità di «equalitas» e «inequalitas» nel suo essere: una duplicità che si risolve in quella di materia e forma solo per i corpi, e non per le creature spirituali. Parallelamente, si è notato come la creazione si espliciti attraverso la dottrina dei quattro modi della «rerum universitas», in una «complicatio» ed «explicatio» della realtà in e da Dio. Tutto ciò trova un legame specifico con la causazione cosmogonica, elaborata da Teodorico in relazione all'ermeneutica biblica.

Ora, se la creazione delle cose coincide con la creazione dei numeri, la dinamica causativa numerica trova primariamente il suo orizzonte di senso nell'ermeneutica timaica, dove i numeri, in modo simile ad Ermanno, svolgono un ruolo fondamentale nell'ordinamento cosmico e nella creazione dell'anima del mondo. Le idee divine e i numeri, nella loro trascendenza, costituiscono i principi che – nell'immanenza delle forme e delle «vires numerorum» che da essi provengono – costituiscono e dispongono il cosmo

creato secondo l'esemplarità del modello divino⁴¹. La descrizione teodoriana di questa dinamica cosmogonica è presentata nel *Tractatus de sex dierum operibus* come un'attenta ermeneutica della genesi biblica: si tratta dell'unica tematizzazione esplicita e specifica della cosmogonia da parte di Teodorico che, sebbene non si esima da vari riferimenti alla dinamica ontogonica creaturale, al contempo tali riferimenti hanno sempre una funzione esplicativa e sono spesso cursori nei suoi commenti.

La descrizione della cosmogenesi nel *Tractatus* è posta secondo i tratti dell'ermeneutica letterale e «secundum physicam⁴²» del Libro della Genesi, e dove il fulcro della trattazione è dato dalla posizione della causalità secondaria quale modalità di sviluppo dell'esistenza cosmica dopo la creazione. Il primo punto presentato e chiarito da Teodorico è così relativo alle cause che reggono l'esistenza mondana. Queste sono le quattro cause aristoteliche, ricondotte alla loro causalità divina e al sostrato: «mundane igitur substantie cause sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa⁴³».

È opportuno precisare due aspetti di questa scansione causale. Il primo è relativo alla causa formale: essa è identificata con la sapienza divina, e tale identificazione è relativa al cosmo eidetico e non alle forme immanenti che si uniscono alla materia. La seconda precisazione, invece, è relativa alla causa materiale: innanzitutto, si noti come il discorso teodoriano sia vincolato, in questo luogo testuale e nell'intera trattazione, solo alle cause mondane («mundane igitur substantie cause»), e in questo senso, ovviamente, le sostanze spirituali non sono composte dai quattro elementi. Al contempo l'identificazione tra causa materiale ed elementi risponde al problema del caos primordiale quale primo sostrato delle forme, che esamineremo nel prossimo paragrafo: avremo modo di vedere come l'identificazione tra materia ed elementi sia uno degli aspetti più criticati da Gundisalvi.

Le quattro cause costituiscono, appunto, la causalità cosmogonica con cui Dio ha creato il mondo, e in ciò Teodorico dimostra la coerenza con il testo biblico. Infatti quando Mosè parla di cielo e terra, in esso si deve leggere un riferimento ai quattro elementi, che sono la causa materiale che Dio creò in principio, mentre quando parla della parola di Dio si deve intendere la causa formale, in quanto la sua parola corrisponde al disporre la forma secondo la sua coeterna sapienza⁴⁴. Inoltre, secondo la dottrina della Trinità eterna l'azione causale è esprimibile secondo le caratteristiche proprie delle tre persone trinitarie⁴⁵, che agiscono sugli elementi quale causa materiale.

⁴¹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Arithmetica Boethii* (ed. Caiazza), p. 186,839-842: «Quare et ex vi numeri quia motus ex alteritate, ideoque ex merito dico quod ex vi omnium numerorum, quoniam secundum omnes numeros movet conditor materiam, quod divinitas efficiens causa rerum est, ex eo quod materiam movet, ut ex ea aliquid fiat».

⁴² TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 555,2.

⁴³ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 555,18-19.

⁴⁴ Allo stesso modo, quando Mosè tratta della visione di Dio si riferisce alla bontà divina, ossia la causa finale, poiché la visione designa la predilezione, la bontà, e il compiacimento rispetto a ciò che ha creato. Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 556,35-53.

⁴⁵ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 556,54-557,56: «Nam Pater est efficiens causa Filius vero formalis Spiritus sanctus finalis quatuor vero elementa materialis. Ex quibus quatuor causis universa corporea substantia habet subsistere».

In principio Dio creò il cielo e la terra, cioè la materia. Il cielo essendo molto leggero, iniziò a ruotare circolarmente, dando origine al primo giorno. Ma da questa prima rotazione, il fuoco, elemento posto più in alto, iniziò a illuminare l'aria che gli stava sotto, riscaldando l'acqua e la terra. L'acqua, così riscaldata, si sollevò al di sopra dell'aria, in modo tale che l'aria si trovasse in mezzo tra l'acqua sopra e sotto di lei: si tratta del firmamento, creato nel secondo giorno⁴⁶.

Una volta diminuita l'acqua, che divenne vapore, la terra iniziò a mostrarsi: tramite la mescolanza tra il calore dell'aria e l'umidità della terra, venne accolta la potenza di produrre alberi ed erbe sulla terra stessa, in quello che fu il terzo giorno⁴⁷. In seguito l'acqua, contratta nel firmamento, formò i corpi stellari, i quali sono appunto composti di acqua⁴⁸. Il calore prodotto dal moto del firmamento si accrebbe con la creazione delle stelle, perciò tale calore vitale si sparse sulle acque poste sopra la terra, e ne nacquero i pesci e gli uccelli. Nel sesto giorno, invece, tramite la mediazione dell'umidità, il calore vitale giunse sulla terra e si formarono così gli animali terreni e l'uomo. Così si conclude la creazione, con la rinuncia di Dio a nuove creazioni, avendo dato la perfezione ai singoli elementi, e avendoli posti in reciproca armonia⁴⁹.

L'illustrazione teodoriana della creazione appare quindi come una spiegazione delle dinamiche fisiche tramite cui, a partire dalla creazione della materia, ossia dei composti ileomorfici elementari, i corpi si sono formati senza ulteriori interventi diretti da parte di Dio. L'azione diretta divina si risolve, infatti, nella creazione della materia e nell'unione di questa con le forme elementari, passaggio non presente nel testo ma implicito alla trattazione. Sono le proprietà degli elementi a scandire la successiva istituzione dell'universo: attraverso il loro movimento naturale, infatti, essi generano i corpi stellari e mondani, fino ai corpi vegetali e animali.

Questa causalità strumentale degli elementi non si esaurisce, evidentemente, nel moto istitutivo, ma si protrae lungo l'intera durata dell'esistenza cosmica, in cui il volere divino è amministrato nella natura tramite le cause seminali:

Nam etsi postea quedam nova monstra creasset non tamen idcirco dicimus illum novo modo creationis usum fuisse. Sed aliquo predictorum modorum et ex causis seminalibus quas in spacio illorum sex dierum elementis inseruit affirmamus eum quecumque postea creavit vel adhuc creat produxisse⁵⁰.

Queste cause seminali si sviluppano attraverso le proprietà elementari – con le quali coincidono, almeno apparentemente. In questo senso, Teodorico precisa che il fuoco ha energia propria ed è attivo, la terra è passiva, l'aria è passiva rispetto al fuoco mentre l'acqua lo è sia rispetto al fuoco che rispetto

⁴⁶ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 557,73-559,15.

⁴⁷ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 559,16-38.

⁴⁸ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 559,39-561,73.

⁴⁹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 561,74-97.

⁵⁰ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 562,98-3.

all'aria, somministrando gli influssi al rimanente elemento terreno. È per questo motivo che il fuoco è come la causa efficiente, mentre la terra è come la causa materiale: l'aria e l'acqua sono strumenti con una certa qualità di unificare, attraverso la somministrazione dell'elemento superiore a quello inferiore⁵¹. La causalità seminale, quindi, esprime l'ordine naturale con cui si svolge la storia mondana, senza un intervento continuo e diretto da parte di Dio:

Has virtutes et alias quas seminales causas voco deus creatore omnium elementis inseruit et proportionaliter aptavit ut ex illis virtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas virtutes sibi invicem succedentibus corporee creature producentur⁵².

Attraverso queste cause seminali poste negli elementi, ogni cosa è quindi prodotta nel tempo e nell'ordine opportuno, esplicitando così sia la funzione di causalità strumentale divina, sia l'ordinamento naturale⁵³.

Prima di passare all'analisi dottrinale comparativa con la descrizione cosmogonica gundissaliniana, è opportuno presentare l'ermeneutica della genesi biblica offerta da Guglielmo di Conches. Quest'ultima, infatti, è estremamente prossima a quella di Teodorico appena esaminata.

Uno degli aspetti più significativi della riflessione di Guglielmo di Conches è sicuramente costituito dallo sviluppo della concezione di natura quale congiunto di cause tramite cui illustrare il funzionamento e la stessa costituzione del cosmo. La natura è colta quale causalità secondaria, coadiuvante l'azione divina – da cui proviene – nella amministrazione del creato e nel completamento del disegno creativo di Dio. La causalità, secondo Guglielmo, può essere distinta in tre diverse tipologie:

Et sciendum quod omne opus vel est opus Creatoris, vel opus naturae, vel artificis imitantis naturam. Et est opus Creatoris prima creatio sine preiacente materia, ut est creatio elementorum et spirituum, vel ea quae videmus fieri contra consuetum cursum naturae, ut partus virginis, etc. Opus naturae est quod similia nascuntur ex similibus, ex semine vel ex gemine. Et est natura vis rebus insita similia de similibus operans. Opus artificis est opus hominis quod propter indigentiam operatur, ut vestimenta contra frigus, domum contra intemperiem aeris. Sed in omnibus quae agit naturam imitatur⁵⁴.

Si deve quindi distinguere la causazione divina, che crea dal nulla elementi e spiriti, ed è causa di ciò che va contro l'ordinario corso della natura, dalla causalità naturale, che si realizza nella conservazione delle specie tramite la

⁵¹ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 562,4-13.

⁵² TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 562,14-18.

⁵³ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 562,21-564,75. A questa spiegazione della creazione «secundum physicam», fa da corollario l'illustrazione teodoriana dell'ordinamento del caos primordiale. Si tratta di un passaggio rilevante per la nostra analisi, in quanto Gundisalvi, nel *De processione mundi*, critica e refuta questa dottrina. Per questo motivo, essa sarà dettagliatamente esaminata nel prossimo paragrafo.

⁵⁴ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeaneau), p. 69,1-11.

generazione degli individui. Entrambe vanno poi distinte dalla causalità tipica dell'agire umano, che «crea» imitando l'azione che coglie nella natura. In questo senso, dunque, sebbene la definizione di natura sia qui posta solo nei termini della generazione del simile dal simile, la sua portata è evidentemente più ampia. Infatti, dal momento che Dio causa direttamente la creazione dal nulla degli elementi e degli spiriti (nonché gli eventi soprannaturali), è evidente come alla natura spetti la causazione di tutto ciò che segue la creazione *ex nihilo*, dalla formazione dei corpi celesti fino alla mescolanza degli elementi nel cosmo sensibile.

In questo schema causale la causa trasmette all'effetto alcuni suoi aspetti che fondano una certa somiglianza tra causa e causato:

Sed ex artifice opus contrahit qualitatem. Opus enim Creatoris perpetuum est, carens dissolutione: neque enim mundus neque spiritus dissolvuntur. Opus naturae, etsi in se esse desinat, tamen in semine remanet. Opus vero artificis naturam imitantis nec in se remanet nec aliquid ex se gignit. Opus ergo contrahit ex suo artifice perpetuo subsistere, opus naturae per prolis subsequentiam, opus vero hominis omnino transire⁵⁵.

L'opera del Creatore, ossia gli spiriti e il «mundus» inteso, secondo quanto scritto da Guglielmo poco prima, come l'insieme degli elementi, riceve dalla propria causa divina la perpetuità, ossia una durata simile a quella della loro causa in quanto manchevole di un termine, e tuttavia dissimile da questa in quanto possiede un inizio. Gli effetti della natura, invece, hanno un diverso tipo di perpetuità: essi infatti si perpetuano nella specie, ma non negli individui, che nascono e muoiono continuamente. Le opere degli uomini, infine, sono segnate da un carattere transeunte che le vincola a una irrimediabile corruzione. Difatti, Guglielmo chiarisce gli aspetti di queste caratterizzazioni meta-temporali, per le quali ciò che è sempiterno manca di fine ma ha un inizio temporale, mentre il perpetuo ha un inizio nel tempo, ma non ha fine⁵⁶. È entro questa cornice temporale che si dà la costituzione dell'universo, soggetto al divenire nella sua parte corporea ma parimenti perpetuo rispetto alla spiritualità e all'ordinamento che esso possiede.

La descrizione dell'istituzione cosmica di Guglielmo di Conches si caratterizza, come anche nel caso di Teodorico, come una densa ermeneutica del testo della Genesi biblica. Sebbene parte della trattazione venga poi successivamente emendata da Guglielmo stesso⁵⁷, il migliore esempio di questa ermeneutica ci è offerto dal primo libro della *Philosophia mundi*, dove appunto il maestro chartriano descrive le varie fasi tramite cui si è costituito il cosmo.

Guglielmo identifica la le tre persone trinitarie con altrettanti aspetti di Dio, esaminati nel primo capitolo: il Padre corrisponde alla potenza, il Figlio alla sapienza, e lo Spirito Santo alla volontà. La Trinità costituisce il vertice dell'esistenza, ed è il primo genere di quelle realtà che esistono ma non sono

⁵⁵ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), pp. 69,16-70,22.

⁵⁶ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), p. 78,18-23.

⁵⁷ Come abbiamo visto, infatti, la *Philosophia mundi* è stata il principale bersaglio delle critiche di Guglielmo di Saint-Thierry, cosa che condusse Guglielmo di Conches a rielaborare il testo sia in una seconda versione dell'opera, sia nel ben più «ortodosso» *Dragmaticon philosophiae*.

visibili⁵⁸. Il secondo genere di realtà è espresso dall'anima del mondo, che «da alcuni» è identificata con lo Spirito Santo oppure con la natura stessa, colta quale forza interna alle cose che ne presiede il mutamento⁵⁹. L'ultimo genere degli enti spirituali è costituito dalle creature spirituali⁶⁰, ossia i «demoni», e ad esso si aggiunge l'anima umana, che tuttavia abita il corpo nel cosmo sensibile.

I corpi sensibili, si risolvono negli elementi di cui sono composte. Gli elementi, infatti, sono le «parti semplici e minime di un corpo⁶¹», caratterizzate dalle quattro qualità elementari e al contempo distinte dagli «elementati», ossia dalla comune concezione degli elementi, nei quali si ritrovano in varia misura gli elementi in quanto sono composti da questi⁶². Gli elementi, difatti, sono creati con la proprietà di essere combinati tra loro dando origine, appunto, agli «elementati» e ai loro composti, cioè ai corpi. Gli elementi, oltre ad essere caratterizzati dalle quattro proprietà che gli derivano dalle forme elementari, hanno anche una specifica tendenza a muoversi verso il proprio luogo naturale. Ed è appunto per natura, intesa come causa secondaria che conduce alla formazione del cosmo fisico, che si generano i primi corpi sensibili, ossia le stelle⁶³. La loro formazione portò a un riscaldamento della terra tramite il loro movimento, e tramite il riscaldamento dell'acqua e la mediazione dell'aria si generarono gli animali, progressivamente distinti nei loro generi sempre ad opera di processi fisici innescati dal moto celeste:

Istis sic creatis ex aqua effectu superiorum, ubi tenuior fuit aqua ex calore et creatione praedictorum desiccata, apparuerunt in terra quasi quaedam maculae, in quibus habitant homines et alia quaedam animalia. Sed cum terra ex superposita aqua esset lutosa, ex calore bulliens, creavit ex se diversa genera animalium, et si in aliqua parte plus abundaverit ignis, colerica nata sunt ut leo; si terra, melancholica ut bos et asinus; si vero aqua, flegmatici ut porci⁶⁴.

⁵⁸ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), p. 18,4: «Philosophia est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio. Sunt et esse non videntur incorporalia, sensus enim extra subiecta materiam nihil potest. Sunt et esse videntur corporalia, seu divinum seu cadudum habeant corpus. Corpora namque subiacent sensui. Cum igitur in cognitione utrorumque sit philosophia, de utrisque disseramus inchoantes ab eis quae sunt et non videntur. Sunt autem haec creator, anima mundi, daemones, animae hominum».

⁵⁹ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 15,161-16,176.

⁶⁰ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 23,14-25,18.

⁶¹ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 26-7,20: «Elementum ergo, ut ait Constantinus in Pantegni, est simpla et minima pars alicuius corporis – simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem; cuius expositio talis est: elementum est pars simpla, i.e. cuius non sunt contrariae qualitates. [...] Ergo secundum eum nullum ex his IIII, quae videntur et a quibusdam elementa reputata sunt, elementum est, videlicet neque terra nec aqua nec aer nec ignis, nullum quippe eorum est simplum qualitate, minimum quantitate» Esamineremo più nel dettaglio la teoria guglielmina degli elementi nel prossimo paragrafo.

⁶² Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 20,273-21,300.

⁶³ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), p. 30,529-542.

⁶⁴ GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 30,543-31,549.

Da questa dinamica di generazione «naturale», voluta da Dio ma mediata dalla natura, esula la creazione dell'uomo, che viene compiuta direttamente da Dio a partire dal miscuglio elementare che nel testo biblico è identificato con il fango, sul quale viene infuso il «*flatus vitae*» che dona al primo uomo – e alla prima donna – la propria anima⁶⁵.

Ricapitolando, è possibile notare come Guglielmo presenti una istituzione cosmica per certi versi bifasica: in un primo momento Dio crea direttamente gli spiriti (ossia l'anima del mondo/natura e i «demoni») e gli elementi, mentre il cosmo fisico è prodotto mediatamente da Dio tramite la causalità naturale intrinseca agli elementi. Da questa cosmogonia bifasica esula appunto l'uomo, o meglio l'anima umana e il corpo adamitico, la cui creazione è prerogativa esclusivamente divina. La causalità secondaria ha quindi un carattere fondativo per l'istituzione dell'universo, secondo uno dei *topoi* specifici della «scuola» di Chartres, ed è svolta principalmente, se non esclusivamente, dalla natura, già notata anche in relazione a Teodorico di Chartres.

Nel *De processione* troviamo una tematizzazione della causalità secondaria molto vicina. Come in molte altre occasioni, Gundisalvi non fornisce una definizione univoca di natura, ma ne tratta assumendone la conoscenza da parte del lettore e specificando in quali modalità essa agisca nella costituzione del cosmo.

Il concetto gundissaliniano di natura è quindi primariamente legato alla generazione⁶⁶ e caratterizzato, in modo parallelo a Guglielmo, dalla concordanza del simile con il simile⁶⁷. Esso trova, tuttavia, il proprio contesto nella teoria della causalità secondaria mediante la quale Dio istituisce il cosmo. Seguendo Ermanno di Carinzia, infatti, Gundisalvi distingue quattro tipi di azioni causali: la *creatio*, la *compositio primaria* e *secundaria*, e la *generatio*. Al contempo, la natura della causa secondaria è triplice, e individuata in relazione all'esecuzione del comando divino, per cui gli angeli hanno il compito di creare nuove anime e muovere i cieli, il moto celeste impone il movimento degli elementi nel mondo sublunare, la natura agisce sul moto elementare⁶⁸.

Si possono notare alcune prime vicinanze significative tra le riflessioni di Guglielmo e Gundisalvi. Tanto nelle *Glosae super Platonem* quanto nel *De processione*, infatti, l'azione divina si specifica come diretta solo nella creazione degli elementi e degli spiriti: data l'equivalenza gundissaliniana, secondo una prospettiva ontologica, tra la *creatio* e la *primaria compositio*, la creazione di materia e forma corrisponde alla venuta all'essere dei primi composti, ossia degli elementi e delle creature angeliche e delle stelle, queste ultime due caratterizzate da una sostanza spirituale e non corporea. A questa prima azione divina segue la mediazione di una causalità secondaria che, sebbene differisca nei due autori in relazione al maggior numero di

⁶⁵ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 31,549-32,568.

⁶⁶ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 48,3: «per generationem, quae est motus naturae».

⁶⁷ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 35,11-12: «omne autem naturale fit ex suo simili».

⁶⁸ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 52, 20-24.

attori causali in Gundisalvi, è comunque coadiuvante e derivata dalla causa divina.

Un'ulteriore prossimità è riscontrabile nella dottrina della somiglianza tra causa e causato e quindi nella trattazione delle specificazioni meta-temporali della creazione. Seguendo Ibn Gabirol, la somiglianza tra causa e causato è posta da Gundisalvi come fulcro della distinzione tra eternità, perpetuità e temporalità di tutto ciò che esiste:

Aeternus enim aeterna creare non potuit, quia, si creatura est, iam non est aeterna; et tamen fecit, quod potuit, quia, quibus per se dedit initium, abstulit terminum, ut, quia propter initium omnino aeternitatem habere non possunt, saltem aliquid aeternitatis ex altera parte haberent, cum omni fine carerent; unde et perpetua sunt. Quae vero a perpetuo sunt aut fiunt, utroque termino clauduntur, quia, sicut habent initium per generationem, sic sortiuntur finem per corruptionem. Sic ergo opus aeterni perpetuum opus perpetuatur ut naturae temporale, ut semper opus uno termino minus habeat suo auctore, quoniam omnis factor perfectior est sua factura et aliquam habet similitudinem cum sua factura. Sicut enim ab aeternitate perpetuitas, sic a perpetuitate paulatim descendit degenerando temporalitas. Sicut ergo primus factor utroque termino caret, sic ultima factura, quae per generationem est, habet utrumque. Media vero, quia per creationem vel per primam compositionem initium habent, fine carent⁶⁹.

Dio, eternamente esistente, creò qualcosa che, sebbene non potesse che avere un inizio, fosse almeno manchevole di fine, ossia perpetuo: si tratta dei primi composti, ossia le creature angeliche, le sfere celesti e gli elementi. Allo stesso modo, gli effetti dei primi composti, ossia delle cause secondarie, non solo sono generati ma hanno anche un termine temporale, sono cioè caratterizzati da una continua generazione e corruzione. Fondamento della trattazione è difatti l'assunto, tipicamente neoplatonico, per cui ogni fattore è più perfetto del proprio prodotto, e ha una qualche somiglianza con esso, ed è sempre secondo questo aspetto dell'ordinamento causale che dall'eternità si passa alla perpetuità giungendo infine alla temporalità in un progressivo degenerare dell'effetto rispetto alla sua causa. Al di là di un probabile influsso boeziano, la trattazione di Gundisalvi mostra alcuni aspetti di profonda vicinanza con le pagine delle *Glosae super Platonem*. Innanzitutto, entrambe si fondano sulla duplice caratterizzazione del causato rispetto alla causa, in parte simile ad essa, in parte diverso, sebbene anche in questo caso la fonte principale di Gundisalvi sia con ogni probabilità Ibn Gabirol. Tuttavia, si deve sottolineare come nei due testi la perpetuità sia attribuita ai medesimi esseri, ossia ai primi creati (gli elementi e gli spiriti,) che a loro volta operano quale causa secondaria nell'istituzione del mondo. Infine, la differenza che Guglielmo presenta tra «sempiternum» inteso come ciò che non ha fine e inizia prima del tempo, e «perpetuum» come ciò che, senza fine, inizia nel tempo, trova un diretto riscontro nella cosmologia di Gundisalvi. Qui, infatti, i primi composti vengono all'essere tutti prima dell'istituzione del tempo, insieme al cosmo sensibile, e quindi sono definiti perpetui, senza necessità di una distinzione tra diversi aspetti della loro vita immortale.

⁶⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 46, 6-22.

Allo stesso tempo, tuttavia, la questione era già stata affrontata da Gundisalvi nel *De divisione philosophiae*:

Omne, quod est, aut coepit esse aut non coepit esse. Non coepit esse, ut Deus creator omnium: Pater et Filius et Spiritus sanctus; et hoc est vere aeternum carens initio et fine. Coepit autem esse, ut omnis creatura. Omne autem, quod coepit esse, aut coepit esse ante tempus, ut hyle et angelica creatura, aut cum tempore, ut caelestia corpora et elementa et elementata ab eis prima compositione, et haec sunt sempiterna fine carentia; aut coepit esse post tempus, ut cetera omnia. Quorum alia carent fine, ut rationalis anima, alia finem habent, ut omnia temporalia, quae in tempore incipiunt et in tempore desinunt⁷⁰.

Si noti come, in questo brano, la tematizzazione delle meta-temporalità degli esseri sia leggermente discostante da quella del *De processione*. Gundisalvi distingue tra le creature che vengono all'essere prima del tempo, ossia la «hyle» e gli angeli, e le creature che vengono all'essere assieme al tempo, ossia i corpi celesti, gli elementi e i primi elementati: entrambe sono dette sempiterni in quanto non hanno fine. Come si può notare, sembra qui rispecchiarsi la distinzione guglielmina tra ciò che inizia prima del tempo e ciò che inizia con il tempo. Tuttavia, come nel *De processione*, Gundisalvi si mostra consapevole di tale distinzione senza però utilizzare le differenti denominazioni proposte da Guglielmo: laddove nel *De processione* i primi composti erano definiti tutti come perpetui, nel *De divisione* essi sono classificati come sempiterni, in una totale sinonimia tra i due termini, che sembra pregiudicare una dipendenza diretta dal testo di Guglielmo⁷¹.

Un discorso simile a quanto detto finora può essere fatto anche in relazione alla descrizione cosmogonica del *Tractatus* teodoriciano. Anche in questo caso si può notare una netta continuità rispetto al problema della causalità strumentale, che costituisce un aspetto fondamentale tanto nella riflessione di Teodorico quanto in quella di Gundisalvi. Dalla trattazione del filosofo toledano è tuttavia assente l'esigenza specifica di un'ermeneutica biblica, così come non vi troviamo una tematizzazione delle proprietà elementari che spieghino le leggi naturali. Questa spiegazione dei processi elementari e naturali – ossia, della seconda composizione e della generazione – esula

⁷⁰ D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae* (ed. Muckle), p. 10,6-16.

⁷¹ A prima vista, entrambi i brani possono essere ricondotti al commento calcidiano al *Timeo*, e quindi alla trattazione della generazione causativa e non temporale del cosmo, e alla sua eternità. Secondo Calcidio, l'eternità del mondo si estrinseca nella continua ricreazione delle parti che si perdono nel tempo, in modo speculare alla perpetuazione dell'individuo nella specie cui fa riferimento Guglielmo. Tuttavia il testo calcidiano è distante tanto dal brano delle *Glosae* guglielmine quanto da quelli di Gundisalvi, e non sembra essere sufficiente quale fonte della trattazione gundissaliniana delle specificazioni meta-temporali, come neppure sembra esserlo Boezio, sebbene esso sia sicuramente una fonte comune ad entrambi gli autori. Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 230,19-28: «Deus autem ante institutionem temporis et per aevum – simulacrum est enim tempus aevi –, causae igitur operum omnium dei tempore antiquiores, et sicut deus per aevum, sic etiam causae per aevum. Quod sequitur, ut quicquid a deo fit, temporarium non sit, quod temporarium non sit, nulla temporis lege teneatur. Et tempus immutatione aetatis morbos senectutem occasum invehit; his ergo omnibus quod a deo instituitur immune est origoque eius causativa est, non temporaria. Et mundus sensibilis opus dei; origo igitur eius causativa, non temporaria. Sic mundus sensibilis, licet et corporeus, a deo tamen factus atque institutus, aeternus est».

infatti dall'analisi metafisica per rientrare nel dominio proprio della fisica, e così non trova spazio nell'economia del *De processione* e, tanto meno, in quella del *De unitate*.

L'aspetto forse più prossimo tra le due trattazioni è dato dalla funzione svolta dagli elementi, che da un punto di vista causale sono assimilati da Gundisalvi alla causalità naturale. Nel *Tractatus* la causalità naturale è svolta dalle «virtutes elementorum», ossia dalle cause seminali poste da Dio negli elementi al momento della creazione:

Has virtutes et alias quas seminales causas voco deus creatore omnium elementis inseruit et proportionaliter aptavit ut ex illis virtutibus elementorum temporum ordo et temperies procederet et in temporibus competentibus per illas virtutes sibi invicem succedentibus corporee creature producentur⁷².

Tramite la presenza di queste «forze», la funzione della natura è svolta dagli elementi, senza necessità di ammettere cause ulteriori o successivi interventi divini per giustificare il normale svolgimento delle leggi naturali.

Gundisalvi ha una prospettiva simile. Gli elementi, infatti, sono il terzo genere di enti derivati dalla prima composizione, e, come tali, essi svolgono una precisa funzione di causalità secondaria: appunto quella naturale. In questo senso, la natura è una forza implicita ai corpi, tramite la quale si danno i fenomeni tipici del mutamento corporeo naturale:

Motus autem superiorum in his inferioribus nihil operari potest, nisi adminiculo naturae. Ipsa enim motu superiorum utens quaedam agit commiscendo et convertendo, ut in congelatis; quaedam nutrit attrahendo, retinendo, nutrimentum digerendo, expellendo, ut in animatis; quaedam movet generando, corrumpendo, augmentando, diminuendo, alterando et secundum locum mutando⁷³.

Ma, appunto, nella prospettiva gundissaliniana il ruolo della natura è direttamente legato al moto dei corpi celesti, e il nesso con gli elementi è indiretto, ossia posto, da un lato secondo la composizione elementare dei corpi, dall'altro tramite l'implicito nesso tra gli elementi quale prodotto della prima composizione e la natura quale terza causa secondaria. In questo senso, quindi, le due trattazioni sono decisamente distanti, una distanza segnata anche dalla totale assenza, nei testi di Gundisalvi, di qualsiasi riferimento alle cause seminali che, invece, svolgono un ruolo fondamentale nella trattazione di Teodorico.

Non sembrano riscontrabili, quindi, degli influssi precisi di Teodorico sulla riflessione gundissaliniana rispetto alla descrizione cosmogonica. Vi è una condivisione della problematica relativa alla causalità secondaria, ossia rispetto alla necessità di porre delle cause strumentali che evitino tanto una successione e una pluralità azioni divine nella cosmogenesi, quanto il continuo intervento di Dio nel continuo svolgersi della natura. Questa esigenza analitica è tipica di Chartres, ed è probabile che Gundisalvi abbia coltivato questa sensibilità durante il suo periodo di formazione presso la cittadina dell'Île-de-France. Ma nel suo sviluppo teoretico della causalità

⁷² TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 562,14-18.

⁷³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 52,18-24.

secondaria, il filosofo toledano si basa su fonti diverse da quelle dei maestri chartriani, preferendo i testi filosofici arabo-ebraici tradotti a Toledo. Prima di passare all'esame di queste fonti, è opportuno analizzare, tuttavia, un ultimo aspetto della riflessione chartriana sulla cosmogenesi: l'ipotesi di un caos primordiale ordinato dall'intervento divino. Rispetto a punto dottrinale, direttamente ricavato dal *Timeo*, Gundisalvi fornisce una refutazione molto interessante, basata sulla sua dottrina dell'ilemorfismo universale.

CREAZIONE E ORDINAZIONE

Il *Timeo* e il suo *Commentarius* calcidiano presentano la genesi degli elementi a partire dall'ordinamento dello stato di caos proprio della materia tramite l'azione del «deus opifex»:

Ac tunc quidem erat huius modi rationi expers rerum inordinata confusio, sed ubi cuncta redigi ad modum placuit, ignem primo terramque et aera atque aquam continuavit opifex deus, non talia ut nunc sunt, sed quae praeferrent elementorum vestigia in eo squalore ac deformitate quae apparet in his quibus divina deest prospicientia; nunc vero singulis luce ac specie tributa, numerus quoque illustratorum omnium genituram sequebatur, pulchris omnibus ex non talibus quondam institutis⁷⁴.

Il Dio artigiano modella la materia inerte e deforme, e tramite i numeri e le forme crea gli elementi da cui emerge il cosmo sensibile. Questa dottrina del caos primordiale, insieme alla causalità demiurgica che la implica, fu variamente accettata e adattata al contesto biblico da numerosi autori del dodicesimo secolo. Tra questi troviamo due pensatori di deciso interesse per la nostra analisi: Teodorico di Chartres e Ugo di San Vittore.

Nel *Tractatus de sex dierum operibus* Teodorico presenta la propria interpretazione della genesi biblica utilizzando in modo specifico il *Timeo* platonico come fonte di riferimento. In questo senso, la dottrina del caos originario viene usata primariamente per chiarire lo stesso esordio della narrazione biblica, per la quale «in principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas⁷⁵». Il riferimento al testo timaico si specifica tramite l'identificazione della terra «deserta e inutile» con un informe miscuglio di acqua e terra, in cui i due elementi non si sono ancora propriamente determinati, perciò la terra non è ancora del tutto solida, né l'acqua del tutto liquida⁷⁶. Allo stesso modo, secondo Teodorico le «tenebre che erano sulla faccia dell'abisso» sono da intendersi come l'aria che, oscura in quanto non ancora determinata dalla luce come aria, è detta appunto tenebra: il fuoco infatti, non l'ha ancora la possibilità di illuminare l'aria⁷⁷.

⁷⁴ Cf. CALCIDIO, *In Platonis Timaeum Commentarius* (ed. Bakhouché), p. 200,23-29.

⁷⁵ GEN. 1:1-2.

⁷⁶ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 565,90-97.

⁷⁷ Cf. TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 565,98-9.

In questo senso, il passo biblico va quindi interpretato come uno stato caotico di elementi non ancora determinatisi come tali in virtù della propria forma, e quindi quasi indifferenti l'uno rispetto all'altro:

Istam quatuor elementorum informitatem seu potius pene uniformitatem antiqui philosophi tunc ylen tunc chaon appellaverunt. Moyses vero nomine celi et terre eandem confusionem designat. Informitas autem illorum elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere erat huiusmodi quale alterum. Et quia minimum erat vel fere nichil quod intererat idcirco illa differentia pro nichilo a philosophis reputabatur et illa elementa sic confusa una informis materia dicebantur⁷⁸.

Teodorico precisa, tuttavia, come questo stato caotico, secondo Platone, sia successivo alla materia dalla quale gli elementi provengono secondo l'ordine logico: «non quod creatione vel tempore illa confusio quatuor elementa prederet sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus vocem vel genus speciem precedit⁷⁹». La materia, quindi, è logicamente precedente al caos elementare, come il genere è precedente alla specie, e il suono alla voce: la materia, infatti, è il sostrato in cui gli elementi vengono all'essere, e funge da soggetto dell'azione creativa e ordinatrice di Dio, che la informa secondo le modalità esaminate in precedenza.

Una prospettiva molto simile è quella presentata da Ugo di San Vittore. Nel suo *De sacramentis christianae fidei*, il maestro vittorino specifica come il caos primordiale sia, in modo più esplicito che in Teodorico, un caos elementare. Il brano di Ugo è il seguente:

Eratque terrenum hoc elementum medio eodemque imo loco subsidens (ceteris in una confusione permistis) forma meliore praeditum; sed iisdem circumquaque in modum cuiusdam nebulae oppansis ita involutum, ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in una, sicut dictum est, adhuc confusione permixta sive potius in una permixtione confusa, circumquaque suspensa, eoque in altum porrigebantur quousque nunc summum corporae creaturae pertingit. Totumque hoc spatium quod a superficie terrae medio iacentis loco usque ad extremum supremumque ambitus coeli limitem patet, illa nebula et caligine replebatur.

Et quod nunc sunt alvei sive trachones aquarum, iam tunc in ipso nascentis mundi exordio in terrae corpore futura aquis receptacula parata erant. In quibus etiam magna illa abyssus (de qua omnium fluentia aquarum producenda sive derivanda fuerant) patulo adhuc hiatu vacuoque horrendum in praeceptis inane praeferebat. Cui quidem desuper tenebrosae illius caliginis, qua tota tunc terrae superficies obvoluta erat, nebula tendebatur; quas, ut ergo arbitror, tenebras, Scriptura cum coelum et terra crearentur super faciem abyssi fuisse testatur. Talis mundi facies in principio priusquam formam reciperet aut dispositionem, per Scripturam significatur cum dicitur: «In principio creavit Deus coelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua»; sive, ut alia translatio habet, «incomposita», et «tenebrae erant super faciem abyssi».

⁷⁸ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), p. 565,10-16.

⁷⁹ TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus* (ed. Häring), pp. 565,17-566,24.

Per coelum namque et terram, materiam illam omnium coelestium terrestriumque, hoc loco significari puto, de qua postea succedenter in forma facta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata fuerunt. Ibi namque terra erat ipsum terrae elementum, et coelum mobile erat illa et levis confusio reliquorum trium, quae in circuitu medio iacentis terrae suspensa ferrebat; et his duobus omnium corporum coelestium sive terrestrium formandorum materia continebatur. Deinde sequitur Scriptura et dicit: «Et tenebrae erant super faciem abyssi⁸⁰».

La prossimità con il testo di Teodorico è evidente, così come il nesso con la prospettiva presentata dal *Timeo* calcidiano. Ora, come evidenzia D. Poirel⁸¹, l'adesione alla dottrina del caos primordiale non solo non fu uniforme nel dodicesimo secolo, ma condusse a una serie di controversie tra le quali la più nota è quella tra Ugo di San Vittore e Guglielmo di Conches. Nelle opere di Guglielmo troviamo una certa concordanza, almeno fino al 1144/49, riguardo alla teoria del caos primordiale⁸². Sebbene vi siano alcune esigue differenze tra le *Glosae super Boetium*, la *Philosophia* e le *Glosae super Platonem*, lo schema argomentativo rimane abbastanza lineare in tutte queste opere, e nella sua massima estensione testuale⁸³ l'argomentazione guglielmina si sviluppa in tre passaggi principali, secondo i quali⁸⁴ (1.) sostenere che Dio creò il disordine implica imputare al creatore di aver creato qualcosa di malvagio; (2.) in quanto corpi, gli elementi devono avere un luogo, e tale luogo è quello cui tendono per natura; e (3.) una simile teorizzazione del caos primordiale poggia su un'errata ermeneutica del *Timeo* platonico.

La seconda confutazione guglielmina risulta di particolare interesse. Questo argomento si sviluppa su diversi passaggi, con sottili differenze, nei testi di Guglielmo, sebbene la struttura teorica di fondo resti la medesima. Questo argomento poggia sulla dimostrazione che gli elementi sono dei corpi, e che proprio in quanto tali, devono avere un luogo in cui risiedere. Infatti, per natura ciascun elemento ha un luogo proprio, rispetto al quale non poteva trovarsi, all'origine dei tempi, in un luogo diverso, cosa che testimonia l'impossibilità di un caos primordiale all'origine del cosmo.

La dimostrazione della corporeità degli elementi è sviluppata nelle tre opere principali di Guglielmo con alcune differenze nelle tre versioni. Nelle *Glosae super Boetium*⁸⁵ gli elementi sono posti come corpi in quanto, se

⁸⁰ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, ed. critica a cura di R. Berndt, Frankfurt am Main - Münster 2008, I, I, VI, p. 40, 4-27. Cf. M. ALONSO ALONSO, *Hugo de San Victor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170*, «Estudios eclesiásticos» 21 (1947), pp. 209-216.

⁸¹ Cf. D. POIREL, *Physique et théologie: une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel*, in B. Obrist - I. Caiazzo (a cura di), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 289-327.

⁸² Fino a quando, con il *Dragmaticon philosophiae*, non accetterà tiepidamente la dottrina del caos primordiale. Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon philosophiae* (ed. Ronca), pp. 29-32.

⁸³ GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium* (ed. Nauta), pp. 153,171-155,235.

⁸⁴ Cfr. D. POIREL, *Physique et théologie: une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel*, op. cit., pp. 293-6.

⁸⁵ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium* (ed. Nauta), pp. 153,185-154,193: «Iterum, si primo omnia elementa confusa et inordinata creata sunt, vel nullum locum obtinebant vel aliquem. Dicere ea nullum locum tunc obtinere inconueniens est, quia corpora erant, et corpus sine loco esse non potest. Sed si dicas ea corpora tunc non fuisse,

non lo fossero, dovrebbero essere o degli spiriti o degli accidenti corporei: tuttavia essendo «materia singulorum» non possono essere posti come tali. Nella *Philosophia*⁸⁶ invece, qualora non si ammetta che gli elementi siano dei corpi, si dovranno porre come spiriti oppure proprietà spirituali o corporee (e quindi, ancora come accidenti): ma la materia non è ascrivibile ad essi. Infine, nelle *Glosae super Platonem*⁸⁷, gli elementi sono definiti come corpi in quanto, se non lo fossero, non potrebbero fungere da materia – da intendersi come sostrato – per i corpi.

In tutte queste argomentazioni ritroviamo a vario titolo la posizione dell'equiparazione – diretta nelle *Glosae super Boetium* e indiretta nelle due altre opere – tra gli elementi e la materia. Nelle prime due versioni dell'argomento, gli elementi sono posti come corporei proprio per il loro essere materiali, a differenza degli spiriti e degli accidenti: difatti per Guglielmo la materia è ammissibile soltanto per le entità corporee, composte appunto di elementi. Nella versione delle glosse al *Timeo*, il nesso tra elementi e corporeità è riproposto infine sulla base della funzione di sostrato che gli elementi hanno rispetto ai corpi. In quanto particelle minime, infatti, gli elementi costituiscono la «materia», in senso lato, degli «elementata», e quindi dei corpi, laddove la materia primordiale è il sostrato degli elementi stessi.

Gran parte di questo complesso argomentativo contro il caos primordiale è presente anche in Gundisalvi. Innanzitutto è opportuno evidenziare come la concezione degli elementi di Gundisalvi dipenda da quella elaborata da Guglielmo: una testimonianza eminente di ciò ci è data dall'esame del termine «elementatum».

Come è noto, Guglielmo distingue nettamente tra «elementa» ed «elementata». secondo Guglielmo, gli elementi sono delle particelle semplici da un punto di vista qualitativo, ossia non posseggono delle qualità contrarie, e minime da un punto di vista quantitativo⁸⁸. Tali particelle non possono quindi essere identificate con la comune concezione degli elementi, e perciò si dovrà distinguere tra gli elementi veri e propri, ossia le particelle semplici e minime, e quelli che sono comunemente chiamati elementi: alle

dicas ea necesse est vel accidentia tunc corpori fuisse vel spiritus. Sed nec spiritus nec accidentia corpori tunc erant, quia materia singulorum erant. Corpora ergo tunc erant et aliquem locum obtinebant».

⁸⁶ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), p. 34,36: «Dic ergo, quisquis hoc affirmas: Elementa tunc erant corpora vel non? Si corpora non erant, spiritus vel proprietates spiritus aut corporis erant. Sed neque spiritus neque aliqua proprietas materia esse potest, nec ergo elementa. Corpora igitur erant et loca obtinebant (omne enim corpus in aliquo loco est)? Si in loco erant, vel ubi nunc sunt vel alibi. Sed extra elementa nullus locus est».

⁸⁷ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeaneau), p. 88,9-13: «Dic ergo, quisquis hoc affirmas, elementa tunc erant corpora vel non? Si corpora non erant, materia alicuius non erant; nec ergo elementa quia sunt corporum materia. Si corpora erant, locum aliquem obtinebant. Omne enim corpus in aliquo loco est nec sine loco esse potest».

⁸⁸ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), pp. 26-27,20: «Elementum ergo, ut ait Constantinus in Pantegni, est simpla et minima pars alicuius corporis – simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem; cuius expositio talis est: elementum est pars simpla, i.e. cuius non sunt contrariae qualitates. [...] Ergo secundum eum nullum ex his IIII, quae videntur et a quibusdam elementa reputata sunt, elementum est, videlicet neque terra nec aqua nec aer nec ignis, nullum quippe eorum est simplum qualitate, minimum quantitate». Cf. anche D. Elford, *William of Conches*, op. cit., pp. 308-27.

particelle spetta il nome di «elementa» mentre i congiunti elementari, cioè i composti dei quattro elementi, sono detti «elementata»⁸⁹.

Nel *De processione mundi* troviamo nove occorrenze⁹⁰ del termine «elementatum», di cui quattro sono ascrivibili alla refutazione gundissaliniana della teoria del caos primordiale. Gundisalvi, come spesso accade nei suoi trattati, non definisce specificamente il termine «elementatum», e tratta dell'argomento senza sentire l'esigenza di giustificare la distinzione tra elementi ed elementati, dandola quindi per già acquisita. Il concetto di elementato è tuttavia parallelo a quello di Guglielmo: gli elementati sono il risultato della congiunzione degli elementi, e costituiscono i corpi sensibili. Difatti la sostanza corporea è triplicemente suddivisa:

Et substantia corporea, quae est corpus, divisa est in corpus, quod est elementum, et in corpus, quod est elementatum tantum, ut omnia sensibilia a luna inferius, et in corpus nec elementum, nec elementatum, ut omne corpus, quod est a luna superius. Corpus, quod elementum est tantum, secundum elongationem sui a motu superiorum advenientibus caliditate et frigiditate, siccitate et humiditate distinctum est in illa prima quattuor simplicia corpora, quae dicuntur elementa, ex quibus omne mondanum corpus hoc, sublunare scilicet, integraliter componitur⁹¹.

Non è tuttavia scontato che Guglielmo costituisca la fonte principale per questa teorizzazione gundissaliniana: il termine «elementatum» vide infatti una notevole diffusione nel dodicesimo e ancor più nel tredicesimo secolo, e lo ritroviamo anche in autori più tardi quali Alessandro di Hales, Tommaso d'Aquino o Raimondo Lullo, solo per citare i più noti.

Rispetto alla diffusione di questo termine nel dodicesimo secolo si devono tenere presenti, tuttavia, alcuni aspetti non secondari. Innanzitutto, se per lungo tempo si è ipotizzato che il termine «elementatum» fosse stato coniato dallo stesso Guglielmo, le ricerche di Elford⁹² e Caiazzo⁹³ hanno

⁸⁹ Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi* (ed. Maurach - Telle), p. 28,22: «si ergo illis digna velimus imponere nomina, particulas praedictas dicamus “elementa”, ista III quae videntur “elementata”». Come nota ancora Caiazzo (Cf. I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, op. cit., pp. 34-40), vi è una certa continuità tra la tematizzazione della teoria elementare nella *Philosophia mundi* e nelle successive *Glosae super Platonem*, dove tuttavia il termine «elementatum» è posto non nella trattazione specifica della posizione di Guglielmo, bensì nella dossografia delle varie opinioni in merito a cosa siano gli elementi⁸⁹. Assistiamo quindi ad un primo allontanamento dalla posizione della questione nei termini di «elementa» ed «elementata», allontanamento che è direttamente collegato al progressivo sviluppo della teoria degli elementi di Guglielmo e che troverà un compiuto sviluppo nel *Dragmaticon philosophiae*. Cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem* (ed. Jeauneau), 4-12, pp. 297-298: «Dicunt ergo quidam elementa esse species, quorum ista quae videntur sunt individua. Alii dicunt qualitates istorum quae videntur esse elementa. Sed utraque sententia nugatoria est. Dicunt enim philosophi elementa esse materiam omnium corporum. Sed nichil incorporeum materia est corporis. Alii dicunt istud visibile nunquam dissolvi, sed minorem partem dissolvi, maiorem remanere. Quod ergo de unoquoque dissolvitur, non est elementum sed elementatum; sed quod remanet semper, est elementum».

⁹⁰ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 38,3; p. 38,12; p. 38,19; p. 38,19; p. 43,23; p. 44,1; p. 45,7; p. 54,13; p. 54,16.

⁹¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 43,22-44,6.

⁹² D. ELFORD, *William of Conches*, op. cit., pp. 308-27.

⁹³ I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, op. cit., pp. 10-4.

dimostrato come, con ogni probabilità, questo termine sia derivato a Guglielmo dal *Commentarius in Isagogen Iohannitii*, traduzione latina di inizio dodicesimo secolo delle *Quaestiones medicales* di Hunayn ibn Ishaq. Allo stesso tempo, sebbene questo concetto si affermi in filosofia solo nel secolo successivo, rinveniamo il termine «elementatum» in numerosi trattati medici di questo periodo, cosa che sembra stabilire un preciso nesso con l'ambiente salernitano⁹⁴. Se è possibile ipotizzare un rapporto tra Salerno e il *milieu* chartriano e francese, giustificare una presenza di testi medici salernitani a Toledo nella seconda metà del dodicesimo secolo sembra quantomeno azzardato: non esistono infatti attestazioni che vanno in tal senso, nè ulteriori contatti sono stati ipotizzati. Allo stesso tempo, non sembra probabile che Gundisalvi abbia avuto accesso diretto alla fonte guglielmina del termine in esame, ossia il commentario alle *Isagoge Iohanniti*. Perciò l'ipotesi più probabile è che Gundisalvi abbia ricavato il termine «elementatum» direttamente dai testi di Guglielmo, la *Philosophia* o le *Glosae super Platonem* che hanno influenzato in vario modo il filosofo toledano.

Tornando al caos primordiale, Gundisalvi propone nel *De processione* una confutazione di questa dottrina, citando direttamente il testo di Ugo di San Vittore presentato prima:

Dicunt tamen theologi et quidam ex poetis materiam primam fuisse quandam rerum confusionem atque permixtionem, in qua rerum confusione hoc terrenum elementum medio uno eodemque loco subsidens ceteris in una confusione permixtis forma meliore praeditum, sed eisdem circumquaque in modum cuiusdam nebulae oppansis ita involutum, ut non posset apparere, quod erat. Tria vero alia sibi permixta atque confusa circumquaque suspensa eo usque in altum porrigebantur, quo nunc summitas creaturae corporeae terminator. Totumque hoc spatium, quod a superficie terrae in medio iacentis usque ad extremum supremi ambitus extenditur, illa caligine et nebula replebatur. Et qui nunc sunt alvei sive tractiones aquarum, iam tunc in terrae corpore aquis futura receptacula parata erant. In quibus etiam illa magna abyssus, de qua omnium fluenta aquarum fluxerunt, erat patulo adhuc hiatus vacuoque et horrendum in praecipitium inane proferebatur, cui quidem desuper illius tenerbosae caliginis, qua tunc tota terrae superficies obvoluta erat, nebulae tendebantur, quas, ut aiunt, divina scriptura, cum caelum et terra crearentur, super faciem abyssi fuisse testatur. Talis dicitur fuisse creata mundi facies in principio, priusquam formam susciperet et distinctionem, quae sic quasi informis creata ibidem fuit, ubi nunc formata substitit. Ubi cum Moyses dicit: «In principio creavit deus caelum et terram», per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt. Deinde autem, cum addit: «Terra autem erat inani set vacua», illud terrae elementum designat. Et caelum erat illa mobilis et levis confusio reliquorum trium, quae in circuitu mediae iacentis terrae suspensa ferebantur. Deinde quod

⁹⁴ In questo senso, rispetto ai rapporti tra Guglielmo e la scuola salernitana, Caiazzo afferma: «the comparison between William of Conches' early works and Salernitan medical literature clearly shows the latter's influence. However, the nature of the contacts between Salerno and *Francia* remains far from clear». Cf. I. CAIAZZO, *The Four Elements in the Work of William of Conches*, op. cit., p. 14.

dicit: «et tenebrae erant super faciem abyssi» et cetera, quae sequuntur, adaptant descriptiones praedictae descriptioni . Huic etiam consonat poeta dicens:

«Unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere chaos, rudis indigestaque moles⁹⁵».

Questa posizione viene confutata da Gundisalvi facendo appello ai «philosophi», ossia alle *auctoritates* arabo-ebraiche da lui tradotte e studiate. Il ragionamento del filosofo toledano è il seguente:

Sed secundum philosophos, qui tenent angelicam creaturam constare ex materia et forma, non videtur haec fuisse prima materia omnium creaturarum. Nam quia corpus fuit, spiritum utique materia esse non potuit; et quia permixtionem eam fuisse dicunt tam elementorum, quam elementatorum, de qua celestia corpora per distinctionem formae distincta sunt, contra philosophos loqui videntur, qui corpora celestia non ex elementis, sed ex materia prima fuisse testantur. Quod autem illa confusio rerum non fuit prima materia, sic probari videtur. Elementa constat ex materia et forma; elementa enim corpora sunt, quia circumscripta sunt et qualitates habent. Quaecunque autem constant ex aliquibus, posteriora sunt eis, ex quibus constant. Materia igitur et forma priora sunt elementatis. Sed chaos illa erat permixtio ex elementis et elementatis. Quare chaos illa de nihilo creata non est, quae siquidem ex multis corporibus commixta est. Nulla enim res de nihilo creata esse dicitur, quae ex tam multis composita esse videtur. Quare chaos illa prima materia esse non potuit, quia creatio eorum simplicium eam antecessit, etsi non tempore, tamen causa. Item, quicquid resolvitur in aliqua, posterius est eis, in quae resolvitur; sed chaos resolvitur in elementata et elementata in elementa, elementa vero in materiam et formam. Cum igitur chaos multis corporibus posterior sit, profecto materia omnium corporum esse non potuit⁹⁶.

Questi «filosofi che reputano che le creature angeliche constino di materia e forma» sono da individuare fundamentalmente in Ibn Gabirol, e difatti la refutazione gundissaliniana muove dalla tematizzazione dell'ilemorfismo ricavata dall'opera gabiroliana. La confutazione poggia infatti sull'asserzione per cui l'equivalenza tra materia prima ed elementi è errata. Da questa asserzione muovono i due argomenti proposti da Gundisalvi, per cui:

- gli elementi non possono coincidere con la materia prima, in quanto vi sono dei corpi che, come i pianeti, hanno una materia senza tuttavia essere composti di elementi;
- gli elementi non possono coincidere con la materia prima in quanto essi stessi sono composti di materia e forma.

Gli elementi sono quindi logicamente posteriori alla creazione della materia, e perciò non è in alcun modo ammissibile un caos primordiale del tipo delineato da Ugo di San Vittore⁹⁷.

⁹⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 36,9-37-17.

⁹⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 37,18-38,21.

⁹⁷ Si deve tenere presente come la priorità logica della creazione di materia e forma sulla composizione dei primi composti sia per Gundisalvi un concetto fondamentale: l'intero trattato cosmologico gundissaliniano affronta una progressione che, dai composti ilemorfici

Rispetto a queste argomentazioni, Fidora⁹⁸ sottolinea come sia in Gundisalvi che in Guglielmo – specialmente nelle *Glosae super Boetium* – la controversia sia caratterizzata secondo le due supposte prospettive dei filosofi e dei teologi, come Gundisalvi sembri voler contribuire a dirimere la questione tramite l'affermazione dell'ilemorfismo delle creature angeliche, e come il punto di partenza per entrambi sia costituito dalla corporeità degli elementi⁹⁹.

Si deve chiarire, tuttavia, un aspetto non secondario. Fidora ha sicuramente ragione nell'evidenziare la volontà di Gundisalvi di esprimersi nella controversia tra Guglielmo e Ugo, ponendo la questione del caos primordiale nei termini dell'ilemorfismo proprio anche delle creature angeliche. Tuttavia, ci sembra di notare una discordanza significativa tra le prospettive di Gundisalvi e Guglielmo. Una volta dimostrata, infatti, la conoscenza da parte del filosofo toledano dei testi di Guglielmo di Conches, non si può non evidenziare come quello di Gundisalvi sembri a tutti gli effetti un tentativo di chiudere la questione del caos primordiale correggendo tanto la prospettiva di Ugo quanto quella di Guglielmo. Difatti, se Gundisalvi presenta la teoria del caos primordiale di Ugo di San Vittore, citandolo in maniera estesa, e quindi palesando il bersaglio polemico verso cui si sta scagliando, al tempo stesso la soluzione che egli propone non è parallela a quella di Guglielmo. Il caos primordiale, infatti, non è ammissibile in quanto la materia è il sostrato di ogni essere creaturale, non solo dei corpi sensibili ma di ogni sostanza, tanto degli elementi quanto dei corpi spirituali.

In questo senso, è forse possibile ravvisare una nota critica nei confronti di Guglielmo, laddove nella prima parte delle sue argomentazioni il filosofo normanno procede con un'equiparazione, diretta o indiretta, tra materia ed elementi. Infatti, anche quando Guglielmo cessa di individuare la materia negli elementi, permane in vari passaggi testuali un utilizzo para-sinonimico del termine «materia» intesa come «sostrato di». Nelle sue opere, Gundisalvi non si esime dal criticare vari aspetti problematici della tradizione filosofica latina. I testi arabo-ebraici cui aveva accesso indicavano nuove soluzioni per le principali questioni che erano affrontate all'epoca in terra latina. Tra queste soluzioni, quella che più illuminò il suo percorso intellettuale fu sicuramente il complesso dottrinale recepito dal *Fons vitae* di Ibn Gabirol. Perciò non sorprende che Gundisalvi abbia potuto e voluto partecipare alla controversia sul caos originale proponendo la soluzione che credeva la più idonea, ossia l'ilemorfismo universale.

Questo utilizzo dell'ilemorfismo universale per risolvere la controversia sul caos primordiale è quindi illuminante rispetto all'uso che Gundisalvi fa delle opere arabo-ebraiche, e mostra non solo l'importanza a loro attribuita per l'«ammodernamento» del dibattito filosofico, ma anche e soprattutto il sincretismo con cui Gundisalvi si approccia ai testi tanto degli «arabi» quanto dei «latini».

alla sostanza, e da questa alla distinzione in corporeo e spirituale, ha una natura logicista prima che ontologica.

⁹⁸ A. FIDORA, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?*, op. cit.

⁹⁹ Oltre a ciò, Fidora segnala anche la comunanza, tra i due autori, dell'utilizzo del termine «elementatum», e il comune riferimento alle *Metamorphoseon* ovidiane.

CREAZIONE ED EMANAZIONE

Proprio secondo questo sincretismo tipico della riflessione gundissaliniana, anche rispetto alla descrizione della causalità cosmogonica Gundisalvi è influenzato tanto dalla tradizione latina che dai testi arabo-ebraici. Spostandoci all'analisi di questi ultimi, possiamo iniziare il nostro esame da Ibn Gabirol, la fonte gundissaliniana più importante in ambito ontologico.

Il *Fons vitae* è teso verso la tematizzazione dei principi ilemorfici dell'essere creaturale, e in questo contesto la cosmogonia è trattata nella sua strutturale relazione all'analisi ontologica e raramente in se stessa. In questo senso, sorge un problema fondamentale, ascrivibile alle criticità della tradizione del testo che menzionavamo nel capitolo precedente: si tratta della tensione tra una visione creazionista-volontarista¹⁰⁰ e una emanazionista rispetto all'ermeneutica dello scritto gabiroliano.

Nel testo latino del *Fons vitae*, infatti, troviamo numerosi passaggi in cui Ibn Gabirol si riferisce alla creazione nei termini dell'estrinsecazione e dell'unione di materia e forma universali. La loro creazione, così come la seguente istituzione del cosmo, sono attuate dalla volontà divina, e con ciò la dinamica creativa consisterebbe in un atto volontario dettato dalla scelta divina, che appunto decide di creare l'universo dal nulla. Dall'altro lato, tuttavia, in numerosi luoghi testuali la dinamica creativa ci viene presentata come un «flusso» ontogonico e come una «infusione» formale che origina l'essere creaturale, e in cui le sostanze semplici acquistano i tratti delle ipostasi neoplatoniche di stampo plotiniano. Sempre in questa tendenza ipostatizzante, la volontà divina acquisisce una funzione ontologica specifica che trascende l'atto di congiungere i due principi ilemorfici, per divenire una sorta di «collante ontologico» intrinseco all'essere creaturale, come giustamente puntualizzato da Pessin¹⁰¹. Queste due tendenze entrano in tensione nel testo gabiroliano, e questa tensione ha comportato interpretazioni contrastanti tanto tra i recettori latini di Ibn Gabirol – e lo stesso Gundisalvi ne rimane in un certo senso vittima – quanto tra gli studiosi contemporanei.

Da questo punto di vista ci sembra risolutiva la proposta interpretativa di Pessin che, riconducendo il termine «voluntas» al suo originale arabo «al-irada», sottolinea come la dinamica creatrice non sia guidata da un univoco atto deliberativo divino, quanto da un atto desiderativo che sancisce l'estrinsecazione del cosmo creaturale e al contempo rende possibile il «reditus» delle creature a Dio, tema questo diffusamente presente nel *Fons vitae*. In questo senso, anche considerando come dal desiderio non sia alieno

¹⁰⁰ Rispetto al volontarismo gabiroliano, cf. J. A. LAUMAKIS, *Weisheipl's Interpretation of Avicbron's Doctrine of the Divine Will*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 77/1 (2003), pp. 35-55; S. PESSIN, *Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli*, in D. H. Frank - O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 91-110; e A. G. BLAKE, *Implications of Avicbron's Notion of Will*, «Systematics» 4 (1966), pp. 1-41.

¹⁰¹ Cf. S. PESSIN, *Ibn Gabirol's Theology of Desire. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, op. cit., pp. 53-65.

un certo aspetto di volontarietà, l'adesione di Ibn Gabirol a una prospettiva emanatista risulta evidente¹⁰².

Nella visione di Ibn Gabirol, l'origine del moto creativo è Dio, mentre il limite estremo dell'esistenza è costituito dai corpi, ossia dalla sostanza corporea che sostiene le forme accidentali: «si dispositio eorum quae sunt ordinata est ex opposito, et primum rerum est factor non factum, movens non motum: erit ex eius opposito ultimum rerum actum non agens, motum non movens¹⁰³». Tra questi due limiti si trovano le sostanze spirituali, e quindi la materia universale spirituale cui si congiunge la forma della corporeità.

È già stato sottolineato come la materia e la forma universali risiedano, come possibilità, nella sapienza e nell'essenza divine, e sono quindi estrinsecate e reciprocamente unite dalla volontà di Dio. Questa prima applicazione della forma sulla materia prima è descritta da Ibn Gabirol tramite un insieme di metafore tipiche del neoplatonismo arabo-ebraico, e in cui tale congiungimento corrisponde è come quello della luce con l'aria, e come l'unione delle sostanze spirituali, il primo congiungimento di materia e forma è un'unione completa e priva di luogo, in cui la totalità della materia è unita alla totalità della forma¹⁰⁴. La metafora della luce presenta l'implicito riferimento alla dinamica di progressivo illanguidimento della forma e inspessimento della materia, che comporta la definizione di una gerarchia tra le sostanze create. Le sostanze, infatti, sono progressivamente meno unite e più complesse all'allontanarsi dalla loro origine divina¹⁰⁵.

Questo congiungimento tra materia e forma è operato dalla volontà divina, in cui ogni forma risiede in modo perfetto in quanto la volontà ne è causa. Ma appunto, dall'azione della volontà si danno effetti diversi, ossia una diversa ricezione ilemorfica che deriva dal sostrato e non dalla causa elargente le forme¹⁰⁶. In questo senso Ibn Gabirol presenta la dinamica ilemorfica nei termini della scrittura su una tavoletta, dove la volontà è lo scrittore, le forme la scrittura e la tavoletta è la materia¹⁰⁷, esempio utile a chiarire anche la dinamica di formazione dei contenuti essenziali.

La volontà divina, infinita secondo l'essenza ma finita secondo gli effetti¹⁰⁸, estrinseca il contenuto della propria essenza, ossia le forme presenti in lei¹⁰⁹, e le trasmette alla materia, portando all'essere «sine instrumentum» le

¹⁰² D'altra parte sarebbe difficile negarla, dal momento che il testo del *Fons vitae* la esplicita chiaramente: il problema di coerenza interno tra queste due componenti – volontaria e creazionista, e desiderativa ed emanativa – sembra quindi derivare dalla traduzione gundissaliniana, che tuttavia non sembra affatto consapevole dei problemi fin qui esposti. Tenendo presente questi dati, nella nostra analisi della cosmogonia gabiroliana ci baseremo, ancora una volta, sul testo latino del *Fons vitae* tracciandone un'interpretazione aderente al testo, al fine di evidenziare i nuclei dottrinali cui Gundisalvi ebbe accesso e che lo influenzarono in modo dirimente nella sua riflessione metafisica.

¹⁰³ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 42,7-10; (ed. Benedetto), p. 274.

¹⁰⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 267,6-24; (ed. Benedetto), pp. 588-590.

¹⁰⁵ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 215,17-20; (ed. Benedetto), p. 518: «Et pone exemplum huius lumen solis; quia hoc lumen in se est unum, et si obviaverit ei aer subtilis, clarus, penetrabit eum et apparebit alio diverso modo quam aere spisso, non claro. Similiter dicendum est de forma».

¹⁰⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 288,22-289,4; (ed. Benedetto), p. 618.

¹⁰⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 326,23-25; (ed. Benedetto), p. 664.

¹⁰⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 205,26-206,2; (ed. Benedetto), p. 502.

¹⁰⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 256,11-16; (ed. Benedetto), p. 572.

sostanze semplici. Queste, tuttavia, la imitano e danno così origine progressione cosmogonica, trasmettendo le proprie forme essenziali ai successivi livelli di realtà:

Necesse est etiam ut voluntas educat quod habet in essentia sua et det materiae, sicut substantiae intelligibiles educunt quod habent in essentia sua et dant corporibus; excepto hoc quod voluntas agit sine tempore, sine motu, sine instrumento, sine loco, substantiae vero intelligibiles e contrario¹¹⁰.

Vi è quindi un duplice livello causale: la volontà produce in maniera immediata le sostanze intelligibili – o meglio, l'intelligenza. Questa, imitandone la causalità, irradia i propri contenuti formali, e così viene all'essere l'anima, e progressivamente le altre sostanze. A una causalità immediata di Dio, corrispondente alla creazione di materia e forma e alla loro unione, fa dunque seguito una causalità secondaria, di tipo nettamente neoplatonico e basata sull'irradiazione formale. Da questa causa secondaria traggono origine le sostanze semplici ad essa successive, ossia l'anima razionale, l'anima sensitiva, l'anima vegetativa e la natura.

L'azione della volontà sulla materia produce la gerarchia delle sostanze, e quindi la divisione della sostanza in sostanze semplici e composte, e quindi nelle loro specificazioni:

Exemplum huius est divisio substantiae in simplicis et composita, et divisio simplicis in intelligentia et anima et forma et hyle, et divisio compositi in crescibile et non crescibile et in vivum et non vivum et in omnes oppositiones differentiarum quae dividunt materiam et ducunt ad esse¹¹¹.

La causalità del flusso divino è posta, dunque, nei termini della trasmissione formale tra le distinte sostanze spirituali, per la quale ogni sostanza trasmette la propria forma a quelle seguenti¹¹², senza impoverirsi in alcun modo: «in cosa consista l'azione è questo, ossia una cosa dona la sua forma ad un'altra cosa quando ciascuna delle due è adatta a questo¹¹³», in un rapporto donativo che è assimilabile all'influsso della cosa amata sull'amante, azione nella quale l'amato non viene in alcun modo impoverito.

L'influsso divino procede fin quando vi è un recipiente della sua azione, «la capacità che produce e muove ogni cosa tramite se stessa agisce fin quando trova qualcosa atto a ricevere la sua azione¹¹⁴». È per questo motivo, ossia per via della necessità di un soggetto dell'elargizione formale, che la

¹¹⁰ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 113,17-23; (ed. Benedetto), p. 378.

¹¹¹ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 46,26-47,3; (ed. Benedetto), p. 282.

¹¹² Dal testo, infatti, sembra che l'influsso dell'intelligenza non si limiti alla sola anima ma a tutto ciò che le è seguente, secondo uno schema di progressione più procliano che plotiniano.

¹¹³ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 106,9-11; (ed. Benedetto), p. 368: «quid sit esse huius actionis, hoc est, rem dare formam suam alii rei ab ipsa, quando unaquaque earum coaptur ad hoc».

¹¹⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 106,19-20; (ed. Benedetto), p. 368: «virtus quae facit omnia et movet omnia per se, facit, quamdiu invenerit receptibile actionis suae».

materia è presente in ogni sostanza, e l'ilemorfismo è quindi universale¹¹⁵. In questo senso, ogni parte della materia patisce la forma, e l'azione di quest'ultima ha un carattere di necessarietà¹¹⁶ che deriva direttamente dal flusso divino¹¹⁷.

Perciò, «omne quod est formam habens, agens est sibi et suae speciei, cum invenerit materiam receptibilem sui¹¹⁸»: è secondo questa dinamica che le sostanze semplici producono delle forme analoghe a loro stesse, sottili, luminose e potenti, che come raggi si propagano nella «effluxio» cosmica¹¹⁹. Al contrario, le sostanze corporee non possono irradiare le proprie forme per via della spessità e dell'oscurità data loro dalla quantità, che trattiene la sostanza e le impedisce qualsiasi possibilità di «comunicatio formalis¹²⁰». Si registra così una radicale differenza tra le sostanze semplici e quelle corporee, dal momento che le prime effluiscono su tutto e, con esse, lo stesso Dio penetra, esiste e agisce in tutto¹²¹.

Nell'effusione causale non fluiscono le essenze ma le loro potenze e i loro raggi, come la luce del sole si diffonde nell'aria¹²². Infatti, dal momento che le essenze delle sostanze semplici sono finite e limitate non possono estendersi, e saranno i loro raggi a irradiare ciò che segue, dando origine alla concatenazione delle sostanze semplici e alla sostanza corporea¹²³. A trasmettersi non è l'essenza in sé, ma la sostanzialità dei raggi, la stessa idea di sostanzialità. E dal momento che ciò che procede condivide il genere con ciò da cui procede, è manifesto come le essenze derivino da essenze superiori, senza però che siano queste stesse essenze a procedere. Esse,

¹¹⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 106,20-28; (ed. Benedetto), p. 368: «Unde necesse est ut forma universalis facta ab hac virtute sit etiam agens per se. Ergo erit factor et actor. Similiter etiam est necesse ut materia universalis prima sit receptibilis actionis per se. [...] Et erit necesse ex hoc ut omnes formae sint agentes et omnes materiae sint patientes».

¹¹⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 107,1-4; (ed. Benedetto), p. 368.

¹¹⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 107,10-13; (ed. Benedetto), p. 370: «D. Forma universalis cur dicitur agens necessario? M. Quia factor primus excelsus et sanctus largus est ex eo quod habet apud se, scilicet quia omne quod est ab eo effluens est».

¹¹⁸ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 109,14-15; (ed. Benedetto), p. 372.

¹¹⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 109,22-27; (ed. Benedetto), p. 372.

¹²⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 109,29-111,26; (ed. Benedetto), pp. 372-374.

¹²¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 111,15-26; (ed. Benedetto), p. 374: «Invenies substantiam corpoream non potentem esse ubique et debilem ad penetrandum res; et invenies substantiam simplicem, hoc est substantiam animae universalis, diffusam per totum mundum et sustinentem illum in se ipsa propter subtilitatem et simplicitatem suam; et sic invenies substantiam intelligentiae universalis diffusam per totum mundum et penetrantem illum. Causa autem huius est subtilitas substantiarum ambarum et vis et lumen earum; et propter hoc fuit substantia intelligentiae infusa et penetrans interioria rerum. Quanto magis ergo secundum hanc considerationem debet esse virtus dei sancti penetrans omnia, existens in omnibus, agens in omnibus sine tempore».

¹²² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 196,5-11; (ed. Benedetto), p. 490: «Essentiae substantiarum simplicium non sunt defluxae, sed vires earum et radii, haec sunt quae defluunt et effunfuntur; eo quod essentiae uniuscuiusque harum substantiarum finitae sunt et terminatae, non extensae usque in infinitum, sed radii earum fluunt ab illis et excedunt terminos suos et limites propter continentiam earum sub primo fluxu qui effluit a voluntate».

¹²³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 196,24-27; (ed. Benedetto), p. 490: «radii qui fluunt ab unaquaque substantiarum non sunt praeter intellectum substantialitatis, etsi sint vires, eo quod sunt fluentes ab eis».

quindi, permangono ontologicamente stabili, e non si separano mai dalle sostanze superiori da cui derivano¹²⁴.

La processione, quindi, si indebolisce nel procedere ma resta stabile nell'origine essenziale, e la differenza tra le sostanze si specifica solo rispetto alla materia atta a ricevere la forma, che sarà tanto più preparata alla ricezione formale quanto più vicina è al fluire della potenza¹²⁵. Tramite l'irradiazione delle sostanze semplici, quindi, il potere di Dio si manifesta in tutto ciò che esiste:

Et secundum hunc modum sciemus diffusionem virtutis primae et actionis primae in omnibus quae sunt, quia vires substantiarum simplicium et omnino vires omnium eorum quae sunt infusae sunt et penetrantes per totum: quanto magis virtus factoris primi, excelsum nomen eius. Et ideo dictum est quod factor primus est in omnibus quae sunt et nihil sine eo esse potest¹²⁶.

Ogni cosa, infatti, segue il comando divino donando le proprie forme alle sostanze successive, in una imitazione del loro fattore che dà origine a sostanze diverse per via della loro posizione fuori o dentro al tempo¹²⁷. La volontà, quindi, è all'origine di tutto ciò che esiste, in quanto attualizza la forma universale congiungendola alla materia prima, e dando così origine a tutto l'esistente¹²⁸.

Il primo creato, da cui deriva tutto ciò che la segue nel flusso cosmogonico, è l'intelligenza, la cui forma è la forma universale¹²⁹. Questa forma dell'intelligenza è in essenza la forma di tutte le cose che esistono, che sono unite spiritualmente in lei e corrispondono alla sua essenza, in modo tuttavia diverso rispetto alla loro esistenza nelle sostanze successive¹³⁰. La forma dell'intelligenza è quindi l'origine e l'universalità di tutte le forme¹³¹, essa è massimamente ricettiva in quanto massimamente (ma non assolutamente) semplice¹³². In questo senso, contenendo in sé la totalità delle forme e la totalità della materia, l'intelligenza è tutto ciò che la segue, in quanto tutte le forme esistono nella forma universale.

All'intelligenza fanno seguito l'anima razionale, quella sensitiva, quella vegetativa, e la natura. Queste successive sostanze semplici derivano, appunto, l'una dall'altra tramite irradiazione formale. La natura è così causata dall'anima vegetativa, sostanza immediatamente superiore a lei e

¹²⁴ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 199,21-200,13; (ed. Benedetto), pp. 494-496.

¹²⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 202,1-13; (ed. Benedetto), pp. 496-498.

¹²⁶ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 113,26-114,6; (ed. Benedetto), p. 378.

¹²⁷ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 107,10-108,12; (ed. Benedetto), p. 370.

¹²⁸ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 254,21-24; (ed. Benedetto), p. 570: «quae eduxit formam de potentia ad effectum, quamvis omnis forma est in voluntate in actu respectu agentis, nec dicitur esse in potentia, nisi respectu facti».

¹²⁹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 279,20-281,25; (ed. Benedetto), pp. 606-608.

¹³⁰ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 281,26-283,25; (ed. Benedetto), pp. 608-610.

¹³¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 283,26-284,7; (ed. Benedetto), p. 610.

¹³² Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 287,14-16; (ed. Benedetto), p. 616.

sua causa diretta¹³³, e allo stesso modo l'anima vegetativa dipende e deriva dall'anima sensitiva, come ci mostra la comunanza di genere tra le loro operazioni. L'anima sensitiva deriva, poi, dall'anima razionale, e questa dall'intelligenza, che sostiene ogni forma e costituisce, quindi, il vertice delle sostanze semplici¹³⁴, legate tra loro come cause secondo il principio per cui ciò che esiste nelle sostanze inferiori esiste anche in quelle superiori¹³⁵.

In questo modo tutto il creato è legato insieme dal movimento causale delle sostanze superiori su quelle inferiori, movimento che amministra il volere divino¹³⁶. Nel procedere gerarchico, quindi, ogni cosa è potenza e sostanza della propria causa, e tutte le cause, tranne Dio, sono omogenee nella loro composizione ilemorfica.

Ricapitolando questa complessa trattazione, il *Fons vitae* illustra la cosmogenesi attraverso alcuni punti dottrinali fondamentali. Innanzitutto il ruolo principale in questa dinamica è svolto dalla volontà divina, che unisce la materia e la forma universali dando origine all'intelligenza, ma che al contempo è causa dell'unione di ogni forma con la materia. Inoltre, Ibn Gabirol puntualizza la causazione mediata da parte dell'intelligenza, dalla quale procedono le ulteriori ipostasi dell'anima razionale, sensitiva, vegetativa e infine della natura. In questo senso, grande rilievo è attribuito all'irradiazione formale delle sostanze superiori su quelle inferiori quale modalità di trasmissione dei contenuti quidditativi, così come al progressivo illanguidirsi della forma e il graduale inspessimento della materia nel procedere attraverso i diversi livelli ipostatici.

Questi nuclei dottrinali principali non trovano una omogenea ricezione da parte di Gundisalvi, sebbene si registri un certo scarto tra il *De unitate* e il *De processione*. Il breve trattato sull'unità aderisce, almeno parzialmente, a questo schema di derivazione. Il filosofo toledano, infatti, presenta la medesima scansione ipostatica gabiroliana in diversi luoghi, quando afferma:

Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis: hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis, sed ex aptitudine materiae suscipientis¹³⁷.

O ancora, trattando della progressiva complicazione della materia nel suo procedere dall'origine dell'essere:

Sed quia unitas subsistens in materia intelligentiae est unitas simplicitatis, ideo necessario unitas subsistens in materia animae, quia infra eam est, crescit et multiplicatur et accidit ei mutatio et diversitas, et sic paulatim descendendo a superiore per unumquemque gradum materiae inferior

¹³³ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 184,12-185,26; (ed. Benedetto), pp. 472-474.

¹³⁴ Rispetto a queste concatenazioni causali, cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 185,27-188,6; (ed. Benedetto), pp. 474-478.

¹³⁵ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 188,25-27; (ed. Benedetto), p. 478.

¹³⁶ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 209,13-14; (ed. Benedetto), p. 506.

¹³⁷ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 8,1-6.

unitas augetur et multiplicatur, quousque pervenitur ad materiam, quae sustinet quantitatem, scilicet substantiam huius mundi¹³⁸.

In questi due brani, Gundisalvi mostra di accettare sia la scansione ipostatica gabiroliana – scandita appunto in intelligenza, anima razionale, sensitiva e vegetativa, e natura – sia la dinamica di progressivo illanguidimento e inspessimento dei due principi ilemorfici nel loro procedere dalla volontà divina. Allo stesso tempo, come è già stato segnalato rispetto alla tematizzazione dell'Unità divina, in questo breve testo la trattazione è principalmente focalizzata sull'unità quale aspetto ontologico primario, e quindi sull'unione dei due costituenti ilemorfici. In questo senso, manca una specifica posizione del problema relativo alla derivazione del reale, ma appunto questi brani ci mostrano che la vicinanza con la prospettiva gabiroliana non si limita all'ilemorfismo, ma comprende anche la cosmologia.

Si può notare, infine, come sia invece del tutto assente la dinamica di irradiazione formale delle sostanze semplici, che non ritroviamo neppure nel *De processione mundi*: questo dato sembra indicarci una mancata accettazione di questa dottrina da parte di Gundisalvi, fatto forse dovuto anche all'assenza di una specifica trattazione delle sostanze semplici in entrambi i trattati. A questa mancanza di riferimenti all'irradiazione formale si accompagna l'assenza, dal *De unitate*, della funzione svolta dalla volontà divina quale causa dell'unione del composto ilemorfico: in questo trattato gundissaliniano, Dio è posto esclusivamente come Unità trascendente, mentre una più vasta caratterizzazione della Causa prima è presente nel *De processione*.

In quest'opera si registra un cambiamento netto rispetto alla cosmologia: la progressione del reale non si struttura più secondo i piani ipostatici gabiroliani, bensì tramite intelligenze, anime e sfere celesti, in una prospettiva prossima ad Avicenna ed Ermanno. In questo senso, la congiunzione di materia e forma dà origine ai tre generi dei primi composti: angeli, sfere celesti, ed elementi. Questi fungono da causa secondaria nell'istituzione del cosmo, in modo speculare all'azione dell'intelligenza gabiroliana, e tuttavia questa causalità secondaria si sviluppa in modo alquanto divergente proprio perché si concretizza nella causalità delle intelligenze angeliche rispetto alle sfere, e di queste rispetto agli elementi, guidati dalla natura, come già evidenziato rispetto ad Ermanno di Carinzia.

Alcune tracce della progressione gabiroliana sono tuttavia riscontrabili anche nel *De processione*. In questo senso, la prossimità con Ibn Gabirol è profonda nell'asserzione per cui «la [sostanza] non razionale è distinta in natura e in anima vegetale e anima sensibile¹³⁹», sebbene il contesto in cui venga posta questa affermazione è la distinzione tra sostanza razionale e irrazionale elaborata da Ermanno di Carinzia. O ancora, quando Gundisalvi afferma, relativamente alla causa secondaria, che:

¹³⁸ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 6,19-26.

¹³⁹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 45,5-6: «Non rationale autem distributum est in naturam et in animam vegetalem et animam sensibilem».

Secundariae igitur causae, quae est instrumentum primae causae, prima est angelica creatura, secunda est motus caelorum, tertia est natura et deinceps rationalis anima et quaedam alia¹⁴⁰.

Nel riferimento all'«anima razionale e qualche altra» possiamo ritrovare la tripartizione dell'anima proposta da Ibn Gabirol in anima razionale, sensitiva e vegetativa, le quali, tuttavia, nella progressione proposta dal *Fons vitae* sono precedenti alla natura¹⁴¹. Sembra quindi che Gundisalvi, da un lato voglia superare lo schema di derivazione gabiroliano, dall'altro tenti tuttavia di reintegrarlo nella sua cosmologia. In altre parole, intravediamo una volontà di mediazione che avremo modo di vedere anche relativamente agli influssi avicenniani in merito, e che troviamo anche nell'oscuro passaggio conclusivo del *De processione mundi*:

Unde et quattuor sunt substantiae ad quattuor numerorum dispositionem, quarum prima est intelligentia, quae assimilatur unitati eo, quod non apprehendit nisi unum, scilicet esse rei, et propositionem unam tantum. Secunda est rationalis anima, quae assimilatur duobus, quia movetur a propositionibus ad conclusionem, a medietate ad extremitatem. Anima vero sensibilis assimilatur tribus, quia non apprehendit nisi corpus, quod est trium dimensionum, et apprehendit illud mediantibus tribus, scilicet colore, figura et motu. Natura vero assimilatur quaternario, quia quattuor viribus operatur in quattuor et in omne id, quod constat ex quattuor¹⁴².

Nella conclusione del suo trattato, Gundisalvi ripercorre quando detto in precedenza presentando la progressione del reale secondo due scansioni numerologiche. E tuttavia, mentre la prima¹⁴³ non presenta particolari problemi di coerenza rispetto alla trattazione delle pagine precedenti, quest'ultima scansione non trova alcun preciso corrispondente con quanto Gundisalvi ha affermato. Difatti, l'anima sensibile e l'anima razionale non compaiono se non nei brani esaminati poco prima. Al tempo stesso, questo brano è direttamente estratto dal *Fons vitae*, dove Ibn Gabirol afferma:

¹⁴⁰ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 51,20-23.

¹⁴¹ Cf. IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), pp. 184,12-185,26; (ed. Benedetto), pp. 472-474.

¹⁴² D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 56,2-12.

¹⁴³ Cf. D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 55,6-27: «Omnia enim secundum rationem numerorum sapientissimus conditor instituere voluit, videlicet ut, sicut post unitatem secundo ordine naturali binarius ponitur, sic post primam veram et simplicem unitatem, quae deus est, duae simplices unitates, quae sunt materia et forma, quasi binarius secundo loco consequerentur, deinde, sicut ternarius tertio loco post unitatem, sed secundus post binarium ponitur, sic compositum ex materia et forma tertio loco formaretur. Unde, sicut ternarius primus numerus est, qui indivisibilis est, sic et ea, quae ex sola materiae et formae coniunctione constant, incorruptibilia sunt. Ad ultimum, sicut quaternarius primus pariter par quarto loco succedit, sic et generata quarto loco disponuntur; et merito, ut, sicut quaternarius duas recipit divisiones, primam in binarios, secundam in unitates, sic et quodlibet generatum primo in elementa, ex quibus integraliter componitur, deinde in materiam et formam quasi in primas unitates resolvatur et, sicut quaternarius, qui quarto loco succedit, quattuor unitatibus consistit, sic quodlibet generatum ex quattuor elementis consistat quasi principiis. Unde, sicut ternarius masculus dicitur, quia indivisibilis est, et sic quaternarius femina appellatur, quia facile multiplicem divisionem sortitur, sic et generata multiplex corruptio inseparabiliter comitatur».

Et dico quod forma intelligentiae similis est formae unius, quia est apprehendens propositionem unam; et forma animae rationalis est similis duobus, quia movetur a propositionibus ad conclusionem, ab identitate ad extraneitatem; et forma animae sensibilis est similis tribus, quia est apprehendens corpus, quod est trium dimensionum, per medium trium, quae sunt color figura motus; et forma naturae est similis quatuor, quia natura habet quatuor vires¹⁴⁴.

La posizione espressa di questo brano risulta oscura rispetto alla complessiva trattazione del *De processione*, e anche un'interpretazione in senso psicologico e non ipostatico di queste progressioni si scontra, irrimediabilmente, con lo stato extramentale della natura. Quel che è certo è che questo passaggio conclusivo rafforza quella tensione tra sistemi divergenti già riscontrate in numerose occasioni, e che nasce dalla volontà di una mediazione che Gundisalvi mostra di tentare in questa opera.

Rispetto agli altri punti salienti della cosmologia gabiroliana, se da un lato non vi è alcun tipo di riferimento all'irradiazione formale, un maggiore rilievo è invece attribuito alla volontà divina, che attua la prima unione di materia e forma, e che viene presentata da Gundisalvi insieme alle metafore gabiroliane della congiunzione ilemorfica:

Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una sequitur post aliam. Sed exitus aquae est sine intermissione et quiete; ille vero est sine motu et tempore. Sigillatio vero formae in materia, cum sit a divina sapientia, est quasi sigillatio formae in speculo, cum resultat in eo ab aspectore, et materia sic recipit formam a divina voluntate, sicut speculum recipit formam ab inspectore, et tamen materia non recipit essentiam eius, a quo recipit formam, sicut nec sensus recipit materiam sensati, cuius recipit formam. Quicquid enim agit in aliud, non agit in illud, nisi per suam formam, quam imprimit in illud¹⁴⁵.

Come la fuoriuscita dell'acqua dalla fonte, e come la riflessione dell'immagine su uno specchio, la creazione di materia e forma acquista i tratti di un procedere emanativo che è tuttavia relativizzato dalla ridondanza con cui Gundisalvi tratta, in modo esplicito, di «creatio ex nihilo». La volontà è anche per Gundisalvi il fattore che causa l'unione di materia e forma, e tuttavia nel *De processione mundi*, non troviamo che questi due riferimenti alla volontà divina, entrambi posti in un contesto metaforico e relativamente alla dinamica ilemorfica. Si manifesta, qui, la totale assenza non solo di una tematizzazione del volontarismo divino, ma anche di un riferimento effettivo a tale, supposto volontarismo gabiroliano. La volontà appare come attore causale ma è del tutto priva di una caratterizzazione esplicita quale facoltà di scelta, e anzi, proprio essendo presentata nella metafora dell'acqua che scorre dal fiume, sembra che Gundisalvi non colga alcuna contraddizione tra volontà ed emanazione nel testo gabiroliano¹⁴⁶.

¹⁴⁴ IBN GABIROL, *Fons vitae* (ed. Baeumker), p. 239,5-12; (ed. Benedetto), p. 550.

¹⁴⁵ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 40,16-41,9.

¹⁴⁶ Sicuramente il filosofo toledano era più interessato a presentare l'origine delle forme nella sapienza divina piuttosto che a partire dalla volontà: e difatti, il termine «sapientia» appare ben nove volte, a fronte delle sole due occasioni del termine «voluntas». Come

Infine, rispetto alla teoria del progressivo illanguidimento e inspessimento della materia, Gundisalvi presenta testualmente questa dottrina nel *De unitate*, in relazione alla metafora della luce:

Et e contrario, quo materia fuerit inferior, fit spissior et obscurior et non ita tota penetratur a lumine; quo magis enim materia descendit, sicut iam dictum est, constringitur, spissatur et corpulentatur, et partes eius mediae prohibent ultimas perfecte penetrari a lumine. Non enim est possibile, ut tantum luminis penetret partem secundam, quantum primam, nec ad tertiam tantum luminis pervenit, quantum ad mediam; et sic paulatim, donec perveniatur usque ad partem materiae infimam. Quae quia remotissima est a fonte luminis, lumen debilitatur in illa¹⁴⁷.

Il differente statuto ontologico che si riscontra negli enti è quindi dato dalla stessa congiunzione ilemorfica: tanto la materia quanto la forma, uniche in loro stesse, si diversificano rispetto all'allontanamento dalla loro origine. E così la materia si fa più spessa, mentre la luce più languida, dando vita ad essere via via più complessi e meno stabili. Questa teoria, o meglio, il riferimento a questa spiegazione della diversificazione di materia e forma, non è presente in questi termini nel *De processione mundi*. Anche in questo testo Gundisalvi precisa spesso come la diversità risieda nell'effetto e non nella causa ilemorfica, ma il progressivo decadimento ontologico del procedere emanativo viene soppiantato dalla radicale differenza ontologica tra Dio e creazione posta nei termini della dottrina dell'essere necessario e possibile.

A questo mutamento di contesto, muta anche l'elargizione delle forme, che risiedono nella sapienza di Dio quali intenzionalità estrinsecate dalla volontà, come per Ibn Gabirol, ma che non sono «parzialità» di un'unica forma universale che si specifica nella congiunzione ilemorfica, tesi verso cui tende la trattazione della «elongatio» gabiroliana. Al contrario, senza mai identificarle con i contenuti mentali di Dio, Gundisalvi presenta varie e differenti forme che si uniscono alla materia, a iniziare dalla forma dell'unità e da quella della sostanzialità, in un contesto evidentemente diverso da quello in cui sono poste nel *Fons vitae*.

In definitiva, ci troviamo davanti a una problematizzazione delle teorie gabiroliane da parte di Gundisalvi, che mostra di accettarle pienamente nel *De unitate*, mentre nel *De processione* esse vengono sostituite o integrate ad ulteriori aspetti dottrinali. È una situazione simile a quella che riscontrata nel capitolo precedente, in relazione alla determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma, accettata nel *De anima*, ma rigettata nel *De processione mundi*. In entrambi i casi subentrano nuove teorie, e in entrambi i casi queste teorie sono ricavate dalla tradizione avicennista cui Gundisalvi ebbe posteriormente accesso, e che esamineremo adesso.

abbiamo visto, tuttavia, questo dato potrebbe essere legato al problema della dinamica trinitaria nella creazione, di cui abbiamo trattato nel primo capitolo, in relazione a Guglielmo di Conches.

¹⁴⁷ D. GUNDISALVI, *De unitate et uno* (ed. Correns), p. 8,13-22.

CREAZIONE E ADVENZIONE

Nel secondo capitolo è stata analizzata la tematizzazione avicenniana dell'essere divino secondo caratteristiche che trovano un immediato riscontro nell'instaurazione del cosmo. Le varie dimostrazioni dell'Esistente necessario offerte nella *Metaphysica* ne dimostrano l'unicità irrelata a partire dal necessario nesso causale esistentivo che causa l'esistenza degli esseri possibili. Dal momento che l'essere possibile è caratterizzato da una intima inesistenza, quale possibilità neutra di poter essere e poter non essere, esso ha bisogno di una causa terza che, discriminando tra queste due eventualità, abbia come effetto la sua esistenza o non esistenza. In questo senso, quindi, l'Esistente necessario è la Causa efficiente e prima, che causa l'essere di tutti gli enti¹⁴⁸.

A tal riguardo, Avicenna precisa come la priorità dell'azione causale dell'Esistente necessario non sia di tipo temporale ma essenziale. Una priorità di tipo temporale, infatti, implicherebbe che un qualcosa di precedente smetta di esistere prima del momento in cui qualcosa viene all'essere, cosa inammissibile rispetto all'instaurazione cosmica, e in questo senso:

Igitur «post» quod est hic est «post» quod est per essentiam, quia id quod est rei ex seipsa prius est eo quod est ei ex alio a se; postquam autem est ei ex alio esse et debitum essendi, tunc habet ex se privationem et possibilitatem, et fuit eius privatio ante esse eius <et esse eius> post privationem eius prioritatem et posterioritatem per essentiam¹⁴⁹.

Per comprendere cosa intende Avicenna con «posteriorità essenziale», è necessario spostare l'attenzione alla trattazione che ne riserva nella *Metaphysica*. Nel primo capitolo del quarto libro, il filosofo persiano analizza in modo precipuo le nozioni di anteriorità e posteriorità. Avicenna illustra come tra i vari sensi di anteriorità¹⁵⁰ – nel luogo e nel tempo, nell'ordinamento, nella nozione – soltanto quest'ultima prescinda dall'ordinamento della serie, ed è quindi un concetto dalla più vasta portata metafisica. L'anteriorità nell'esistenza si distingue infatti in anteriorità della condizione dell'esistenza, come l'uno rispetto ai molti, e anteriorità nell'ottenimento dell'esistenza, e quest'ultima tipologia di anteriorità è propria del rapporto tra causa ed effetto. È proprio questo il tipo di anteriorità essenziale a cui Avicenna fa riferimento in rapporto alla causalità dell'Esistente necessario: l'anteriorità della causa rispetto al causato non può essere posta, infatti, come un tipo di anteriorità all'interno della serie temporale, in quanto la vera causa e il suo effetto sono simultanei. Al fine di dimostrare questa simultaneità, Avicenna propone il suo noto esempio della mano che apre la serratura: sebbene il movimento della mano e quello della chiave siano simultanei, è evidente come la causa sia il movimento della mano, e l'effetto il corrispettivo movimento della chiave¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cf. R. WISNOVSKY, *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 97-123.

¹⁴⁹ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 397,46-51.

¹⁵⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 184,3-187,69.

¹⁵¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 187,52-61: «Et ob hoc non refugit intellectus ullo modo dicere quod, cum Petrus movit manum suam, mota est clavis, aut dicere quod Petrus movit manum suam et deinde mota est clavis. Refugit autem dicere

È in questo contesto che Avicenna distingue tra causa vera e causa possibile¹⁵²: la differenza tra questi due tipi di causalità risiede nella caratteristica per cui, al contrario della causa possibile¹⁵³, la causa «vera» ha la condizione della propria causalità all'interno della propria essenza. In tal modo il suo effetto perdurerà finché permane la causa¹⁵⁴: in questo modo, la «causa vera» è sempre simultanea al suo effetto: è una causa autosufficiente e incausata, è l'Esistente necessario.

È evidente la conseguenza verso cui è teso il ragionamento avicenniano. Se l'universo è causato dall'Esistente necessario, e l'effetto della causalità dell'Esistente necessario è simultaneo e perdurante finché permane la sua causa, l'universo sarà eterno come è eterno Dio. È per questo motivo, quindi, che l'antiorità della Causa prima è di tipo essenziale e non temporale: non perché non ci sia ancora il tempo – cosa vera ma che non costituisce il punto del ragionamento di Avicenna, in questo caso – ma in quanto questa antiorità non va colta secondo un tipo di successione, quale ci viene suggerita dal procedere dei membri di una serie ordinata. Si tratta quindi di una precedenza di tipo logico-ontologico, in base alla quale si può affermare che il cosmo è eterno ma al contempo causato¹⁵⁵.

Questa simultaneità non implica, tuttavia, né che non esista una successione degli enti, né che l'intero universo, nella sua eterna dinamica del divenire, sia stato instaurato tutto in un unico istante. L'azione della causa efficiente può infatti essere istantanea e immediata, oppure graduale e mediata: nell'istituzione del cosmo si dà un tipo di causalità del secondo tipo¹⁵⁶, come ci viene testimoniato dalla successione causale tipica del movimento¹⁵⁷.

Proprio l'analisi del moto, quale serie eminente della trasmissione causale, costituisce la strategia argomentativa di Avicenna per la trattazione dell'istituzione dell'universo, nel nono libro della *Metaphysica*. Innanzitutto, da un lato Avicenna dimostra l'eternità del moto attraverso vari argomenti¹⁵⁸, mentre dall'altro precisa come ogni moto ingenuamente colto come «naturale» sia in realtà il risultato di una trasmissione di movimento che si origina da un moto volontario o violento¹⁵⁹. In questo

quod, cum mota est clavis, Petrum movit manum suam, quamvis dicamus quod, cum mota est clavis, scimus Petrum iam movisse manum suam. Quamvis igitur uterque motus simul habeat esse in tempore, tamen intellectus attribuit uni eorum prioritatem et alteri posterioritatem, eo quod motus secundi non est causa essendi motus prioris, immo motus prioris causa est essendi motum secundi»

¹⁵² Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 187,61-189,5.

¹⁵³ La causa possibile è tale che, per essere causa, necessita dell'attuarsi di una condizione esterna che ne accompagna l'essenza: in questo modo la causa è tanto la causa possibile quanto la sua condizione. In altri termini, tale causa è in sé possibile, e diviene necessaria solo grazie all'intervento di una condizione esterna, in modo speculare alla trattazione dell'essere possibile che abbiamo esaminato nel capitolo secondo.

¹⁵⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 187,64-66: «si autem ipsa essentia eius fuerit condicio ipsum essendi causam, tunc, quamdiu essentia eius habuerit esse, erit causa et occasio essendi secundum».

¹⁵⁵ Per una prospettiva d'insieme, cf. J. MCGINNIS, *The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna and Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 88/2 (2014), pp. 271-288.

¹⁵⁶ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 436,37-437,57.

¹⁵⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 437,58-438,82.

¹⁵⁸ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 439,1-446,48.

¹⁵⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 447,52-65.

senso, per Avicenna è manifesto come il moto celeste, in quanto circolare, sia volontario¹⁶⁰, ossia frutto di un'entità spirituale che perpetuamente muove, tendendo verso qualcosa. Tale entità non potrà essere un'intelligenza, che in quanto tale è stabile: si tratta di un'anima, che muove la sfera in base a sempre nuove rappresentazioni estimative¹⁶¹. Al di sopra di quest'anima planetaria troviamo un'intelligenza, che costituisce la causa anteriore del moto impresso sulla sfera, ed è l'immobile principio di movimento della sfera e dell'anima.

È questa la strutturazione di ogni livello della progressione cosmica, scandito attraverso la processione di intelligenze, anime e sfere¹⁶². Ciascuna di esse desidera il proprio principio: l'intelligenza avendone intellesione, l'anima avendone desiderio tramite rappresentazioni particolari, il corpo tramite il proprio movimento¹⁶³.

La descrizione avicenniana di Dio condensa diversi nuclei dottrinali, e tra questi troviamo la tematizzazione dell'essere divino nei termini dell'Uno assoluto¹⁶⁴. In questo senso Dio è descritto come Unità assolutamente semplice, che intellige se stessa. Questa autointellezione dell'Uno è l'origine del fluire dell'esistenza, che dà origine al primo causato, la prima intelligenza. Questa, nonostante sia un'unità derivata in modo immediato dall'Uno, è tuttavia segnata da una strutturale duplicità, relativa alla propria causazione:

Necesse est igitur ut ex primo causatis propter esse eorum sint alia in quibus oportet esse necessitatem et multitudinem, quomodocumque evenerit. Intelligentiis enim separatis non potest esse aliqua multitudo nisi quemadmodum dicam, quoniam causatum per se est possibile esse in seipso, propter primum autem est necessarium esse. Sed necessitas sui esse est secundum quod est intelligentia, et intelligit seipsum et intelligit primum necessario. Unde oportet ut sit in eo multitudo ex hoc quod intelligit se quod est possibile esse quantum in se, et ex hoc quod intelligit necessitatem sui esse a primo quod est intellectum per se <...>. Non est autem ei multitudo ex primo. Nam possibilitas sui esse est ei quiddam propter se, non propter primum, sed est ei a primo necessitas sui esse, et deinde multiplicatur per hoc quod intelligit primum et per hoc

¹⁶⁰ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 448,84-449,1.

¹⁶¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 454,86-90.

¹⁶² Cf. H. E. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York 1992, pp. 74-81.

¹⁶³ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 475,4-19: «Igitur unicuique caelo est anima movens quae intelligit bonitatem et, propter corpus, habet imaginationem, scilicet formare particularia et habet voluntatem particularium. Sed id quod intelligit de primo et quod intelligit de principio quod est sibi proprium et propinquum est principium sui desiderii motionis. Unicuique autem caelo est intelligentia quae est principium sibi proprium et propinquum, scilicet principium separatum, cuius comparatio ad eius animam est sicut comparatio intelligentiae agentis ad nostras animas, et hoc est exemplum universale intelligibile speciei suae actionis, et huic assimilatur ipsum. Et omnino, in omni quod movetur ab illis necesse est ut sit intentio intelligibilis a principio intelligibili quod intelligit bonitatem primam, et eius essentia est separata: iam autem nostri quod omne quod intelligit est separatae essentiae. Principium vero motus est corporale, scilicet adhaerens corpori: igitur iam nostri quod motus caelestis est animalis proveniens ab anima eligente, renovata electionibus continue suarum partium».

¹⁶⁴ Cf. il secondo capitolo del presente studio.

quod intelligit seipsum, tali multiplicatione quae est comitans esse suae unitatis ex primo¹⁶⁵.

Il primo causato, ossia la prima intelligenza, ha quindi un essere in sé stesso molteplice, per via della duplicità della sua esistenza: possibile in se stessa, e necessaria in virtù della propria causa, ossia dell'Esistente necessario, Dio. Questa molteplicità si manifesta nella duplice intellesione che la prima intelligenza ha di se stessa e della propria causa, e in un triplice atto intellettuale che causa l'esistenza della successiva intelligenza, della relativa sfera e dell'anima di questa:

Igitur ex prima intelligentia, inquantum intelligit primum, sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea, et inquantum intelligit seipsam, sequitur ex ea forma caeli ultimi et eius perfectio et haec est anima, et propter naturam essendi possibile quae est ei et quae est retenta inquantum intelligit seipsam, est esse corporeitatis caeli ultimi quae est contenta in totalitate caeli ultimi¹⁶⁶.

La prima intelligenza, quindi, in quanto ha intellesione della sua causa dà origine a una seconda intelligenza, mentre in quanto ha intellesione di se stessa dà invece origine alla forma della sfera, ossia la sua anima, e infine, in quanto ha intellesione della propria possibilità, dà origine al corpo della sfera, formato di materia e forma. Questa seconda intelligenza, dal canto suo, darà origine a una seconda serie costituita da un'intelligenza, un'anima e un corpo celeste, e così farà la terza intelligenza, finché non si giunge alla decima intelligenza, il datore delle forme e l'intelletto agente¹⁶⁷. È quest'ultima intelligenza, infatti, a fornire al mondo sublunare le forme che si vanno ad unire alla materia, preventivamente preparata a riceverle secondo la causalità preparatrice degli astri e delle interazioni sensibili, così come ad attualizzare i contenuti intelligibili potenziali dell'intelletto umano. Da questa descrizione dell'instaurazione cosmogonica, si può notare come Avicenna ponga la dinamica causativa dell'universo nei termini di una netta causalità secondaria. Dio, infatti, causa direttamente solo la prima intelligenza, la quale a sua volta è causa della seguente serie di intelligenza, anima e sfera planetaria, in una concatenazione causale che esprime il flusso e giunge al cosmo sublunare e transeunte.

Una seconda considerazione è relativa all'ilemorfismo. Come sappiamo, Avicenna nega risolutamente una presenza di materia e forma nelle sostanze puramente spirituali – ossia nelle intelligenze, che sono quiddità sostanziali¹⁶⁸ – in quanto l'ilemorfismo è proprio solo dei corpi, sia eterni

¹⁶⁵ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 481,51-482,64.

¹⁶⁶ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 483,85-91.

¹⁶⁷ Sulla ricezione latina di questa teoria, cf. D. N. HASSE, *Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus*, in D. N. Hasse - A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin-Boston 2012, pp. 225-250.

¹⁶⁸ Abbiamo già potuto notare nel precedente capitolo come le sostanze spirituali siano «forme» nel senso in cui la forma è atto che conduce all'azione. Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 324,13-24: «Forma autem aliquando dicitur omnis intentio quae in effectu est adaptata ut agat, ita ut substantiae separatae enim sint formae. Et secundum hanc intentionem dicitur forma omnis dispositio et actio quae est in recipiente unito vel composito, ita quod constituitur materia in effectu, et tunc substantiae

(ossia le sfere celesti, perfettamente complessionate), sia transeunti come tutti i corpi del mondo sublunare. In *Metaphysica* IX, 4, Avicenna presenta e rigetta la possibilità che il primo causato possa essere un composto ileomorfo.

La base su cui poggia la confutazione avicenniana è costituita dal principio neoplatonico per cui «ex unum non fit nisi unum», cosa che impedisce che dall'assoluta Unità e unicità di Dio possano provenire due esseri o un ente patibile di divisione in due o più costituenti¹⁶⁹:

Si enim provenirent ab eo duae res discretas per existentiam, vel duae res discretas ex quibus fit unum, sicut materia et forma, comitantia simul, illae non provenirent nisi ex duobus modis diversis in eius essentia. Si autem illi duo modi essent non in eius essentia, sed comitantes eius essentiam, tunc remaneret quaestio de comitantia istorum duorum, quousque essent de sua essentia, et sic ipsa esset divisibilis in intellectu: iam autem prohibemus hoc antea et ostendimus destructionem eius. Manifestum est igitur quod primo eorum quae sunt a causa prima unum numero est, et eius essentia et eius quidditas est unitas, non in materiam¹⁷⁰.

Se ammettiamo, quindi, che dal primo Principio traggano origine due esseri o un essere risolvibile in due costituenti, questi due dovrebbero derivare da due distinti aspetti dell'essere divino, che tuttavia è assolutamente Uno. E anche se questi fossero dei concomitanti essenziali del Primo, e non degli aspetti della sua essenza, il risultato resterebbe immutato, in quanto l'essenza divina risulterebbe divisibile secondo l'intenzione, e quindi duplice. È pertanto inammissibile l'ipotesi che il primo causato sia un composto ileomorfo, pena l'implicazione di una dualità essenziale nell'Unità divina.

Allo stesso modo, neppure si può ammettere che il primo causato sia una forma materiale, in quanto essa implicherebbe necessariamente una materia in cui estrinsecarsi e, in tal modo, la materia sarebbe una causa media per tutte le forme e le potenze formali di tutto ciò che segue al primo causato, comprese le intelligenze celesti e le loro intellezioni che invece, per loro natura, ne sono prive. La materia non è di tale natura, in quanto è meramente ricettiva, e se ammettessimo una simile funzione, essa sarebbe materia solo per omonimia, e si giungerebbe alla conclusione che la forma corporea non necessita della materia: cosa inammissibile in quanto la forma è causa mediana della materia¹⁷¹.

In generale, Avicenna può concludere che «non posse esse ut primum causatum sit forma materialis omnino sufficiens per se; sed quod non sit materia manifestius est. Necessarium est igitur ut causatum primum sit forma non materialis omnino, scilicet intelligentia¹⁷²». Il primo causato

intelligibiles et accidentia non erunt formae. Et dicitur forma id per quod perficitur materia, quamvis non constituatur per illud in effectu, sicut sanitas et quicquid est ad quod moventur res naturaliter. Et dicitur forma proprie figura et quicquid aliud fit in materiis per artificium. Et dicitur forma species rei et genus eius et differentia eius et hoc totum, quia totalitas totius forma est etiam partibus».

¹⁶⁹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 479,88-94.

¹⁷⁰ AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 479,97-6.

¹⁷¹ Cf. AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 480,12-481,39.

¹⁷² AVICENNA, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 481,39-42.

dall'Uno divino è quindi un'intelligenza, ossia una forma che non costituisce un corpo materiale e una quiddità non coincidente con la propria esistenza: ed essendo slegata dalla materia, questa quiddità non si concretizza in una serie di individui¹⁷³.

La confutazione avicenniana dell'ilemorfismo universale palesa la complessiva diversità tra le prospettive di Avicenna e Ibn Gabirol, non soltanto a livello di composizione ilemorfica delle sostanze semplici. Ibn Gabirol, infatti, afferma recisamente proprio che la materia deriva dall'essenza, mentre la forma dalla sapienza/volontà divine, ed è obbligato a introdurre questa distinzione proprio per giustificare la duplicità dei due principi primi dell'essere creaturale.

Le sfere celesti, mosse dalle intelligenze, influiscono direttamente sulla costituzione del cosmo fisico, realizzandola: la materia viene predisposta dagli influssi celesti, e il datore delle forme congiunge alla materia e forme specifiche che si realizzano negli individui speciale e patiscono gli accidenti. L'ordinamento del cosmo fisico è retto dalla natura, che è, infatti, la causa del movimento nel mondo fisico, e come tale è studiata dalla fisica che, come disciplina, verte primariamente sullo studio di natura, forma, materia e accidente quali costituenti di ogni corpo fisico:

Tu scis quod unumquodque corpus habet naturam, materiam et formam et accidentia. Natura eius est vis qua venit motus eius et permutatio quae sunt in essentia eius, similiter quies eius et status. Forma eius est essentia eius ex qua est id quod est, materia eius est id quod intelligitur subiectum essentiae suae formae, accidentia sunt ea quae, quando materia eorum fuit informata forma eorum et constituta fuerit eorum specialitas, aut simul concreantur aut accidunt extrinsecus¹⁷⁴.

La natura, quindi, è la potenza di produrre moto e cambiamento, la forma è l'essenza mediante la quale qualcosa è ciò che è, la materia è il sostrato dell'essenza e gli accidenti accompagnano il corpo a partire da un qualcosa di esterno. Si registra, dunque, una certa prossimità tra natura e forma, e difatti certe volte la natura sembra corrispondere alla forma. Questa corrispondenza si dà nei corpi semplici, come ci è mostrato dagli elementi. In essi, quando ci riferiamo a ciò che ne dà movimento e cambiamento lo chiamiamo natura, altrimenti la chiamiamo forma. Nei corpi composti, invece, non vi è una corrispondenza perfetta tra forma e natura: quest'ultima

¹⁷³ Come abbiamo visto, infatti, il principio di individuazione è costituito dalla materia. Parallelamente, dal momento che la specie si realizza negli individui, ma questi necessitano della materia per potersi dare, la specie di ogni sostanza separata si realizza in un unico individuo, appunto non avendo alcuna composizione materiale. Ora, appare patente come sia possibile identificare questa quiddità che fuoriesce da Dio con una forma che non si unisce alla materia, e lo stesso testo latino suggerisce questa identificazione, che ha grandi conseguenze nella speculazione latina. Allo stesso tempo, Gundisalvi non recepisce né sembra percepire una identificazione tra sostanza separata e forma: il contesto avicenniano da cui muove è quello relativo alla dinamica ilemorfica, con cui tenta di armonizzare il sistema ontologico ricavato da Ibn Gabirol. In altre parole, il suo orizzonte interpretativo parte dall'ilemorfismo universale e vi ritorna dopo aver cercato delle spiegazioni ulteriori che rendano possibile una giustificazione complessiva davanti alle possibili critiche rivolte a questa impostazione. Una ricerca che sembra precludere, per Gundisalvi, un vero confronto con ipotesi alternative, quali appunto la possibilità di un essere esclusivamente formale per le sostanze semplici.

¹⁷⁴ AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 59,3-10.

è simile alla forma, ma non viene espressa esclusivamente da questa, bensì da ulteriori fattori propri della complessità ontologica dell'ente¹⁷⁵.

In questo senso, quindi, la natura costituisce una ulteriore causa secondaria specifica del mondo sublunare, tesa alla realizzazione ordinata del mutamento, della generazione e della corruzione, realizzando di fatto il cosmo fisico che, come tale, è causato dalle intelligenze. Per Avicenna, infatti, la causalità divina ha come effetto diretto e immediato, dunque, soltanto la creazione della prima intelligenza, dalla quale tutto procede in modo mediato, secondo una progressione causale che culmina e si esaurisce nel cosmo fisico.

Spostandoci alla sintesi proposta da al-Ghazali nella *Summa theoricæ philosophiæ*, possiamo riscontrare alcuni punti di originalità. La trattazione ghazaliana muove dalla distinzione degli enti che derivano dalla causalità divina in tre classi, basate sulla possibilità di influenza dell'ente. La prima classe è costituita da ciò che influisce e non subisce un influsso: si tratta delle intelligenze pure che sono sostanza indivisibili e semplici. Ciò che non influisce e subisce soltanto un influsso sono i corpi, limitati dallo spazio e divisibili, e distinti tra semplici e composti. Infine ciò che influisce ma a sua volta subisce un influsso sono le anime, che ricevono l'influsso dalle sostanze superiori e influiscono sui corpi¹⁷⁶.

Dal momento che l'Esistente necessario è Uno, da Lui non potrà procedere che un unico essere, dal quale deriva la molteplicità degli enti. In questo primo causato infatti, sono presenti due distinte qualità:

[A] primo non provenit nisi unum sed quod consequitur quiddam aliud, non tamen ex hoc quod est primo. Evenit igitur in eo multitudo propter illud aliud quod est in eo, et hoc erit principium proveniendi multitudines coequevas, et deinde ordinatas alias post alias; postea vero coequeva, et ordinata coniunguntur in unum; igitur hoc unum propter multitudinem que in eo est, fecit debere esse multitudinem, et ob hoc multiplicata sunt ea que sunt, nec potest esse aliter nisi sic, sed modus proveniendi hanc multitudinem est hic, quoniam primus est unus verus, eo quod esse eius est esse purum, cuius hanitas est ipsa eius quidditas, et quicquid est preter illum est possibile; esse autem omnis possibilis est preter suam quiditatem, sicut predictum est¹⁷⁷.

L'essere creato, infatti, è posto nei termini della strutturale duplicità tra essere possibile in sé ed essere necessario rispetto alla propria causa. Tale duplicità costituisce l'origine della molteplicità, che dal primo creato si estrinseca nella moltitudine degli enti. Inoltre al-Ghazali identifica possibilità, potenza e materia da un lato, e necessità derivata, atto e forma dall'altro¹⁷⁸: questa identificazione è esposta proprio in questo contesto,

¹⁷⁵ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 60,30-37.

¹⁷⁶ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 90,19-92,11.

¹⁷⁷ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 119,24-120,9.

¹⁷⁸ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 120,9-23: «Omne vero esse quod non est necesse esse, est accidentale quiditati. Unde opus est quiditate ad hoc ut esse sit ei accidentale. Igitur secundum considerationem quiditatis erit possibile essendi, et secundum considerationem cause, erit necesse essendi eo quod ostensum est quod quicquid possibile est in se, necesse est propter aliud a se; habet igitur duo iudicia scilicet, necessitatem uno modo, et possibilitatem alio modo. Ipsum igitur secundum quod est possibile, est in potencia, et secundum quod est necesse, est in effectu; possibilitas vero est ei ex se, et

cosa che verosimilmente ha influenzato Gundisalvi nella sua ricerca di coerenza tra i sistemi ilemorfici di Ibn Gabirol e Avicenna.

In questo primo causato, quindi, si dà una composizione di qualcosa che è «simile alla materia» con qualcosa che è «simile alla forma», ossia una composizione di possibilità e necessità riscontrata anche in Ibn Daud. In questo modo, la prima intelligenza riceve dall'Uno un'esistenza singola e necessaria, che tuttavia si somma alla contingenza propria del suo essere. Essa è una seconda unità, derivata dalla vera Unità, un'intelligenza pura che conosce se stessa e il suo Creatore, tramite una conoscenza che si sviluppa, sul piano di causazione efficiente, nella venuta all'essere di una sfera e un angelo – ossia un'intelligenza pura¹⁷⁹ – fino ad arrivare all'esistenza di dieci intelligenze e nove sfere celesti:

Ex intelligencia vero secunda, provenit intelligencia tercia, et circulus signorum. Et ex intelligencia tercia, provenit intelligencia quarta, et circulus saturni, et ex quarta quinta et circulus iovis. Et ex quinta, sexta, et circulus martis, et ex sexta, septima, et circulus solis. Et ex septima octava, et circulus veneris, et ex octava nona, et circulus mercurii, et ex nona, decima, et circulus lunae et sic completum est esse omnium celestium simul, sed ea que sunt nobiliora excepto primo, provenerunt decem et novem, decem intelligencie, et novem celi [...] ¹⁸⁰.

Al termine di questa progressione cosmica troviamo il mondo sublunare composto dai quattro elementi. Dalla commistione dei quattro elementi si formarono i corpi, tramite varie combinazioni e secondo l'influsso celeste e l'azione del *dator formarum*, seguendo un processo non casuale¹⁸¹. In questo modo, tutto fluisce dalla Causa prima, sebbene non direttamente:

Sequitur igitur ex hoc quod bonitas fluit in esse quod est, a primo principio sed mediantibus angelis ad hoc ut habeat esse quicquid fuit possibile habere esse secundum quod pulcrius, et perfeccius esse potuit. Quicquid igitur habet esse est sicut oportuit, nec potuit esse perfeccius quam est ¹⁸².

Si noti, qui, l'esplicita identificazione tra intelligenze e angeli, evidenziata da al-Ghazali: l'instaurazione del mondo è mediata dalle creature angeliche, e l'azione divina si limita a trarre all'essere una prima intelligenza, da cui procedono tutti gli altri enti causati. In questo senso, l'emanazione è completa e tutto emana da Dio, tramite il datore delle forme, come la luce emana dal sole:

Materia enim ex qua fiunt musce, si posset recipere formam perfeccioem forma muscarum, procul dubio infunderetur ei a datore eius quoniam non est in eo avaricia, nec prohibicio, sed est affluens naturaliter sicut fluit

necessitas ex alio a se; est igitur in eo multitudo unius quidem quod est simile materie et alterius quod est simile forme. Quod autem est simile materie est possibilitas, et quod est simile forme est necessitas, que est ei ex alio a se».

¹⁷⁹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 121,7-9: «Intelligitur autem angelus intelligencia nuda; oportet autem ut id quod est nobilius proveniat ex forma nobiliore».

¹⁸⁰ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 121,14-26.

¹⁸¹ Cf. AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 121,27-129,23.

¹⁸² AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 125,29-33.

lumen a sole in aerem, et terram, et speculum, et aquam, sed diversificatur quod non apparet in aere; apparet vero in terra sed non reverberatur (resultat) radius in aere, et apparet in speculo, et aqua, et reverberatur (resultat) radius. Non fit autem hoc propter diversitatem provenientem a parte solis, sed propter diversitatem aptacionum materiarum¹⁸³.

Con una metafora molto forte, che difficilmente troverebbe d'accordo Avicenna¹⁸⁴, l'advenzione è paragonata all'emanazione della luce dal sole, un'emanazione naturale che produce ogni bontà e ogni perfezione nel cosmo instaurato, senza che sia possibile qualcosa di migliore. In questo modo, seguendo Avicenna, al-Ghazali delinea il progressivo formarsi dell'universo attraverso una mediazione emanativa delle intelligenze, che giunge fino all'istituzione del cosmo fisico, risultato dall'unione di materia e forma.

Prima di passare all'esame della ricezione di queste dottrine cosmologiche da parte di Gundisalvi, è importante analizzare il sistema «avicennista» elaborato da Ibn Daud, che ha influenzato in modo dirimente il filosofo toledano. Anche la descrizione cosmogonica presentataci dallo *ha-Emunah ha-Ramah* muove dalla giustificazione della derivazione della molteplicità dall'assoluta Unità di Dio. L'esperienza che abbiamo della pluralità di corpi sensibili potrebbe far ritenere che questa molteplicità creaturale si trovi potenzialmente in Dio: una posizione del tutto erronea, in quanto in Dio vi è un'assoluta semplicità. Vi sono, tuttavia, diversi modi in cui la molteplicità può derivare da una causa semplice: infatti la causa può contenere in sé molteplici potenze, oppure la diversità può emergere dalla diversità del sostrato che recepisce la causalità dalla causa semplice. In modo alternativo, la causa semplice può utilizzare cause strumentali per ottenere l'effetto, e infine, può esservi una mediazione tra la causa semplice e l'effetto molteplice.

Nel caso della creazione dell'universo, l'unica possibile spiegazione della derivazione della molteplicità è l'ultimo di queste modalità causali, ossia quello tramite intermediari¹⁸⁵, che causano le forme proprie del cosmo sopralunare, e i composti ilemorfici in quello sublunare. In questo senso, quindi, da Dio procede un'unica intelligenza, dalla quale – in modo speculare ad Avicenna e al-Ghazali – procedono un'ulteriore intelligenza, l'anima celeste e il suo corpo:

Successivamente, questa entità procede in un primo allontanarsi dal Primo, [...]. Da esso procede un terzo motore che non è mosso, una sostanza che è l'anima della *Sphera recta* e il corpo della *Sphera recta*. Dal terzo motore procede un quarto motore, la sfera di Saturno e il suo motore. In modo simile il processo continua fino alla generazione della sfera della Luna, il suo motore e il motore del suo motore. Dopo il motore per il motore della sfera della Luna, cioè il motore per la sfera della Luna a livello di intelletto per l'anima umana, esiste nell'ordine di quella

¹⁸³ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), pp. 125,34-126,8.

¹⁸⁴ AL-GHAZALI, *Metaphysica* (ed. Muckle), p. 424,98-01: «Sequitur ergo suam formam intellectam forma eorum quae sunt secundum ordinem intellectum apud eum, non quod sint sequentes quemadmodum lux sequitur lucidum et calefactio calidum, sed quia sciens qualiter est ordo bonitatis in esse quoniam ex eo est».

¹⁸⁵ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 173,152b8-152b12.

sostanza chiamata Intelletto Attivo, da cui non proviene né un'anima né un intelletto, e non ha dipendenza da un'anima o una sfera ma dipende solo dall'anima umana¹⁸⁶.

Dall'Unità assoluta di Dio proviene un'intelligenza, detta angelo, che muove pur non essendo mossa, e che in un certo senso è simile a Dio, ma dipendente da Lui. Questa prima intelligenza angelica, chiamata «Essenza del Trono» e «prima sfera», ha una sostanza complessa, composta di possibilità e necessità acquisita. A partire dalla cognizione di questa duplicità strutturale del proprio essere, la prima intelligenza dà origine all'anima cosmica e al suo corpo (la *Sphera recta* ossia la sfera estrema) mentre dalla cognizione della necessità esistenziale assoluta di Dio trae origine la successiva intelligenza. Ciascuna di queste intelligenze è un motore immobile che, appunto, muove la «sua» sfera per il desiderio dell'anima celeste di ottenere la sua perfezione.

Rispetto alle creature angeliche, Ibn Daud precisa quanto sia difficile conoscerle per gli uomini: la conoscenza umana è infatti legata al corporeo, e l'incorporeo è sempre dedotto a partire dalle azioni che esso ha in relazione ai corpi. In questo senso, la conoscenza di entità spirituali del tutto aliene al corpo, risulta quantomai difficoltosa.

Nonostante questi limiti, è tuttavia possibile dimostrare l'esistenza degli angeli, e ciò viene compiuto, nello *ha-Emunah ha-Ramah*, attraverso due argomenti. Il primo¹⁸⁷ parte dalla conoscenza propria dell'anima umana. Ogni conoscenza si trova in potenza nell'anima, e solo successivamente è attualizzata: in questo senso, deve esserci una causa che attualizzi il movimento conoscitivo dell'anima umana. Questa causa – o motore – deve possedere già in atto le conoscenze che attualizza nell'uomo, e pertanto dovrà essere un intelletto attuale, e tale è l'Intelletto Agente¹⁸⁸, ultima delle intelligenze celesti.

Allo stesso tempo¹⁸⁹, se consideriamo la causalità propria del mondo corporeo, si palesa la stretta dipendenza causale rispetto all'immateriale. L'esempio proposto da Ibn Daud è quello della costruzione di una nave: una delle cause della nave materiale è il concetto immateriale di nave nella mente del costruttore. Questo rende manifesto come i concetti immateriali possano causare entità corporee, e tali concetti immateriali, come Stabilito dalla prova precedente, devono avere delle cause, e tali sono le intelligenze angeliche. Difatti l'uomo ha esperienza solo di enti particolari, e non è possibile spiegare la nostra conoscenza delle leggi universali se non tramite la posizione di un'intelligenza separata, che causi la nostra conoscenza. Si deve quindi ammettere l'esistenza di un Intelletto agente, ma anch'esso sarà stato causato: si mostra così la catena causale che discende da Dio in una pluralità di Intelligenze, dove ciascuna causa quella successiva fino all'Intelletto agente, e queste intelligenze sono chiamate angeli¹⁹⁰.

¹⁸⁶ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 174,152b14-153b3, trad. dall'inglese.

¹⁸⁷ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 159,141a9-160,143a12.

¹⁸⁸ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 159,142b3-160,142b8.

¹⁸⁹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 164,145a3-166,148a3.

¹⁹⁰ Si può evidenziare come, poco dopo, Ibn Daud attacchi nuovamente Ibn Gabirol che, nel *Fons vitae*, ha presentato più di quaranta argomenti per dimostrare l'esistenza degli angeli

La funzione mediatrice delle intelligenze angeliche¹⁹¹, che agiscono amministrando il decreto divino¹⁹², non si limita a garantire l'attualità e l'università della conoscenza, ma si sviluppa primariamente nella causazione cosmica: ciascuna di esse causa la triade successiva, fino all'ultima intelligenza, l'Intelletto agente e l'elargitore delle forme, che causa il cosmo sublunare composto di materia e forma. Della causalità di quest'ultima intelligenza, e in generale rispetto alla causalità celeste, Ibn Daud precisa il nesso fondamentale rispetto alla causazione delle anime¹⁹³.

Innanzitutto, Ibn Daud precisa che ogni anima abbia bisogno di un motore, ossia di una causa. Ciò viene mostrato, innanzitutto¹⁹⁴, dalla considerazione che le potenze dell'anima non sono corporee: infatti, mentre le potenze corporee hanno una natura discreta, le potenze razionali non sono soggette alla quantità e pertanto non possono essere corporee. Inoltre, se l'anima concepisse i propri concetti da una potenza corporea, le sarebbe impossibile concepire la propria essenza¹⁹⁵, e se i concetti derivassero da una potenza di questo tipo, non vi sarebbe differenza tra la conoscenza degli uomini e quella propria degli animali¹⁹⁶.

Allo stesso tempo, l'anima¹⁹⁷, quale forma del corpo, non può preesistere al corpo. Se fosse così, infatti, tutte le anime umane costituirebbero un'unica cosa oppure una molteplicità di cose. Ma nel primo caso dovremmo riscontrare in quest'unica anima complessiva delle qualità tra loro opposte, cosa inammissibile. Allo stesso modo, se le anime fossero una molteplicità, allora ciascuna di esse sarebbe differente dall'altra per essenza o per accidente: ma essendo sostanze semplici, due anime non possono differire per accidente, e allo stesso tempo, se fossero essenzialmente diverse, allora solo una di queste anime sarebbe atta a esprimere la specie umana. Perciò non si può ammettere in alcun modo che le anime preesistano al proprio corpo, ma sono create insieme al corpo. Infatti, l'esistenza dell'anima prima della sua unione al corpo è un'esistenza possibile:

Prima della creazione del corpo lo stato dell'anima non può che essere una di queste tre cose. Perciò, se lo stato dell'anima fosse di esistenza necessaria, allora la sua esistenza sarebbe precedente a quella del corpo, ma abbiamo già confutato questa pretesa. Oppure la sua esistenza è impossibile, ma allora l'anima di un uomo non esisterebbe mai. Non resta quindi che l'esistenza delle anime sia possibile e che la loro esistenza sia potenziale¹⁹⁸.

Proprio in quanto l'essere dell'anima è un essere in sé possibile, si deve necessariamente ammettere che esso sia stato causato da qualcosa che lo attualizzi, e che sia il motore dell'anima, ossia la causa della sua esistenza. Difatti, «qualsiasi cosa che passa dalla potenza all'atto è in movimento, e il

senza che neppure uno sia valido. Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 167,150a9-150a13.

¹⁹¹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 102,90b11-90b12.

¹⁹² Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 103,91b2-91b4.

¹⁹³ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 88,54b7-126,121b4.

¹⁹⁴ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 111,96b10-112,99b12.

¹⁹⁵ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 112,99b12-100b9.

¹⁹⁶ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 112,100b9-113,102b3.

¹⁹⁷ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 113,102b3-103b3.

¹⁹⁸ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 113,102b18-103b4, trad. dall'inglese.

movimento ha inizio solo da un motore. Questo motore è ciò che trabocca le forme sulla materia richiedente, e le anime sui corpi¹⁹⁹».

È questo un passaggio fondamentale. Trattando dell'anima in termini puramente aristotelici, Ibn Daud la coglie come forma del corpo, e in ciò è estremamente prossimo alla trattazione avicenniana e ghazaliana. Al contempo, proprio in quanto forma, essa viene infusa nel corpo secondo una modalità analoga all'elargizione delle forme sulla materia: una dinamica presieduta dall'intelligenza che elargisce le forme, e non in modo diretto da Dio. In questo senso, quindi, le anime vengono mosse – ossia create – dall'intelligenza celeste, e quotidianamente, in quanto non preesistono ai corpi di cui sono forme.

Che questa dinamica causativa sia svolta dall'intelligenza angelica e non da Dio appare chiaro dal contesto in cui Ibn Daud pone questo ragionamento: il filosofo sta qui trattando della mediazione angelica, e sebbene si possa cogliere la trattazione come relativa al perfezionamento dell'anima secondo la conoscenza, la seconda dimostrazione offerta da Ibn Daud, che verte sulla causazione ontologica dell'essere possibile, chiarisce il senso esistenziale con cui va colta questa dinamica. Questo principio «che trabocca forme sulla materia e anime sui corpi» non può essere in alcun modo Dio, assolutamente Uno e semplice, ma appunto un principio mediatore, ossia un'intelligenza angelica. Sono quindi gli angeli a produrre le anime umane che di volta in volta si uniscono ai corpi.

Il percorso che conduce alla causazione dei corpi sublunari è più complesso. Ibn Daud sostiene infatti che le forme e la materia fluiscono dall'ultima sfera, ossia la prima sfera che viene all'essere, la sfera delle stelle fisse:

Sotto i cieli ci sono gli elementi [...]. Abbiamo detto che hanno una materia comune e ciò per il fatto che dalla *Sphera recta* fluisce l'esistenza della materia, e dallo Zodiaco delle costellazioni fluisce l'esistenza delle forme²⁰⁰.

Tuttavia, è il movimento dei cieli in generale a causare l'informazione della materia, attraverso la disposizione della materia alla propria forma e l'elargizione degli accidenti particolari sui corpi. Ma, al tempo stesso e nello specifico, è propriamente l'Intelletto agente, quale datore delle forme²⁰¹, a causare l'unione ilemorfica nel cosmo sottostante.

La formazione dei corpi, e quindi la congiunzione delle forme – anima compresa – alla materia è perciò attuata dal datore delle forme, ma ascrivibile alla complessiva azione delle intelligenze angeliche. La materia prima, voluta da Dio prima di ogni altra cosa «come un artigiano prepara per prima cosa il materiale della sua opera²⁰²», è unita primariamente alla forma del corpo «assoluto», ossia la forma che esprime la coesione che rende la sostanza tale da poter porre tre dimensioni che si intersecano ad angoli retti²⁰³. Questa forma del corpo «assoluto» è la forma del corpo in

¹⁹⁹ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 113,103b4-103b6, trad. dall'inglese.

²⁰⁰ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah*, op. cit., p. 174,153b4-153b6, trad. dall'inglese.

²⁰¹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), pp. 176,157b1-177,158b10.

²⁰² IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 61,23b16-23b17, trad. dall'inglese.

²⁰³ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 61,24b2-24b6.

quanto tale, la cui rimozione impedirebbe lo stesso corpo. Una volta formato il corpo, vi vengono impresse le forme elementari, che danno origine ai quattro elementi: ogni elemento è un corpo, e si differenzia da ciascun altro secondo la propria essenza, ottenuta grazie alla forma, ed è simile ad ogni altro elemento secondo il loro sostrato comune, ossia il corpo assoluto, che è «come la materia per gli elementi²⁰⁴».

In questo senso, è possibile sintetizzare quanto fin qui esaminato, e delineare il seguente schema di derivazione:

Abraham Ibn Daud, <i>ha-Emunah ha-Ramah</i>
Dio
Sostanze angeliche e sfere celesti
Materia prima + forma della coesione = corpo assoluto
Corpo assoluto + forme elementari = elementi
Congiunzione elementare + forme (<i>ex motu planetorum</i>) = corpi sensibili
Corpi sensibili + forme = generazione e corruzione dei corpi sensibili

Secondo Ibn Daud, da Dio procede una prima intelligenza, alla quale seguono le ulteriori intelligenze angeliche e le sfere celesti, in modo mediato. Le sfere, mosse dagli angeli, causano materia e forma, e le congiungono nella prima composizione ilemorfica, che causa il corpo assoluto. Su questo corpo si stratificano le forme degli elementi, e tramite successive unioni ilemorfiche guidate dal moto celeste traggono origine i corpi sensibili e la dinamica del divenire secondo la generazione e la corruzione.

Ibn Daud chiarisce come la prima parte di questo schema di derivazione, ossia fino alla generazione degli elementi, compresa, non vada intesa secondo un ordine temporale bensì logico:

Noi non intendiamo, da tutto ciò che abbiamo discusso di questo ordine, che Dio – possa essere esaltato – [per prima cosa] creò la materia, la quale esistette priva di forma, e successivamente la forma di un corpo si riversò su di essa, e [non intendiamo] che la forma di un corpo sia esistita in modo assoluto e successivamente le forme degli elementi si riversarono su di essa²⁰⁵.

Questa affermazione si fonda sull'importante nesso tra cosmologia, ontologia ed epistemologia posto da Ibn Daud. Il carattere precipuo della creazione divina è infatti la possibilità per l'uomo di conoscere il creato e, con lui, qualcosa del suo Creatore. Dio, infatti, crea gli enti in modo tale che

²⁰⁴ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 61,24b15-24b16, trad. dall'inglese.

²⁰⁵ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62,25b17-26b2, trad. dall'inglese.

essi possano essere conosciuti tramite l'essenza e gli accidenti, entrambi derivati in modo diverso dalla forma²⁰⁶, che dona il nome e la definizione all'ente. L'ordinamento cosmico e la sua istituzione divina implicano quindi la possibilità epistemologica di giungere alla comprensione del suo strutturarsi. Ma tale comprensione si pone su un livello logico-ontologico che differisce da quello della progressione para-temporale degli enti a partire da Dio.

Dall'analisi dei corpi sensibili e delle loro cause, l'intelletto può quindi giungere alla comprensione della progressione cosmogonica dei corpi, ma tuttavia «questo ordine è valido per l'intelletto, ma non temporalmente²⁰⁷», come succede a quelle cose di cui l'una è causa dell'altra, ma si trovano insieme nel tempo²⁰⁸. Tra le varie fasi illustrate nella costituzione del mondo esiste quindi una priorità di tipo logico²⁰⁹ e la stessa scansione è presentata secondo una prospettiva logico-ontologica volta ad esaminare i costituenti ontologici primi e il loro progressivo complicarsi nell'essere composto. Tuttavia, se si considera che l'essere attuale è proprio solo dei composti che ricevono forme individuali, il primo ente corporeo ad esistere (secondo la prospettiva della scansione ontica) sono gli elementi, che risultano dalla composizione del corpo assoluto con le forme degli elementi. Lo stesso corpo assoluto risulta quindi (secondo la prospettiva logico-ontologica) come condizione degli elementi, appunto come la condizione di possibilità che assicura loro la coesione necessaria alla corporeità.

Tornando agli elementi, essi contengono quindi materia che deriva loro dallo Zodiaco e che si specifica tramite le quattro forme basilari elementari che derivano dalla *Sphera recta*. L'analisi empirica mostra, inoltre, come essi tendano a muoversi verso un luogo per loro proprio, secondo un moto naturale. Questo moto è spiegato dalla presenza del principio della natura al loro interno:

Anche se il Governatore dell'Universo, possa Egli essere benedetto ed esaltato, conosce questo fine e inserisce in questi corpi elementari il principio che è chiamato «natura» che li muove verso il loro luogo naturale secondo il volere di Dio – possa essere esaltato – questi corpi non hanno conoscenza del fine di ciò che fanno²¹⁰.

Questo movimento, come ogni movimento, deriva da una forma: si tratta della forma elementare, che, insieme al moto astrale, esplicita la funzione di natura amministrando la causalità divina che, appunto, tramite l'elargizione delle forme materiali, ha voluto l'esistenza degli elementi²¹¹.

²⁰⁶ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62,26b4-26b5.

²⁰⁷ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62,26b9-26b10, trad. dall'inglese.

²⁰⁸ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 62,26b10-26b13. Ibn Daud riporta come esempio della simultaneità di causa ed effetto nel tempo la proposizione « il sole è sorto, quindi si è fatto giorno». Di essa non è possibile invertire i termini causali («si è fatto giorno, quindi il sole è sorto») in quanto il sole è causa dell'essersi fatto giorno, ma causa ed effetto si trovano simultaneamente nel tempo, e la loro differenza è solamente causale.

²⁰⁹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 63,28b5-28b8.

²¹⁰ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 123,118b9-118b12, trad. dall'inglese.

²¹¹ Cf. IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 69,35b10-36b6.

Da questa breve esposizione, appare evidente la comunanza di prospettive tra i tre autori su numerosi punti, ascrivibile al dirimente influsso di Avicenna sulle opere di al-Ghazali e Ibn Daud. In questo senso, oltre alla duplicità intrinseca al primo causato esaminata nel capitolo precedente, il punto di maggiore prossimità è sicuramente offerto dalla tematizzazione della causalità mediata nell'istituzione del cosmo. Secondo i tre autori, l'Esistente necessario causi direttamente un unico effetto, sommamente semplice ma al contempo caratterizzato da un'implicita duplicità esistenziale, che è la prima intelligenza. La progressione del reale, posta da Avicenna nei termini di un'advenzione eterna e da al-Ghazali in quelli di un'emanazione netta, procede di intelligenza in intelligenza e di sfera in sfera, a partire da questo primo effetto divino, che in questo senso è la causa media della complessiva istituzione cosmica.

Si tratta di una progressione caratteristica della riflessione araba, e ben diversa da quella riscontrabile in Ibn Gabirol: non siamo più in un contesto di neoplatonismo plotiniano, dove all'Uno fanno seguito l'intelligenza e l'anima, fino alla natura e al cosmo sensibile. Quella presentato da Avicenna e i suoi «recettori» è una scansione più aristotelica, che implica la causazione dei diversi motori delle sfere e, mediatamente, dell'istituzione del cosmo sublunare rispetto al quale le intelligenze e le sfere influiscono direttamente. Ora, Gundisalvi accetta la progressione gabiroliana nel *De unitate et uno*, e che tuttavia questa non appaia che marginalmente nel *De processione*, dove subentrano ulteriori attori causali presentati facendo appello al *De essentiis* di Ermanno di Carinzia. Da questo punto di vista, è già stata esaminata la descrizione cosmogonica gundissaliniana che, dalla prima congiunzione di materia e forma, porta alla venuta all'essere della sostanza corporea e spirituale e, quindi, ai tre primi generi degli enti composti: gli angeli, le sfere e gli elementi, che fungono da causa secondaria. Vi è tuttavia un passaggio in cui Gundisalvi sembra intendere un qualcosa di ulteriore rispetto a questa descrizione:

Quia igitur ex prima materiae et formae copula trina suboles progenita est, scilicet intelligentia et caelestia corpora et quattuor elementa, ita prima causa omnia movet, sed diverso modo. Quaedam enim movet per se nullo mediante et quaedam non per se, sed mediantibus aliis. Principaliter enim per se nullo mediante intelligentiam movet²¹².

Questo brano sembra derivare da una precisa influenza avicenniana: la causalità diretta di Dio si limita all'intelligenza, ed è questa che media rispetto alla successiva causalità cosmogonica. Ora, questo passaggio sembra contraddire quanto detto in precedenza, in relazione alle fasi tramite cui viene instaurato il cosmo. La prima composizione ilemorfica dà infatti origine alla sostanza «assoluta», che si specifica in sostanza corporea e spirituale, e quindi nei tre primi enti:

Prima autem forma, cui prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam fecit esse substantiam. Sed quia omne, quod est, ideo est, quia unum est: ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire, quia materiam substantiam fieri, et non unam, impossibile fuit.

²¹² D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 54,19-24.

Unde substantialitas et unitas simul adveniunt, in quarum adventu materia transit de potestate ad actum, de tenebris ad lumen, de informitate ad decorem, quoniam earum coniunctione materia facta est substantia una²¹³.

La formazione della sostanza «assoluta» è il primo stadio di quella che può essere colta come uno sviluppo delle distinzioni logiche secondo l'albero porfiriano. Resta tuttavia il problema se questa prima composizione vada intesa come esistente «in re» oppure solo «in intellectu», come stadio valido solo da un punto di vista logico. Gundisalvi non presenta tale questione in modo specifico, e non palesa mai se stia intendendo la sostanza «assoluta», così come la sostanza corporea e spirituale, come qualcosa di separato da un punto di vista temporale ed esistentivo, o logico e ontologico. E in effetti, se seguiamo il testo in modo aderente e letterale, sembra che Gundisalvi di fatto reifichi le distinzioni logiche, «ipostatizzando», per così dire, le prime congiunzioni ilemorfiche.

Tuttavia, problematizzando questa posizione in seno al testo gundissaliniano, si evidenzia una prospettiva differente: da un lato, infatti, Gundisalvi parla di creazione solo relativamente alla materia e alla forma, e si riferisce alla prima composizione come alla prima unione dei due costituenti, cosa che, appunto, sembra testimoniare a favore di una reificazione. Dall'altro, tuttavia, il filosofo toledano chiarisce come i primi composti siano le creature angeliche, i pianeti e gli elementi, che fungono da causa secondaria nella costituzione dell'universo:

Unde ex prima copulatione materiae et formae non, nisi tria rerum genera, processisse videntur, scilicet invisibilis creatura et caelestia corpora et quattuor elementa; ideo haec tria perpetua. Quapropter, sicut creatio materiae et formae, sic et earum coniunctio non fuit in loco vel in tempore, quoniam opus sunt primae causae, quae non operatur in tempore²¹⁴.

La trattazione della causa secondaria relativizza sensibilmente la portata della trattazione della sostanza «assoluta»: sebbene Gundisalvi la presenti come pienamente esistente e senza distinguere tra una sussistenza «in re» o «in intellectu», le prime fasi corrispondenti alla congiunzione delle forme dell'unità e della sostanzialità, così come alle forme della corporeità e della spiritualità, devono essere colte secondo una distinzione di tipo logico-ontologico e non di tipo ontico. La loro posizione in seno al trattato gundissaliniano risponde primariamente all'elaborazione di una radicale dottrina della pluralità delle forme sostanziali, ed è per questo che si registra un certo margine interpretativo per poter cogliere nella trattazione una reificazione dell'albero porfiriano.

In questo modo il prodotto della creazione e quello della prima composizione sono distinti solo da un punto di vista analitico, mentre da un punto di vista ontico, la creazione corrisponde alla venuta all'essere dei tre generi di enti che fungono da causa secondaria. Ed è in questo senso, quindi, che Dio causa in modo immediato le creature angeliche, e tramite queste il cosmo.

²¹³ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 41,10-17.

²¹⁴ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 48,12-49,2.

Allo stesso tempo, questo passaggio sembra suggerire che Gundisalvi non stia solo accettando e riportando la dottrina avicenniana della causalità mediata, ma voglia rimandare direttamente a quella trattazione. E difatti, un simile rimando è presente anche nel *De anima*, dove leggiamo:

Sicut ergo corpus humanum non recipit actionem aliquam animae rationalis nisi mediante spiritu, sic et anima rationalis non recipit actionem factoris primi nisi mediante intelligentia, scilicet angelica creatura²¹⁵.

La trattazione in questo caso rimanda direttamente al *Fons vitae* gabiroliano, la cui accettazione della prospettiva cosmologica viene meno con il *De processione mundi*. E tuttavia anche questo passaggio ci mostra non solo una netta causalità riposta nell'intermediazione angelica, ma altresì chiarisce bene come il termine «intelligentia» che troviamo nel *De processione mundi* debba essere inteso come una sineddoche che rimanda alle «intelligentiae» celesti – al plurale – ossia agli angeli che muovono e causano le sfere. L'intelligenza mediatrice, quindi, dovrebbe essere correttamente identificata con la prima intelligenza causata dall'Esistente necessario nella descrizione cosmogonica avicenniana.

Tornando all'analisi della cosmogonia gundissaliniana, un problema ulteriore è relativo alla specificazione dei primi composti. Se l'esame della congiunzione ilemorfica che li causa è valido solo da un punto di vista analitico, allo stesso tempo non viene palesata la differenza tra le forme che causano gli angeli, le sfere, e gli elementi. Non si può infatti ammettere che questi traggano origine dalle uniche forme citate da Gundisalvi in merito, ossia dalla forma della corporeità e della spiritualità, in quanto, evidentemente, queste non sono le sole forme a specificare l'essenza delle tre cause secondarie.

L'esplicito riferimento alla dottrina avicenniana della mediazione dell'intelligenza – una dottrina caratteristica del filosofo persiano, e ben riconoscibile – sembra quindi costituire un rimando alla cosmogonia presentata dai testi ora esaminati. La prospettiva analitica di Gundisalvi è infatti tesa solo all'esame della composizione ilemorfica dell'ente creaturale, e non si preoccupa di esaminare le varie fasi tramite cui si costituisce l'universo da un punto di vista cosmologico, ma da uno ontogonico. Non sembra quindi remota la possibilità di un'implicita adesione, da parte del filosofo toledano, alla tematizzazione avicenniana e «avicennista» della progressione universale a partire dalla prima intelligenza, fino all'ultima, il cui ruolo di Intelletto Agente è accettato da Gundisalvi nel *De anima*.

Che lo schema di riferimento sia avicennista ci viene testimoniato dall'analisi delle funzioni svolte dalla causa secondaria. La causalità secondaria è svolta da tre generi di esseri: le creature angeliche, le sfere celesti e gli elementi. Rispetto agli angeli, Gundisalvi precisa:

Intelligentiae vero secundum philosophos creant animas, quae movent caelos; ex motu vero caelorum sequitur motus elementorum. Sed ex motu elementorum provenit commixtio eorum; ex commixtione vero eorum per

²¹⁵ D. GUNDISALVI, *De anima* (ed. Soto Bruna - Alonso del Real), p. 136,9-12.

conversionem et generationem procreator rerum omnium, haec ultima inferius universitas²¹⁶.

Il riferimento alla creazione delle anime delle sfere rimanda evidentemente alla cosmologia avicenniana, dove ogni sfera è provvista di un'anima, che la muove secondo il desiderio che ha dell'intelligenza, che così è il motore immobile della sfera, mentre l'anima ne è il motore mobile. Resta da stabilire quali delle tre fonti esaminate possa essere quella che ha influenzato Gundisalvi rispetto a questo passaggio dottrinale. Quella più probabile sembrerebbe essere, ovviamente, lo stesso Avicenna. Tuttavia, in un altro passaggio testuale, Gundisalvi dice, a proposito della causalità delle intelligenze angeliche: «ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma novas cotidie creari animas, caelos etiam moveri²¹⁷».

La fonte della dottrina per cui gli angeli creano quotidianamente le anime è sicuramente Ibn Daud, che non solo esplicita le intelligenze come angeli (parallelamente ad al-Ghazali), e li nomina così in tutto il suo trattato, ma nelle sue argomentazioni dimostra che le anime, quali forme dei corpi, sono create dalle creature angeliche quotidianamente, in quanto non possono preesistere ai corpi di cui sono forma. Anche in questo caso, quindi, e relativamente a un punto molto peculiare della trattazione gundissaliniana, l'influsso di Ibn Daud è netto e profondo, sebbene non opportunamente tematizzato da Gundisalvi.

Allo stesso modo, l'influsso di Ibn Daud può essere utile a sciogliere un ulteriore punto oscuro della trattazione gundissaliniana. Come sappiamo, il terzo genere dei primi composti sono gli elementi, e tuttavia, nel momento di trattare della causa secondaria, Gundisalvi abbandona il riferimento agli elementi per presentare la causalità della natura:

Motus autem superiorum in his inferioribus nihil operari potest, nisi adminiculo naturae. Ipsa enim motu superiorum utens quaedam agit commiscendo et convertendo, ut in congelatis; quaedam nutrit attrahendo, retinendo, nutrimentum digerendo, expellendo, ut in animatis; quaedam movet generando, corrumpendo, augmentando, diminuendo, alterando et secundum locum mutando²¹⁸.

La natura, quindi, presiede il movimento dei corpi, ed esplica i tre movimenti ontologici dell'alterazione, della generazione e della corruzione. Questo passaggio, con ogni probabilità di derivazione avicenniana, implica che la natura sia una regolazione interna agli elementi, aspetto riscontrato anche in Ermanno di Carinzia. Allo stesso tempo, secondo Avicenna, la natura coincide con la forma solo negli enti semplici, mentre negli enti composti subentrano ulteriori fattori determinanti²¹⁹. In questo senso, quindi, i nessi che legano gli elementi alla natura sono molteplici. Ma è tuttavia Ibn Daud a offrire in modo esplicito il legame tra gli elementi e la causalità secondaria della natura:

²¹⁶ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 54,25-55,5.

²¹⁷ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 51,24-25.

²¹⁸ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 52,18-24.

²¹⁹ Cf. AVICENNA, *De causis et principiis naturalium* (ed. Van Riet), p. 60,30-37.

Anche se il Governatore dell'Universo, possa Egli essere benedetto ed esaltato, conosce questo fine e inserisce in questi corpi elementari il principio che è chiamato «natura» che li muove verso il loro luogo naturale secondo il volere di Dio – possa essere esaltato – questi corpi non hanno conoscenza del fine di ciò che fanno²²⁰.

Questo passaggio non solo precisa come gli elementi possano essere considerati «natura» per via della presenza del principio naturale al loro interno, ma riconduce questo ragionamento alla causalità mediata che, da Dio, procede nell'istituzione dell'universo. Tanto il contesto di riferimento, quanto il punto dottrinale che vi viene espresso sono speculari a quelli presentati da Gundisalvi nel *De processione mundi*, e così la fonte del filosofo toledano anche rispetto alla natura che presiede il moto elementare sembra essere Ibn Daud.

Difatti la prossimità tra i due autori è esprimibile pienamente anche dalla comparazione tra i due schemi di derivazione presentati nello *ha-Emunah ha-Ramah* e nel *De processione mundi*:

Ibn Daud, <i>ha-Emunah ha-Ramah</i>	D. Gundisalvi, <i>De processione mundi</i>
Dio	Dio
Angeli e sfere celesti [*]	Materia + forme dell'unità e della sostanzialità = sostanza «assoluta» [**]
Materia + forma della coesione = corpo «assoluto» [**]	Sostanza assoluta + forme della corporeità e spiritualità = angeli, sfere, elementi [*] [***]
corpo «assoluto» + forme elementari = elementi [***]	
Congiunzione elementare (<i>ex motu angelorum et planetorum</i>) + forme = corpi sensibili	seconda composizione (<i>ex motu angelorum et planetorum</i>): elementi + forme = elementati e corpi sensibili
generazione e corruzione (<i>ex natura</i>) dei corpi sensibili	generazione (<i>ex natura</i>): corpi sensibili +/- forme = generazione e corruzione

L'esordio e il culmine di questa progressione sono speculari nelle due opere, e tanto per Ibn Daud quanto per Gundisalvi le composizioni ilemorfiche e, quindi, la generazione e la corruzione dei corpi sensibili sono imputabili alle tre cause secondarie. Ciò che diverge dai due schemi è la posizione della formazione del sostrato «assoluto», che per Ibn Daud è il corpo in quanto tale, in quanto la composizione ilemorfica è per lui relativa ai soli corpi, mentre per Gundisalvi è la sostanza in quanto tale, per via del suo ilemorfismo universale. In questo senso, nello *ha-Emunah ha-Ramah*, le creature spirituali e le sfere celesti – i cui corpi sono comunque composti ilemorfici, ma di natura diversa – precedono gli elementi e la corporeità, mentre in Gundisalvi le tre cause secondarie sono coetanee e derivate dalla prima composizione di materia e forma: una prima composizione che, in

²²⁰ IBN DAUD, *ha-Emunah ha-Ramah* (ed. Samuelson), p. 123,118b9-118b12, trad. dall'inglese..

entrambi gli autori, ha valore eminentemente ed esclusivamente analitico, ma che muta in relazione all'applicazione universale o limitata dell'ilemorfismo.

Questo confronto e queste prossimità ci fanno cogliere un aspetto ulteriore del *De processione mundi*. Come già avevamo notato rispetto alla formulazione della distinzione tra essere materiale e formale da parte di Gundisalvi, nel *De processione mundi* troviamo una sorta di tensione verso la risoluzione di alcuni nodi problematici, tuttavia non esplicitati. Questa tensione si manifesta anche in questo caso, dove la formulazione della cosmologia gundissaliniana si mostra molto vicina a quella daudiana – e parallelamente, lontana da quella gabiroliana espressa nel *De unitate* – divergendo per un unico aspetto fondamentale, che costituisce la finalità stessa del trattato gundissaliniano: argomentare la composizione ilemorfica delle sostanze spirituali, quale esordio cosmologico e cifra ontologica dell'essere creaturale. Ci sembra probabile che questa finalità sia almeno parzialmente imputabile al confronto di Gundisalvi con Ibn Daud, una figura che sicuramente ha influito sul filosofo toledano da un punto di vista sia teoretico che personale. Si può notare, infatti, come gli aspetti avicenniani presenti nell'elaborazione metafisica di Gundisalvi siano tutti riscontrabili nella riflessione daudiana, e laddove si discostano da Avicenna sembrano farlo verso l'ermeneutica proposta da Ibn Daud.

Questo profondo influsso si scontra, tuttavia, con il ruolo fondamentale svolto dal *Fons vitae* di Ibn Gabirol, che è la fonte principale di Gundisalvi in ambito ontologico e tramite il quale evita di aderire a sviluppi dottrinali avicenniani quali l'eternità del cosmo – carattere specifico dell'advenzione per via della simultaneità tra causa vera e causato – in favore di una creazione, tuttavia problematizzata e, per certi versi, relativizzata secondo modalità tipiche dell'avicennismo. Ancora una volta è il rapporto, e lo scontro, tra le teorie di Ibn Gabirol e Avicenna a fornire lo sfondo su cui si realizza la riflessione di Gundisalvi. Ontologie divergenti – avicenniane e gabiroliane, platoniche e aristoteliche, arabe, ebraiche e latine – che danno origine a un sistema metafisico, sul quale dobbiamo presentare alcune considerazioni conclusive.

CONCLUSIONI

L'analisi condotta nelle pagine precedenti ha chiarito alcuni aspetti non immediatamente perspicui della riflessione metafisica di Gundisalvi, e del suo utilizzo delle fonti arabe e latine. Innanzitutto, è stata registrata l'importante coerenza tra il programma metafisico esposto nel *De scientiis* e nel *De divisione philosophiae* con l'elaborazione presentata nel *De processione mundi*. L'analisi metafisica proposta da questo programma, mutuato da Avicenna, è seguita dettagliatamente nel trattato cosmologico gundissaliniano, cosa che manifesta, anche in questo caso, l'adesione di Gundisalvi al sistema dottrinale avicenniano. Ma se il filosofo toledano si mostra «avicennista» rispetto alla tematizzazione di cosa sia la metafisica e di quale sia il suo soggetto, al contempo se ne distacca nell'analisi filosofica, dove le fonti sulle quali viene costruito il suo sistema ontologico e cosmogonico sono varie e molto spesso divergenti tra loro.

Questa divergenza è risultata evidente nell'analisi dei tre aspetti principali della metafisica di Gundisalvi qui esaminati: la tematizzazione dell'essere divino, di quello creaturale e della causalità cosmogonica. Questi aspetti costituiscono il fulcro della riflessione del *De processione mundi*, in cui trovano una compiuta e matura sistemazione, ma sono presenti anche in altri testi gundissaliniani, come il *De unitate* e il *De anima*. Rispetto a questi ultimi, si sono evidenziate linee di continuità, ma anche di rottura, segno di un'evoluzione nel pensiero di Gundisalvi, dovuta a una progressiva problematizzazione di alcuni aspetti relativi all'ontologia creaturale.

La tematizzazione dell'essere divino poggia primariamente su due punti dottrinali specifici: la posizione di Dio quale Unità assoluta, e l'identificazione tra Dio e l'Esistente necessario. Rispetto alla tematizzazione dell'Uno, Gundisalvi mostra un certo sviluppo nelle sue posizioni, ponendo l'Unità divina come caratteristica fondamentale dell'essere di Dio nel *De unitate*, mentre nel *De processione* l'attributo primario della divinità risiede nella sua necessità ontologica. In entrambi i casi, l'attenzione di Gundisalvi non è focalizzata tanto sulla questione relativa all'essere divino in se stesso, quanto sulla differenza che intercorre tra questo e l'essere creaturale che ne costituisce l'effetto. In questo senso, in entrambi i trattati l'Unità divina è assunta come tale, senza necessità di giustificazioni o dimostrazioni, ma trova il proprio orizzonte di senso nella trattazione dell'unità quale costituente ontologico primario degli enti. La tematizzazione dell'Unità divina è quindi esplicitamente finalizzata alla comprensione dell'essere creaturale, che costituisce il fine stesso dell'analisi metafisica di Gundisalvi.

L'approccio del filosofo toledano alla dottrina dell'essere necessario sembra tuttavia diverso. Il *De processione* dedica quasi un quinto del trattato alle dimostrazioni avicenniane dell'esistenza e dell'unicità irrelata dell'Esistente necessario, attraverso una citazione di Avicenna che, per la sua lunghezza e la sua portata dottrinale, indica il ruolo cruciale attribuito da Gundisalvi. Ma anche in questo caso, ad interessare il filosofo toledano non è tanto la necessità dell'essere divino, quanto ciò che essa implica, ossia la possibilità esistenziale di ogni ente causato, e la necessità relativa della sua esistenza, una volta attualizzato dalla Causa prima. È così, infatti, che i risultati derivati da questa dottrina – la necessità di una Causa prima, assolutamente semplice e autosufficiente – sono raccolti e tematizzati secondo l'esame della duplicità

intrinseca a ogni essere causato, che in Gundisalvi coincide con la composizione ileomorfica.

Questi due temi, sebbene siano preponderanti, non esauriscono la trattazione gundissaliniana dell'essere divino, e nell'esame delle ulteriori caratteristiche presentate si riscontra il costante riferimento all'ontologia creaturale. Essi convergono sul ruolo della causalità divina nei confronti della creazione: la bontà quale manifestazione dell'ordinamento divino, la sapienza quale origine intenzionale delle forme, la volontà quale causa componitrice di materia e forma, la completa attualità divina come atto attualizzante la potenzialità propria di entrambi i costituenti ileomorfici. Questa tendenza ad interpretare l'essere divino in senso causativo è tipica anche della riflessione chartriana, così come la scarna trattazione gundissaliniana della Trinità risulta collimante con quella proposta da Guglielmo di Conches.

Da queste considerazioni emerge come il fulcro della riflessione metafisica gundissaliniana sia costituito principalmente dalla tematizzazione dell'essere creaturale secondo l'ileomorfismo universale. L'adesione di Gundisalvi a questa dottrina gabiroliana è precoce e costante, e presente nella maggioranza delle sue opere. Nondimeno, si registra un mutamento sostanziale nella prospettiva di Gundisalvi, parallelo alla progressiva problematizzazione della sua ontologia. In modo implicito nel *De unitate*, ed esplicitamente nel *De anima*, Gundisalvi accetta, infatti, la determinazione funzionale e non intrinseca di materia e forma, dottrina gabiroliana per la quale i due costituenti ileomorfici non sono individuati come tali in loro stessi, ma rispetto alla funzione che di volta in volta viene attuata. Questa dottrina, che pone decisi problemi di coerenza filosofica, è direttamente legata, nel *Fons vitae*, alla circolarità funzionale di materia e forma nei distinti livelli di realtà. Il testo gabiroliano stabilisce infatti come, in modo discendente e per ciascun piano del reale, la materia del livello superiore costituisca la forma di quello inferiore, in un sistema cosmologico e ontologico del tutto uniforme ma intimamente aporetico. Questi due nuclei dottrinali principali sono del tutto assenti dal *De processione*, dove lasciano il posto ad una diversa concezione di materia e forma, nella quale i due costituenti ileomorfici sono funzionalmente univoci e intrinsecamente individuati come tali.

Questo mutamento di prospettiva è dovuto all'adesione a una nuova descrizione cosmogonica, e alla correzione degli errori individuati da Ibn Daud nella trattazione gabiroliana, e quindi si collega direttamente all'accettazione di alcune istanze proposte dall'ontologia avicenniana. Tanto nella *Metaphysica* quanto nella *Physica*, infatti, Gundisalvi trovò una tematizzazione dell'ileomorfismo contrastante con quella gabiroliana, eppure coerente rispetto alla posizione di materia e forma nella causazione dell'essere corporeo.

Gli influssi di queste posizioni, specialmente tramite la mediazione ermeneutica di al-Ghazali e Ibn Daud, permisero a Gundisalvi il principale sviluppo dottrinale della sua riflessione metafisica, ossia la fusione tra l'ileomorfismo universale e la dottrina dell'essere necessario e possibile. La materia costituisce la possibilità esistenziale dell'ente, che diviene necessario tramite l'unione di essa con la forma, anch'essa caratterizzata dalla potenzialità ontologica, ma tuttavia portatrice dell'istanza di unità che, come tale, può attuarsi solo mediante l'unione con la materia. Nell'unione di queste due potenze si realizza la causazione divina, che le attualizza entrambe, dando

al composto l'unità ontologica secondo una causalità che rende l'essere possibile dell'ente un essere necessario relativo, proprio in quanto causato dall'unico Esistente necessario che è la Causa universale.

Questa fusione dottrinale risulta vicina, sotto molteplici aspetti, allo sfondo dottrinale offerto dalla tradizione filosofica latina di Chartres. Di questa coerenza Gundisalvi era ben consapevole, e così il filosofo toledano sceglie di utilizzare, anche in ambito metafisico, le opere di Guglielmo, Teodorico ed Ermanno di Carinzia. Ma al di là delle presenze testuali di questi autori, a indicare la portata del loro influsso su Gundisalvi è la comunanza delle problematiche affrontate, e la coerenza con cui le risposte individuate dal filosofo toledano si situano rispetto a questi autori. Da un punto di vista ontologico, infatti, le due dottrine fondamentali accettate da Gundisalvi sembrano costituire uno sviluppo, su basi ben diverse e con risultati spesso distanti, di aspetti teorici riconducibili a Teodorico di Chartres, come la dottrina della «rerum universitas» e il problema della composizione paralemorfica delle sostanze spirituali.

Questa vicinanza teoretica, lungi dall'essere accidentale, è suffragata da due ulteriori fattori, ossia l'utilizzo da parte di Gundisalvi del procedimento speculativo di «compositio» e «resolutio», e la spiccata sensibilità aritmologica e numerologica che il filosofo toledano presenta diffusamente nei suoi trattati. Questi due fattori, per la profondità del loro radicamento, esplicitano sia la grande importanza attribuita a Teodorico, che la profondità dell'influsso di questo su Gundisalvi, un'influenza che probabilmente afferisce alla stessa formazione filosofica gundissaliniana.

Questa continuità rispetto alla riflessione teodoriana è confermata dal rapporto di confronto che Gundisalvi instaura con Ermanno di Carinzia. L'attitudine del filosofo toledano nei confronti di Ermanno è duplice. Da un lato, infatti, Gundisalvi ne accetta alcuni nuclei dottrinali e testuali importanti, ma al contempo queste dottrine vengono alterate e modificate in modo continuo, come ci testimonia in modo esemplare la sistemazione gundissaliniana della causalità di *creatio*, *compositio* e *generatio*. Gundisalvi sembra voler correggere la prospettiva ermanna, sia in relazione all'ontologia che rispetto alla cosmogonia.

La descrizione cosmogonica gundissaliniana presenta, tuttavia, alcuni aspetti problematici non indifferenti. Anche in questo caso si registra un'evoluzione nel pensiero di Gundisalvi: la progressione neoplatonica gabiroliana del *De unitate* lascia il posto, nel *De processione*, a una scansione diversa e originale. Essa deriva parzialmente da Ermanno di Carinzia, nella cui opera Gundisalvi trovò i tre effetti della Causa prima. Alcuni passaggi, tuttavia, tradiscono l'impostazione avicenniana della descrizione cosmogonica, e la forte influenza di Ibn Daud. In questa direzione si pongono, infatti, i rilievi presentati rispetto all'identificazione degli elementi con la natura, e alla creazione quotidiana della anime da parte degli angeli: entrambe queste teorie derivano da Ibn Daud, il cui ruolo nella riflessione di Gundisalvi risulta ben più profondo di quanto finora supposto.

L'analisi qui presentata ha mostrato come quello di Gundisalvi non costituisca un esame cosmologico ma ontologico della realtà. Nella riflessione del filosofo toledano sono individuabili due distinte prospettive analitiche, una logico-ontologica, che è tesa all'analisi dei fondamenti della realtà in quanto tali, a prescindere della loro effettiva sussistenza ontica, e l'altra ontico-realista,

che illustra gli enti quali attualità ontiche specifiche. È su questa distinzione che si basa l'analisi della creazione presentata nel *De processione*, e in base alla quale la distinzione tra *creatio* e *primaria compositio* è una distinzione di valore puramente logico: da un punto di vista ontico, i due concetti coincidono nella venuta all'essere dei medesimi enti, ossia gli angeli, le sfere e gli elementi.

In questo senso, quindi, l'indagine ontologica di Gundisalvi – coerentemente al programma metafisico esposto nel *De divisione* – si sviluppa come una ricerca dei e sui principi primi dell'essere, che trascendono in quanto tali l'onticità creaturale, poiché la fondano. Questa sensibilità gundissaliniana, recepita con ogni probabilità da Avicenna, rende problematico il riscontro di una reificazione dell'albero di Porfirio quale conseguenza dell'adesione di Gundisalvi all'ilemorfismo gabiroliano, in quanto il filosofo toledano non stabilisce l'esistenza, attuale e ontica, di una sostanza «assoluta» o di una sostanza esclusivamente spirituale. Si tratta, invece, di analisi ontologiche che, in quanto tali, devono esaminare, presentare e giustificare i distinti livelli logici in cui l'essere dell'ente si manifesta.

Tenendo conto di queste due osservazioni, la descrizione cosmogonica del *De processione mundi* si manifesta come un'illustrazione logico-ontologica della genesi dell'essere creaturale, che si focalizza su un aspetto principale tipico della riflessione neoplatonica: la derivazione della molteplicità da una Causa sommamente semplice. In tale prospettiva, la trattazione gundissaliniana acquisisce una luce differente: il fulcro della riflessione risiede, infatti, nell'esame delle modalità ontologiche che giustificano come il primo creato, ossia lo strumento divino nell'istituzione cosmica, sia diverso da Dio per via della sua composizione ilemorfica, radice della molteplicità creaturale. La serie causale divina, da un punto di vista ontico e cosmologico stringente, non costituisce l'interesse specifico di Gundisalvi, e per questo motivo il filosofo non ne tratta se non nella parte finale del suo trattato, nell'esame delle cause secondarie.

Da ciascuna delle sue fonti Gundisalvi ricava spunti importanti, a livello sia testuale che dottrinale, e in modo tanto diretto quanto indiretto. L'approccio con cui Gundisalvi esamina la realtà è ascrivibile alla sua formazione chartriana, e principalmente al ruolo svolto da Teodorico. Sono numerosi i motivi che fanno ipotizzare questo nesso – il metodo speculativo, la comunanza di problemi, l'utilizzo dei testi chartriani, la conoscenza dei problemi relativi ad alcune dottrine, l'uso particolare del *De essentiis* – e che sembrano confermare su nuove basi l'ipotesi, preliminarmente accettata, di una formazione filosofica di Gundisalvi a Chartres: l'unica che riesce a spiegare aspetti, altrimenti insoliti, della produzione filosofica gundissaliniana. Questo dato illustra anche come le influenze di Calcidio e Boezio parzialmente riscontrate in questo studio, derivino in modo indiretto e mediato dagli autori chartriani.

Rispetto ai testi arabo-ebraici, questo lavoro ha confermato come le fonti principali siano Ibn Gabirol e Avicenna, sebbene attraverso una mediazione fondamentale svolta dalle dottrine di Ibn Daud e al-Ghazali. In primo luogo, si deve notare come, in relazione al testo latino del *Fons vitae*, lo studio di Pessin fornisca dati molto importanti, segnalando il supposto «vizio ermeneutico» su cui si fonda la traduzione latina del testo rispetto al perduto originale arabo. Tale fraintendimento interpretativo è da imputare alla lettura «aristotelizzante» di un testo che, nell'originale, avrebbe un orizzonte

puramente neoplatonico, e direttamente collegato alle dottrine pseudo-empedoclee. E in effetti molti degli aspetti problematici e contraddittori individuati nell'opera gabiroliana sembrano risolversi nella ricontestualizzazione dottrinale del *Fons vitae* proposta da Pessin. Se questo è lo stato di cose, tuttavia, il responsabile di questa errata ermeneutica del testo in sede di traduzione dovrebbe essere Gundisalvi, quale traduttore dell'opera gabiroliana.

Rispetto a questo punto si devono però fare almeno tre osservazioni. In primo luogo, Gundisalvi è il primo e principale ricettore latino delle teorie gabiroliane, e in modo specifico dell'ilemorfismo universale: una di quelle dottrine che, una volta ricondotte al supposto contesto filosofico dell'originale gabiroliano, mutano in modo sostanziale. Inoltre, si deve tenere presente che il *Fons vitae* fu tradotto verosimilmente negli anni immediatamente successivi al *De anima*, ossia la prima traduzione toledana di Gundisalvi. Già nei primi testi gundissaliniani, infatti, si registrano vasti riferimenti al *Fons vitae*. In questo senso, non sembra probabile che Gundisalvi abbia potuto avere già le competenze necessarie per fornire un'ermeneutica del testo così «aristotelica» e distante dall'originale, specialmente considerando il ruolo secondario di Gundisalvi nell'esordio del movimento di traduzione.

Tutto ciò si ricollega alla refutazione delle dottrine gabiroliane offerta da Ibn Daud nello *ha-Emunah ha-Ramah*. Ibn Daud attacca alcuni aspetti principali del *Fons vitae*, e in modo particolare i punti su cui si fonda l'ilemorfismo universale. In queste critiche, Ibn Daud non solo interpreta l'opera in modo coincidente a Gundisalvi, ma cita alcuni brani che ritroviamo, con il medesimo testo, anche nel *De processione*. In tal senso, questi rilievi pongono un'alternativa. Da un lato, infatti, le critiche di Ibn Daud – che ebbe sicuramente accesso al testo arabo – sembrano testimoniare in favore di una coerenza esplicita tra l'originale e la sua traduzione latina, e apparentemente confutano l'ipotesi di Pessin. Dall'altro, tuttavia, queste stesse critiche possono far imputare proprio a Ibn Daud il «vizio ermeneutico» alla base del fraintendimento dottrinale presentato dal testo latino. Una volta ammessa, infatti, l'esistenza di un «circolo gundissaliniano» quale sfondo dell'attività di traduzione ed elaborazione filosofica, è possibile e, anzi, probabile che la scelta dei testi da tradurre, così come il chiarimento di passaggi problematici da un punto di vista lessicale o dottrinale, fossero discussi collegialmente. E in questo contesto, Ibn Daud, filosofo aristotelico e avicennista, potrebbe facilmente aver influenzato Gundisalvi e Iohannes Hispanus rispetto all'ermeneutica dei difficili passaggi dottrinali del *Fons vitae*. Non è tuttavia questo il luogo in cui tale alternativa può essere sciolta, la cui soluzione potrà essere offerta solo da ulteriori e approfonditi studi.

Il ruolo svolto da Ibn Daud risulta tuttavia fondamentale anche in relazione all'utilizzo gundissaliniano dei testi di Avicenna. L'analisi dottrinale ha infatti mostrato come, da un lato, alcuni punti specifici della caratterizzazione delle cause secondarie siano direttamente ascrivibili a Ibn Daud. Dall'altro, è la stessa ermeneutica gundissaliniana ad essere in debito con il filosofo ebraico, in relazione all'identificazione della dottrina di essere necessario e possibile con quella di atto e potenza e, quindi, con lo stesso ilemorfismo. Nello *ha-Emunah ha-Ramah*, Gundisalvi trovò il medesimo problema posto e non risolto da Teodorico: come giustificare una composizione non ilemorfica ma ontologicamente pregnante nelle sostanze spirituali. Tanto in Ibn Daud

quanto in Teodorico, la soluzione consiste nella posizione di un paralemmorfismo per il quale la composizione corporea è data da materia e forma, mentre quella spirituale da qualcosa *come* la materia e la forma. La soluzione di Gundisalvi è ormai nota: de-corporeizzando la materia, l'ilemmorfismo spirituale non implica più la corporeità delle sostanze semplici. La differenza tra le reciproche composizioni, così, non risiede nella materia, ma nella diversa forma recepita.

La soluzione di Gundisalvi non poteva sicuramente essere accolta da Ibn Daud, e su questo punto si registra la maggiore lontananza tra i due. Ma allo stesso tempo è forse possibile riscontrare nel quotidiano confronto con Ibn Daud anche una delle motivazioni che spinsero il filosofo toledano a mutare alcune posizioni rispetto al *De unitate* e al *De anima*. Alcuni dei punti più problematici dell'ontologia e della cosmologia gabiroliane, infatti, sono abbandonati in favore di soluzioni ben più vicine alla prospettiva avicennista di Ibn Daud. E nella stessa direzione va la comparazione tra i sei errori imputati dallo *ha-Emunah ha-Ramah* al *Fons vitae*, ai quali in *De processione mundi* sembra voler offrire una risposta, e alcune precisazioni.

In definitiva, quindi, il ruolo di Ibn Daud è stato fondamentale per l'elaborazione filosofica di Gundisalvi, almeno per quanto riguarda il *De processione*, e l'assenza di riferimenti testuali espliciti è probabilmente dovuta alla fruizione e al confronto prettamente verbali con il filosofo ebraico, e alla funzione autoritativa svolta principalmente da Avicenna.

In generale, quindi, è possibile affermare come quella che, a prima vista, sembrava una mera collazione di citazioni di autori terzi, apparentemente contraddittoria, si manifesta invece come un'opera pienamente originale e matura, e come la riflessione di Gundisalvi parta ma non si riduca mai alle elaborazioni riscontrate nelle sue fonti.

Il filosofo toledano costruisce il proprio sistema metafisico basandosi su opere autoritative contrastanti e afferenti a tradizioni filosofiche ben diverse: il platonismo latino e l'aristotelismo arabo, la riflessione teologica e cosmologica ebraica, cristiana e islamica, il formalismo avicenniano e l'universalismo ilemmorfico gabiroliano. Queste fonti fornirono a Gundisalvi delle prospettive ontologiche tra loro divergenti, che sono tuttavia armonizzate in un sistema filosofico coerente e complesso, originale e ricco di aspetti che, nel secolo successivo, diverranno determinanti per il dibattito scolastico. Dominicus Gundisalvi, quindi, si dimostra un filosofo maturo, e una figura per certi versi inaugurale della speculazione filosofica successiva, specialmente quella di ambito francescano, sebbene manchi ancora un complessivo ed esaustivo esame della *Wirkungsgeschichte* delle sue opere.

È ormai lontana, temporalmente e accademicamente, la controversia che contrappose Gilson e De Vaux relativamente al supposto agostinismo e avicennismo di Gundisalvi, e questo problema risulta oggi anacronistico, sebbene forse non del tutto superato. Un esame delle influenze agostiniane sull'opera gundissaliniana, per quanto sia auspicabile, è ancora assente. Rispetto al lavoro presentato in questo studio, Agostino di Ippona non compare se non cursoriamente, in quanto non si sono registrati influssi agostiniani specifici, diretti o indiretti, rispetto alla riflessione metafisica di Gundisalvi. Almeno rispetto alla produzione ontologica e cosmologica del filosofo toledano, la categorizzazione proposta da Gilson risulta, quindi, del tutto inesatta.

Avicenna svolge un ruolo fondamentale nella riflessione del filosofo toledano, come è stato dovutamente mostrato, e da questa prospettiva la maggioranza delle considerazioni espresse da De Vaux esplicitano caratteri fondanti dell'elaborazione filosofica gundissaliniana. Tuttavia Gundisalvi non si professa mai come «avicennista» – caratteristica attribuitagli, invece, da Alberto di Colonia – e l'analisi dei suoi testi mostra, per così dire, un più alto tasso di gabirolismo che di avicennismo. Perciò risulterebbe forse più opportuno parlare «gabirolismo metafisico avicennizzante», categoria che esprimerebbe al meglio la tematizzazione gundissaliniana dell'ontologia e della cosmologia, parimenti allo «avicennisierender Boethianismus¹» proposto da Fidora rispetto all'approccio epistemologico gundissaliniano. Tuttavia, come già quest'ultimo ha fatto presente, simili etichette sono del tutto inessenziali, e risultano riduttive di un pensiero per sua natura complesso, come quello gundissaliniano.

È nostra speranza che la prospettiva analitica e la proposta ermeneutica presentate in questo studio genetico-dottrinale abbiano chiarito alcuni aspetti non perspicui della riflessione metafisica di Gundisalvi. Confidiamo che alcuni dei risultati qui proposti possano condurre a ulteriori teorie e interpretazioni del pensiero di Gundisalvi: un filosofo che, nell'umiltà del suo lavoro di traduttore, giunse a esiti dottrinali che, tacitamente, hanno influenzato in modo non secondario la speculazione filosofica del secolo successivo. Un influsso, questo, la cui portata deve essere ancora sottratta all'oblio della storia.

¹ Cf. A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin 2003, p. 100.

APPENDICI

- APPENDICE I
Dominicus Gundisalvi, *De processione mundi*
- APPENDICE II
Dominicus Gundisalvi, *De unitate*
- APPENDICE III
Estratti da Dominicus Gundisalvi, *De scientiis* («De scientia divina») e *De divisione philosophiae* («De scientia divina»)
- APPENDICE IV
Dominicus Gundisalvi, *De anima*, cap. 7
- APPENDICE V
Estratti da Teodorico di Chartres, *Super rhetoricam Ciceronis* e Dominicus Gundisalvi, *De divisione philosophiae* («Rhetorica» e «Grammatica»)
- APPENDICE VI
Estratti da Guglielmo di Conches, *Glosae super Priscianum* e Dominicus Gundisalvi, *De divisione philosophiae* («Grammatica»)
- APPENDICE VII
Estratti da Avicenna, *Liber de philosophia prima*, I e Dominicus Gundisalvi, *De processione mundi*

APPENDICE I.

DOMINICUS GUNDISALVI, *DE PROCESSIONE MUNDI*¹

Dimostrazione preliminare dell'esistenza di una causa prima dell'essere

Invisibilia dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur. Si enim vigilanter haec visibilia conspiciamus, per ipsa eadem ad invisibilia dei contemplanda conscendimus. Vestigia enim creatoris sunt mira opera visibilis creaturae et ideo per haec, quae ab ipso sunt, sequendo pervenimus ad ipsum. Unde in libro sapientiae scriptum est: “per magnitudinem creaturae et speciem potest intelligibiliter creator videri”. Cum enim magnitudo, pulchritudo et utilitas tantum miranda proponitur: profecto potentia creatoris, sapientia et bonitas, quae invisibilia dei sunt, revelantur. Non enim tam magna faceret, nisi potens esset, tam pulchra, nisi sapiens, tam utilia, nisi bonus. Unde de sapientia scriptum est: “in viis ostendit /2/ se hilariter et in omni providentia occurrit illis”. Viae quippe ad creatorem sunt opera ipsius; quae dum diligenter attendimus, ad cognoscenda occulta eius utcunque attingimus.

Unde ad intelligendum invisibilia dei speculationis materia nobis tripartita proponitur: scilicet in rerum compositione et dispositione et causa utrumque movente. Compositio est principium, ex quibus aliqua fit coniunctio; dispositio est coniunctorum ordinata habitudo; causa vero movens alia est primaria, alia secundaria, alia est tertiae dignitatis, et deinceps. Ad speculationem autem tria sunt necessaria: ratio scilicet, demonstratio et intelligentia. Accedit enim ad compositionem ratio, demonstratio ad dispositionem, ad causam intelligentia. Unde dicitur, quod in naturalibus rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in theologis intelligentialiter versari oportet. Et rationi quidem sufficit possibilitas, demonstrationi vero necessitas, intelligentiae vero simplex et mera quaedam conceptio. Ad intelligentiam autem per intellectum sive per demonstrationem, ad intellectum per rationem, ad rationem vero per imaginationem, et ad imaginationem per sensum ascenditur. Sensus enim apprehendit sensibiles formas simul in praesenti materia, imaginationem formas sensibiles in absenti materia simul, ratio formas sensibiles praeter materiam, intellectus formas intelligibiles tantum, intelligentia vero unam simplicem formam utcunque, sed similiter apprehendit. His igitur gradibus ad deum mens humana contemplando ascendit et ad hominem divina bonitas descendit. Ratio inquirat componendo et resolvendo; resolvendo ascendit, componendo descendit. In resolvendo enim ab ultimis incipit, in componendo a primis incipit. Unde per ea, quae facta sunt, invisibilia dei intellecta creatura mundi conspicit, cum ratio ad compositionem accedit hoc modo.

Totus hic mundus, quem lunaris circulus ambit, ex gravibus et levibus integraliter consistit. Sed motus gravium est ire deorsum, et motus levium est ire sursum. Cum igitur gravia et levia de natura sua habeant ire in oppositas partes, tunc nequaquam in compositione huius corruptibilis mundi convenirent, nisi aliqua causa cogens illa componeret. Mundus igitur sublunaris ab alio compositus. Item. Omne corpus constat ex materia et forma. Omne enim corpus substantia est et alicuius quantitatis et qualitatis est. Forma vero et materia oppositarum proprietatum sunt; nam altera sustinet, et altera sustinetur; altera /4/ recepit, et altera recipitur; altera

¹ D. GUNDISALVI, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 1,3-56,12.

format, et altera formatur. Quae autem oppositarum proprietatum sunt, nunquam ad aliquid constituendum per se conveniunt. Forma igitur et materia in constitutione corporis per se non conveniunt. Quae autem per se non conveniunt, profecto, cum in aliquo sibi opposita inveniuntur, quod compositorem habeant, evidenter ostendunt. Omne igitur corpus compositorem habet. Sic itaque totus mundus.

Item. Omne, quod est, aut coepit esse aut non coepit esse; aut habet initium aut caret initio. Quod autem aliqua habeant initium, manifeste indicat resolutio huius sensibilis mundi. Multa enim videmus hic desinere esse, quae, nisi aliquando incepissent, non desinerent unquam. Nihil enim occidit, quod non oritur, nec solutio nisi compositionem sequitur. Quicquid enim intellectus dividit et resolvit in aliquid, compositum est ex his, in quae resolvitur. Cum ergo multa ex tam diversis composita assidue corrumpi et dissolvi videamus, nihil autem corrumpitur nisi quod generatum est, sed omne, quod generatur, incipit fieri, quod non erat: profecto necesse est, ut quaecumque corrumpi videamus, ea aliquando incepisse dicamus. Omni autem incipienti esse aliqua res sibi dedit esse. Et omne, quod incipit esse, antequam sit, possibile est illud esse, quia, quod impossibile est esse, nunquam incipit esse, sed quod possibile est esse.

Item, cum incipit esse, de potentia exit ad effectum, de possibilitate ad actum. Exitus autem de potentia ad effectum motus est. Quicquid ergo incipit esse, movetur ad esse. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur. Omne igitur, quod coepit /5/ esse, non ipsum sibi, sed aliqua alia res dedit esse. Ipsum enim, cum non erat, sibi dare esse non poterat. Quod enim non est, nec sibi, nec alii rei dare esse potest. Impossibile est etiam, ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius. Omnis enim causa efficiens prior est eo, quod efficit. Si igitur aliquid daret sibi esse, tunc illud esset prius et posterius se ipso, quod est impossibile. Quare omni incipienti aliquid aliud dedit esse.

Item illud aliud aut coepit esse aut non coepit esse. Si vero et illud incipit esse, tunc aliquid aliud sibi dedit esse. Et ita inquirendo aut in infinitum itur, aut aliquid occurret, quod incipientibus dedit esse, ipsum vero nullatenus coepit esse. Quod autem est et non incepit esse, hoc aeternum est: illud ergo, quicquid sit, prius est omnibus habentibus initium, et sic est principium et prima causa omnium.

Dimostrazione dell'unicità irrelata e prima di Dio

Prima vero causa non habet causam. Alioquin iam non esset prima. Quod sic probatur: Omne, quod est, aut possibile est esse, aut necesse est esse; sed aliqua causa est prima. Ergo primam causam vel possibile est esse, vel necesse est esse. Omne autem, quod possibile est esse, cum consideratum fuerit ipsum in se, eius esse et eius non esse utrumque est ex causa. Cum autem fuerit, iam recepit esse divisum a non-esse; cum vero non fuerit, iam habet non-esse divisum ab esse. Et non potest esse, quin utrumque istorum duorum vel habeat ex alio, vel /6/ non habeat ex alio. Si autem habuerit ex alio, profecto ipsum erit ex causa.

Quod vero non habeat ex alio, hoc impossibile est esse. Manifestum est enim nullum posse venire ad esse nisi per aliquid aliud, quod habet esse; similiter ad non-esse. Ipsum enim vel est sufficiens per se ad habendum esse vel non est sufficiens. Si autem ipsum per se est sufficiens ad utrumque recipiendum, tunc, cum habuerit esse, erit ens per se et erit necessarium esse. Positum est autem non esse necessarium esse. Simul ergo est

necessarium et possibile, quod est contrarium. Si autem non est sufficiens sibi ad habendum esse per se, sed aliquid aliud est, a quo est esse illius – omne autem, cuius esse est ex esse alterius a se, qui omnia egit ad esse, illud utique est causa eius – tunc possibile prius causam habet et non habebit quodlibet duorum receptorum per se nisi per causam. Intellectus enim essendi est ex eo, quod est causa essendi, et intellectus non essendi est ex causa privante essendi rem. Dicimus ergo de intentione essendi possibiliter, quia esse, quod habet, ex causa sua habet et respectu eius. Quamvis enim non habeat esse, nisi cum sua causa extiterit, est tamen esse possibile, licet habeat esse vel non esse, nec sit appropriatum alicui /7/ illorum duorum. Monstratum est igitur, quod, quicquid est possibile esse, non habet esse, nisi respectu suae causae.

Prima igitur causa non est possibile esse, igitur necesse est esse; unde non habet causam. Quod enim necesse est esse, non habere causam manifestum est. Si enim necessarium esse habeat causam sui esse, profecto eius esse esset per ipsam. Omne autem, cuius esse est per aliud, cum ipsum fuerit consideratum in se, eius esse non esset necessarium. Quicquid autem consideratum in se sine alio non invenitur habere esse necessarium, illius esse non erit necessarium per se. Unde constat, quod, si necessarium esse per se habet causam, non est necessarium esse per se. Manifestum est igitur, quod necessarium esse non habet causam. Patet quidem ex hoc etiam esse impossibile unam rem habere necessarium esse per se et habere necessarium esse per aliud. Si enim necessitas sui esse est per aliud, tunc impossibile est illud esse sine alio. Impossibile est igitur, /8/ ut habeat necessarium esse per se. Si enim fuerit necessarium esse per se, profecto illud aliud non confert ei aliquid ad esse. Omne enim, cui aliquid confert ad esse, illud non est necessarium esse per se. Igitur necesse esse non habet causam.

Dicimus etiam non posse esse, ut id, quod est necesse esse, habeat aliud necesse, ita ut hoc sit simul cum illo et illud cum isto, nec unum illorum sit causa par alterius, sed aequaliter se concomitantur in necessitate essendi. Cum enim consideratum fuerit unumquodque eorum per se sine alio, aut erit necessarium per se, aut non erit necessarium per se.

Si autem fuerit necessarium per se, aut habebit necessitatem etiam cum alio, cum consideratum fuerit cum alio – et si sic fuerit, tunc hoc erit necessarium per se et necessarium per aliud, et hoc est inconueniens, sicut supra ostendimus – aut non habebit necessitatem cum alio, ita ut esse eius sequatur ad esse alterius et comitetur illud.

Immo esse eius non pendeat ex esse alterius, ita ut hoc non sit, nisi et illud fuerit, et e contrario. Si autem non fuerit necessarium per se, oportet, ut consideratione sui per se sit possibile esse, consideratione vero alterius sit necessarium esse. Et tunc impossibile est, quin illud aliud aut sit sic aut non sit sic. Si autem et illud aliud fuerit sic, tunc impossibile est, quin necessitas huius essendi sit ex illo, cum illud vel est possibile esse vel necessarium esse. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo, tunc illud est necessarium esse; sed hoc non habuerit necessarium esse per se, nec per tertium aliud aliquid, sicut praediximus, sed per illud, quod versa vice habet necessitatem essendi ab ipso, et necessitas essendi huius ingerit necessitatem essendi illius, quod e contrario habuit esse post necessitatem essendi huius et hoc posteritate essentiali. Tunc hoc non habebit unquam necessarium esse per se ullo modo. Si autem necessitas essendi huius fuerit

ex illo, cum illud est possibile esse, tunc necessitas essendi huius erit ex illo existente possibili et dante huic necessitatem essendi nec accipiente ab illo possibilitatem essendi, sed necessitatem. Ergo possibilitas essendi illius erit causa necessitatis huius, et hoc non erit causa possibilitatis illius essendi.

Ergo non erunt concomitantia, cum unumquodque eorum sit causa per se et causatum per se. Deinde etiam contingit aliud, quod, cum possibilitas essendi illius fuerit causa necessitatis essendi huius, tunc esse huius non procedit ex esse eius, sed ex esse illius. Nos autem posuimus illa concomitantia. Ergo non possunt esse concomitantia in esse, nisi forte ambo pendeant ex alia extrinseca causa. Et tunc oportebit, ut aut alterum eorum sit primum per se, aut sit aliquid aliud extrinsecus, quod det eis esse secundum habitudinem essendi, quam habent inter se, et instituat habitudinem inter ea, secundum quam habeant esse.

Relativorum autem alterum non dat esse alteri, sed est simul cum eo; datorum autem esse causa est coniungens illa. Duae etiam materiae vel duae solae substantiae non sufficiunt per se ad conferendum sibi hoc esse, quod dicitur de eis, sed egent alio aliquo tertio, quod /10/ componat ea inter se. Necessesse est enim unum istorum duorum esse, scilicet ut vel esse uniuscuiusque horum et certitudo non sit, nisi fuerit cum alio – et ita tunc suum esse per se non ergo erit necessarium, ergo possibile, ergo causatum; unde ipsum et sua causa, sicut diximus, non comitabuntur se in esse, ergo sua causa erit aliqua res alia, quapropter hoc et illud non erunt causa habitudinis, quae est inter illa, sed illa alia causa – vel ut non sit necesse esse simul cum alio; et ita hoc simul esse erit quidem accidens inutile ad esse eius proprium. Unde proprium esse eius non erit ex comitantia comitantis, secundum quam est suum comitans, sed ex causa praecedente, si ipsum causatum fuerit. Tunc ergo esse eius aut erit ex comitante, non ex eo, quod est comitans, sed ex proprio esse comitanti. Et ita non erunt comitantia, sed causa et causatum. Et etiam comes eius erit causa putativa putatae habitudinis, quae est inter illa, ut pater et filius. Aut erunt comitantia secundum hoc, quod nullum eorum est causa alterius et habitudo erit necessaria ad esse eorum. Sed propria prima causa habitudinis erit causa extrinseca instituens duas essentias eorum, sicuti scisti, et habitudo erit accidens. Unde non erit illi comitantia, nisi per accidens separabile, vel inseparabile. Hoc autem est praeter propositum; id autem, quod est per accidens, erit ex causa indubitanter. Unde ex parte comitantis erunt duo causata; et ita nullum eorum necessarium est esse per se.

Dicemus etiam, quod necessarium esse debet esse unum /11/ in se. Sin autem sint multa et sit unumquodque eorum necessarium esse: necesse est unumquodque eorum in sua essentia vel non differre ab altero aliquo modo, vel differre. Si autem non differunt unum ab alio intellectu suae essentiae propriae, differt autem unum ab alio in eo, quod unum non est aliud – haec enim differentia est sine dubio – : profecto unum differt ab alio per aliquid, quod est praeter intellectum essentiae. Intellectus enim essentiae est in eis non diversus, sed est adiunctum aliquid, per quod factum est hoc, vel est in hoc, per quod hoc factum est hoc, nec illud est ad aliquid iunctum. Est autem adiunctum unicuique aliorum aliquid, per quod hoc factum est hoc, et e contrario, vel quod hoc est hoc, idem aliud. Haec enim idem sunt in essentia, et est in eis alteritas, alia est diversitas: ergo sic teneamus, quod unumquodque eorum sit idem in essentia cum alio et differat ab alio. Dico

ergo, quod ea, quae affixa sunt extrinsecus essentiae, sunt de numero accidentium consequentium, non essentialium. Haec autem accidentia consequentia, si accidunt ipsi essentiae ex hoc, quod est ipsa essentia, necesse est tunc, quod omnia conveniunt in eis. Iam autem diximus illa differre in eis: ergo conveniunt et differunt in /12/ eisdem, quod est inconveniens. Vel si accidit eis diversitas ex causis intrinsecis, non causis essentiae addictis, tunc, si causa illa non esset, profecto non different. Ergo, si causa illa non esset, essentiae illorum essent una – sed non sunt una – ; ergo, si causa illa non esset, non haberet unumquodque eorum necessarium esse per se discretum ab alio. Ergo necessitas essendi uniuscuiusque illorum propria et solitaria est ex causa intrinseca. Iam autem ostendimus, quod, quicquid est necessarium esse per aliud, non est necessarium esse per se. Immo in definitione essentiae ipsius est possibile esse, cum unumquodque eorum, sicut est necessarium esse per se, sic etiam est possibile esse per se, quod est inconveniens.

Ponamus autem illa differre in aliquo accidente essentiali, postquam conveniunt in intellectu essentiae. Hoc autem, in quo differunt, impossibile est, quin sit vel necessarium ad necessitatem essendi unumquodque, vel non sit. Si autem necessarium fuerit necessitati essendi, necesse est tunc, ut omnia conveniant in eo quicquid est necessarium esse. Si autem non est necessarium esse necessitati essendi, tunc necessitas essendi est discreta ab eo et est necessitas per se. Illud autem essenziale est accidens affixum extrinsecus et adveniens necessitati post plenitudinem, sive perfectionem necessitatis essendi. Hoc autem iam ostendimus esse absurdum. Igitur in nullo debent differre.

Debemus autem hoc adhuc amplius alio modo ostendere. Impossibile enim est necessitatem essendi dividi per multa, nisi uno duorum modorum, scilicet vel sicut res dividuntur per differentias vel sicut dividuntur per accidentia. Scimus autem, quod differentiae non recipiuntur in definitione eius, quod ponitur ut genus. Ergo non dant generi essentiam eius, sed dant ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non prodest animali, quantum ad animalitatem, sed prodest ei, ut ipsum sit in actu essentia appropriata. Oportet ergo, ut differentiae necessitatis essendi, si forte sint aliquae, non prosint aliquid, quantum ad essentiam necessitatis essendi, nisi ad esse in actu. Hoc autem factum est duobus modis. Uno quidem propria essentia necessitatis essendi non est nisi necessitas essendi; non sicut essentia animalitatis, quae est essentia praeter essentiam necessitatis essendi. Esse enim est consequens illam vel superveniens illi, sicut scisti. Ergo differentiae non prosunt necessitati essendi nisi ad id tantum, quod est inter essentiam suae formae. Iam autem prohibuimus hoc inter genus et differentiam alio modo et ad hoc, ut ipsa necessitas essendi habeat esse in actu: oportet, ut pendeat ab alio dante eam. Unde in- /14/ tentio necessitatis, per quam res est necessarium esse, pendeat ex alio. Nos autem loquebamur de necessario esse per se. Ergo res erit necessarium esse per se et necessarium esse per aliud, quod iam destruximus. Manifestum est igitur, quod necessitatem essendi dividi per illa non est, sicut genus dividi per differentias. Manifestum est etiam, quod essentia, cui debetur necessitas essendi, impossibile est aliquid esse generale, quod dividatur per differentias aut per accidentia. Restat ergo, quod sit aliquid speciale. Dicimus autem esse impossibile, quod necessitas essendi sit aliquid

speciale praedicamentum de multis. Singularia enim cuiuslibet speciei, sicut iam docuimus, postquam non sunt diversa in intellectu essentiae, debent esse diversa accidentibus. Iam autem ostendimus nullum accidens posse esse in necessitate essendi.

Possumus etiam hoc idem alio modo ostendere summatim. Dicimus enim, quod necessitas essendi, cum de aliquo dicitur, in quo est, aut omnino est propria eius, quod non habet esse nisi per eam nec praeter esse, nec alterius, et sic oportet, ut necessitas essendi non habeat nisi unum singulare; aut eam habeat possibiliter aut necessario: unde haec res erit non necessarium esse per se, cum ipsa sit necessarium esse per se, quod est impossibile. Ergo necessitatem essendi non potest habere nisi /15/ una res tantum. Si quis autem dixerit, quod, cum haec una res habeat necessitatem essendi, non prohibetur tamen habere eam alia res; vel, cum alia res habuerit eam, non prohibetur tamen haec res habere eam: dicimus, quod nos non loquimur de necessitate essendi modo, in quantum est propria huius, secundum quod est huius sine consideratione alicuius alterius; non enim potest esse, ut haec eadem proprietas sit alterius, sed alia et consimilis et conformis, quae sic debetur ei, sicut et illa huic.

Dicimus etiam aliter, quia, si hoc, quod unumquodque eorum est necessarium esse, est id ipsum tunc, quicquid est necessarium esse, est id ipsum et non aliud. Si autem hoc, quod est necessarium esse, non id ipsum est, immo necessarium esse adiunctum est ei, quod est id ipsum esse, profecto hanc coniunctionem aut habet ex se ipso aut ex alio. Si autem habet ex se ipso et ex hoc, quod est necessarium esse, est id ipsum: tunc, quicquid est necessarium esse, est id ipsum. Si autem habet /16/ ex alio, tunc habet eam ex causa, quae est alia a se. Ergo hoc, quod est id ipsum, est ex causa, et proprietas essendi, quae est eius solius propria, est ex causa, ergo est causatum. Necessarium autem esse unum est, expers comitantis. Non enim est ut species sub genere et unum sub numero est, non sicut singularia sub specie, sed intellectum sui nominis non habet nisi ipsum tantum. Unde in suo esse non communicat ei aliquid aliud. Hoc autem alias exposituri sumus.

Hae sunt proprietates, quas habet necessarium esse. Iam autem ostendimus proprietatem eius, quod est possibile esse. Proprietas enim eius est, quod non eget alio, per quod habeat esse in actu. Omne autem, quod possibile est esse, cum consideratur per se ipsum, semper est possibile esse. Contingit autem aliquando ipsum necessarium esse per aliud, et quod sic est, aut non habet necessitatem essendi semper, sed aliquotiens, et quod sic est, opus habet materia, quae ipsum praecedat tempore, sicut mox ostendemus, aut necessitatem essendi habet semper et per aliud, et quod sic est, omnino non est simplex. Aliud est enim, quod habet consideratione sui ipsius, et aliud, quod habet ex alio. Id ipsum enim, quod est, habet ex utroque, scilicet ex se et alio; et propter hoc nihil est adeo primum, adeo simplex, quod non habeat aliquid possibilitatis, et potentiae in se ipso nisi necessarium esse tantum.

Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participat in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, qui est prima causa et primum principium omnium, /17/ quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura. Unum enim duobus prius est; omne enim illud prius est alio, quod destructum destruit et positum non ponit. Nisi autem praecedat unum, non

erunt duo; aut si duo fuerint, necesse est unum esse. Sed non convertitur: si unum est, duo sunt, duo esse necesse est. Duo igitur principia esse non possunt. Dicitur utrumque prius esse laborans, neutrum neutri principalem sedem relinquit. Nisi enim alterutrum alterutro prius esset, nequaquam primum omnium existeret. Unum igitur est principium, una est causa efficiens omnium.

*Analisi di materia e forma quali primi effetti della causalità divina,
e delle loro correlazioni*

Causa autem, ut praedictum est, alia est primaria, alia secundaria, alia ultima. Primaria causa est causa efficiens, quoniam vi propria movet, ut aliquid explicetur; et haec est prima et simplex causa, quae, cum sit immota, cunctis aliis movendi est causa. Unde dicitur stabilis, quia manens dat cuncta moveri. Omnis enim motus a quiete incipit, et idcirco necesse est, ut id, quod immotum est, omne, quod movetur, antiquitate praecedat. Ergo immotum, quod cuncta movet, id primum omnium et efficientem causam esse necesse est. Et haec causa universitatis deus conditor est. Unde et ipsum moveri non potest, cui potentia semper in actu est, quia, a quo vel ad quod moveatur, non est. Motus enim, ut praedictum est, est exitus de potentia ad actum. Ergo nihil movetur, nisi quod imperfectum est. Movetur autem ad hoc, ut perficiatur /18/ per illud, ad quod movetur. Si ergo primum principium movetur, tunc illud imperfectum esset. Sed omni imperfecto aliquid perfectum prius esse convincitur, cuius collatione hoc imperfectum dicatur. Omnis enim imperfectio perfectionis est privatio. Si ergo primum principium moveretur, tunc ab alio moveretur; quare aliquid aliud prius eo esse videretur, ex cuius collatione hoc imperfectum videretur. Item omne, quod movetur, movetur, ab alio, sed omne id, a quo aliquid movetur, causa est efficiens motus eius, quod movetur. Omnis autem causa efficiens prior est eo, cuius est causa. Ergo omne id, a quo aliquid movetur prius est eo, quod movetur. Si ergo primum principium moveretur, tunc ab alio moveretur, quod esset prius eo; sic ergo primum principium non esset primum.

Item. Quicquid movetur, ad aliquid movetur, quoniam, quicquid movetur, de potentia ad effectum movetur; potentia vero et effectus opposita sunt. Sed quicquid movetur ad aliquid, non habet illud, ad quod movetur. Si enim haberet iam, non ad illud moveretur, sed in eo quiesceret. Finis enim motus est adeptio eius, propter quod et ad quod motus totus fit. Si ergo primum principium moveretur, profecto ei aliquid deesset, propter quod adquirendum moveretur; et ita esset insufficientis. Unde necesse est aliquid aliud esse sufficiens et plenum, per quod perficeretur, et illud idem aut moveretur, aut non. Si autem moveretur, tunc illud idem, quod ex praecedente ratione confectum est, consequeretur, et sic usque in infinitum. Restat ergo, quod aliquid sit primum principium, quod nullo modo moveatur; et hoc est id, quod dicitur deus. Unde omnis motus est alienus ab essentia eius. Omnis vero /19/ motus est in opere eius, quemadmodum virtus in auctore quidem semper eadem componens et resolvens. In subiecto vero alia compositio, alia resolutio, nec simul eiusdem.

Secundaria vero causa est, per quam aliquid administratur tertiae et quartae causis, et sic deinceps, ex quibus et in quibus aliquid <fit>, ut caelestes spiritus, anima, natura et multa alia, quae cum sint effectus primae causae, sunt et ipsa causa sequentium, de quibus verba sequentur. Ultima autem

causa est finis omnis intentionis, ut, sicut prima est, quam nulla praevenit, et ultima sit, quam alia nulla antecedit; inter quas sunt multae mediae, quarum unaquaeque est effectus praecedentis se et causa sequentis se. Et quoniam nihil, quod causa prima movet, fit a causa sine motu, idcirco motus causarum dividendus est.

Motus igitur primae causae, quo scilicet prima causa movet, alius dicitur creatio, alius compositio; sed primus est creatio, secundus est compositio. Motus vero secundariae causae cuiusdam tantum est compositio, cuiusdam et generatio. Nam compositio alia est primaria, alia secundaria. Primaria est ex simplicibus, secundaria est ex compositis; et secundaria alia naturalis, alia artificialis. Et creatio, quidem est a primordio primorum principiorum ex nihilo. Compositio vero est primarum rerum ex ipsis principiis, quae semel factae nunquam occidunt, utpote ex prima conformatione compactae. Generatio vero est ex eisdem principiis eorum, quae nascuntur et occidunt usque, non per ea, /20/ quae composita sunt, reparatio, tamquam de residuis minutiis denuo confecta rerum protractio. Creatio autem et compositio ita se habere videntur, ut, licet creatio natura et causa prior videatur, numquam tamen et ordine, vel tempore, vel loco prior intelligenda est. Generatio autem, quoniam per compositionem descendit, necessario tempore posterior succedit.

Sed quoniam nihil incipit esse sine motu, idcirco, quaecumque initium habent, aut habent initium per creationem aut per compositionem aut per generationem. Unde quaecumque habent enim initium vere et proprie, aut sunt creata de nihilo, aut facta ex aliquibus per compositionem, vel per generationem ex aliquibus, vel alias per corruptionem alterius formae, licet in scripturis alia pro aliis assumpta videantur, sed improprie. Per creationem ergo initium habent prima principia rerum, quae de nihilo creata sunt; quae sunt principium materiale et principium formale. Creator enim aliquod principium creavit; sed omne creatum a creante debet esse diversum. Cum igitur creator vere unus sit, profecto creatum non debuit esse unum, sed, sicut inter creatorem et primam creaturam nihil fuit medium, sic inter unum et duo nihil est medium. Primum enim, quod est diversum ab uno, hoc est duo. Cum igitur creator vere sit unus, profecto creatura, quae post ipsum est, debuit esse duo. In unitate enim non est diversitas, sed in alteritate. Sed primum principium alteritatis binarius est, qui primus ab unitate recedit. Si igitur primum creatum unum esset, tunc nulla esset diversitas; si vero nulla esset di- /21/ versitas, nulla esset, quae futura esset, creaturarum universitas. Quapropter duo simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt, ex quibus omnia constituenda erant. Constitutio autem non potest fieri nisi ex diversis, quare diversa esse debuerunt. Sed non potuerunt esse duae materiae; ex duabus enim materiis vel pluribus sine forma nihil constitui potest. Cum enim ex forma sit omne esse, tunc, si utrumque esset materia, nullum esset esse. Similiter nec duae formae esse potuerunt; forma enim sine materia subsistere non potest. Quapropter nec utrumque potuit esse materia, nec utrumque forma. Procul dubio ex necessitate debuit esse alterum materia et alterum forma. Nam quia non-esse non habet formam, oportuit esse habere formam. Et quia esse debuit esse finitum, nihil autem finitur, nisi per formam: ideo oportuit, ut esset forma, per quam finiretur, quia forma est continens esse rei.

Item, quia prima unitas agens non habet yle, oportuit, ut unitas, quae post eam sequitur, sit habens yle; contraria enim contrariis conveniunt. Et quia forma non habet esse, nisi vi materiae, tunc debuit esse materia, in qua subsisteret.

/22/ Item, quia creator perfectus est, primum opus perfectum creare noluit. Perfectius autem est creare, in quo aliud et quod in alio subsistat, scilicet sustinens et sustentatum, quam alterum tantum. Et quia creator in se sufficiens est, nihilo indigens, profecto creatum, quod ab eo diversum est, debuit esse insufficientis et indigens. Et ideo necessario, quia duo erant, profecto talia esse debuerunt, ut alterum altero indigeret vicissim et neutrum perficeretur, nisi ex altero. Quapropter unum debuit esse materia et alterum forma. Tria enim sunt principia omnis geniturae: primum scilicet causa efficiens, secundum id, ex quo, tertium id, in quo. Id, in quo, quoniam, tamquam matris patientis vice, supervenientis virtutis ad omnes motus patet, rerum materia nominatur. Forma vero id est, ex quo, quoniam informem illam necessitatem agentis virtutis motibus in varios effingit eventus. Forma enim secundum huiusmodi necessitatem ornatus est materiae. Materia vero formae necessitatis in omni siquidem rerum constitutione sustinens imprimis est necessarium; posterius est operis eventus per formam. Unde nec materia potuit esse sine forma, nec forma sine materia. Impossibile est enim, ut altera sit sine altera, quia non perficitur esse, nisi ex coniunctione utriusque. Unde altera alteri videtur dare esse, et utraque utriusque videtur causa esse, ut sit. Si autem utraque utrique dat esse, cur non utraque in se habet esse? Quod enim non habet esse, nulli dare potest esse.

Unde sciendum est, quod esse duobus modis dicitur: est enim /23/ esse in potentia, quod est proprium essentiae uniuscuiusque materiae per se et uniuscuiusque formae per se, et est esse in actu, quod est proprium materiae et formae simul coniunctarum. Impossibile est enim, quod materia vel forma per se sic dicatur esse, sicut dicitur esse, cum una coniungitur alii. Cum enim intelliguntur coniunctim, convenit eis illud esse, quod est proprium coniunctarum, quod ex coniunctione earum necessario simul fit aliqua forma, quae non prius erat in unaquaque earum sine altera. Ex coniunctione enim quorumlibet diversorum provenit forma, quae non prius erat in aliquo duorum. Unde aliter intelligitur esse materiae sine forma vel formae sine materia et aliter coniunctarum. Esse enim uniuscuiusque istarum per se est esse in potentia; esse vero illarum simul coniunctarum est esse in actu. Unde ante coniunctionem utraque habet esse in potentia. Sed cum altera alteri coniungitur, utraque de potentia producitur ad effectum. Unde, quamvis dicatur, quod materiae praeiacenti forma advenit, tamen materia tempore vel causa primam formam nullatenus praecessit. Cum enim esse ex forma sit profecto materia sine forma nec uno momento esse potuit. Sed nec causa materia formam praecessit, cui forma est potius causa existendi, ut sit. Omne enim, per quod aliquid est, est causa eius, quod per ipsum est. Et quia esse non est, nisi per formam, tunc materia nunquam fuit sine forma. Sed quia forma non est, nisi per existentiam materiae formatae, idcirco impossibile est formam esse /24/ sine materia, quoniam non perficitur esse, nisi per coniunctionem utriusque. Esse enim, ut philosophi definiunt, nihil aliud est, quam existentia formae in materia. Ergo neutrum sine alio habet esse. Si enim forma sine materia habet esse, omne autem esse diversum est ab eo, cuius est esse, profecto aliqua est diversitas inter formam et eius esse.

Item, cum illud esse sit ex forma – omne enim esse ex forma – tunc illa forma aut habet esse, aut non, et ita in infinitum ibitur. Si vero forma sine materia esse habere dicatur, aut materia sine forma: nullatenus esse perhibetur; sed hoc totum de actuali intelligitur esse.

Si vero quis dixerit, quod materiale esse formale esse praecessit – omne enim, quod actu esse incipit, antea quidem possibile fuit, et idcirco possibilitas materiae esse formae praecessit: respondemus ad hoc, quoniam, sicut actu neutrum altero prius est, sic nec potentia. Ex quo enim coepit esse possibilitas materiae existendi per formam, ex tunc coepit possibilitas, etiam possibilitas existendi per formam in materia. Unde, sicut actu simul fuerunt, ita possibilitate non se praeveniunt. Haec igitur duo, scilicet materia et forma, sunt prima principia omnium esse incipientium et finis ultimus omnium, excepto creatore eorum. Sed prima principia sunt in compositione, finis ultimus in resolutione, quoniam, sicut sunt prima, a quibus omnis compositio incipit, /25/ ita sunt ultima, in quibus omnis resolutio finit, quae nihil, nisi solus creator, non tempore, sed causa et aeternitate praecedat.

Licet ergo neutra praecedat aliam tempore, vel causa, nec in esse in effectum, nec in esse in potentia: dicitur tamen forma dare esse materiae, et non dicitur materia dare esse formae. Cuius ratio haec est: namque adventu formae materia de potentia ad effectum transit, esse vero in potentia quasi non esse reputatur comparatione eius esse, quod in effectum est; esse in effectum tunc primum habetur, cum materia formae coniungitur. Ideo propter hanc principalitatem non materia formae, sed forma materiae dare esse videtur. Item materia semper permanet, sed forma advenit et recedit, licet non omnis. Et quia forma adveniens constituit et recedens destruit id, quod formatum est per eam, quemadmodum remota anima corpus destruitur: ideo esse potius attribuitur formae quam materiae. Item, quicquid fit, initium habet a materia, sed a forma perficitur, dignior autem est perfectio quam inchoatio. Dignior ergo est forma quam materia eo, quod materia dat initium, forma vero consummationem. Quod autem materia praeiaceat et forma adveniat, sic probatur:

Omne, quod fit, antequam fiat, possibile est fieri. Si enim non esset prius possibile fieri, tunc impossibile esset fieri, et ita nunquam fieret. Omne igitur, quod factum est, possibilitas essendi praecedat illud esse in actu; sed possibilitas essendi non est nisi ex materia, effectus vero essendi ex forma. Tunc enim res in effectum vere esse dicitur, cum forma materiae coniuncta esse censetur. Sic ergo in constitutione rei materia praeiacet et forma advenit, et rebus materia initium, forma vero perfectio- /26/ nem tribuit. Unde, quamvis neutra in actu habere esse, nisi ex altera, comprobetur, tamen non materia formae, sed forma materiae dare esse perhibetur. Hinc est, quod materia dicitur desiderare formam et moveri ad recipiendum illam motu scilicet naturalis appetitus, quo omnia appetunt esse unum; unum enim non possunt esse, nisi per formam.

Item omne imperfectum naturaliter appetit perfici. Sed materia sine forma imperfecta est, quoniam in sola potentia est. Tunc autem perficitur, cum formae adiungitur. Ideo formam naturaliter materia appetit, quia per eam de potentia ad actum, de non-esse ad esse, de non-perfectione ad perfectionem transit. Ac per hoc dicitur, quoniam omne esse ex forma est esse in actu, non in potentia. Esse enim in potentia materia habet sine forma et forma sine materia. Sed esse in actu non, nisi ex forma, esse dicitur, quoniam res

de potentia ad actum non ducitur, nisi cum materiae forma adiungitur. Intelligitur etiam hoc aliter. Omne enim, quod est, vel est sensibile, vel intelligibile. Sed sensus non coniungitur, nisi formae sensibili, et intellectus non coniungitur, nisi formae intelligibili. Nihil enim naturaliter coniungitur, nisi suo simili. Formae enim sensibiles et intelligibiles mediae sunt interpositae inter formam intelligentiae et animae et modos formarum sensibilium et intelligibilium. Sed quia formae non coniunguntur, /27/ nisi cum formis, quoniam ipsae sunt, quae conveniunt cum illis propter similitudinem, quam habent inter se in eodem genere: ideo intelligentia et anima non apprehendunt esse rei, nisi per suas formas. Et ideo omne esse ex forma non solum est, sed ex forma esse cognoscitur. Quapropter, si omne esse ex forma est, forma utique non est esse. Quicquid enim ex alio est, non est ipsum, ex quo aliquid est. Sed omne esse ex forma est. Nullum igitur esse forma est, et nulla forma est esse. Esse enim est quiddam, quod inseparabiliter comitatur formam. Cum enim forma in materiam advenit, necesse est, ut esse in actu sit.

Quapropter, cum omne esse est ex forma, sed inter esse et non esse non est medium: tunc materia sine forma videtur esse privatio. Unde quidam vocaverunt eam carentiam. Sed tamen debet non dici privatio absolute eo, quod habet aliquod esse in se, scilicet esse in potentia. Esse enim in actu removetur a materia tantum in se, quod esse non habet in se materia, nisi cum intelligitur coniuncta formae. Remotione eius esse tantum materia potest dici privatio, non tamen privatio absolute. Privatio enim absolute non potest exire ad esse, de quo nulla praecedit scientia. Materia vero, cum intelligitur per se sine forma, habet esse in potentia, scilicet illud esse, quod habet in creatoris sapientia. Esse vero materiae in sapientia creatoris est, sicut esse intellectus de materia in anima mea, qui, etsi privatus est apud /28/ te, non tamen est privatus apud me. Et propter hoc esse, scilicet esse in potentia, quod nunc nihil est, dicitur materia desiderare et moveri ad formam. Nihil enim movetur nisi ad habendum aliquid, quo caret. Habere autem id, quo caret, est perfici per illud. Sed materia per formam perficitur; materia ergo ad habendam formam movetur, ut per eam perficiatur. Materia igitur habet aliquod esse sine forma, scilicet esse in potentia. Si enim nullo modo esset, non diceretur moveri ad habendam formam. Similiter et forma sine materia habet esse in potentia. Unde non est inconveniens, quod utraque sine alia habet esse et non esse simul diverso modo. Esse enim materiale, quod est esse in potentia, diversum est ab esse formali, quod est esse in actu. Sed esse materiale utraque habet per se sine altera, sicut esse formale habet utraque, si coniuncta est cum altera. Sed quia homines non consueverunt dicere aliquid esse, nisi quod in actu est; esse vero in actu non habetur, nisi cum forma materiei coniungitur: ideo esse non convenit materiae per se, nec formae per se, sed con- /29/ iunctis simul. Et ideo, quicquid est compositum ex materia et forma, habet similiter esse compositum ex esse in potentia, quod est esse materiale, et ex esse in effectu, quod est esse formale. Sed quia esse et unum inseparabilia sunt, quoniam, quicquid est, ideo est, quia unum est: idcirco, sicut neutra esse habet per se sine altera, sic neutra est unum per se sine altera.

Quicquid enim est, vel est unum, vel multa. Quia igitur nec est unum, nec multa, quapropter materia per se intellecta sine forma et forma sine materia intellecta una dici non potest. Nam quia unitas forma est, tunc, si materia

sine forma esset una, profecto materia sine forma esset materia cum forma, quod est impossibile. Et quia omne esse dicitur unum, tunc non est possibile, ut unitas existat in non-esse. Unde nec materia, nec forma habuit esse in actu ante unitatem, sed simul esse inceperunt. Cum enim forma materiei adiuncta est, statim unitas prodiit, quia ex coniunctione earum aliquid unum fit. Unde esse et unitas videntur simul esse natura, quoniam, cum /30/ aliquid est, illud est unum, et cum est unum, illud esse necesse est. Ac per hoc, sicut materia sine forma, vel forma sine materia, non habet esse, sic neutra sine altera est unitate una.

Et tamen philosophi, cum describunt primam materiam et formam, dicunt: Materia est prima substantia per se existens, sustentatrix diversitatis, una numero. Item: materia prima est substantia receptibilis omnium formarum. Forma vero prima est substantia constituens essetiam omnium formarum. Quamvis autem per hoc ostendatur una differre ab alia, omnis autem differentia forma est, non tamen dicendum est, quod una differat ab alia per aliquid aliud a se diversum. Immo per se ipsam unaquaeque differt ab alia, non per differentiam, quae est convenientium, sed quae est oppositionis et verae contrarietatis, quoniam unaquaeque illarum aliud est ab alia. Si enim substantialitas et unitas formae sint, tunc, cum utraque dicitur de substantia una numero, profecto nec materia in se omnino informis est, nec forma omnino simplex, cum substantialitas et unitas sint earum proprietates. Unde dicendum est, quod substantialitas et unitas non sunt formae materiae et formae quasi ab eis diversae, sed /31/ sunt ipsum et materia et forma, non aliquid aliud ab eis; nec est aliud materia quam substantia, quae aliquando materia et aliquando substantia dicatur. Materia enim dicitur, cum ad formam refertur, substantia vero dicitur, cum per se accipitur. Ipsa enim materia diversis respectibus diversis nominibus appellatur. Ex hoc enim, quod est in potentia receptibilis formarum, vocatur yle, et ex hoc, quod iam in actu est sustinens formam, subiectum vocatur. Sed non sicut in logica subiectum accipitur, cum substantia describitur. Yle enim non est subiectum hoc modo, sed est subiecta formae, et ex hoc, quod est communis omnibus formis, vocatur vel massa vel materia; et ex hoc, quod alia resolvuntur in illam, quoniam ipsa est simplex pars omnis compositi, vocatur elementum, quemadmodum et in aliis. Et ex hoc, quod ab illa incipit compositio, vocatur origo; sed cum incipitur a composito, et pervenitur ad illam, vocatur elementum. Forma etiam non videtur esse substantia. Proprietas enim substantiae est per se existentia.

Forma vero non potest per se existere eo, quod non habet esse in actu, nisi in materia. Unde, quia eget materia ad suum esse, quidam vocaverunt eam accidentalem, non tamen accidens. Sed quia omne esse ex forma est, ex accidente vero non est esse, sed alio modo, idcirco non est forma accidens; sed est substantia, quia, /32/ quicquid est, est substantia vel accidens. Plato tamen primam materiam dicit fuisse inter aliquam substantiam et nullam; et merito, quoniam inter omnino esse et omnino non esse substantiam medium esse possibile est. Et ideo materia, quae ante coniunctionem formae in sola erat potentia, inter nullam substantiam et aliquam fuisse dicitur, ut sola potestas essendi intelligatur fuisse. Nomen enim substantiae illi materiae propriae congruit, quae iam aliam formam recepit, per quam facta est aliqua substantia. Unde et substantia dicitur, quod alicui formae subsistit. Materia ergo prima non fuit aliqua substantia, quia in se et ex se nullam habuit

formam. Esse enim aliquam substantiam propria forma facit. Sed nec ulla substantia fuit, quia in ea potentialiter omnis forma fuit, et potentia omnium formarum ipsa receptibilis fuit. Unde vel ab aliis substantia dicitur eo modo, quo dicitur ovum esse animal. Ovum enim actu non est animal, sed tantum potentia, hoc est: in substantia ovi est materia, sive potestas, sive potentia, sive aptitudo, ut ex eo per generationem fiat animal. Unde ovum nec omnino potest negare esse animal, nec omnino affirmari, quoniam potentia est animal; qui modus essendi medium est inter esse et non esse. Quapropter materia in se non est nisi possibilitas essendi.

/33/ Quaeritur de hac potestate, si sit aliquid vel nihil; scilicet sola vox cassa sine intellectu aliquo. Si enim potestas essendi omnino nihil est, tunc, cum materia potestas esse dicitur, omnino nihil esse dicitur, et de nihilo loquuntur, qui de materia tractare conantur. Si autem aliquid est, tunc fuit substantia vel accidens; sed quia potestas relativa est ad posse – potestas enim non est, nisi res possibilis, et possibile non, nisi potestate possibile – videtur esse accidens. Si autem est accidens, tunc necesse est, ut habeat subiectum, in quo subsistat. Sed non erat, nisi deus, in quo nullum accidens esse potest. Accidens ergo esse non potuit, quia, in quo subsisteret, non habuit; fuit ergo substantia. Sed quia inter nullam et aliquam substantiam fuit, profecto nec substantia, nec accidens fuit. Haec enim divisio in solis naturalibus est.

Item de hac potestate, quae est materia, quaeritur, si coeperit esse vel non, hoc modo: quicquid enim incipit esse, antequam incipiat esse, est in sola potentia, scilicet antequam incipiat; possibile enim incipere esse. Si enim non esset possibile incipere esse, profecto nunquam inciperet esse. Potestas igitur essendi precedi illud esse. Sed materia per se considerata sine forma fuit in sola potentia. Aut igitur coepit esse in potentia, aut non coepit esse. Si autem non coepit esse in potentia, tunc sine initio esse fuit in potentia. Sed esse materiae per se est esse in potentia. Esse igitur materiae est sine initio. Quapropter materia in se aeterna est. Quod autem aeternum est, sive quod est et non incepit esse, creatum /34/ non est. Esse autem creatum incepit esse; unde, quia materia non incipit esse, tunc nec de nihilo, nec de aliquo creata est. Si autem coepit esse in potentia, sed omne, quod incepit esse aliquo modo, praecedit illud possibilitas essendi ullo modo – non enim esset illo modo, nisi prius possibile esset illud esse illo modo – tunc materiam esse in potentia praecessit possibilitas essendi in potentia. Et similiter de possibilitate illa posset quaeri, si coeperit esse, et ita in infinitum. Item praedictum est, quod materiam esse in potentia est eam esse in sapientia creatoris. Sed nihil incipit esse in sapientia creatoris; tunc enim aliquid novi sibi accideret, quod est impossibile. Igitur materia non coepit esse in potentia; sine initio igitur fuit in potentia, quia sine initio fuit in creatoris sapientia.

Materia igitur secundum esse materiale, quod est esse in potentia, non coepit esse; similiter et forma. Unde est illud “esse, quod factum est, in ipso vita erat”. Videtur autem materia coepisse secundum formale esse. Nam quia creatio est adquisitio essendi, esse vero non est, nisi ex forma, tunc eam creari nihil aliud fuit, quam formae coniungi. Nunquam enim verum fuit materiam esse et formam coniunctam non fuisse vel esse. Simul enim creatae sunt, quia simul esse coeperunt, cum sibi coniunctae fuerunt. Cum enim materia et forma opposita sunt, opposita vero per se sibi non

coniunguntur nisi per aliud – sed materia et forma non habent esse nisi per coniunctionem suam inter se – , profecto sibi coniungi fuit eas de nihilo creari. /35/ Quia enim res non habent esse per creationem, nisi ex suo opposito, oportet, ut esse sit ex privatione, id est ex non-esse. Ac per hoc materia est ex non-materia et forma ex non-forma. Privatio autem nihil est; quapropter materia et forma de nihilo creata esse dicuntur. Quia enim solus creator erat, profecto non, nisi de ipso et de nihilo, creari potuerunt. Quod autem de ipso est, nihil aliud ab ipso est, sed idem cum ipso, ideoque nec factum, nec creatum, sed generatum vel procedens. Haec autem aliud sunt ab ipso, quare non de ipso, sed de nihilo creata sunt, cum nihil esset, de quo creari potuerunt. Si autem materia et forma fierent per generationem, – omne autem naturale fit ex suo simili – tunc iret hoc in infinitum. Quare materia et forma non habent esse per generationem; et ideo utrumque simplex fuit, quia, ex quo fierent, nihil illa praecessit, quorum creatio fuit primus motus, quoniam nullus motus praecessit. Sed omnem motum creatio non tempore, sed causa praecessit; de quo motu creationis sic quaeritur. Nihil fit, nisi quod possibile est esse; sed omne, quod possibile est esse, dum fit, de potentia exit ad effectum. Ergo omne, quod fit, de potentia exit ad effectum. Sed exire de potentia ad effectum nihil aliud est, quam moveri de potentia ad effectum. Omnis enim exitus est motus. Quia autem movetur de potentia ad effectum, nondum est in effectum. Nihil enim movetur ad id, in quo est. Prius igitur est moveri de potentia ad effectum, quam esse in effectum. Nihil autem est in effectum, nisi per formam; omne enim esse ex forma est. Unde moveri ad esse in effectum nihil aliud est, quam moveri ad esse per formam. Prius igitur est moveri ad formam, quam esse per formam. Sed forma non est, nisi in eo, quia per ipsam est. Id /36/ autem, quod per ipsam est, prius movetur ad ipsam, quam habeat esse per ipsam. Sed creatio motus est ad esse per formam. Motus igitur creationis videtur precedere omnem formam et ita omne, quod habet esse per formam. Haec igitur duo, scilicet materia prima et forma prima, priora sunt omnibus habentibus initium eo, quod haec sola esse habent per creationem. Cetera vero initium habent vel per coniunctionem istarum vel per generationem vel commixtionem generatorum.

Confutazione dell'errore circa il caos primordiale

Dicunt tamen theologi et quidam ex poetis materiam primam fuisse quandam rerum confusionem atque permixtionem, in qua rerum confusione hoc terrenum elementum medio uno eodemque loco subsidens ceteris in una confusione permixtis forma meliore praeditum, sed eisdem circumquaque in modum cuiusdam nebulae oppansis ita involutum, ut non posset apparere, quod erat. Tria vero alia sibi permixta atque confusa circumquaque suspensa eo usque in altum porrigebantur, quo nunc summitas creaturae corporeae terminator. Totumque hoc spatium, quod a superficie terrae in medio iacentis usque ad extremum supremi ambitus extenditur, illa caligine et nebula replebatur. Et qui nunc sunt alvei sive tractiones aquarum, iam tunc in terrae corpore aquis futura receptacula parata erant. In quibus etiam illa magna abyssus, de qua omnium fluentia aquarum fluxerunt, erat patulo adhuc hiatu vacuoque et horrendum in praeceps inane proferebatur, cui quidem desuper illius tenerbosae caliginis, qua tunc tota terrae superficies obvoluta erat, nebulae tendebantur, quas, ut aiunt, /37/ divina scriptura, cum caelum et terra crearentur, super faciem abyssi fuisse testatur. Talis dicitur

fuisse creata mundi facies in principio, priusquam formam suscipere et distinctionem, quae sic quasi informis creata ibidem fuit, ubi nunc formata substitit. Ubi cum Moyses dicit: “In principio creavit deus caelum et terram”, per caelum et terram omnium caelestium terrestriumque materiam hoc loco voluit intelligi, de qua consequenter postea per formam distincta sunt, quae in ipsa prius per essentiam simul creata sunt. Deinde autem, cum addit: “Terra autem erat inani set vacua”, illud terrae elementum designat. Et caelum erat illa mobilis et levis confusio reliquorum trium, quae in circuitu mediae iacentis terrae suspensa ferebantur. Deinde quod dicit: “et tenebrae erant super faciem abyssi” et cetera, quae sequuntur, adaptant descriptiones praedictae descriptioni. Huic etiam consonat poeta dicens:

“Unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere chaos, rudis indigestaque moles”.

Sed secundum philosophos, qui tenent angelicam creaturam constare ex materia et forma, non videtur haec fuisse prima /38/ materia omnium creaturarum. Nam quia corpus fuit, spiritum utique materia esse non potuit; et quia permixtionem eam fuisse dicuntam elementorum, quam elementatorum, de qua caelestia corpora per distinctionem formae distincta sunt, contra philosophos loqui videntur, qui corpora caelestia non ex elementis, sed ex materia prima fuisse testantur. Quod autem illa confusio rerum non fuit prima materia, sic probari videtur. Elementa constat ex materia et forma; elementa enim corpora sunt, quia circumscripta sunt et qualitates habent. Quaecumque autem constant ex aliquibus, posteriora sunt eis, ex quibus constant. Materia igitur et forma priora sunt elementatis. Sed chaos illa erat permixtio ex elementis et elementatis. Quare chaos illa de nihilo creata non est, quae siquidem ex multis corporibus commixta est. Nulla enim res de nihilo creata esse dicitur, quae ex tam multis composita esse videtur. Quare chaos illa prima materia esse non potuit, quia creatio eorum simplicium eam antecessit, etsi non tempore, tamen causa. Item, quicquid resolvitur in aliqua, posterius est eis, in quae resolvitur; sed chaos resolvitur in elementata et elementata in elementa, elementa vero in materiam et formam. Cum igitur chaos multis corporibus posterior sit, profecto materia omnium corporum esse non potuit.

Analisi dell'ordine di sostanze e forme nella prima composizione

Convenientius ergo dicuntur materia prima et forma prima eae, /39/ quibus nihil prius esse videtur, nisi creator earum; quarum coniunctio fuit prima compositio. Prima enim compositio est primae formae cum materia prima coniunctio, quae est moderata quaedam formae cum materia coeuntis habitudo, ex quarum tamquam masculi et feminae coniunctione rerum omnium provenit generatio. Quia enim materia est tantum patiens et non agens, forma est tantum agens et non patiens. Forma enim agit in materiam, quoniam ipsa tantum perficit illam et dat ei esse in actu. Sed materia non habet actionem, quoniam ipsa in se non est, nisi tantum receptibilis, hoc est apta ad recipiendum tantum formae actionem. Ideo philosophi formam virum, materiam autem feminam vocant, quoniam, quicquid in actu est, ex materia praeiacente et forma agente tamquam ex coniunctione maris et feminae generatur.

Prima autem coniunctio formae cum materia est quasi coniunctio luminis cum aëre vel animae cum corpore vel caloris cum quantitate et quantitatis cum substantia et intellectus cum intellectu et sensus cum sensato. Et

emissio formae in materiam a deo, quae est sicut de non-esse ad esse, est, sicut emissio intellectus a sua essentia super rem intellectam vel sicut emissio sensus ad sensatum. /40/ Ideo autem coniunctio formae cum materia assimilata est coniunctioni luminis cum aëre, quoniam, sicut per lumen res obscura videtur, sic per formam, quid sit res ipsa, cognoscitur. Si enim tunc res cognoscitur, cum esse eius intelligitur, esse autem non est, nisi ex forma, profecto cognitio rei non habetur, nisi per formam. Unde, cum materia per se informis accipitur, paene non intelligitur, quoniam de re nulla, nisi per formam, cognitio habetur. Unde et forma congrue ornatus et lumen materiae dicitur, quia, sicut lumen solet declarare formam rei et detegere occultationem eius, sic per formam materia apparet, sine qua occulta in potentia latet. Et quia verbum lumen est intelligibile, cuius inspectu materiae forma imprimitur, et ideo forma, quae ab eo est, lumen non incongrue vocatur. Omnes enim formae a simplici primaque forma divinitatis hic tamquam speculo quodam in diversas resultant effigies, et velut quaedam illius formae vere hic sunt impressae imagines. Creatio namque rerum a creatore non est nisi exitus formae ab eius sapientia et voluntate et impressio eius in imaginem in materiam ad similitudinem aquae exitus emanantis a sua origine et effluxio eius, cum una /41/ sequitur post aliam. Sed exitus aquae est sine intermissione et quiete; ille vero est sine motu et tempore. Sigillatio vero formae in materia, cum sit a divina sapientia, est quasi sigillatio formae in speculo, cum resultat in eo ab aspectore, et materia sic recipit formam a divina voluntate, sicut speculum recipit formam ab inspectore, et tamen materia non recipit essentiam eius, a quo recipit formam, sicut nec sensus recipit materiam sensati, cuius recipit formam. Quicquid enim agit in aliud, non agit in illud, nisi per suam formam, quam imprimit in illud.

Prima autem forma, cui prima copulata est materia, substantialitas fuit, quae materiam fecit esse substantiam. Sed quia omne, quod est, ideo est, quia unum est: ideo substantialitas sola sine unitate comite non potuit venire, quia materiam substantiam fieri, et non unam, impossibile fuit. Unde substantialitas et unitas simul adveniunt, in quarum adventu materia transit de potestate ad actum, de tenebris ad lumen, de informitate ad decorem, quoniam earum coniunctione materia facta est substantia una. Unde merito primae dicuntur, quae nisi praevenientes materiam ad esse perducerent, in materia nullae prorsus unquam formae subsisterent. Si enim prius est esse substantiam quam esse corpoream et incorpoream substantiam, corporeitas substantiae /42/ advenit ad hoc, ut substantia corporea sit; similiter de incorporea. Omne autem accidens non nisi corporeae substantiae vel incorporeae advenit. Profecto substantialitas et unitas primae omnium formarum sunt, quia omnes formas causa praeveniunt, et sine quibus nullae in subiecto subito subsistunt. Primae omnium sunt, quia substantiam, quae est subiectum omnium formarum, constituendo et apparendo praeveniunt.

Deinde forma alia spiritualis, alia corporalis, alia media. – Corporalis forma dicitur, quae nunquam, nisi in corporibus, invenitur, ut corporeitas, quantitas, color et similia. Cuius partes duae sunt: intrinseca habitudo et extrinseca absolutio. Intrinseca habitudo consistit in commixtionis proportionem, extrinseca absolutio in figurae dispositionem. Corporalis vero forma alia est substantialis, alia accidentalis. Substantialis dicitur illa, quae statim, cum advenit, materiam ad esse producit speciemque constituit, ut

corporeitas; et hoc dicitur creata de nihilo. Accidentaliter vero forma dicitur, quae vel ex coitu materiae et formae generatur, vel accidit extrinsecus. Sed hae, quae ex coitu materiae et formae generantur, concretae dicuntur; quarum aliae proveniunt ex materia, ut nigritudo aethiopsis et proceritas staturae; aliae proveniunt ex forma, ut laetitia et ridendi potentia; aliae innascuntur ex utroque et egent coniunctione utriusque, ut dormitio et vigiliatio, quamvis dormitio magis conveniat materiae et vigiliatio formae conveniat. Formae aliae sunt solius materiae absque forma, ut color; aliae sunt solius formae absque materia, ut scientia. – /43/ Spiritualis quoque forma dicitur, quae in solis spiritibus invenitur, quae nec intrinseca, nec extrinseca, sicut corporalis, et spiritus non habet intus et extra, quod proprium est solius corporeae substantiae, sed spiritualis alia substantialis, ut rationalitas, alia accidentaliter, ut scientia vel sapientia. – Media vero forma dicitur, sine qua in subiecto nec spiritualis, nec corporalis ulla prorsus unquam forma reperitur, ut substantialitas et unitas.

Omnis autem forma vel omnes formae potentia sunt in materia. Omnium autem formarum materia, quantum in se est, receptibilis est. Quapropter hoc factum est, ut in materia nutu creatoris formis advenientibus, prout cuiusque formae dignitas exigebat et aptitudo partium materiae appetebat, varia rerum species formaretur, ita quidem ut principia formae, corporeitas et spiritualitas, in materiam iam constitutam, hoc est factam substantiam unam, advenientes eam totam penitus in duo prima rerum genera, scilicet corpoream et incorpoream substantiam, distinguerent, quae duo genera post modum formae illarum comites et pedessequae in multimodas rerum species et ordines naturae ministerio consequenter distribuerent. Imprimis igitur ex materia et forma compositum distributum est in corpoream substantiam et incorpoream.

Et substantia corporea, quae est corpus, divisa est in corpus, quod est elementum, et in corpus, quod est elementatum tantum, ut omnia sensibilia a luna inferius, et in corpus nec elementum, /44/ nec elementatum, ut omne corpus, quod est a luna superius. Corpus, quod elementum est tantum, secundum elongationem sui a motu superiorum advenientibus caliditate et frigiditate, siccitate et humiditate distinctum est in illa prima quattuor simplicia corpora, quae dicuntur elementa, ex quibus omne mundanum corpus hoc, sublunare scilicet, integraliter componitur. Proles vero mundana eorum commixtione et conversione generatur.

Incorporea vero substantia distributa est in rationalem et in irrationalem. – Rationalis autem alia est divinae simplicitatis contemplativa, ut angeli; alia est divinae dispositionis ministra, ut secundum quosdam spiritus planetarum. Alia est humanae necessitati subiecta, ut humana anima; alia est aeternae damnationi praescripta et intra conceptum mundi sublunaris undis et auris et flammae perpetuo exilio deputata. Immortale siquidem hoc genus et prorsus incorporeum est secundum Augustinum, corpus habens aethereum, simplici natura, perfectum ideoque incorruptibile. Sed Apuleius daemonem /45/ sic definiit: daemon est animal immortale, rationale, aëreum, passibile. Unde daemones dicuntur misereri, angere et laetari et indignari omnemque humani animi faciem pati, simili motu cordis et salo mentis per omnes cogitationum aestus fluctuare. – Non rationale autem distributum est in naturam et in animam vegetalem et animam sensibilem.

Sed haec omnia praedicta exceptis elementatis et irrationalibus substantiis, quoniam ex prima coniunctione materiae et formae generata sunt, quae simplicia sunt, idcirco omnia incorruptibilia sunt et constans genitura dicuntur, quoniam ab eo, in quo simul /46/ genita sunt, nulla unquam corruptione solvuntur. Unde nulla incorporea substantia, nulla corporea, quantum ad hoc, quod corpus est, corrumpi potest. Incorruptibilis enim et incommutabilis deus et ea, quae per se principium facere voluit. Hoc in munere contulit, ut per hoc aliquantum ad eius similitudinem accederent, quod omnino fine carerent. Aeternus enim aeterna creare non potuit, quia, si creatura est, iam non est aeterna; et tamen fecit, quod potuit, quia, quibus per se dedit initium, abstulit terminum, ut, quia propter initium omnino aeternitatem habere non possunt, saltem aliquid aeternitatis ex altera parte haberent, cum omni fine carerent; unde et perpetua sunt. Quae vero a perpetuo sunt aut fiunt, utroque termino clauduntur, quia, sicut habent initium per generationem, sic sortiuntur finem per corruptionem. Sic ergo opus aeterni perpetuum opus perpetuatur ut naturae temporale, ut semper opus uno termino minus habeat suo auctore, quoniam omnis factor perfectior est sua factura et aliquam habet similitudinem cum sua factura. Sicut enim ab aeternitate perpetuitas, sic a perpetuitate paulatim descendit degenerando temporalitas. Sicut ergo primus factor utroque termino caret, sic ultima factura, quae per generationem est, habet utrumque. Media vero, quia per creationem vel per primam compositionem initium habent, fine carent. Sic per media cohaerent extrema. In generatis autem non corrumpitur, quod habent per creationem vel per primam compositionem, sed tantum, quod habent per generatio- /47/ nem. Nam etsi aqua transit in lapidem, non mutatur tamen secundum corporeitatem, sed quantum ad formam aqueitatis, quam formam in eam corrumpi nihil aliud est, quam vice eius formam lapideitatis substitui; in omni permutatione manet idem. Idem autem dico, quantum ad hoc genus “corpus”; non idem est, quantum ad hanc speciem “aqua”. Unde aqua, quae prius erat, et lapis, qui postea factus erat, specie quidem differunt, sed in genere corporis omnino conveniunt. Omnis enim permutatio corporum secundum generationem et corruptionem non, nisi per formam corporeitatis, fit; unde generatio et corruptio non fit, nisi secundum secunda et secundum tertia genera et /48/ deinceps, scilicet secundum animatum et sensibile et deinceps usque ad Socratem. Quia enim corpus non coepit esse corpus per generationem, quae est motus naturae, sed per primam compositionem, quae est secundus motus primae causae; tunc omne corpus, in quantum est corpus, perpetuum est, et omnis incorporea substantia perpetua est, et quicquid coepit esse per creationem vel per primam compositionem. Quamvis autem indivisibilia sint opera trinitatis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utriusque connexioni congrue attribuitur, ut etiam in primis suis operibus signaculum trinitatis inveniatur. Unde ex prima copulatione materiae et formae non, nisi tria rerum genera, processisse videntur, scilicet invisibilis creatura et caelestia corpora et quattuor elementa; ideo haec tria perpetua. Quapropter, sicut creatio materiae et formae, sic et earum con- /49/ iunctio non fuit in loco vel in tempore, quoniam opus sunt primae causae, quae non operatur in tempore. Unde quamvis prima compositio sit ex creatis de nihilo – omnis autem compositio posterior est eis, ex quibus fit – tamen, sicut praedictum est,

creatio compositionem nec tempore, nec ordine praecessit, quia non in tempore. Sed in instanti, scilicet subito, quoniam mundus nondum erat, simul utraque fuit. Nihil enim fit in tempore, nisi ex intellectu habendi prius et posterius. Tempus enim secundum Aristotelem est mensura spatii secundum prius et posterius. Unde secundum alios tempus est, cuius pars praeteriit parsque futura est.

Forma autem simplex est; eius vero, quod est simplex, nihil est prius nihilque posterius. Unde forma creari non potuit in tempore. Sed nec in tempore materiae coniungi potuit; non enim aliquid eius prius et aliquid eius posterius advenit; sed simul in instanti et subito materiae formam coniunxit. Unde compositio primarum formarum cum materia non fuit in tempore.

Et similiter creatio materiae de nihilo non fieri in tempore potuit, videlicet ut huius possibilitatis alia pars prius possibilis fieret et deinde alia de nihilo ad possibilitatem veniret. Quicquid autem non est possibile, hoc a prima creatione materiae fuit impossibile; si enim aliquid possibile fit – nihil autem fit illud, quod est – tunc impossibile fit possibile, /50/ quod est inconueniens. Unde, sicut dictum est, possibile non coepit esse possibile.

Inter materiam ergo de nihilo creari et formis advenientibus in substantiam corpoream et incorpoream eam informari, quae est compositio, non fuit tempus et ordo. Simul enim fuit ipsam et formam creari; quapropter non dicitur informis eo, quod aliquando sine forma fuit, cum omne esse ex forma sit, sed quia ex se nullam habuit; et idcirco materia nunquam fuit substantia ita, ut esset corporea vel incorporea, quamvis esse substantiam prius sit quam esse corpoream vel incorpoream substantiam. In his enim omnibus, cum “prius” dicimus, non prius tempore, sed causa et diversitate rerum inter se exprimi volumus, quod evidenter indicat compositio et resolutio. Sic et incorporea substantia, licet sit dignior, non tamen fuit prior quam corporea vel tempore vel causa, quoniam, cum sint species eiusdem generis, coaequaevae sunt. Nulla igitur earum coepit prius esse substantia quam alia.

Creatio igitur angelorum non praevenit tempore creationem caelorum vel elementorum vel e contrario. Cui consonat Divina Scriptura, quae dicit: “Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul”.

Quamvis ergo Moyses prius nominavit caelum et terram, deinde lucem, per quam intelligit angelicam creaturam, ordo /51/ tamen, quo creata narrantur, in creando non intelligatur. Quae enim simul sine tempore ad esse prodierunt, simul dici sine tempore non potuerunt. Omnis enim syllaba tempus habet.

Cum autem artifex instrumento in agendo utitur, profecto in creatione et compositione idem fuit artifex et instrumentum. In generatione vero et commixtione et conversione et aliorum compositione, quae secundae vel tertiae dignitatis sunt, aliud sibi artifex adaptavit instrumentum, scilicet secundariam causam, ita quidem, ut per se ipsum prima efficeret, scilicet creando materiam et formam de nihilo et componendo ea inter se, secunda vero atque per ordinem tertia et quarta ministrae suae causae secundariae moderatione eius et instituto exequenda committeret.

Esame della causalità secondaria con cui Dio agisce nel creato

Unde bipertita fuit in principio causa, scilicet primaria et secundaria. Primaria causa deus est, secundaria instrumentum eius de ipsis eiusdem operibus. Sed primae secundis praelatae sunt auctoritatis.

Secundaria vero causa est ipsa primae compositionis genitura, cui omnes alii motus post creationem et compositionem, quae sunt primae causae motus, ministrant et eius auctoritatem sequuntur, sed ad nutum primae causae. Secundariae igitur causae, quae est instrumentum primae causae, prima est angelica creatura, secunda est motus caelorum, tertia est natura et deinceps rationalis anima et quaedam alia.

Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma novas cotidie creari animas, caelos etiam moveri.

Item motu etiam caelorum et superiorum corporum multa fiunt in his inferioribus. Quia enim caelestia corpora continent /52/ haec inferiora intra se et contigua sunt cum illis, superiora autem semper in motu sunt, profecto necesse est, ut ad motum eorum et ista moveantur. Cum enim quoddam magnum corpus movetur, necesse est, ut parvum corpus, quod intra se est sibi coniunctum, moveatur. Cum autem ista inferiora moveantur, necessario et ipsa intra se commiscuntur; sed quia contrariarum qualitatum sunt, ideo, sicut fit in omni commixtione, quia, quod praevalet, agit in aliud, contingit, ut corporum, quae ex ipsorum permixtione fiunt, a qualitate, quae in permixtione fortius operatur, aliud alio calidius vel frigidius vel humidius vel siccus dicatur et aliud claritatis, ut hyacinthus, aliud obscuritatis, ut onychinus, aliud vitae vegetabilis, ut planta, aliud vitae sensibilis, ut corpus animalis, aliud vitae rationalis, ut humanum corpus, receptibile praeparetur. Quia igitur ex motu superiorum corporum haec inferiora commiscuntur, ex quorum commixtione diversae corporibus complexiones innascuntur, ideo motus superiorum merito secundaria causa appellantur.

Motus autem superiorum in his inferioribus nihil operari potest, nisi adminiculo naturae. Ipsa enim motu superiorum utens quaedam agit commiscendo et convertendo, ut in congelatis; quaedam nutrit attrahendo, retinendo, nutrimentum digerendo, expellendo, ut in animatis; quaedam movet generando, corrumpendo, augmentando, diminuendo, alterando et secundum locum mutando.

/53/ Cum igitur tres principaliter sint causae secundariae, unaquaeque tamen habet mundum suum, in quo operatur. Primus enim mundus, qui est ultra firmamentum, incorporeus est et incorruptibilis. Secundus, qui est a firmamento usque ad lunam, est corporeus et incorruptibilis. Tertius, qui est a luna inferius, est corporeus et corruptibilis. Ita, quoniam primus mundus est insensibilis, incorruptibilis, secundus sensibilis, sed incorruptibilis, tertius profecto est sensibilis et corruptibilis. – Unde de primo mundo vere et proprie dicitur: "Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum", scilicet primum. In hunc autem mundum venimus mentis contemplatione, illuminamur in eo veritatis cognitione et virtutis dilectione. Ascendit enim mens humana, et descendit bonitas divina; et ista ascendit contemplatione, illa descendit revelatione.

Primae causae mundus proprius non assignatur, quia ipsa ubique praeest et ubique dominatur, nec loco concluditur, nec tempore terminatur. Et omnes aliae causae nihil, nisi ad nutum eius, operantur. Secundariis vero causis quibusdam loca, quibusdam tempora, quibusdam utraque assignantur, ut in alterius imperio ministrare videantur. Qui enim alii ministrat, officium suum non implet, nisi quando et ubi, qui sibi praeest, imperat.

Prima ergo secundaria causa in primo mundo a prima causa mandatum accipit de omnibus his, quae inferius consequenter agit. Secunda vero

secundaria in secundo mundo a prima secundaria causa motum percipit ad movendum, quicquid inferius contingit. Tertia secundaria causa in hoc tertio mundo /54/ variis motibus operatur, secundum quod a praesidentibus sibi causis imperatur.

Unde et hic ultimus sublunaris mundus vere a philosophis appellatur, quia in eo ad nutum superiorum sola natura operatur.

Giustificazioni conclusive della razionalità dell'ordine della creazione

Sic igitur processit totius mundi constitutio de nihil esse ad possibiliter esse, de possibiliter esse ad actu esse et de actu esse ad corporeum et incorporeum esse; et hoc totum simul, non in tempore.

Ratio enim exigebat, ut institutio mundi universalis hoc modo progredieretur, videlicet ut primum materia et forma de nihilo crearentur, deinde de materia et forma elementa et cetera praedicta componerentur, de elementis vero commixtis et conversis elementata omnia generarentur; videlicet ut primum prima simplicia fierent de nihilo per creationem et de simplicibus composita fierent per primam simplicium coniunctionem, deinde de compositis fierent elementata per generationem. Et sic de nihilo ad simplicia, de simplicibus ad composita, de compositis ad generata facta est progressio.

Quia igitur ex prima materiae et formae copula trina suboles progenita est, scilicet intelligentia et caelestia corpora et quattuor elementa, ita prima causa omnia movet, sed diverso modo.

Quaedam enim movet per se nullo mediante et quaedam non per se, sed mediantibus aliis. Principaliter enim per se nullo mediante intelligentiam movet.

Intelligentiae vero secundum philosophos creant animas, /55/ quae movent caelos; ex motu vero caelorum sequitur motus elementorum. Sed ex motu elementorum provenit commixtio eorum; ex commixtione vero eorum per conversionem et generationem procreator rerum omnium, haec ultima inferius universitas.

Omnia enim secundum rationem numerorum sapientissimus conditor instituere voluit, videlicet ut, sicut post unitatem secundo ordine naturali binarius ponitur, sic post primam veram et simplicem unitatem, quae deus est, duae simplices unitates, quae sunt materia et forma, quasi binarius secundo loco consequerentur, deinde, sicut ternarius tertio loco post unitatem, sed secundus post binarium ponitur, sic compositum ex materia et forma tertio loco formaretur. Unde, sicut ternarius primus numerus est, qui indivisibilis est, sic et ea, quae ex sola materiae et formae coniunctione constant, incorruptibilia sunt.

Ad ultimum, sicut quaternarius primus pariter par quarto loco succedit, sic et generata quarto loco disponuntur; et merito, ut, sicut quaternarius duas recipit divisiones, primam in binarios, secundam in unitates, sic et quodlibet generatum primo in elementa, ex quibus integraliter componitur, deinde in materiam et formam quasi in primas unitates resolvatur et, sicut quaternarius, qui quarto loco succedit, quattuor unitatibus consistit, sic quodlibet generatum ex quattuor elementis consistat quasi principiis.

Unde, sicut ternarius masculus dicitur, quia indivisibilis est, et sic quaternarius femina appellatur, quia facile multiplicem divisionem sortitur, sic et generata multiplex corruptio inseparabiliter comitatur.

/56/Et secundum haec disposita consistit omnis creatura.

Unde et quattuor sunt substantiae ad quattuor numerorum dispositionem, quarum prima est intelligentia, quae assimilatur unitati eo, quod non apprehendit nisi unum, scilicet esse rei, et propositionem unam tantum. Secunda est rationalis anima, quae assimilatur duobus, quia movetur a propositionibus ad conclusionem, a medietate ad extremitatem.

Anima vero sensibilis assimilatur tribus, quia non apprehendit nisi corpus, quod est trium dimensionum, et apprehendit illud mediantibus tribus, scilicet colore, figura et motu. Natura vero assimilatur quaternario, quia quattuor viribus operatur in quattuor et in omne id, quod constat ex quattuor.

APPENDICE II.

DOMINICUS GUNDISALVI, *DE UNITATE ET UNO*²

Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una. Sive enim sit simplex sive composita, sive sit spiritualis sive corporea: res unitate una est; nec potest esse una nisi unitate, sicut nec alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate. Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est, quicquid est, id quod est quamdiu in se unitas est. Cum autem desinit esse unum, desinit esse id quod est. Unde est illud: quicquid est, ideo est, quia unum est. Quod sic ostenditur:

Omne enim esse ex forma est, in creatis scilicet. Sed nullum esse ex forma est, nisi cum forma materiae unita est. Esse igitur est nonnisi ex coniunctione formae cum materia. Unde philosophi sic describunt illud dicentes: esse est existentia formae cum materia. Cum autem forma materiae unitur, ex coniunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur. /4/ In qua constitutione illud unum non permanet, nisi quamdiu unitas formam cum materia tenet. Igitur destructio rei non est aliud quam separatio formae a materia. Sed separatio et unio contraria sunt. Igitur si ex separatione destruitur res, profecto in suo esse nonnisi unitione servatur. Unio autem non fit nisi unitate. Quae cum ab unio separatur, unio, qua unum erat, dissolvitur. Soluta autem unitione destruitur essentia eius, quod ex earum unitione provenerat; quare fit non-unum. Quapropter sicut unitate res ad esse ducitur, sic et unitate in illo esse custoditur. Unde esse et unum inseparabiliter concomitantur se et videntur esse simul natura.

Quia enim creator vere unus est, ideo rebus, quas condidit in hoc numero, dedit, ut unaquaeque habeat esse una. Ac per hoc, quia ex quo res habet esse, una est: ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse. Quia enim omnia esse naturaliter appetunt, habere autem esse non possunt, nisi sint unum, ideo omnia ad unum tendunt. Unitas enim est, quae unit omnia et retinet omnia diffusa in omnibus, quae sunt.

Quapropter quia materia non habet esse nisi per unionem sui cum forma, formam autem non tenet unitam cum materia nisi unitas: ideo materia eget unitate ad uniendum se et /5/ ad suscipiendum esse. Materia enim contraria est unitati, eo quod materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari, dividi et spargi, unitas vero retinet, unit et colligit. Ac per hoc ne materia dividatur et spargatur, necesse est, ut ab unitate retineatur. Quicquid autem eget alio ad uniendum se, non unitur per se. Igitur materia non unitur per se. Quod autem per se non unitur, per se utique spargitur, quia omnis res, quae facit aliquam rem contraria agentis, facit contrariam factae rei: contrarium enim contrarii sunt effectus. Quapropter quia unitas facit unum, profecto materia faciet divisionem. Ac per hoc unitas per se retinet materiam. Sed quod per se retinet, non potest facere separationem. Forma ergo existens in materia, quae perficit et custodit essentiam cuiusque rei, unitas est descendens a prima unitate, quae creavit eam.

Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae esset infra eam. Sed quia omne creatum omnino diversum est ab eo, a quo creatum est, profecto creata unitas a creante unitate omnino diversa esse

² D. Gundisalvi, *De unitate et uno* (ed. Correns), pp. 3,2-11,14.

debut et quasi opposita. Sed quia creatrix unitas non habet principium neque finem nec permutationem nec diversitatem, ideo creatae unitati accidit multiplicitas et diversitas et mutabilitas; ita ut in quadam materia sit habens principium et finem, in quadam vero principium et non finem, quia in quibusdam subiacet permutationi et corruptioni, in quibusdam permutationi sed non /6/ corruptioni. In quibus enim materia est subtilis, simplex, remota a contrarietate et separatione, parificatur ei unitas et unitur cum ea sic, ut haec et illa sint unum non divisibile in actu; sicut in caelestibus, in quibus unitas a materia inseparabilis est; et ideo carent fine, quia perpetua sunt. In quibus vero materia fuerit spissa, debilis, non adaequatur ei unitas, sed debilitatur in uniendo et retinendo eorum essentiam, et ob hoc dissolvitur essentia eorum, quia non retinetur ab unitate; sicut in generatis, quae habent principium et finem. Quanto enim unaquaeque unitas fuerit propinquior primae et verae unitati, tanto materia formata per illam erit magis una et simplicior; et e contrario, quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior.

Et ob hoc unitas, quae duxit ad esse materiam intelligentiae, est magis una et simplex, non multiplex nec divisibilis essentialiter; sed si divisibilis est, hoc siquidem accidentaliter est; et ideo haec unitas simplicior et magis una est omnibus unitatibus, quae ducunt ad esse ceteras substantias, eo quod immediate cohaeret primae unitati, quae creavit eam. Sed quia unitas subsistens in materia intelligentiae est unitas simplicitatis, ideo necessario unitas subsistens in materia animae, quia infra eam est, crescit et multiplicatur et accidit ei mutatio et diversitas, et sic paulatim descendendo a superiore per unumquemque gradum materiae inferior unitas augetur et multiplicatur, quousque pervenitur ad materiam, quae sustinet quantitatem, scilicet substantiam huius mundi. Quae quia a prima unitate remotissima /7/ est, ideo spissa et corpulenta et constricta est et propter spissitudinem et grossitudinem suam opposita est substantiae superiori, quae est subtilis et simplex, quoniam illa est subiectum principii et initii unitatis, haec vero est subiectum finis et extremitatis unitatis. Finis vero multum distat a principio, quoniam finis non est dictus nisi defectus virtutis et terminus. Unde secundum descensum unitatis a superiore ad inferius fit degeneratio suae simplicitatis et minoratio suae virtutis, ad similitudinem aquae, quae in ortu suo subtilis et clara nascitur, sed paulatim deorsum defluens in paludibus et stagnis inspissatur et obscuratur. Sic paulatim variatur unitas propter varietatem materiae, quae sustinet eam. Nam quia aliquid materiae est spirituale et aliquid eius corporale, est aliquid eius purum et lucidum et aliquid eius est spissum et obscurum, et hoc propter quantitatem, cuius partes in aliquibus sunt rariores, ut in aëre, in aliquibus vero constrictiores, ut in lapide. Ideo unaquaeque pars materiae secundum gradum suae elongationis a prima unitatis origine recipit unitatem, qua dignior est ex sua aptitudine. Inde est, quod videmus partes ignis nimis unitas et simplices et aequales, adeo quod forma eius videtur una, non habens in se diversitatem; partes vero aëris et aquae invenimus magis diversas et separatas, adeo quod partes eorum et unitates discerni possunt; in duris autem et spissis unitatis iam maior est diversitas et obscuritas.

/8/ Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem

in infimis forma corporis: hoc non accidit ex diversitate virtutis agentis, sed ex aptitudine materiae suscipientis. Forma enim est quasi lumen, eo quod sicut per lumen res videtur, sic per formam cognitio et scientia rei habetur, non per materiam; sed hoc lumen in quibusdam est clarius, in quibusdam vero obscurius, prout materia, cui infunditur, fuerit clarior vel obscurior. Quo enim materia fuerit sublimior, fit subtilior et penetratur tota a lumine; et ideo substantia ipsa fit sapientior et perfectior, sicut intelligentia et rationalis anima. Et e contrario, quo materia fuerit inferior, fit spissior et obscurior et non ita tota penetratur a lumine; quo magis enim materia descendit, sicut iam dictum est, constringitur, spissatur et corpulentatur, et partes eius mediae prohibent ultimas perfecte penetrari a lumine. Non enim est possibile, ut tantum luminis penetret partem secundam, quantum primam, nec ad tertiam tantum luminis pervenit, quantum ad mediam; et sic paulatim, donec perveniatur usque ad partem materiae infimam. Quae quia remotissima est a fonte luminis, lumen debilitatur in illa. Nec tamen hoc fit propter lumen in se, sed propter multam densitatem et obscuritatem materiae in se. Quemadmodum lumen solis, cum admiscetur tenebroso /9/ aëri, non est illius virtutis, cuius est admixtum claro aëri; vel quemadmodum pannus albus tenuissimus, cum induitur a corpore nigro, occultatur candor eius propter abundantiam nigredinis; vel quemadmodum si tres vel plures fenestrae vitrae una post aliam recte contra radium solis disponantur in ordine, constat siquidem, quod secunda minus recipit luminis quam prima, et tertia minus quam secunda, et sic usque ad ultimam fit defectus luminis non propter lumen in se, sed propter elongationem fenestrae vitrae a lumine: ita et lumen formae unitatis, quod infusum est materiae, descendendo fit debile et obscurum, ita ut primum eius multum discrepet a medio et medium ab ultimo.

Et propter hanc diversitatem formae unitatis non uno modo, sed pluribus dicitur aliquid esse unitate unum. Unum enim aliud est essentiae simplicitate unum, ut deus. Aliud simplicium coniunctione unum, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum coniunctione materiae et formae. Aliud est continuitate unum, ut arbor vel petra. Aliud est compositionem unum, ut ex multis tabulis una arca vel ex multis parietibus una domus. Alia dicuntur unum aggregatione, ut populus et grex, congeries lapidum vel acervus tritici. Alia dicuntur proportionem unum, ut rector navis et gubernator civitatis dicuntur unum similitudine officii. Alia dicuntur unum accidente, ut diversa subiecta eiusdem qualitatis dicuntur unum in ea, sicut nix et cygnus unum sunt in albedine. Alia dicuntur unum numero, ut diversa accidentia, quae eidem subiecto insunt, dicuntur unum /10/ numero, id est in numerando, ut hoc dulce et hoc caeruleum vel hoc longum et hoc latum. Alia dicuntur unum ratione; sed hoc duobus modis, quia vel ratione consortii, ut intellectus et res et vocabulum unum genus, vel ratione unius sacramenti, ut spiritus aqua et sanguis dicuntur unum (*I. Joan. 5,8*). Alia dicuntur natura unum, ut participatione speciei plures homines unus. Alia dicuntur unum natione vel lingua, ut multis homines dicuntur gens una vel una tribus. Alia dicuntur unum more, sed hoc duobus modis, quia vel secundum consensum virtutis et dilectionis ut: Multitudinis credentium erat cor unum et anima una (*Acta apost. 4,32*), vel secundum consensum eiusdem vitii plures homines dicuntur unum, ut: Qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur (*I. Cor. 6,16*).

Sic omnia unitatem appetunt, ut etiam, quae multa sunt, unum dici velint. Quaecunque enim sunt, id quod sunt aut vera unitate esse nituntur, aut saltem eam simulando nituntur. Quicquid enim est, vel est unum vel plura. Pluralitas autem non est nisi aggregatione unitatum. Quae unitates si sunt disgregatae, faciunt multitudinem, si vero fuerint continuae in materia, faciunt magnitudinem. Quapropter inter unitates quantitatis discretæ et unitates quantitatis continuæ subsistentis in materia nihil interest, nisi quia illae disgregatae sunt, istae vero continuae. Continuum ergo non est, nisi ex disgregato, quia intellectus continuitatis in continuo non est nisi continuatio disgregatorum. Ac per hoc necesse est, ut continua quantitas /11/ non adveniat in substantiam nisi ex unitatibus. Quamcunque enim partem quantitatis signaveris, necesse est, ut sit unum vel plura. Sed omnis pluralitas, ut dictum est, ex unitatibus est. Unde aperte datur intelligi, quod discretæ et continuæ quantitatis radix una est, eo quod composita sunt ex una re et resolvuntur ad unum; et etiam quia partes corporis, quo magis fuerint sibi coniunctæ et constrictæ, ipsum corpus erit spissius et magis quantum, ut lapis, et e contrario, quo magis fuerint partes corporis dissolutæ et raræ, ipsum erit subtilius et levius et minus quantum, ut aër. Verum est igitur, quod continua quantitas non venit in substantiam nisi ex coniunctione et conflutione unitatum in illa.

Unitas igitur est, qua unaquæque res est una et est id quod est.

APPENDICE III.

DOMINICUS GUNDISALVI, *DE SCIENTIIS*: «DE SCIENTIA DIVINA³»

Scientia divina dividitur in tres partes: quarum prima inquit de essentiis et de rebus que accidunt eis, secundum hoc quod sunt essentie.

Secunda inquit de principiis demonstrationum in scientiis speculativis particularibus. Inquit enim de principiis dialectice scientie, et de principiis doctrinalis scientie, et principiis scientie naturalis. Et inquit verificationem eorum et substantias et proprietates ipsorum. Et destruit errores qui accidunt antiquis in principiis harum scientiarum, sicut error illius qui putavit punctum et numerum et lineam et superficiem esse substantiam separatam.

Tertia vero pars inquit de essentiis, que nec sunt corpora, nec in corporibus. De quibus in primis inquit, an sint essentie, an non. Et demonstratione probat quod sunt essentie. Deinde inquit de eis, an sint plures, an non. Et demonstrat quod non sunt plures. Postea inquit an sint finite, an non. Et demonstrat quod sunt finite. Deinde inquit an ordines earum in perfectione earum sint equales, an inequales. Et demonstrat quod inequales. Deinde probat quod ipse secundum suam multitudinem surgunt de minore ad perfectiorem et ad perfectiorem, quousque perveniunt ad postremum perfectum, quo perfectius nihil esse potest, nec in esse potest ei aliquid esse simile, nec equale, nec contrarium, usquequo pervenitur ad primum, quo nihil potest esse prius, et ad precedens quo nihil potest esse magis precedens, et ad esse quod impossibile est adquiri ab alia re; et quod illud esse est unum absolute, precedens et primum.

/130/ Et demonstrat quod reliqua posteriora sunt eo in esse, et quod ipsum esse primum est illud quod confert omni quod est preter ipsum, esse; et quod ipsum primum unum est illud quod confert omni quod est preter ipsum, unitatem; et quod ipsum primum verum est illud quod omni habenti veritatem preter ipsum, confert veritatem; et quomodo conferat illud; et quod impossibile est aliquo modo in eo esse multitudinem; immo illud est quod supra omnia dignius est nomine et significatione unius et entis et veri et primi. – Deinde ostendit quod illud tantum quod est istarum proprietatum, debet credi quod sit Deus, cuius gloria sublimis.

Postea docet qualiter essentie proveniunt ab eo, /131/ et qualiter adpente sunt esse ab eo. Deinde inquit de ordinibus essentialium, et qualiter adveniunt eis illi ordines, et quomodo meretur unaqueque esse in eo ordine in quo est, et declarat qualis est connexio illorum ad se invicem, et quibus rebus fit illa connexio.

Deinde progreditur ad comprehendendas reliquas operationes Dei in essentiis, quousque compleat omnes eas. Ostendit etiam quod in nulla earum est defectus neque discordia, neque malitia ordinis sive compositionis, nec diminutio, nec superfluitas.

Postea destruit errores quorundam de Deo et de operibus eius opinatum superfluitatem et diminutionem in eo et in operibus eius et in essentiis quas creavit.

³ D. Gundisalvi, *De scientiis* (ed. Alonso Alonso), pp. 127,6-131,15

Circa divinam quoque scientiam illa eadem requiruntur, scilicet: quid sit ipsa, quod genus eius, quae materia, quae partes, quae species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic vocetur, quo ordine legenda et docenda sit, et quae eius utilitas et quis sit modus agendi.

Quid ipsa sit, sic definitur: Divina scientia est scientia de rebus separatis a materia definitione. Item: Divina scientia est philosophia certissima et prima. Item: Divina scientia est sapientia certissima. Quia enim sapientia describitur his tribus proprietatibus, quae sunt: Sapientia est nobilior scientia, qua scitur id, quod est nobilius /36/ scitum. Item: Sapientia est cognitio, quae est certior et nobilior. Item: Sapientia est scientia primarum causarum totius esse. Hae autem tres proprietates sapientiae conveniunt huic scientiae: ergo ipsa est sapientia, quae est nobilior scientia, qua comprehenditur nobilius scitum. Nobilior vero scientia est, quia est certitudo veritatis, et nobilius scitum, quia est Deus et causae, quae sunt post eum, et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse et cognitio Dei.

Genus autem huius artis est, quod ipsa est abstracta et sine motu. Cum enim ceterae scientiae agant de his, quae sunt in materia, sed aliquando abstractis, ut disciplinalis, aliquando inabstractis, ut naturalis, haec sola est, quae agit de his, quae omnino sunt separata a motu et a materia secundum existentiam et definitionem. Agit enim de primis causis naturalis et disciplinalis esse et de eo, quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus.

Materiam huius artis quidam dixerunt esse quattuor causas: materialem et formalem, efficientem et finalem. Alii vero materiam huius artis dixerunt esse Deum.

Qui omnes decepti sunt. Teste enim Aristotele nulla scientia /37/ inquit materiam suam; sed in hac scientia inquitur, an sit Deus. Ergo Deus non est materia eius. Similiter de causis.

Sed quia in omni scientia id, quod materia ponitur, necessario in alia probatur, post hanc autem nulla restat scientia, in qua materia eius probatur, ideo necessario materia huius scientiae est id, quod communius et evidentius omnibus est, scilicet ens, quod siquidem non oportet quaeri, an sit vel quid sit, quasi in alia scientia post hanc debeat hoc certificari, pro eo quod inconueniens est, ut aliqua scientia stabiliat suam materiam.

Partes autem huius scientiae sunt quattuor: quoniam eorum, quae inquiruntur in hac scientia, quaedam sunt separata omnino a materia et ab appendiciis materiae; et quaedam sunt commixta materiae, sed ad modum, quo commiscetur causa constituens et praecedens, materia enim non est constituens illa; et quaedam, quae inveniuntur in materia et in non-materia, ut causalitas et unitas; et quaedam sunt res materiales, ut motus et quies.

Species vero huius artis sunt consequentia entis, in quae scilicet dividitur ens. Ens enim aliud est substantia, aliud accidens, aliud universale, aliud particulare, aliud causa, aliud causatum, aliud in potentia, aliud in actu et cetera, de quibus sufficienter tractatur in eadem scientia.

/38/ Officium autem huius artis est certificare principia omnium scientiarum.

⁴ D. Gundissalinus, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), pp. 35,10-43,3.

Finis eius est acquisitio certitudinis principiorum ceterarum scientiarum.

Instrumentum eius est demonstratio.

Artifex vero theologus sive philosophus divinus.

Quare sic vocatur. Multis modis haec scientia vocatur. Dicitur enim «scientia divina» a digniori parte, quia ipsa de Deo inquit, an sit, et probat, quod sit. Dicitur «philosophia prima», quia ipsa est scientia de prima causa esse. Dicitur etiam «causa causarum», quia in ea agitur de Deo, qui est causa omnium. Dicitur etiam «metaphysica», i.e. «post physicam», quia ipsa est de eo, quod est post naturam. Intelligitur autem hic natura virtus, quae est principium motus et quietis: immo est virtus et principium universorum accidentium, quae proveniunt ex materia corporali. Unde, quia haec scientia dicitur «post naturam», haec posteritas non est quantum in se, sed quantum ad nos. Primum enim, quod percipimus de eo, quod est, et scimus eius dispositiones, natura est; unde quod meretur vocari haec scientia considerata in se, hoc est, ut dicatur, quod est scientia de eo, quod est ante naturam. Ea enim, de quibus inquitur in illa, per essentiam et per scientiam sunt ante naturam.

/39/ Ordo etiam huius scientiae est, ut legatur post scientias naturales et disciplinales. Sed post naturales ideo, quia multa de his, quae conceduntur in ista, sunt de illis, quae iam probata sunt in naturali, sicut generatio et corruptio et alteritas et locus et tempus et quod omne, quod movetur, ab alio movetur, et quae sunt ea, quae moventur a primo motore, et cetera. Post disciplinales autem ideo, quia intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernationis Dei altissimi et cognitio angelorum spiritualium et ordinum suorum et cognitio ordinationis in compositione circulorum. Ad quam scientiam impossibile est perveniri nisi per cognitionem astrologiae; ad scientiam vero astrologiae nemo potest pervenire nisi per scientiam arithmeticae et geometriae. Musica vero et ceterae particulares disciplinarum, et morales et civiles, utiles sunt, non necessariae, ad hanc scientiam.

Hoc autem ordine ipsa tractatur: In primis inquit /40/ de essentiis et de rebus, quae accidunt eis secundum hoc, quod sunt essentiae. Deinde inquit de principiis demonstrationum in scientiis speculationis vel partibus specialibus. Deinde inquit de principiis scientiae logicae et principiis scientiae doctrinalis et principiis scientiae naturalis; et inquit iustificationem eorum et substantias et proprietates eorum et destruit errores antiquorum, qui erraverunt in principiis istarum scientiarum, sicut error illius, qui putavit punctum et unum et lineam et superficiem esse substantiam et esse separata. Postea inquit de essentiis, quae nec sunt corpora nec in corporibus. De quibus in primis inquit, an sint essentiae an non, et demonstratione probat, quod sint essentiae. Deinde inquit de eis, an sint plures an non, et demonstrat, quod sint plures. Postea inquit, an sint finitae numero an non, et demonstrat, quod sint finitae. Deinde inquit, an ordines eorum in perfectione sint aequales vel inaequales, et demonstratione probat, quod inaequales. Deinde probat, quod ipsae secundum suam multitudinem surgunt a minore ad perfectiorem et a perfectiore, usquequo perveniunt ad postremum perfectum, quo perfectius nihil esse potest, nec in esse potest ei aliquid esse simile nec aequale nec contrarium, et quousque pervenitur ad primum, quo nihil potest esse prius, et ad praecedens, quo nihil potest esse praecedens magis, et ad esse, quod impossibile est acquiri

ab alia re; et quod illud esse est unum et primum et praecedens absolute; et demonstrat, quod reliqua esse posteriora sunt eo in esse et quod ipsum esse primum est illud, quod confert omni, quod est praeter ipsum, esse; et quod ipsum unum primum est illud, quod confert omni, quod est praeter ipsum, unitatem; et quod ipsum verum primum est illud, quod omni habenti veritatem praeter ipsum confert veritatem – et quomodo conferat illud; et quod impossibile est aliquo modo in eo esse multitudinem, immo /41/ illud est, quod supra omnia dignius est nomine et significatione unius et entis et veri et primi. Deinde ostendit, quod illud tantum, quod est istarum proprietatum, debet credi, quod sit Deus, cuius gloria sublimis.

Postea docet, qualiter essentiae proveniunt ab eo et qualiter adeptae sunt esse ab eo. Deinde inquit de ordinibus essentiarum, et qualiter adveniunt eis illi ordines, et quomodo meretur unaquaeque esse in eo ordine, in quo est; et declarat, qualis est connexio eorum ad invicem et quibus rebus sit ipsa connexio. Deinde progreditur ad comprehendendas reliquas operationes Dei in essentiis, usquequo comprehendat eas omnes. Ostendit etiam, quod in nulla earum est defectus neque discordia neque malitia ordinis sive compositionis nec diminutio neque superfluitas. Postea destruit errores quorundam de Deo et operationibus eius opinantium infinitatem et diminutionem in eo et in operationibus eius et in essentiis, quas creavit.

Utilitas autem huius scientiae est profectus certitudinis principiorum singularum artium et certitudo eorum, quae sunt eis communia, quid sint. Utilitas enim absolute triplex est: alia est enim utilitas, quae provenit ab inferiore, alia, quae ab aequali, et haec utraque dicitur servitus; alia, quae provenit a /42/ superiore, et haec dicitur procuratio sive regimen. Taliter haec scientia est utilis omnibus aliis scientiis; sicut enim haec scientia est illis principium essendi, sic est etiam principium certitudinis sciendi illas.

Cum autem theologia et mathematica utraque abstracta dicatur, in hoc tamen differunt, quod mathematica formas materiales a materia, in qua sunt, per intellectum abstrahit, et sic de illis abstractis simpliciter et universaliter agit, theologia vero ea, de quibus agit, per intellectum a materia non abstrahit, quia ea prorsus absque materia esse intelligit. Utraque igitur abstracta dicitur, quia de rebus, prout extra materiam sunt, utraque loquitur. Sed mathematica agit de abstractis a materia per intellectum, theologia de separatis a materia per effectum. Illa enim habent esse in materia, sed intelliguntur absque materia, haec vero simul habent esse et intelligi extra materiam. Illa enim sunt formae materiales, haec vero sunt substantiae intellectuales; illa sunt in subiecto, ista sunt subiectum.

Postquam autem, quid circa unamquamque trium universalium speculativae philosophiae partium inquirendum est, consideravimus, nunc, quid circa unamquamque particularium suarum scientiarum considerandum est, inquiremus. Sed quoniam scientiae eloquentiae tempore priores sunt scientiis sapientiae, iuxta illud: «Sermo datur multis, animi sapientia paucis», principium autem omnium scientiarum grammatica est, utpote /43/ quae docet primo elementa articulatae vocis, qua docetur et discitur omnis ars, scilicet loquendo, narrando, interrogando et respondendo: ideo, quid circa ipsam considerandum est, in primis videamus.

APPENDICE IV.

DOMINICUS GUNDISALVI, *DE ANIMA*, CAP. 7⁵

Sed de nihilo creata esse videtur. Quamvis enim anima sit simplex, videtur tamen constare ex materia et forma. Cui enim advenit forma corporeitatis ut fiat corporea substantia, eidem prorsus advenit forma spiritualitatis ut fiat incorporea substantia. Unde corporea et incorporea substantia in substantia quidem nullatenus differunt, sed potius substantialiter conveniunt. Immo in substantia unum sunt cum nomen et ratio substantiae aequae omnibus conveniat. Omnis autem diversitas ex forma est, non ex materia; materia enim in omnibus eadem est, sed partes eius formae advenientes distribuunt, ac per hoc in materia non est differentia, sed in forma; unde corporea et incorporea substantia constare videntur ex materia et forma.

Materia autem tribus modis accipitur. Uno modo accipitur simpliciter et intelligibiliter tantum, nuda ab omni forma, prout apta est recipere omnem formam corporalem scilicet et incorporalem. Secundo modo accipitur composita corporeitate, prout sic formata materia est tantum, corporum vel composita spiritualitate, prout sic formata est tantum materia omnium substantiarum intelligibilium. Tertio modo materia dicitur corpus elementum vel elementatum, prout sic tantum materia est omnium generatorum. Quapropter cum substantiae sensibiles et intelligibiles non /144/ ex eadem materia esse dicuntur, quantum ad secundum et tertium modum hoc intelligitur. Quantum vero ad primum modum dicendi, materia, tam corporea quam incorporea, ex eadem materia constare perhibetur, quoniam in resolvendo omnia ne in infinitum eatur, ad unam materiam primam universalem et ad unam formam primam universalem pervenitur. Et sic omnia constant ex eadem materia et diversis; omnia quidem ex eadem materia prima universali, sed corporea et incorporea ex diversis secundariis iam formatis. Secundum hoc igitur materia alia simplex, alia composita; simplex quae est universalis omnium; composita, quae est specialis incorporeorum vel corporeorum. Et notandum quia post primam universalem id quod est materia posteriorum, forma est priorum et quod est manifestius, forma est occulti, quia materia quo propinquior est sensui est similior formae, et ideo fit manifestior propter evidentiam formae et occultationem materiae, quamvis sit materia formae sensibilis. Sed quo remotior fuerit a sensu, erit similior materiae propter occultationem, scilicet materiae, quamvis sit forma materiae primae simplici vel alicui aliarum materialium quae sunt infra eam, ut quantitas, cum sit forma substantiae, materia est coloris et figurae. Nam cum species forma sit generis et omne genus post primum species sit, profecto omne genus post primum materia est posteriorum et forma priorum.

/146/ Unde secundum Platonem forma similiter tribus modis accipitur: uno in potentia tantum et nondum coniuncta materiae; alio cum est in actu iam coniuncta materiae, per quam materia est in actu, sicut est unitas et substantialitas; tertio modo formae elementorum, scilicet quattuor primae qualitates. Est etiam alius modus praeter hos quo forma dicitur, cum scilicet est in voluntate divina, sicut est illud: formae rerum fuerunt in mente divina ante quam prodirent in corpora, sed appellatione tantum dicitur. Ibi enim

⁵ D. Gundisalvi, *De anima* (ed. Soto Bruna - Alonso del Real), pp. 142,2-164,22.

forma est non secundum veritatem, quoniam non sustinetur in aliquo, et quia eius essentia est praeter essentiam formae existentis in materia.

Unde oportet ut accipiatur per se et innuatur appellatione formae. Quoniam forma intelligibilis quae est in essentia divinae voluntatis, impossibile est ut sit talis ante fluxum suum ab essentia voluntatis, et ante applicationem sui ad materiam, qualis est post defluxim et coniunctionem sui cum materia. Sed quia divina voluntas est prima causa agens, idcirco forma omnium est in eius essentia, ad modum quo forma omnis causati est in sua causa. Omne enim causatum est in sua causa, et exemplatum in suo exemplari, secundum formam quam habet, scilicet in causa rei est, ut res sit huius modi vel huius formae. Huic consonat divina auctoritas quae dicit: «Omne quod factum est in ipso vita erat». Nam quia omne exemplatum prout in exemplari est, ab exemplari nullo modo diversum est, in Deo autem nihil est nisi quod ipse est, ipse autem vera vita est; sed omne quod factum est eius exemplatum est; tunc omne quod factum est in ipso vita est. Sicut ergo est materia universalis, scilicet prima, quae est materia omnium creatorum, sic est et forma universalis /148/ omnium creatorum, scilicet unitas et substantialitas. Et sicut materia est specialis omnium corporeorum substantia corporea, sic est etiam materia specialis omnium spiritualium substantia incorporea. Et sicut est forma specialis illorum quantitas, sic istorum forma specialis est spiritualitas vel rationalitas.

Rationes autem quibus probatur anima constare ex materia et forma hae sunt. Substantia simplex aut habet formam sibi propriam aut non; si vero non habet formam sibi propriam, tunc non habet esse; omne enim esse ex forma est. Item si substantia simplex non habet formam sibi propriam, tunc non est species differens ab alia; nulla est enim differentia specierum nisi per formam; habet igitur formam. Sed forma non dat esse nisi cum est in materia; igitur substantiae simplices constant ex materia et forma.

Item omnes substantiae, tam simplices quam compositae, conveniunt in hoc quod omnes substantiae sunt; sed propriis formis fiunt diversae substantiae; necesse est igitur ut sit haec substantia communis in qua conveniant et quae det omnibus intellectum substantialitatis aequaliter, quae non est eis forma, sed materia. Quod sic probatur: nulla conveniunt in quo differunt; sed omnia formis differunt; formis igitur non conveniunt sed conveniunt in substantia. Substantia igitur non est eis forma sed materia quae una est omnium substantiarum et qua omnes participant. /150/ Nulla autem forma est qua omnes participant nisi unitas; unitas vero non est substantia; igitur substantia materia est cui adveniunt formae corporeitatis et spiritualitatis et fiunt substantia corporea et incorporea.

Item quaecumque sunt diversa, diversa sunt per formam; sed quaecumque diversa sunt per formam conveniunt in materia; igitur corporea et incorporea conveniunt in materia.

Item nulla res est agens nisi per formam; sed actiones substantiarum simplicium diversae sunt, unde et formae earum diversae. Conveniunt ergo omnes in materia eo quod omnes sunt substantiae simplices, sed differunt formis propriis; conveniunt enim omnes in substantialitate sed differunt sapientiae perfectione eo quod una in sapientia vel iustitia perfectior est alia. Item substantiae simplices aut sunt materiae tantum aut formae tantum aut nec materia nec forma aut materia et forma simul. Si substantiae spirituales materia tantum essent, profecto in nullo differrent sed omnino unum essent

quia materia rerum una est non diversa in se, nec aliquid agerent quoniam actus formae est non materiae quod intelligenti satis manifestum est. Si enim ex hoc, quod materia sunt, aliquid agerent, tunc quicquid ex materia est illud ageret. /152/ Item si substantiae spirituales materia tantum essent, tunc non haberent esse; materia enim non habet esse nisi per formam.

Item substantiae spirituales non possunt esse formae tantum; formae enim non habent esse nisi in materia; unde si animae essent formae tantum, non haberent esse. Nec sunt una forma tantum quia tunc non essent diversae; sed nec sunt diversae seipsis quia tunc in nulla convenirent; sed constat eas convenire et diversas esse; non sunt ergo una forma tantum. Quod autem compositae sunt ex materia et forma evidentiter indicat earum differentia a corporeis et earum a seipsis; non enim a se differunt nisi formas constituentes haberent.

Item omne quod est intelligibile dividitur in formam et formatum ut est spiritualitas et spirituale, et rationalitas et rationale. Intellectus vero, cuius est coniuncta dividere et divisa coniungere, non comprehendit primo nisi rem constantem ex materia et forma quae sunt finis rerum et deinde abstrahit. Cum enim intellectus percipit rem, comprehendit eam; sed non comprehendit eam nisi quia res finita est. Res autem finita non est nisi per suam formam; unde res, quae non habet formam qua fiat unum et differat ab alio, incomprehensibilis est quia infinita est ac per hoc essentia aeterna infinita est quia non habet formam.

Similiter et materia primordialis infinita est quia ex se nullam habet formam. Omne verum creatum finitum est; finitum autem esse non /154/ potest nisi sit habens formam; ergo omnis substantia intelligibilis est habens formam et materiam.

Item in anima est multiplicitas et diversitas, cui aliud est esse substantiam, aliud esse unam, aliud esse animam, aliud esse intelligentem. Unumquodque enim horum in aliis subiectis per se inveniri potest sine alio. Haec autem multiplicitas vel est diversarum materiarum tantum vel diversarum formarum tantum vel materiarum et formarum simul vel unius materiae et diversarum formarum vel unius formae et diversarum materiarum. Unam autem tantum materiam primam esse et non multas iam manifestum est; multas etiam formas sine materia subsistere impossibile est; restat igitur ut haec multiplicitas sit multarum formarum in una materia.

Item necesse est ut anima sit una tantum res simplex carens omni compositione vel non; non est autem simplex carens omni compositione; igitur vel est duae materiae vel duae formae vel materia et forma simul. Ex duabus autem materiis nihil potest esse sine forma; omne enim esse ex forma est neque ex duabus formis sine materia. Necesse est enim ut aliqua sit materia in qua coniungatur; est igitur anima materia et forma simul.

Item nullam habet proprietatem materia per se nec forma per se, sed compositum ex utraque. Alioquin materia ex se non esset informis, et forma haberet formam, quod est impossibile. Omnis enim proprietas forma est; multae autem sunt proprietates animae; igitur anima nec est materia tantum nec forma tantum sed composita ex utraque.

/156/ Item omne esse vel est sensibile vel intelligibile; sed omne esse ex forma est; igitur quicquid est sensibile vel intelligibile ex forma est; forma autem non habet esse nisi in materia.

Item factura a factore penitus diversa est; sed factor est unum tantum simpliciter; nulla igitur factura est per se una tantum simpliciter; anima igitur vel intelligentia nec est una tantum materia nec una tantum forma, sed composita ex utraque. Si quis autem dicat quod materia est una tantum per se et forma una tantum per se, non est verum. Neque enim materia neque forma habet esse per se unum vel multa nisi cum sibi ad invicem coniunguntur. Materia enim non habet esse per se nisi per formam, nec forma habet esse nisi in materia.

Item si universitas creaturarum ab extremo infimo usque ad extremum supremum continua est sine interruptione, tunc necesse est ut sicut corporeae substantiae compositae sunt ex materia et forma ita et spirituales; alioquin corporea et incorporea substantia non essent sub eodem genere coaequae species eo quod simplex prior est quam composita.

Item universitas substantiarum vel resolvitur ad unam radicem vel ad plures. Si autem ad unam radicem resolvitur tunc necesse est ut illa una radix vel sit materia tantum, vel forma tantum, vel nec materia nec forma.

Sed materia tantum esse non potest quia res non haberent esse cum formae non essent, nec forma tantum quia forma non existit per se. Si /158/ autem nec forma nec materia, tunc vel factor primus vel aliud. Sed factor primus esse non potest; omne enim quod ex se ipso est nec creatum nec factum est nec est aliud quam ipse est. Aliud autem quam ipse est nihil est nisi vel materia vel forma vel compositum ex utraque.

Si autem resolvitur ad plures, tunc vel ad duas vel ad plures. Si vero fuerint duae, tunc vel duae materiae vel duae formae, vel altera materia et altera forma, vel nec duae materiae nec duae formae; sed non est possibile ut sint duae materiae vel duae formae, vel nec duae materiae nec duae formae, propter praedicta inconvenientia; restat igitur ut altera earum sit materia et altera forma.

Si autem fuerint plures quam duae, tunc illa multiplicitas vel resolvitur ad duo vel non. Si autem multiplicitas resolvitur ad duo, tunc duo sunt radix, quorum unum est materia et alterum forma. Si autem multitudo non resolvitur ad duo et natura multitudinis opposita est duobus, nunc necesse est ut aliquid aliud, praeter factorem primum sit nec materia nec forma, quod impossibile est.

Item duo necessario sequuntur post unum; sed primus factor in se vere unus est; duo igitur necessario sequuntur post eum, quae sunt materia et forma ex quibus omnia constituuntur et ad quae omnia resolvuntur.

Quamvis ergo humanae animae cotidie novae creari dicantur, non tamen de nihilo, sed de materia prima creari videntur. Si enim omne esse ex forma est, profecto rationalis anima non habet esse nisi per formam; sed forma non habet esse nisi in materia; forma igitur qua anima rationalis est non est nisi in materia; ac per hoc anima videtur constare ex materia et forma.

Unde etiam constabit illud divinum: «Qui vivit in aeternum creavit omnia simul»; quoniam qui nunc creat novas animas quantum ad formas tunc etiam creavit animas quantum ad materiam, ut vere dicatur creasse omnia simul. Simul enim omnia creavit cum materiam omnium semel creavit. Si autem humanae animae sive angelici spiritus de nihilo creantur, tunc non creavit omnia simul nisi sola corporea. Sed divina auctoritas irrefragabilis est; ut ergo omnia simul creasse dicatur necesse est ut unam materiam omnium, tam corporeorum quam spiritualium, semel creasse concedatur. Si

enim substantiae simplices ex prima materia non sunt, profecto quorum nec materia nec forma tunc aliquid erat, cum aliis simul creata non sunt; non ergo «qui vivit in aeternum creavit omnia simul», quod falsum est. Summa autem praedictarum rationum quibus probantur substantiae simplices constare ex materia et forma haec est: creator vere unus est; sed creatum a creante omnino diversum est; igitur necesse est ut creatum sit duo.

Item substantiae corporeae et incorporeae nec sunt omnino diversae nec omnino convenientes.

Item omne quod intelligitur dividitur in formam et formatum.

Item omnia reducuntur ad duas radices per resolutionem.

Item nulla resolvuntur nisi in ea ex quibus componuntur; sed omnia resolvuntur in duo.

/162/ Quamvis autem substantiae simplices ex materia et forma constare dicantur, non tamen simplices esse negantur. Compositio enim ex materia et forma tantum non tollit simplicitatem quae tantum ex alterius comparatione dicitur. Hoc enim quod simplicitas de rebus creatis et compositis cum magis et minus dicitur evidenter indicat quia nulla earum simplex absolute dicitur; nullius enim incorporeae creaturae substantia vere simplex est cui hoc non potest esse quod nosse. Non est enim vera simplicitas ubi est compositio; sed omnino compositio est ubi est hoc et aliud. Omnis autem creatura est hoc et aliud; nihil est enim quod de ea vere dixeris quid de ea aliquid vere affirmare non possis, cum non sit ei idem esse, vivere et intelligere. Si enim idem esset ei esse et intelligere, profecto sicut una est in omnibus essentia non secundum magis et minus, ita et una esset intelligentia non secundum magis et minus. Si autem una esset intelligentia, una esset cognitio. Sed si una esset cognitio, una esset et dilectio; tantum enim quisque diligit quantum diligendum esse cognoscit; non autem aequae diligunt, sicut nec aequae cognoscunt, «quia stella a stella differt in claritate». Non sunt ergo aequales in intelligentia, quae tamen aequales sint in essentia. Non ergo est eis idem esse et intelligere, sed aliud hoc est aliud illud. Ubi cumque est hoc et illud procul dubio compositio est. Non sunt ergo simplices substantiae immunes ab omni compositione; ac per hoc non dicuntur simplices esse quod omni compositione careant, sed quia respectu inferiorum de compositione minus habent, quoniam adhaerentes aeternitati et affixae desiderio uni et eidem creatoris voluntati incommutabili, nulli permutationi /164/ subiacent, affectionem non variant, in eodem statu semper permanent. Multo minus ergo humanae animae simplices sunt, in quarum essentia tam multiplex virtus est animandi, sensificandi et ad tam diversa corpus movendi et multiplici de causa affectionem commutandi. Quia enim gaudet, dolet, sperat et metuit, numquam pacata subsistit, et intelligentia eius semper variatur, dum incognitum studio addiscitur et cognitum per oblivionem subtrahitur; unde non est ei idem esse et intelligere. Sic ergo nulla substantia incorporea absolute simplex est quae hoc per aliud est, quamvis una comparatione alterius simplicior dicatur quae tamen in se considerata multiplex et composita iudicatur.

In solo autem Deo est vera et absoluta simplicitas ubi non est hoc et hoc, qui id ipsum est quod habet ac per hoc non sic habet formam ut aliud illi sit scientia quam scit et aliud essentia qua est, sed utrumque unum, quamvis non utrumque dicendum est quod verissime simplex et unum est. Cum enim de Deo aliquid vere dixeris, nihil aliud restat quod de eo vere dicere possis.

Quaecumque enim de Deo secundum substantiam dicitur multivoca sunt. Unde cum dicis Deum iustum, hoc dicis esse quod est; cum vero bonum, vel fortem, vel sapientem eum dicis, non aliud eum esse quam prius dicis, sed hoc idem aliis nominibus repetis; non enim est ipse aliud et aliud. Solus ergo Deus absolute simplex est, et nulla creatura absolute simplex sed alterius comparatione dicitur.

APPENDICE V.

TEODORICO DI CHARTRES, *SUPER RHETORICAM CICERONIS*⁶
DOMINICUS GUNDISALVI, *DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE*⁷ («RHETORICA»)

Teodorico di Chartres, <i>Super Rhetoricam Ciceronis</i>	D. Gundisalvi, <i>De divisione philosophiae</i>
<p>Circa artem rhetoricam decem consideranda sunt: quid sit genus ipsius artis, quid ipsa ars sit, quae eius materia, quod officium, quis finis, quae partes, quae species, quod instrumentum, quis artifex, quare rhetorica vocetur.</p> <p>Artem definiendi haec et dividendi et rationibus comprobandi antiqui rhetores artem extrinsecus vocant, eo quod extra et antequam ad doctrinam agendi perveniatur oportet ista praescire. Intrinsicus vero artem appellant ipsam artem eloquendi, quia ad eam prior scientia introductoria est. Non tamen idcirco haec distinguimus quod duae artes sint, sed quoniam his duobus modis una eademque ars docetur.</p> <p>Deinde circa librum Tullii, quem exposituri sumus, consideranda duo sunt: quae sit in ipso auctoris intentio et quae libri utilitas. Horum unumquodque eo ordine quo proposuimus ostendendum est.</p> <p>Genus igitur artis rhetoricae est qualitas ipsius artificii secundum eius effectum. Hoc autem est quod ipsum artificium est pars civilis scientiae maior. Nam civilis ratio dicitur quicquid civitas aut rationabiliter dicit aut agit. Dicimus enim: ratio est hoc vel illud facere vel dicere. Item civilis ratio dicitur scientia dicendi aliquid rationabiliter et faciendi, et haec quidem ratio scientia civilis dicitur, cuius quidem pars integralis et maior rhetorica dicitur. Nam sapientia, id est rerum conceptio secundum earum naturam, et rhetorica civilem scientiam</p>	<p>Circa artem quoque rhetoricam haec eadem consideranda sunt, scilicet: quid sit ipsa, quod genus eius, quae materia, quae partes, quae species, quod officium, quis finis, quod instrumentum, quis artifex, quare sic vocetur, quo ordine sit legenda.</p> <p>Quoniam definitiones istorum iam supra posuimus, eas hic repetere superfluum iudicamus.</p> <p>Quid igitur ipsa sit, multis definitionibus ostenditur. Quidam enim sic eam definiunt: Ars rhetorica est scientia bene dicendi. Alii vero sic: Rhetorica est scientia utendi in privatis et publicis causis plena et perfecta eloquentia. Sunt alii, qui eam hoc modo definiunt: Rhetorica est scientia dicendi apposite ad persuasionem de causa proposita. Definiunt etiam philosophi rhetoricam aliis modis. Quos modos, qui scire desiderat, Quintilianum <i>De instructionibus oratoris</i> legat.</p> <p>Genus autem artis rhetoricae est qualitas ipsius artificii secundum eius effectum. Hoc autem est, quod ipsum artificium est pars civilis scientiae maior. Nam civilis ratio dicitur, quicquid civitas rationabiliter digerit aut agit; dicimus enim ratio est hoc vel illud facere vel dicere. Item civilis ratio dicitur scientia dicendi aliquid rationabiliter et faciendi, quod haec quidem ratio scientia civilis dicitur, cuius pars integralis et maior rhetorica est. Nam sapientia, i.e. rerum conceptio secundum earum naturam, et rhetorica civilem scientiam</p>

⁶ Teodorico di Chartres, *Super Rhetoricam Ciceronis*, in K. M. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, op. cit., pp. 49,1-55,32.

⁷ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), pp. 63,21-69,7.

<p>componunt. Etenim, nisi quis sapiens et eloquens fuerit, civilem scientiam habere non dicitur.</p> <p>Maior vero pars civilis scientiae dicitur rhetorica, quoniam magis operatur in civilibus quam sapientia, etsi sine sapientia nihil prosit. Maximam enim virtutem habet eloquentia in civitatem, si sapientiae iuncta sit, quam rem in sequentibus Tullius ostendit.</p> <p>Item secundum Boethium genus artis rhetoricae est quod ipsa est facultas, id est facundum efficiens, quod est esse maiorem partem civilis scientiae. Dicitur autem una eademque scientia et ars in magistro, quoniam regulis artat discipulum, et facultas in oratore, quoniam eum efficit facundum.</p> <p>Non est autem dicendum rhetoricam aut logicam esse aut eius partem idcirco quod logica circa thesim solam, id est circa generaliter proposita tantummodo versatur, rhetorica vero circa hypothesim solam, id est circa particulariter proposita tantummodo versatur.</p> <p>Definitio artis rhetoricae apud antiquos varia et multiplex est. Nam quidam hoc modo definiunt: ars rhetorica est bene dicendi scientia. Alii autem sic: rhetorica est scientia utendi in privatis et publicis causis plena et perfecta eloquentia. Sunt alii qui hoc modo eam definiunt: rhetorica est scientia apposite dicendi ad persuasionem de causa proposita. Definiunt etiam philosophi rhetoricam aliis modis, quos modos qui scire desiderant legant Quintilianum, De institutionibus oratoriis.</p> <p>Nunc de materia artis. Materia artis cuiuslibet est id quod artifex debet secundum artem tractare. Materia igitur artis rhetoricae est hypothesis, quae a Latinis causa dicitur, quoniam illam orator secundum artem rhetoricam tractare debet.</p>	<p>componunt. Nisi enim quis sapiens et eloquens fuerit, civilem sapientiam habere non dicitur. Maior vero pars civilis scientiae dicitur rhetorica, quia magis operatur in civilibus causis quam sapientia, cum sine sapientia nihil prosit. Maximam enim virtutem habet eloquentia in civitate, sed si sapientiae sit iuncta, sicut Tullius ostendit.</p> <p>Item secundum Boethium genus artis rhetoricae est, quod ipsa est facultas, i.e. facundum efficiens, quod est esse maiorem partem civilis scientiae. Dicitur enim una eademque scientia et ars in magistro, quoniam regulis artat discipulum, et facultas in eodem, quoniam eum efficit facundum.</p> <p>Materia autem artis rhetoricae est hypothesis, quae a latinis causa dicitur, quoniam illam orator secundum artem rhetoricam tractare debet. Hypothesis vero sive causa est res, quae habet in se controversiam in dicendo positam de certo facto vel dicto alicuius certae personae, ut haec controversia: an Orestes iure occiderit matrem suam. Non autem dico homicidium vel furtum vel aliquid huiusmodi esse materiam artis rhetoricae, sed rem in controversia posita, quae probabilibus argumentis aut vera aut falsa esse ostendi potest, ut cum argumentis probabilibus ostenditur an Orestes iure matrem suam occiderit. Quae res causa dicitur, eo quod causari dicitur de aliqua re aliquem impetere aut in litem ducere; vel eo causa dicitur, quia antiqui dicebant causare de aliqua re querelare; inde causa dicitur quasi de aliqua re querela. Hypothesis vero, i.e. suppositum, dicitur, quoniam sub thesi continetur. Dicitur eadem quaestio, implicata circumstantiis, i.e. certis determinationibus personarum, factorum, causarum, locorum, temporum, modorum,</p>
--	--

<p>Hypothesis vero sive causa est res quae habet in se controversiam in dicendo positam de certo dicto vel facto alicuius certae personae, ut haec controversia an Orestes iure occiderit matrem an non.</p> <p>Non autem dico homicidium aut furtum aut adulterium aut aliquod huiusmodi esse materiam artis rhetoricae, sed rem in controversia positam quae probabilibus argumentis aut vera aut falsa esse ostendi potest, ut argumentis probabilibus ostenditur an Orestes iure occiderit matrem an non.</p> <p>Quae res causa dicitur eo quod causari dicitur de aliqua re aliquem impetere et in litem adducere. Vel ideo causa dicitur quod antiqui dicebant causari de aliqua re querelare, inde causa dicitur quasi de aliqua re querela.</p> <p>Hypothesis vero, id est suppositum, dicitur quoniam sub thesi continetur. Dicitur eadem quaestio implicita circumstantiis, id est certis determinationibus personarum, factorum, causarum, locorum, temporum, modorum, facultatum, quae circumstantiae hoc versu designatur: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Sed quid sit circumstantia in sequentibus melius dicitur.</p> <p>Civiles autem controversiae aut de iusto ante iudices esse solent et tunc illae controversiae causae iudiciales dicuntur, aut de utili apud rei publicae aut privatae procuratores et tunc causae deliberativae dicuntur, aut de honesto apud populum in continibus et tunc causae demonstrativae dicuntur. Sunt igitur hae tres res, id est iustum, utile, honestum, fines omnium causarum ex quibus omnes causae nascuntur, id est civiles controversiae. Haec igitur causa triplex artis rhetoricae materia est.</p> <p>Officium autem cuiuslibet artis est id</p>	<p>facultatum; quae circumstantiae in hoc versiculo designantur: Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.’ Sed quid sit circumstantia, in Tullio dicitur.</p> <p>Civiles autem controversiae aut de iusto ante iudices esse solent, et tunc illae controversiae causae iudiciales dicuntur; aut de utili apud principem aut private per procuratores fiunt, et tunc causae deliberativae dicuntur; aut de honesto apud populum in continibus, et tunc causae demonstrativae dicuntur. Sunt igitur hae tres res – iustum, utile, honestum – fines omnium causarum, ex quibus causae nascuntur, i.e. civiles controversiae. Haec ergo causa triplex materia est artis rhetoricae.</p> <p>Partes autem artis rhetoricae quinque sunt: inventio, dispositio, pronuntiatio, memoria, elocutio. Si enim hae res in aliquo conveniunt, perfectum oratorem reddunt; si vero una defuerit, perfectus orator non erit. Et ex hac similitudine partes artis dicuntur, cum sint officia oratoris.</p> <p>Species autem artis rhetoricae sunt genera causarum. Genera vero causarum sunt qualitates causarum generales secundum ipsarum fines. Nam fines causarum sunt, ut superius dictum est, aut iustum aut utile aut honestum. Inde ergo omnes causae hanc qualitatem recipiunt, quod aut iudiciales aut demonstrativae aut deliberativae dicuntur; generales vero dicuntur huiusmodi qualitates causarum, quoniam unumquodque istorum generum omnes constitutiones continet; bene autem dicuntur genera causarum, quoniam ex qualitatibus praedictorum finium omnes causae gignuntur. Species ergo artis rhetoricae dicuntur genera causarum non quod «rhetorica» de ipsis praedicetur, sed hac similitudine, quoniam omnes partes rhetoricae in</p>
--	---

<p>quod artifex debet facere secundum artem. Officium igitur artis rhetoricae est id quod orator debet facere secundum artem rhetoricam. Id autem est apposite dicere ad persuadendum, id est dicere ea quae conveniunt et sufficiunt ad persuadendum, etsi orator non persuadeat. Unde Aristoteles in primo <i>Topicorum</i>: orator non semper persuadebit, sed, si ex contingentibus nihil omiserit, sufficienter eum habere propositum dicemus.</p> <p>Finis artis cuiuslibet est id ad quod artifex tendit secundum officium. Finis igitur artis rhetoricae est id ad quod tendit orator secundum suum officium. Id autem est persuadere dictione, quod est persuadere quantum in se dicente est, etsi in auditoribus remaneat. Et hunc finem semper ars consequitur. Est autem alius finis artis quem non semper consequitur, id est auditoribus persuadere, ut supra monstratum est. Non est autem idem finis artis quod eius utilitas nec officium quod eius intentio, propterea quod eius utilitas varia et multiplex est, finis vero id solum quod praediximus. Similiter intentio artis est, sive oratoris, movere auditores ut sibi credant, officium vero id solum quod praediximus.</p> <p>Partes autem artis rhetoricae sunt, quae convenientes oratorem efficiunt et quarum, si una defuerit, non est orator. Dictae partes a similitudine partium integralium, quae si conveniunt totum existit, si autem una defuerit totum non est. Hae autem partes quinque sunt: inventio, dispositio, pronuntiatio, memoria, elocutio. Si igitur hae quinque res in aliquo conveniunt orator est, si autem una defuerit non est orator. Et hac similitudine dicuntur partes, cum sint officia oratoris.</p> <p>Species autem artis rhetoricae sunt</p>	<p>singulis causarum generibus exercentur, sicut genus totum singulis speciebus inest.</p> <p>Officium autem rhetoricae artis est id, quod orator debet facere secundum artem rhetoricam. Hoc autem est dicere apposite ad persuadendum, i.e. dicere ea, quae conveniunt et sufficiunt ad persuadendum, etsi orator non persuadeat. Unde Aristoteles in primo <i>Topicorum</i> dicit: «Orator non semper persuadebit, sed si de contingentibus nihil omiserit, sufficienter eum propositum suum habere dicemus».</p> <p>Finis autem artis rhetoricae est id, ad quod tendit orator per officium. Id autem est persuadere dictione. Hoc autem est persuadere, quantum in se dicente est, et si in auditoribus remaneat semper, tum hunc finem ars consequitur. Similiter intentio artis sive oratoris est movere auditores, ut sibi credant; officium vero id solum, quod praediximus.</p> <p>Instrumentum vero artis rhetoricae est oratio rhetorica, quae constat ex quinque partibus: exordio, narratione, partitione, confirmatione, epilogatione. Quae oratio idcirco instrumentum dicitur, quoniam per eam orator agit sicut aliquis artifex per instrumentum agit in materiam.</p> <p>Artifex vero huius artis est orator. Huius autem disciplinae perfecta cognitio oratorem facit. Orator autem est vir bonus dicendi peritus, qui in publicis et privatis negotiis plena et perfecta utitur eloquentia.</p> <p>Vir bonus consistit natura, moribus, artibus; dicendi peritus consistit artificiosa eloquentia, quae constat quinque partibus: inventione, dispositione, elocutione, memoria, pronuntiatione et fine officii, quod est aliquid persuadere. Ipsa autem peritia dicendi in tribus rebus consistit: natura, doctrina, usu: natura ingenio, doctrina scientia, usu</p>
--	--

<p>genera causarum. Genera vero causarum sunt qualitates causarum generales secundum ipsarum fines. Nam fines causarum sunt, ut superius dictum est, aut iustum aut honestum aut utile. Inde igitur omnes causae qualitatem haec recipiunt, quod aut iudiciales aut demonstrativae aut deliberativae dicuntur.</p> <p>Generales vero ideo dicuntur huiusmodi qualitates causarum, quoniam unumquodque istorum generum omnes constitutiones continet. Bene autem dicuntur genera causarum quoniam ex qualitatibus praedictorum finium omnes causae gignuntur. Species vero artis rhetoricae dicuntur genera causarum non quod rhetorica de ipsis praedicetur, sed hac similitudine quod omnes partes rhetoricae in singulis causarum generibus exercentur, sicut genus totum singulis speciebus inest.</p> <p>Instrumentum autem artis rhetoricae est oratio rhetorica, quae constat ex sex partibus: exordio, narratione, partitione et ceteris. Quae oratio idcirco instrumentum dicitur, quoniam per eam orator agit, sicut aliquis artifex per instrumentum agit in materiam.</p> <p>Artifex vero huius artis est orator. Orator vero est vir bonum dicendi peritus, qui in privatis et publicis causis plena et perfecta utitur eloquentia. Rhetor vero et orator in hoc differunt, quod rhetor quidem doctor artis est, orator vero qui secundum artem causas civiles tractare novit. Et saepe contingit, quod neque rhetores sunt oratores neque oratores rhetores.</p> <p>Ars autem ista rhetorica dicitur a copia loquendi, “rhetoros” enim Graece “copia loquendi” Latine dicitur. Inde rhetorica dicitur haec scientia quod eloquentem faciat.</p>	<p>assiduitate.</p> <p>Rhetor vero et orator in hoc differunt, quoniam rhetor quidem doctor artis est, orator autem, qui secundum artem causas civiles tractare novit. Et saepe contingit, quod nec rhetores sunt oratores nec oratores sunt rhetores.</p> <p>Ars autem ista rhetorica dicitur a copia loquendi. «Rhetores» enim graece «copia loquendi» latine dicitur. Inde rhetorica dicitur haec scientia, quod eloquentem faciat.</p> <p>Post poeticam autem rhetorica discenda est: Nam cum grammatica sit prima et post grammaticam poetica, profecto post poeticam discenda est consequenter rhetorica; ratio enim exigit, ut qui primum per grammaticam docetur recte loqui, consequenter discat per poeticam qualiter delectet auditorem vel prosit; deinde qui per poeticam delectare vel prodesse iam novit, continuo discat per rhetoricam, qualiter persuadere et movere auditorem possit. Iam enim aliquantulum movit, qui delectavit, sed plus commovet, qui persuadet. Naturaliter ergo post grammaticam poetica et post poeticam rhetorica sequitur, nam non sufficit recte loqui, nisi et delectare studeat; nec delectare solum satis est, nisi et auditorem flectat.</p> <p>Haec igitur sunt, quae circa artem rhetoricam extrinsecus inquirenda sunt.</p>
--	---

TEODORICO DI CHARTRES, *SUPER RHETORICAM CICERONIS*
DOMINICUS GUNDISALVI, *DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE* («GRAMMATICA»)

Teodorico di Chartres, <i>Super Rhetoricam Ciceronis</i>	D. Gundisalvi, <i>De divisione philosophiae</i>
Artem definiendi haec et dividendi et rationibus comprobandi antiqui rhetores artem extrinsecus vocant, eo quod extra et antequam ad doctrinam agendi perveniatur oportet ista praescire. Intrinsicus vero artem appellant ipsam artem eloquendi, quia ad eam prior scientia introductoria est. Non tamen idcirco haec distinguimus quod duae artes sint, sed quoniam his duobus modis una eademque ars docetur ⁸ [...].	Scientiam definiendi haec et dividendi et rationibus comprobandi antiqui artem «extrinsecus» vocant, eo quod prius extra, antequam ad agendi doctrinam perveniatur, oportet ista praescire; «intrinsicus» autem appellant ipsam doctrinam regularum et praeceptorum, quibus hominem ad agendum secundum artem informant, ad quorum notitiam istorum cognitio necessaria est. Non autem ista sic distinguimus quasi artem extrinsecus et intrinsicus duas artes esse velimus, sed quod his duobus modis una et eadem ars docetur ⁹ [...].
Nunc de materia artis. Materia artis cuiuslibet est id quod artifex debet secundum artem tractare ¹⁰ .	Materia vero cuiuslibet artis est id, quod artifex tractare debet secundum artem ¹¹ [...].
Officium autem cuiuslibet artis est id quod artifex debet facere secundum artem ¹² .	Officium autem cuiuslibet artis est id, quod artifex debet facere secundum artem ¹³ .
Finis artis cuiuslibet est id ad quod artifex tendit secundum officium ¹⁴ .	Finis autem est id, ad quod tendit artifex per officium, et perpenditur ex officio finis ¹⁵ .
Partes autem artis rhetoricae sunt, quae convenientes oratorem efficiunt et quarum, si una defuerit, non est orator. Dictae partes a similitudine partium integralium, quae si conveniunt totum existit, si autem una defuerit totum non est ¹⁶ .	Partes artis dicuntur ad similitudinem partium integralium, quae convenientes in unum reddunt integrum totum ¹⁷ .

⁸ Teodorico di Chartres, *Super Rhetoricam Ciceronis*, op. cit., p. 50,18-23.

⁹ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 43,10-18.

¹⁰ Teodorico di Chartres, *Super Rhetoricam Ciceronis*, op. cit., p. 51,56-7.

¹¹ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 47,10-11.

¹² Teodorico di Chartres, *Super Rhetoricam Ciceronis*, op. cit., p. 53,84-5.

¹³ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 50,7-8.

¹⁴ Teodorico di Chartres, *Super Rhetoricam Ciceronis*, op. cit., p. 53,91.

¹⁵ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 51,1-3.

¹⁶ Teodorico di Chartres, *Super Rhetoricam Ciceronis*, op. cit., p. 53,1-5.

¹⁷ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 47,16-20.

APPENDICE VI.

GUGLIELMO DI CONCHES, *GLOSAE SUPER PRISCIANUM*
DOMINICUS GUNDISALVI, *DE DIVISIONE PHILOSOPHIAE* («GRAMMATICA»)

Guglielmo di Conches, <i>Glosae super Priscianum</i>	D. Gundisalvi, <i>De divisione philosophiae</i>
Sed quoniam orthographia ad gramaticam, quam nullus artem esse dubitat, pertinet, omnis vero ars vel est extrinseca vel intrinseca, Prisc<ianus> autem de intrinseca arte gramatica ita exequitur quod de extrinseca etiam non loquitur, de extrinseca arte, ante quam exponamus, aliquid breviter dicamus ¹⁸ .	Scientiam definiendi haec et dividendi et rationibus comprobandi antiqui artem «extrinsecus» vocant, eo quod prius extra, antequam ad agendi doctrinam perveniatur, oportet ista praescire; «intrinsecus» autem appellant ipsam doctrinam regularum et praeceptorum, quibus hominem ad agendum secundum artem informant, ad quorum notitiam istorum cognitio necessaria est ¹⁹ .
Ars igitur gramatica est collectio preceptorum quibus ad recte scribendum et recte scripta pronunciandum instruimur; dicta ars quia illius precepta manus et linguas hominum quodam modo artant ne aliter liceat vel scribere vel pronunciare. Quae differt a scientia. Scientia enim qualitas animi que illum cui inest gramaticum efficit. Quot sunt gramatici, tot sunt scientie quarum unaqueque gramatica dicitur; una vero ars tantum apud nos et apud latinos ²⁰ .	Grammatica est ars vel scientia gnara, recte loquendi, recte scribendi. Notandum autem, quia una et eadem res est ars et scientia, doctrina et disciplina et facultas. Ars et doctrina dicitur quantum ad doctorem, qui regulis et praeceptis suis nos constringit et artat ad operandum secundum artem. Unde et ars dicitur ab artando et doctrina a docendo. Disciplina vero dicitur respectu discipuli, quia discitur; sed scientia, cum iam in anima retinetur; nam dicente Aristotele, omnis scientia in anima est. Sed quia omnis scientia prius est in dispositione et postea in habitu, ideo cum scientia sit habitus mentis, appellatur facultas, quia dat homini facultatem operandi secundum artem ²¹ .
Nomen huius artis gramatica, quod interpretatur litteralis: grama enim est littera. Ars ista litteratoria sive litteralis dicitur a latinis, a grecis vero dicitur gramatica. Sed quia greci prevalent latinis, ideo frequencius dicitur gramatica quam litteralis. Sed queritur, cum non de	Quare sic dicatur videndum est: Grammatica dicitur a «gramaton», quod est «littera». Quidam dicunt, quod ideo accepit nomen a litteris, quia de eis agit. Contra quos, cum dicitur, cur similiter non est dicta «syllabalis» vel «dictionalis», quia de istis agit, ad hoc ipsi respondent,

¹⁸ E. Jeaneau, Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien, op. cit., p. 244.

¹⁹ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 48,10-16.

²⁰ E. Jeaneau, Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien, op. cit., p. 244.

²¹ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), pp. 44,16-45,4.

<p>solis litteris sed de sillabis et dictionibus in ea agatur, quare potius gramatica, id est litteralis, quam sillabis vel dictionalis vel orationalis nominatur. [...] Alii dicunt morem fuisse veterum intitulare sua opera ab eis que in ipsorum principiis tractantur, quemadmodum liber Genesos, non quia in eo toto agatur de genesi, id est creatione, sed quia in principio [...]. Sic igitur ars ista gramatica, id est litteralis, dicitur, quia in eius principio de litteris agitur²².</p>	<p>quia a digniore parte dicta est grammatica, i.e. litteralis. Quamvis enim agat de syllabis et dictionibus et orationibus, tamen potius ideo dicitur a litteris, quia omnia haec constant a litteris. Et ideo littera est dignior omnibus illis. Vel ideo tantum a litteris, ut ipsi dicunt, nomen accepit, quia consuetudo est auctorum ex principiis libros suos intitulare, ut liber Geneseos a prima parte sui nomen accepit, quamvis non ubique in eo agatur de generatione. Nos autem dicimus, quod ideo a litteris nomen accepit, quasi ab effectu suo: eo quod litteratum reddit²³.</p>
<p>Officium huius artis: recte scribere et recte pronuntiare scripta. Finis eiusdem est ita scire. Et quia frequenter dicimus «recte scribere» et «recte pronuntiare scripta», quid hoc sit videamus. Scribere igitur est figuris visibilibus quod est pronuntiabile representare. Scribere igitur est figuris visibilibus quod est pronuntiabile representare. Recte igitur scribere est secundum precepta huius artis visibiles figuras ordinare. Et est barbarismus omne vicium quod fit in partibus dictionis, quod fit aliquando in substantia, vel quando litteram vel sillabam que ex prima inventione est in dictione sine omni ratione subtrahimus, vel que non debet esse addimus. Aliquando fit barbarismus in accidentibus istis, scilicet in ordine, tempore, spiritu, accentu, scriptura [...]. Solecismi, si fiunt cum ratione, dicuntur a grecis scemata, a latinis figure. Unde Isidorus: «Figura est vicium cum ratione»²⁴.</p>	<p>Officium igitur huius artis est recte scribere et recte loqui. Recte siquidem ad remotionem soloecismi et barbarismi. Scribere autem est figuras pronuntiabiles competenter ordinare, ut inde possit fieri pronuntiatio. Legere vero est ex figuris visis pronuntiationem colligere. Et nota, quod soloecismus potest fieri in loquendo et scribendo; sicut enim vitiose pronuntiat, qui dicit: «Dominum venit», ita et vitiose scribit, qui sic scribit. Similiter barbarismus potest fieri in loquendo et scribendo; sicut enim vitiose pronuntiat, qui penultimam huius dictionis «dominus» producto accentu profert, ita vitiose scribit, qui notulam ad productam eam designandam super eandem sillabam ponit. Habent enim scriptores notulas quasdam corripiendi vel producendi syllabas. Nota autem, quod non ubicumque ponitur soloecismus vel barbarismus, vitium est; fiunt enim in auctoribus schemata, i.e. figurae; et tunc, quamvis sit soloecismus vel</p>

²² E. Jauneau, Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien, op. cit., p. 244-5.

²³ D. Gundisalvi, *De divisione philosophiae* (ed. Baur), p. 52,15-53,4.

²⁴ E. Jauneau, Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien, op. cit., p. 245-6.

	barbarismus, tamen vitium non est. Unde Isidorus: «Figura est vitium cum ratione». Sed si nulla ibi ratio consideretur, non est figura, sed vitium ²⁵ .
--	--

²⁵ D. Gundisalvi, *De divisione philosophia* (ed. Baur), p. 50,8-26.

APPENDICE VII.

AVICENNA, *LIBER DE PHILOSOPHIA PRIMA*

DOMINICUS GUNDISALVI, *DE PROCESSIONE MUNDI*

Avicenna, <i>Liber de philosophia prima</i>	D. Gundisalvi, <i>De processione mundi,</i>
<p>Quicquid autem possibile est consideratum in se, eius esse et eius non esse utrumque est per causam. Cum enim habuerit esse, tunc iam acquisitum est sibi esse discretum a non esse. Cum vero desierit esse, iam acquisitum est sibi non esse discretum ab esse. Igitur non potest esse quin utrumlibet istorum duorum acquiratur sibi ab alio a se vel non ab alio a se. Si autem acquiritur ab alio a se, tunc illud aliud est causa. Si vero non acquiritur ab alio a se, manifestum est autem quod quicquid post non esse habet esse iam appropriatum est per aliud quod sibi advenit ab alio a se, similiter et in non esse, tunc, ad appropriandum sibi utrumlibet, id quod ipsum est vel est sufficiens vel non sufficiens. Si autem id quod est sufficiens est ad appropriandum sibi utrumlibet illorum duorum, ita ut sit aliquid illorum duorum, tunc illud est necessarium sibi ipsi per se. Iam autem positum erat non esse necesse. Igitur hoc est inconueniens et impossibile. Si autem id quod est non est sufficiens ad acquirendum sibi utrumlibet, sed per aliquid aliud adiunctum est sibi esse id quod est, tunc esse illius est ex esse alterius a se, quo eget ad esse, et sic illud est causa eius. Igitur habet causam; et omnino non habebit aliquod duorum acquisiteorum per seipsum, sed per causam: intentio enim essendi est ex causa quae est causa essendi, et intentio non essendi est ex causa quae est privatio causae intentionis essendi, sicut scisti.</p> <p>Dicemus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu eius. Si enim non fuerit necessarium esse existente essentia</p>	<p>Omne autem, quod possibile est esse, cum consideratum fuerit ipsum in se, eius esse et eius non esse utrumque est ex causa. Cum autem fuerit, iam recepit esse divisum a non-esse; cum vero non fuerit, iam habet non-esse divisum ab esse. Et non potest esse, quin utrumque istorum duorum vel habeat ex alio, vel non habeat ex alio. Si autem habuerit ex alio, profecto ipsum erit ex causa.</p> <p>Quod vero non habeat ex alio, hoc impossibile est esse. Manifestum est enim nullum posse venire ad esse nisi per aliquid aliud, quod habet esse; similiter ad non-esse. Ipsum enim vel est sufficiens per se ad habendum esse vel non est sufficiens. Si autem ipsum per se est sufficiens ad utrumque recipiendum, tunc, cum habuerit esse, erit ens per se et erit necessarium esse. Positum est autem non esse necessarium esse. Simul ergo est necessarium et possibile, quod est contrarium. Si autem non est sufficiens sibi ad habendum esse per se, sed aliquid aliud est, a quo est esse illius – omne autem, cuius esse est ex esse alterius a se, qui omnia egit ad esse, illud utique est causa eius – tunc possibile prius causam habet et non habebit quodlibet duorum receptorum per se nisi per causam. Intellectus enim essendi est ex eo, quod est causa essendi, et intellectus non essendi est ex causa privante essendi rem. Dicimus ergo de intentione essendi possibiliter, quia esse, quod habet, ex causa sua habet et respectu eius. Quamvis enim non habeat esse, nisi cum sua causa exstiterit, est tamen esse possibile, licet habeat esse vel non esse, nec sit appropriatum alicui</p>

<p>causae et comparatione eius, erit etiam possibile. Unde potest concedi illud esse et non esse non appropriatum aliquo illorum duorum; et hoc iterum eget ut sit aliquid tertium per quod assignetur ei esse post non esse, vel post esse non esse, cum causa habuerit esse; est ergo illud alia causa, et sic iterum in infinitum, et cum hoc non erit ei appropriatum esse nec acquireretur ei esse, et hoc est absurdum, non ob hoc tantum quod causae eunt in infinitum (hoc autem dubium est hic ad removendum), sed ob hoc quod nondum habet per quod approprietur; iam autem positum est illud habere esse. Igitur manifestum est quod quicquid possibile est esse, non habet esse nisi cum necessarium est esse respectu suae causae²⁶.</p>	<p>illorum duorum. Monstratum est igitur, quod, quicquid est possibile esse, non habet esse, nisi respectu suae causae²⁷.</p>
<p>Quod autem necesse esse non habet causam, manifestum est. Si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam. Quicquid autem est cuius esse est per aliquid, cum consideratum fuerit per se, non habebit esse necessarium; quicquid autem consideratum per se sine alio non habet esse necessarium, non est necesse esse per se. Unde constat quod, si necesse esse per se haberet causam, profecto non esset necesse esse per se. Manifestum est igitur quod necesse esse non habet causam. Et patet etiam ex hoc quod impossibile est ut aliquid idem sit necesse esse per se et necesse esse per aliud: si enim eius esse esset per aliud, tunc impossibile esset illud inveniri sine illo alio, impossibile igitur esset inveniri necesse esse per se; si enim esset necessarium per se, iam haberet esse, et illud aliud nihil ageret ad illud esse necessarium; quicquid enim est ad cuius esse agit</p>	<p>Prima igitur causa non est possibile esse, igitur necesse est esse; unde non habet causam. Quod enim necesse est esse, non habere causam manifestum est. Si enim necessarium esse habeat causam sui esse, profecto eius esse esset per ipsam. Omne autem, cuius esse est per aliud, cum ipsum fuerit consideratum in se, eius esse non esset necessarium. Quicquid autem consideratum in se sine alio non invenitur habere esse necessarium, illius esse non erit necessarium per se. Unde constat, quod, si necessarium esse per se habet causam, non est necessarium esse per se. Manifestum est igitur, quod necessarium esse non habet causam. Patet quidem ex hoc etiam esse impossibile unam rem habere necessarium esse per se et habere necessarium esse per aliud. Si enim necessitas sui esse est per aliud, tunc impossibile est illud esse sine alio. Impossibile est igitur, ut habeat</p>

²⁶ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 44,38-46,71.

²⁷ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 5,19-7,2.

<p>aliud, eius esse non est necessarium per se²⁸.</p>	<p>necessarium esse per se. Si enim fuerit necessarium esse per se, profecto illud aliud non confert ei aliquid ad esse. Omne enim, cui aliquid confert ad esse, illud non est necessarium esse per se. Igitur necesse esse non habet causam²⁹.</p>
<p>Dicemus etiam esse impossibile ut ei quod est necesse esse sit compar aliud necesse esse, ita ut hoc simul habeat esse cum illo, et illud simul habeat esse cum isto, nec unum eorum sit causa alterius, sed sint coequalia in comitantia essendi. Cum enim considerata fuerit essentia uniuscuiusque eorum per se sine alio, non potest esse quin sit vel necessarium per se, vel non necessarium per se.</p> <p>Si autem fuerit necessarium per se, non potest esse quin vel habeat etiam necessitatem respectu sui cum secundo, et tunc erit illud necesse esse per se et necesse esse propter aliud a se, et hoc est frivolum, sicut supra ostendimus, vel non habeat necessitatem propter aliud, ita ut esse eius non debeat sequi ex esse alterius nec comitetur illud, nec esse eius pendeat ex esse alterius, ita ut hoc non habeat esse nisi et alterum habuerit esse.</p> <p>Si autem non fuerit necessarium per se, oportebit tunc ut, respectu sui, sit possibile esse et, respectu alterius, sit necesse esse, et impossibile est etiam quin illud aliud vel sit similiter vel non sit similiter. Sed si illud aliud fuerit similiter, tunc non potest esse quin necessitas esse huius sit ex illo, cum illud sit in termino possibiliter essendi, vel in termino necessario essendi. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo cum illud fuerit in termino necessario essendi, et non ex se nec ex tertio contingente, sicut supra</p>	<p>Dicimus etiam non posse esse, ut id, quod est necesse esse, habeat aliud necesse, ita ut hoc sit simul cum illo et illud cum isto, nec unum illorum sit causa par alterius, sed aequaliter se concomitantur in necessitate essendi. Cum enim consideratum fuerit unumquodque eorum per se sine alio, aut erit necessarium per se, aut non erit necessarium per se.</p> <p>Si autem fuerit necessarium per se, aut habebit necessitatem etiam cum alio, cum consideratum fuerit cum alio – et si sic fuerit, tunc hoc erit necessarium per se et necessarium per aliud, et hoc est inconveniens, sicut supra ostendimus – aut non habebit necessitatem cum alio, ita ut esse eius sequatur ad esse alterius et comitetur illud.</p> <p>Immo esse eius non pendeat ex esse alterius, ita ut hoc non sit, nisi et illud fuerit, et e contrario. Si autem non fuerit necessarium per se, oportet, ut consideratione sui per se sit possibile esse, consideratione vero alterius sit necessarium esse. Et tunc impossibile est, quin illud aliud aut sit sic aut non sit sic. Si autem et illud aliud fuerit sic, tunc impossibile est, quin necessitas huius essendi sit ex illo, cum illud vel est possibile esse vel necessarium esse. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo, tunc illud est necessarium esse; sed hoc non habuerit necessarium esse per se, nec per tertium aliud aliquid, sicut praediximus, sed per illud, quod versa vice habet</p>

²⁸ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 44,24-37.

²⁹ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 7,3-8,4.

<p>diximus, sed ex illo quod est ex ipso et necessitas esse huius fuerit condicione necessitatis essendi illius cum illo quod acquiritur postea ex necessitate essendi, posterioritate essentiali, tunc non acquiretur necessitas essendi ullo modo. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo cum illud fuerit in termino possibilitatis, tunc necessitas essendi huius erit ex essentia illius, et illo existente in termino possibilitatis acquirente huic necessitatem essendi, nec acquirente ab isto terminum possibilitatis, sed necessitatem. Igitur causa huius erit possibilitas essendi illius, cum hoc non sit causa illius; erunt igitur non coaequalia, cum unumquodque eorum sit causa per se et causatum per se. Deinde contingit etiam aliud quod, cum possibilitas essendi illius fuerit causa necessitatis essendi istius, tunc esse illius non pendeat ex esse istius, sed ex possibilitate eius. Igitur oportebit ut esse huius sit simul cum non esse illius; iam autem posuimus illa coaequalia; tunc hoc est impossibile: igitur non est possibile ut sint coaequalia in esse, ita ut non pendeant ex causa extrinseca; sed oportet ut unum eorum sit primum per seipsum et sit ibi causa extrinseca quae faciat utrumque necessario esse, necessitate pendenti inter se, vel faciat necessarium pendere necessitas utriusque³⁰.</p>	<p>necessitatem essendi ab ipso, et necessitas essendi huius ingerit necessitatem essendi illius, quod e contrario habuit esse post necessitatem essendi huius et hoc posteritate essentiali. Tunc hoc non habebit unquam necessarium esse per se ullo modo. Si autem necessitas essendi huius fuerit ex illo, cum illud est possibile esse, tunc necessitas essendi huius erit ex illo existente possibili et dante huic necessitatem essendi nec accipiente ab illo possibilitatem essendi, sed necessitatem. Ergo possibilitas essendi illius erit causa necessitatis huius, et hoc non erit causa possibilitatis illius essendi. Ergo non erunt concomitantia, cum unumquodque eorum sit causa per se et causatum per se. Deinde etiam contingit aliud, quod, cum possibilitas essendi illius fuerit causa necessitatis essendi huius, tunc esse huius non procedit ex esse eius, sed ex esse illius. Nos autem posuimus illa concomitantia. Ergo non possunt esse concomitantia in esse, nisi forte ambo pendeant ex alia extrinseca causa. Et tunc oportebit, ut aut alterum eorum sit primum per se, aut sit aliquid aliud extrinsecus, quod det eis esse secundum habitudinem essendi, quam habent inter se, et instituat habitudinem inter ea, secundum quam habeant esse³¹.</p>
<p>Relativorum autem non est necesse unum esse ex altero, sed cum altero. Quod autem facit illa duo esse necessario est causa quae coniungit illa, vel etiam duae materiae, vel duo subiecta de quibus illa praedicantur. Non autem esse duarum materiarum vel duorum subiectorum tantum sufficit ad hoc, sed esse tertium quod</p>	<p>Relativorum autem alterum non dat esse alteri, sed est simul cum eo; datorum autem esse causa est coniungens illa. Duae etiam materiae vel duae solae substantiae non sufficiunt per se ad conferendum sibi hoc esse, quod dicitur de eis, sed egent alio aliquo tertio, quod componat ea inter se. Necesse est</p>

³⁰ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 46,72-47,11.

³¹ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 8,5-9,20.

<p>coniungit illa, et hoc est quoniam non potest esse quin esse et certitudo uniuscuiusque duorum vel sit esse cum alio, et tunc esse eius per se erit non necessarium; igitur erit possibile; itaque erit causatum, et erit sicut diximus, quod causa eius non est comitans illud in esse, et ita causa eius erit aliud, et tunc illud et aliud non erunt causa habitudinis quae est inter illa, sed illud aliud. Vel non sit esse cum alio, igitur hoc esse cum alio erit aliquid noviter adveniens super suum esse proprium et consequens illud, et etiam esse quod est ex parte eius non erit ex comitantia in quantum sunt comitantia, sed ex causa praecedente, si ipsum fuerit causatum. Tunc ergo ipsum esse eius aut erit ex suo comite, non in quantum est comes, sed in quantum est esse sui comitis quod est ei proprium, et ita non erunt comitantia, sed causa et causatum, et comes eius erit etiam causa habitudinis aestimativae inter ea, sicut pater et filius, aut erunt comitantia secundum hoc quod nullum eorum est causa alterius, et habitudo erit necessaria ad esse eorum. Igitur prima causa habitudinis erit res extrinseca, faciens esse duas essentias eorum, sicut scisti, et habitudo erit accidentalitatis; unde non erit ibi comitantia nisi per accidens separabile vel inseparabile. Sed hoc est aliud ab eo in quo sumus; habitudo autem quae est per accidens erit causa sine dubio; unde secundum comitantiam erunt utraque causata, et ita nullum eorum est necessarium esse per se³².</p>	<p>enim unum istorum duorum esse, scilicet ut vel esse uniuscuiusque horum et certitudo non sit, nisi fuerit cum alio – et ita tunc suum esse per se non ergo erit necessarium, ergo possibile, ergo causatum; unde ipsum et sua causa, sicut diximus, non comitabuntur se in esse, ergo sua causa erit aliqua res alia, quapropter hoc et illud non erunt causa habitudinis, quae est inter illa, sed illa alia causa – vel ut non sit necesse esse simul cum alio; et ita hoc simul esse erit quidem accidens inutile ad esse eius proprium. Unde proprium esse eius non erit ex comitantia comitantis, secundum quam est suum comitans, sed ex causa praecedente, si ipsum causatum fuerit. Tunc ergo esse eius aut erit ex comitante, non ex eo, quod est comitans, sed ex proprio esse comitanti. Et ita non erunt comitantia, sed causa et causatum. Et etiam comes eius erit causa putativa putatae habitudinis, quae est inter illa, ut pater et filius. Aut erunt comitantia secundum hoc, quod nullum eorum est causa alterius et habitudo erit necessaria ad esse eorum. Sed propria prima causa habitudinis erit causa extrinseca instituens duas essentias eorum, sicuti scisti, et habitudo erit accidens. Unde non erit illi comitantia, nisi per accidens separabile, vel inseparabile. Hoc autem est praeter propositum; id autem, quod est per accidens, erit ex causa indubitanter. Unde ex parte comitantiae erunt duo causata; et ita nullum eorum necessarium est esse per se³³.</p>
<p>Dicemus etiam quod necesse esse debet esse una essentia; sin autem, sint multae, igitur unaquaeque earum</p>	<p>Dicemus etiam, quod necessarium esse debet esse unum in se. Sin autem sint multa et sit unumquodque</p>

³² Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 48,12-38.

³³ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 9,20-10,34.

<p>erit necesse esse; necesse est autem ut unumquodque eorum in certitudine suae essentiae vel non differat ab altero aliquo modo vel differat. Si autem non differt unum ab alio in intellectu suae propriae essentiae, differt autem ab eo per hoc quod hoc non est illud (hoc enim differentia est sine dubio), profecto unum differt ab alio in eo quod est praeter intellectum essentiae. Intellectus enim essentiae quae est in eis non est diversus; sed est adiunctum ei aliquid per quod factum est hoc vel in hoc, vel est adiunctum ei aliquid quod est hoc vel in hoc nec illud est adiunctum alteri, sed est ei adiunctum per quod factum est hoc, vel quod hoc est hoc ipsum; et haec est appropriatio aliqua, scilicet ipsa intentio per quam est inter ea diversitas. Igitur unumquodque eorum differt ab altero per eam, nec differt ab altero in intentione ipsius essentiae, sed per vires rerum quae sunt ipsamet intentio.</p> <p>Sed coniunctio intentionis sunt accidentia et consequentia non essentialia, et haec consequentia vel accidunt ex certitudine esse rei, in quantum est ipsa certitudo, et tunc oportet ut omnia conveniant in ea. Iam autem posuimus ea differre in illa; igitur conveniunt et differunt in eisdem, quod est inconueniens. Vel accidunt ex causis extrinsecis, non ex ipsa sua quidditate, et tunc, si non esset causa illa, non differrent. Igitur, si non esset causa illa, essentiae essent una vel non essent una. Igitur, si non esset causa illa, tunc nec hoc per se solum esset necesse esse, nec illud per se solum esset necesse esse; igitur necessitas essendi uniuscuiusque eorum, propria et solitaria, est acquisita ab alio a se. Iam autem dictum est quod quicquid est necessarium esse per aliud a se non est necessarium esse</p>	<p>eorum necessarium esse: necesse est unumquodque eorum in sua essentia vel non differre ab altero aliquo modo, vel differre. Si autem non differunt unum ab alio intellectu suae essentiae propriae, differt autem unum ab alio in eo, quod unum non est aliud – haec enim differentia est sine dubio – : profecto unum differt ab alio per aliquid, quod est praeter intellectum essentiae. Intellectus enim essentiae est in eis non diversus, sed est adiunctum aliquid, per quod factum est hoc, vel est in hoc, per quod hoc factum est hoc, nec illud est ad aliquid iunctum. Est autem adiunctum unicuique aliorum aliquid, per quod hoc factum est hoc, et e contrario, vel quod hoc est hoc, idem aliud. Haec enim idem sunt in essentia, et est in eis alteritas, alia est diversitas: ergo sic teneamus, quod unumquodque eorum sit idem in essentia cum alio et differat ab alio. Dico ergo, quod ea, quae affixa sunt extrinsecus essentiae, sunt de numero accidentium consequentium, non essentialium. Haec autem accidentia consequentia, si accidunt ipsi essentiae ex hoc, quod est ipsa essentia, necesse est tunc, quod omnia conveniunt in eis. Iam autem diximus illa differre in eis: ergo conveniunt et differunt in eisdem, quod est inconueniens. Vel si accidunt eis diversitas ex causis intrinsecis, non causis essentiae addictis, tunc, si causa illa non esset, profecto non differrent. Ergo, si causa illa non esset, essentiae illorum essent una – sed non sunt una – ; ergo, si causa illa non esset, non haberet unumquodque eorum necessarium esse per se discretum ab alio. Ergo necessitas essendi uniuscuiusque illorum propria et solitaria est ex causa intrinseca. Iam autem ostendimus, quod, quicquid est necessarium esse per aliud, non est</p>
---	--

<p>per se, immo in definitione suae essentiae est possibile esse. Unde unumquodque eorum est necessarium esse per se et possibile esse per se, quod est inconueniens. Ponamus autem illa differre in aliquo inhaerente, postquam conueniunt in intentione essentiae; igitur impossibile est quin illud in quo differunt vel sit eis necessarium ad necessitatem essendi vel non sit. Si autem fuerit necessarium ad necessitatem essendi, manifestum est tunc oportere ut conueniat in eo quicquid est necesse esse. Si autem non est necessarium necessitati essendi, tunc necessitas essendi ab eo sine illo est solitaria necessitas sui esse, illud uero est adueniens ei accidentaliter et adiungitur ei post plenitudinem necessitatis sui esse. Iam autem ostendimus hoc esse absurdum; igitur impossibile est ut differant in aliquo³⁴.</p>	<p>necessarium esse per se. Immo in definitione essentiae ipsius est possibile esse, cum unumquodque eorum, sicut est necessarium esse per se, sic etiam est possibile esse per se, quod est inconueniens. Ponamus autem illa differre in aliquo accidente essentiali, postquam conueniunt in intellectu essentiae. Hoc autem, in quo differunt, impossibile est, quin sit vel necessarium ad necessitatem essendi unumquodque, vel non sit. Si autem necessarium fuerit necessitati essendi, necesse est tunc, ut omnia conueniant in eo quicquid est necessarium esse. Si autem non est necessarium esse necessitati essendi, tunc necessitas essendi est discreta ab eo et est necessitas per se. Illud autem essentialiale est accidens affixum extrinsecus et adueniens necessitati post plenitudinem, sive perfectionem necessitatis essendi. Hoc autem iam ostendimus esse absurdum. Igitur in nullo debent differre³⁵.</p>
<p>Oportet autem ut adhuc addamus super hoc manifestationem alio modo, hoc est quia impossibile est necessitatem essendi dividi in multitudinem, nisi uno duorum modorum; scilicet, aut dividi per differentias, aut per accidentalia. Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definitione eius quod ponitur ut genus; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirit animali intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectu per successionem essendi proprie. Oportet igitur ut differentiae necessitatis essendi, si forte sunt aliquae, non acquirant necessitati</p>	<p>Debemus autem hoc adhuc amplius alio modo ostendere. Impossibile enim est necessitatem essendi dividi per multa, nisi uno duorum modorum, scilicet vel sicut res dividuntur per differentias vel sicut dividuntur per accidentalia. Scimus autem, quod differentiae non recipiuntur in definitione eius, quod ponitur ut genus. Ergo non dant generi essentiam eius, sed dant ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non prodest animali, quantum ad animalitatem, sed prodest ei, ut ipsum sit in actu essentia appropriata. Oportet ergo, ut differentiae necessitatis essendi, si forte sint aliquae, non prosint aliquid, quantum ad essentiam necessitatis essendi, nisi ad esse in</p>

³⁴ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 49,40-51,79.

³⁵ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 10,35-13,2.

<p>essendi certitudinem necessitatis essendi, sed acquirant ei esse in effectu, et hoc est absurdum duobus modis. Uno, quod certitudo necessitatis essendi non est nisi impossibilitas non essendi, non sicut certitudo animalitatis quae est intentio praeter necessitatem essendi, et est esse comitans illam et superveniens illi, sicut scisti; unde acquisitio necessitatis necessitati essendi est acquisitio condicionis de certitudine suae necessitatis: iam autem prohibuimus hoc concedi inter differentiam et genus. Alio, quia sequeretur quod certitudo necessitatis essendi, ad hoc ut esset in effectu, penderet ex alio dante ei necessitatem. Igitur suum esse illius intentionis qua res est necesse esse, esset ex alio; nos autem loquebamur de necesse esse per se; ergo res esset necessarium esse per se et necessarium esse per aliud, quod iam destruximus. Manifestum est igitur quod necessitatem essendi dividi per illa non est sicut dividi genus per differentias. Manifestum est etiam quod intentio quae intelligitur necessitas essendi non potest esse intentio generalis quae dividatur per differentias vel per accidentia. Restat igitur ut sit intentio specialis. Dicimus autem esse impossibile ut eius specialitas praedicetur de multis. Singularia enim cuiuslibet speciei, postquam non sunt diversa in intellectu essentiae, sicut supra docuimus, tunc unum sunt in eo, sed debent esse diversa accidentibus; iam autem ostendimus hoc non posse esse in necessitate essendi³⁶.</p>	<p>actu. Hoc autem factum est duobus modis. Uno quidem propria essentia necessitatis essendi non est nisi incessabilitas essendi; non sicut essentia animalitatis, quae est essentia praeter essentiam incessabilitatis essendi. Esse enim est consequens illam vel superveniens illi, sicut scisti. Ergo differentiae non prosunt necessitati essendi nisi ad id tantum, quod est inter essentiam suae formae. Iam autem prohibuimus hoc inter genus et differentiam alio modo et ad hoc, ut ipsa necessitas essendi habeat esse in actu: oportet, ut pendeat ab alio dante eam. Unde intentio necessitatis, per quam res est necessarium esse, pendeat ex alio. Nos autem loquebamur de necessario esse per se. Ergo res erit necessarium esse per se et necessarium esse per aliud, quod iam destruximus. Manifestum est igitur, quod necessitatem essendi dividi per illa non est, sicut genus dividi per differentias. Manifestum est etiam, quod essentia, cui debetur necessitas essendi, impossibile est aliquid esse generale, quod dividatur per differentias aut per accidentia. Restat ergo, quod sit aliquid speciale. Dicimus autem esse impossibile, quod necessitas essendi sit aliquid speciale praedicamentum de multis. Singularia enim cuiuslibet speciei, sicut iam docuimus, postquam non sunt diversa in intellectu essentiae, debent esse diversa accidentibus. Iam autem ostendimus nullum accidens posse esse in necessitate essendi³⁷.</p>
<p>Possunt etiam hoc idem ostendere alio modo breviter, sed reducetur ad id quod iam diximus. Dicimus igitur quod necessitas essendi, si fuerit proprietas alicui in quo est, vel ex</p>	<p>Possunt etiam hoc idem alio modo ostendere summatim. Dicimus enim, quod necessitas essendi, cum de aliquo dicitur, in quo est, aut omnino est propria eius, quod non habet esse</p>

³⁶ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 51,80-52,12.

³⁷ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 13,3-14,13.

<p>necessitate ipsa erit in illo propriato, et tunc necessario alterum eorum erit proprietas, et sic impossibile erit illam esse in alio praeter illud: unde oportebit ut sit in illo solo. Aut erit in illo possibiliter, non ex necessitate, et tunc oportebit ut haec res sit non necesse esse per se; iam autem ipsa erat necesse esse per se. Igitur hoc est inconueniens; igitur necessitas essendi non est nisi uni tantum.</p> <p>Si quis autem dixerit quod eam esse proprietatem huius non prohibet illam esse proprietatem alterius (eam enim esse proprietatem alterius non remouet eam debere esse proprietatem huius), dicemus quia per hoc quod dicimus quod necessitas essendi cum assignatur proprie illi rei, in quantum est illius, non consideratur esse alterius, intelligitur quod non est proprietas alterius ipsamet, sed consimilis eius, quoniam ipsa non debetur nisi illi soli³⁸.</p>	<p>nisi per eam nec praeter esse, nec alterius, et sic oportet, ut necessitas essendi non habeat nisi unum singulare; aut eam habeat possibiliter aut necessario: unde haec res erit non necessarium esse per se, cum ipsa sit necessarium esse per se, quod est impossibile. Ergo necessitatem essendi non potest habere nisi una res tantum. Si quis autem dixerit, quod, cum haec una res habeat necessitatem essendi, non prohibetur tamen habere eam alia res; vel, cum alia res habuerit eam, non prohibetur tamen haec res habere eam: dicimus, quod nos non loquimur de necessitate essendi modo, in quantum est propria huius, secundum quod est huius sine consideratione alicuius alterius; non enim potest esse, ut haec eadem proprietas sit alterius, sed alia et consimilis et conformis, quae sic debetur ei, sicut et illa huic³⁹.</p>
<p>Vel dicemus aliter quod postquam unum eorum est necesse esse, tunc vel idem ipsum erit unum tantum: et tunc, quicquid est necesse esse erit idem ipsum et non aliud praeter ipsum; vel ipsum esse necesse esse erit aliud quam ipsum esse ipsum: et tunc coniunctio eius quod est ipsum esse ipsum cum necesse esse vel erit per seipsam vel per causam aliam praeter se et occasionem facientem illud necesse esse. Si autem fuerit per seipsum quod ipsum est necesse esse, erit idem ipsum tunc quicquid est necesse esse. Si vero fuerit per causam et occasionem facientem illud esse necesse esse, tunc de hoc quod ipsum est idem ipsum erit occasio, et proprietatis sui esse solitarii erit causa. Igitur erit causatum, quod est inconueniens.</p>	<p>Dicimus etiam aliter, quia, si hoc, quod unumquodque eorum est necessarium esse, est id ipsum tunc, quicquid est necessarium esse, est id ipsum et non aliud. Si autem hoc, quod est necessarium esse, non id ipsum est, immo necessarium esse adiunctum est ei, quod est id ipsum esse, profecto hanc coniunctionem aut habet ex se ipso aut ex alio. Si autem habet ex se ipso et ex hoc, quod est necessarium esse, est id ipsum: tunc, quicquid est necessarium esse, est id ipsum. Si autem habet ex alio, tunc habet eam ex causa, quae est alia a se. Ergo hoc, quod est id ipsum, est ex causa, et proprietas essendi, quae est eius solius propria, est ex causa, ergo est causatum. Necessarium autem esse unum est, expers comitantis. Non</p>

³⁸ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 52,12-53,27.

³⁹ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 14,14-15,8.

<p>Sed quia necesse esse unum est in nomine, non sicut species sub genere, et unum est numero, non sicut individua sub specie, sed est intentio quae designat illud tantum suo nomine, in cuius esse nihil aliud sibi communicat. Super hoc autem alias adhuc addemus explanationem. Ideo non est multiplex. Hae igitur sunt proprietates quibus appropriatur necesse esse⁴⁰.</p>	<p>enim est ut species sub genere et unum sub numero est, non sicut singularia sub specie, sed intellectum sui nominis non habet nisi ipsum tantum. Unde in suo esse non communicat ei aliquid aliud. Hoc autem alias exposituri sumus⁴¹.</p>
<p>Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum; quicquid enim est possibile esse, respectu sui, semper est possibile esse, sed fortassis accidet ei necessario esse per aliud a se. Istud autem vel accidet ei semper, vel aliquando. Id autem cui aliquando accidit, debet habere materiam cuius esse praecedat illud tempore, sicut iam ostendimus. Sed id cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius aliud est ab eo quod habet ab alio a se, et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est. Et ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse⁴².</p>	<p>Hae sunt proprietates, quas habet necessarium esse. Iam autem ostendimus proprietatem eius, quod est possibile esse. Proprietas enim eius est, quod non eget alio, per quod habeat esse in actu. Omne autem, quod possibile est esse, cum consideratur per se ipsum, semper est possibile esse. Contingit autem aliquando ipsum necessarium esse per aliud, et quod sic est, aut non habet necessitatem essendi semper, sed aliquotiens, et quod sic est, opus habet materia, quae ipsum praecedit tempore, sicut mox ostendimus, aut necessitatem essendi habet semper et per aliud, et quod sic est, omnino non est simplex. Aliud est enim, quod habet consideratione sui ipsius, et aliud, quod habet ex alio. Id ipsum enim, quod est, habet ex utroque, scilicet ex se et alio; et propter hoc nihil est adeo primum, adeo simplex, quod non habeat aliquid possibilitatis, et potentiae in se ipso nisi necessarium esse tantum⁴³.</p>
<p>Quod cum certificaverimus, sequetur quod necesse esse non est relativum nec mutabile nec multiplex nec communicat ei aliquid aliud in suo esse quod est ei proprium⁴⁴.</p>	<p>Constat ergo, quod necesse esse neque est relativum, neque est mutabile, nec multiplex, sed solitarium, cum nihil aliud participat in suo esse, quod est ei proprium; et hoc non est nisi solus deus, qui est prima causa et primum principium</p>

⁴⁰ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 53,27-54,43.

⁴¹ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 15,9-16,8.

⁴² Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), pp. 54,44-55,55.

⁴³ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), p. 16,9-22.

⁴⁴ Avicenna, *Liber de philosophia prima* (ed. Van Riet), p. 43,21-23.

	omnium, quod unum tantum necesse est intelligi, non duo vel plura ⁴⁵ .
--	---

⁴⁵ D. Gundisalvi, *De processione mundi* (ed. Bülow), pp. 16,23-17,1.

BIBLIOGRAFIA

Testi

Edizioni delle opere gundissaliniane

D. GUNDISALVI, *De unitate et uno*, ed. critica a cura di P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» I, 1 (1891), pp. 3-11.

D. GUNDISALVI, *De unitate et uno*, ed. critica a cura di M. J. SOTO BRUNA e C. ALONSO DEL REAL, *De unitate et uno de Dominicus Gundissalinus*, Pamplona 2015.

D. GUNDISALVI, *De unitate et uno*, trad. tedesca a cura di A. FIDORA e A. NIEDERBERGER, *Vom Einen zum Vielen – Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2002, pp 66-79.

D. GUNDISALVI, *De immortalitate animae*, ed. critica a cura di G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» 2/3 (1897), pp. 1-38.

D. GUNDISALVI, *De scientiis*, ed. critica a cura di M. ALONSO ALONSO, Madrid - Granada 1954.

D. GUNDISALVI, *De scientiis*, ed. critica a cura di J. SCHNEIDER, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, Freiburg im Breisgau 2006.

D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae*, ed. critica a cura di L. BAUR, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 4/2 (1903), pp. 3-142.

D. GUNDISALVI, *De divisione philosophiae*, trad. tedesca a cura di A. FIDORA - D. WERNER, *Über die Einteilung der Philosophie*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

D. GUNDISALVI, *De anima*, ed. critica a cura di J. T. MUCKLE, *The Treatise De anima of Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval Studies» 2 (1940), pp. 23-103.

D. GUNDISALVI, *De anima*, ed. critica a cura di C. ALONSO DEL REAL e M. J. SOTO BRUNA, *El Tractatus de anima atribuido a Dominicus Gvundif[s]salinvs*, Pamplona 2009.

D. GUNDISALVI, *De processione mundi*, ed. critica a cura di G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von dem Hervorgange der Welt*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 24/3 (1925), pp. 1-56.

D. GUNDISALVI, *De processione mundi*, ed. critica a cura di M. J. SOTO BRUNA e C. ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de D. Gundisalvo*, Pamplona 1999.

D. GUNDISALVI, *De processione mundi*, trad. inglese a cura di J. A. LAUMAKIS, *The Procession of the World*, Milwaukee 2002.

Edizioni delle traduzioni gundissaliniane

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De intellectu et intellecto*, ed. critica a cura di G. THÉRY, in G. THÉRY (ed.) *Autour du décret de 1210. II Alexandre d'Aphrodise*, Le Saulchoir 1926, pp 68-83.

- ANONIMO, *Turba philosophorum*, ed. critica a cura di J. RUSKA, Berlin 1931.
- AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. critica a cura di S. VAN RIET, Louvain 1977-80.
- AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. critica a cura di S. VAN RIET, Louvain - Leiden 1968/72.
- AVICENNA, *Prologus discipuli et capitula*, ed. critica a cura di A. BIRKENMAJER, in *Avicennas Vorrede zum 'Liber Sufficientiae' und Roger Bacon*, «Revue néoscholastique de philosophie» 36 (1934), pp. 308-320.
- AVICENNA, *De viribus cordis*, ed. critica a cura di S. VAN RIET, in *Avicenna, Liber de anima seu sextus de naturalibus*, vol. II, Louvain - Leiden 1968/72, pp 187-210.
- AVICENNA, *Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium*, ed. critica a cura di S. VAN RIET, Louvain - Leiden 1992.
- AVICENNA, *Liber primus naturalium. Tractatus secundus de motu et de consimilibus*, ed. critica a cura di S. VAN RIET, Bruxelles 2006.
- AVICENNA, *Liber tertius naturalium. De generatione et corruptione*, ed. critica a cura di S. VAN RIET, Louvain-La-Neuve - Leiden 1987.
- AVICENNA (PSEUDO-), *Liber celi et mundi*, ed. critica a cura di O. GUTMAN, Leiden - Boston 2003.
- AL-FARABI, *De ortu scientiarum*, ed. critica a cura di C. BAEUMKER, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 19/3 (1916), pp. 1-48.
- AL-FARABI, *De intellectu et intellecto*, ed. critica a cura di É GILSON, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 4 (1929), pp. 115-141.
- AL-FARABI, *Fontes quaestionum*, ed. critica a cura di J. BIGNAMI-ODIER, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 12-14 (1937/38), pp. 154-155.
- AL-FARABI, *Liber ex[er]citationis ad viam felicitatis*, ed. critica a cura di D. H. SALMAN, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 12 (1940), pp. 33-48.
- AL-FARABI, *Expositio libri quinti Elementorum Euclidis*, ed. critica a cura di CH. BURNETT, in R. ARNZEN - J. THIELMANN (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies Dedicated to Gerhard Endress*, Leuven 2004, pp. 411-436.
- AL-GHAZALI, *Metaphysica*, ed. critica a cura di J. T. MUCKLE, *Algazel's Metaphysics. A medieval translation*, Toronto 1933.
- AL-GHAZALI, *Logica*, ed. critica a cura di CH. LOHR, «Traditio» 21 (1965), pp. 223-290.
- IBN GABIROL, *Fons vitae*, ed. critica a cura di C. BAEUMKER, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» I/2-4 (1892-1895).
- IBN GABIROL, *Fons vitae*, ed. critica a cura di M. BENEDETTO, Milano 2007.

AL-KINDI, *De radiis*, ed. critica a cura di M.-TH. D'ALVERNY e F. HUDRY, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 49 (1974-75), pp. 139-260.

AL-KINDI (PSEUDO-), *De intellectu*, ed. critica a cura di A. NAGY, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 2/5 (1987), pp 1-11.

AL-KINDI (PSEUDO-), *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*, ed. critica a cura di A. NAGY, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters» 2/5 (1987), pp. 41-64.

ISAAC ISRAELI, *Liber de definitionibus*, ed. critica a cura di J. T. MUCKLE, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 12-13 (1937/38), pp. 300-340.

Edizioni degli altri testi

ANONIMO, *Le Liber mahamalet*, ed. critica a cura di A. M. VLASSCHAERT, Stuttgart 2001.

AVICENNA, *Metafisica*, trad. italiana del testo arabo a cura di O. LIZZINI, Milano 2002.

AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, trad. italiana del testo arabo a cura di A. BERTOLACCI, Torino 2008.

AVICENNA, *The Physics of The Healing*, trad. inglese del testo arabo e introduzione a cura di J. MCGINNIS, Provo 2009.

BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, ed. critica a cura di C. MORESCHINI, in BOEZIO, *De consolatione philosophiae - Opuscula theologica*, München - Leipzig 2005, pp. 1-163.

BOEZIO, *De sancta Trinitate*, ed. critica a cura di C. MORESCHINI, in BOEZIO, *De consolatione philosophiae - Opuscula theologica*, München - Leipzig 2005, pp. 165-181.

BOEZIO, *Contra Eutychem et Nestorium*, ed. critica a cura di C. MORESCHINI, in BOEZIO, *De consolatione philosophiae - Opuscula theologica*, München - Leipzig 2005, pp. 206-241.

BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, ed. critica a cura di C. MORESCHINI, in BOEZIO, *De consolatione philosophiae - Opuscula theologica*, München - Leipzig 2005, pp. 186-194.

BOEZIO, *Institution arithmétique*, ed. critica e trad. francese a cura di J. Y. GUILLAUMIN, Paris 1995.

CALCIDIO, *Commentaire au Timée de Platon*, ed. critica e trad. francese a cura di B. BAKHOUCHE, Paris 2011.

CALCIDIO, *Commentario al Timeo di Platone*, ed. critica e trad. italiana a cura di C. MORESCHINI, Milano 2003.

ABRAHAM IBN DAUD, *Das Buch Emunah Ramah, oder Der erhabene Glaube, verfasst von Abraham ben David Halevi aus Toledo*, ed. critica e traduzione tedesca a cura di S. WEIL, Frankfurt 1852.

ABRAHAM IBN DAUD, *The Exalted Faith*, ed. critica e trad. inglese a cura di N. SAMUELSON, Florham 1987.

- ABRAHAM IBN DAUD, *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*, ed. critica e traduzione inglese a cura di G. D. COHEN, Philadelphia 1967.
- ABRAHAM IBN DAUD, *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generation of the Ages). A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Yisra'el and the Midrash on Zechariah*, ed. critica e traduzione inglese a cura di K. VEHLLOW, Leiden - Boston 2013.
- DANIELE DI MORLEY, *Philosophia*, ed. critica a cura di G. MAURACH, *Daniel von Morley, Philosophia*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 14 (1979), pp. 204-255.
- ERMANNANO DI CARINZIA, *De Essentiis*, ed. critica e trad. inglese a cura di CH. BURNETT, Leiden 1982.
- AL-FARABI, *Ihsa' al-'Ulum li-al-Farabi*, ed. critica a cura di U. AMIN, al-Qahirah 1949.
- AL-FARABI, *Über die Wissenschaften / De scientiis: Nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona*, ed. critica a cura di F. SCHUPP, Hamburg 2005.
- AL-GHAZALI, *Maqasid al-falasifa o Intenciones de los filósofos*, trad. spagnola e introduzione a cura di M. ALONSO ALONSO, Barcelona 1963.
- AL-KINDI, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, trad. inglese dei testi e introduzione a cura di P. ADAMSON e P. PORMANN, Oxford - New York 2012.
- GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, ed. critica a cura di D. MCGARRY, Turnhout 1991.
- GUGLIELMO D'AUVERGNE, *The Immortality of the Soul*, trad. inglese a cura di R. TESKE, Milwaukee 1991.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi*, ed. critica a cura di G. MAURACH e H. TELLE, Pretoria 1980.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Boetium*, ed. critica a cura di L. NAUTA, Turnhout 1999.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Platonem*, ed. critica a cura di E. JEAUNEAU, Turnhout 2006.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Glosae super Priscianum* (parziale), in E. JEAUNEAU, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 27 (1960), pp. 243-247.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon philosophiae*, ed. critica a cura di I. RONCA, Turnhout 1997.
- GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL 180, pp. 333-340.
- IBN GABIROL, *Fons vitae/Meqor hayyim*, ed. critica e trad. italiana dell'epitome di Falaquera a cura di R. GATTI, Genova 2001.
- IBN GABIROL, *The Font of Life*, trad. inglese e introduzione a cura di J. A. LUMAKIS, Milwaukee 2014.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum*, ed. a cura di J. OROZ RETA, Madrid 2004.

PIETRO ISPANO, *Obras filosóficas II. Comentario al De anima de Aristóteles*, ed. crítica e trad. spagnola del testo a cura di M. ALONSO ALONSO, Madrid 1944.

TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, Toronto 1971, pp. 55-116.

TEODORICO DI CHARTRES, *Lectiones in Boethii librum De Trinitate*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, Toronto 1971, pp. 123-229.

TEODORICO DI CHARTRES, *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, Toronto 1971, pp. 257-300.

TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. crítica a cura di N. HÄRING, Toronto 1971, pp. 553-575.

TEODORICO DI CHARTRES, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, ed. crítica a cura di K. M. FREDBERG, Toronto 1988.

TEODORICO DI CHARTRES, *The Commentary on the De Arithmetica of Boethius*, ed. crítica a cura di I. CAIAZZO, Toronto 2015.

TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. crítica a cura di J. COS, Roma - Paris 2000.

UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis christianae fidei*, ed. crítica a cura di R. BERNDT, Frankfurt am Main - Münster 2008.

Studi

P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London 2002.

H. ADLER, *Ibn Gabirol and His Influence upon Scholastic Philosophy*, London 1964

F. ALESSIO, *La riflessione sulle «artes mechanicae» (secoli XII-XIV)*, in F. Alessio, *Studi di storia della filosofia medievale*, Pisa 2002, pp. 121-144.

B. ALLARD, *Note sur le De immortalitate animae de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 18 (1976), pp. 68-72.

– *Nouvelles additions et corrections au Répertoire de Glorieux: à propos de Guillaume d'Auvergne*, «Bulletin de philosophie médiévale» 10-12 (1968-70), pp. 79-80.

M. ALONSO ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus», 8 (1943), pp. 155-188.

– *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo*, «al-Andalus» 11 (1946), pp. 159-173.

– *Domingo Gundisalvo y el De causis primis et secundi*, «Estudios eclesiásticos» 21 (1947), pp. 367-380.

– *Hugo de San Victor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170*, «Estudios eclesiásticos» 21 (1947), pp. 209-216.

- *Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón*, «al-Andalus» 14 (1949), pp. 291-319.
- *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, «al-Andalus» 20 (1955), pp. 129-152 e 345-379.
- *Influencia de Severino Boecio en las obras y traducciones de Gundisalvo*, in M. ALONSO ALONSO, *Temas filosóficos medievales: Ibn Dawud y Gundisalvo*, Santander 1959, pp. 369-396.
- *El traductor y prologuista del "Sextus Naturalium"*, «al-Andalus», 26 (1961) pp. 1-35.
- C. ALONSO DEL REAL, *De processione mundi de D. Gundisalvo. Texto del Codex Oxoniensis Coll. Oriel n° 7*, «Cuadernos de filología clásica» 21 (2001), pp. 95-114.
- G. C. ANAWATI, *La notion de création dans l'Islam*, «Studia Missionalia» 18 (1969), pp. 271-295.
- *Le néoplatonisme dans la pensée musulmane: état actuel des recherches*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. 339-405.
- Ö. M. ALPER, *Avicenna's Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the Mutakallimun?*, in J. MCGINNIS (ed.), *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 129-141.
- P. ANNALA, *The Function of the Formae Nativae in the Refinement Process of Matter: A Study of Bernard of Chartre's Concept of Matter*, «Vivarium» 35/1 (1997), pp. 1-20.
- A. AYSE AKASOY, *Die lateinischen Übersetzungen der Risala fi 'l-aql al-Kindis*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, in M. C. DA COSTA REIS MONTEIRO PACHECO - J. F. MEIRINHOS (eds.), *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Turnhout 2006, pp. 689-701.
- A. AYSE AKASOY - A. FIDORA, *Ibn Sab'in and Raymundus Lullus - The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited*, in A. AYSE AKASOY - W. RAVEN (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, Leiden - Boston 2008, pp. 433-458.
- A. BÄCK, *Avicenna on Existence*, «Journal of the History of Philosophy» 25 (1987), pp. 351-367.
- C. BAEUMKER, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus*, «Revue Thomiste» 5 (1897), pp. 723-745.
- *Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller*, in *Compte rendu du 4e Congrès scientifique International des catholiques IIIe Section*, Freiburg 1898.
- C. BAFFIONI, *Il Liber introductorius in artem logicae demonstrationis: Problemi storici e filologici*, «Studi filosofici» 17 (1994), pp. 69-90.
- *I grandi pensatori dell'Islam*, Roma 1996.
- *Filosofia e religione in Islam*, Roma 1997.

- G. BEAUJOUAN, *A l'affût des rapports entre sciences et techniques au moyen âge*, «Technologia. Quarterly Review Devoted to Historical and Social Studies in Science, Technology and Industry» 11 (1988), pp. 5-11.
- H. BÉDORÉ, *Les premières versions tolédanes de philosophie*. Œuvres d'Avicenne, «Revue Néoscholastique», 41 (1938), pp. 380-398.
- W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano 1991.
- C. BELO, *Essence and Existence in Avicenna and Averroes*, «al-Qantara» 30 (2009), pp. 403-426.
- M. BENEDETTO, *Sapienza e filosofia nel Fons vitae di Ibn Gabirol*, «Quaestio» 5 (2005), pp. 259-272.
- *La dimensione fondante della realtà: la materia in Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 229-244.
- *Avicebron*, in H. LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht - London 2010.
- R. BERNDT, *La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à saint Thomas d'Aquin*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 78 (1994), pp. 555-572.
- E. BERTI, *Unmoved Mover(s) as Efficient Cause(s) in Metaphysics L 6*, in M. FREDE - D. CHARLES (eds.), *Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, pp. 181-206.
- E. BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero*, Padova 1953.
- *È esistito un avicennismo latino nel Medioevo?*, «Sophia» 35 (1967), pp. 318-334 e 39 (1971), pp. 278-320.
- *La teoria della luce in Avicenna*, «Studi tomistici» 1 (1974), pp. 30-61.
- A. BERTOLACCI, *Albert the Great, Metaph. IV, 1, 5: From the Refutatio to the Excusatio of Avicenna's Theory of Unity*, in J. A. AERTSEN - A. SPEER (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin - New York 1998, pp. 881-887.
- *Metafisica A, 5, 986 a 22-26 nell'Ilahiyyat del Kitab al-Šifa' di Ibn Sina*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 10 (1999), pp. 205-231.
- *From al-Kindi to al-Farabi: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's Metaphysics According to his Autobiography*, «Arabic Sciences and Philosophy» 11/2 (2001), pp. 257-295.
- *La divisione della filosofia nel primo capitolo del Commento di Alberto Magno alla Fisica: le fonti avicenniane*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Cava de' Tirreni 2001, pp. 137-155.
- *The Doctrine of Material and Formal Causality in the Ilahiyyat of Avicenna's Kitab al-Šifa'*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 125-154.

- *The Structure of Metaphysical Science in the Ilahiyyat (Divine Science) of Avicenna's Kitab al-Šifa' (Book of the Cure)*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 13 (2002), pp. 1-69.
- *The Reception of Book B of Aristotle's Metaphysics in the Ilahiyyat of Avicenna's*, in J. MCGINNIS (ed.), *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 157-173.
- *La ricezione del libro Γ della Metafisica nell'Ilahiyyat del Kitab al-Šifa' di Avicenna*, in V. CELLUPRICA - C. D'ANCONA COSTA - R. CHIARADONNA, *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Napoli 2004, pp. 173-210.
- *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in C. D'ANCONA COSTA (ed.), *Storia della Filosofia nell'Islam Medievale*, Torino 2005, pp. 522-626.
- *On the Arabic Translations of Aristotle's Metaphysics*, «Arabic Sciences and Philosophy» 15 (2005), pp. 241-275.
- *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Šifa'*, Leiden - Boston 2006.
- «Necessary» as Primary Concept in Avicenna's Metaphysics, in G. FIORAVANTI - S. PERFETTI (eds.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa 2008, pp. 31-50.
- *A Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure*, in C. J. MEWS - J. N. CROSSLEY (eds.), *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Turnhout 2011, pp. 37-54.
- *The 'Ontologization' of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon*, in M. CAMERON - J. MARENBOON (eds.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West 500-1500*, Leiden - Boston 2011, pp. 27-51.
- *A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna's Metaphysics: Considerations on the Use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilahiyyat of the Kitab al-Šifa'*, in A. M. VAN OPPENRAAY (ed.), *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*, Leiden - Boston 2012, pp. 289-309.
- *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization*, in D. N. HASSE - A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin-Boston 2012, pp. 197-224.
- *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context*, in F. OPWIS - D. C. REISMAN (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden 2012, pp. 257-288.
- *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*, «Medioevo» 32 (2007), pp. 61-97.
- *From Athens to Buhara, to Cordoba, to Cologne: On the Transmission of Aristotle's Metaphysics in the Arab and Latin Worlds during the Middle Ages*, in G. FEDERICI VESCOVINI - A. HASNAOUI (eds.), *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo. Filosofia e Scienze (secoli IX-XVII). Circulation des savoirs autour de la Méditerranée. Philosophie et sciences (IXe-XVIIe siècles)*, Firenze 2013, pp. 217-233.

- *The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture*, in P. ADAMSON (ed.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge 2013, pp. 242-269.
- E. BETTON, *Avicbron è l'unica fonte dell'hylemorfismo universale?*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, Madrid 1979, pp. 619-629.
- L. BIANCHI, *L'acculturazione filosofica dell'Occidente*, in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle Università: secoli XIII-XIV*, Firenze 1997, pp. 1-23.
- *I contenuti dell'insegnamento: arti liberali e filosofia nei secoli XIII-XVI*, in G. P. BRIZZI - P. DEL NEGRO - A. ROMANO (eds.), *Storia delle Università in Italia*, Messina 2007, pp. 117-141.
- *Students, masters, and 'heterodox' doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 76 (2009), pp. 75-109.
- *Cosmologia e fisica fra XIII e XIV secolo*, in M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI - R. FEDRIGA (eds.), *Luoghi e voci del pensiero medievale*, Milano 2010, pp. 222-230.
- *Aristotle among Thirteenth-Century Franciscans: Some Preliminary Remarks*, in K. EMERY - W. COURTENAY - S. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology in the 'Studia' of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Turnhout 2012, pp. 237-259.
- J. BIGNAMI-ODIER, *Le manuscrit Vatican Latin 2186*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 11 (1938), pp. 133-166.
- A. G. BLAKE, *Implications of Avicbron's Notion of Will*, «Systematics» 4 (1966), pp. 1-41.
- J. BLAU, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, Jerusalem 1999.
- J. BOBIK, *The Commentary of Conrad of Prussia on the De unitate et uno of Dominicus Gundissalinus*, Lewiston 1989.
- E. P. BOS, *Some Notes on the Meaning of the Term "Substantia" in the Tradition of Aristotle's Categories*, in J. HAMESSE - C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout 2000, pp. 511-527.
- S. BRENTJES - A. FIDORA - M. TISCHLER, *Towards a New Approach to Medieval Cross-Cultural Exchanges*, «Journal of Transcultural Medieval Studies» 1/1 (2014), pp. 9-50.
- F. BRUNNER, *Sur le Fons Vitae d'Avicembron, livre III*, «Studia Philosophica» 12 (1952), pp. 171-183.
- *Sur l'hylemorfisme d'Ibn Gabirol*, «Les études philosophiques», 8 (1953), pp. 28-38.
- *La doctrine de la matière chez Avicébron*, «Revue de Théologie et de Philosophie» 6 (1956), pp. 261-279.
- *Études sur le sens et la structure des systèmes réalistes: Ibn Gabirol, l'école de Chartres*, «Cahiers de Civilisation Médiévale» 1/3 (1958), pp. 259-317.
- *Creatio numerorum rerum est creatio*, in P. GALLAIS - Y. F. RIOU, *Mélanges offerts à R. Crozet*, Poitiers 1966, pp. 719-725.

- *Sur la philosophie d'Ibn Gabirol*, «Revue des études juives», 128 (1967), pp. 58-71.
- *Création et émanation. Fragment de philosophie comparée*, «Studia philosophica» 33 (1973), pp. 33-63.
- *Réflexion sur le réalisme de l'idée à propos d'Ibn Gabirol*, in A. CAZENAVE - J. F. LYOTARD (eds.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris 1985, pp. 99-120.
- *La transformation des notions de matière et de forme d'Aristote à Ibn Gabirol*, in F. BRUNNER, *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*, Aldershot 1997, pp. 1-17.
- CH. BURNETT, *A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the mid-twelfth Century*, «Journal of the Royal Asiatic Society» (1977), pp. 62-108.
- *Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 13 (1978), pp. 100-134.
- *The Impact of Arabic Science on Western Civilisation in the Middle Ages*, «Bulletin of the British Association of Orientalists» 11 (1979-80), pp. 40-51.
- *Hermann of Carinthia and the Kitab al-Istamatis: further evidence for the transmission of Hermetic magic*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 44 (1981), pp. 167-169.
- *The Contents and Affiliation of the Scientific Manuscripts Written at, or Brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, in M. WILKS (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984, pp. 127-160.
- *Hermann of Carinthia's Attitude Towards his Arabic Sources, in Particular in Respect to Theories of the Human Soul*, in C. WENIN (ed.), *L'Homme et son univers au moyen âge*, Louvain 1985, pp. 306-322.
- *Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century*, in A. ZIMMERMAN (ed.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin 1985, pp. 161-171.
- *Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century*, in B. M. SCARCIA AMORETTI (ed.), *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*, Roma 1987, pp. 9-28.
- *Hermann of Carinthia*, in P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 386-406.
- *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, London 1988.
- *A New Source for Dominicus Gundissalinus's Account of the Science of the Stars?*, «Annals of Science» 47 (1990), pp. 361-374.
- *Innovations in the Classification of the Sciences in the Twelfth Century*, in S. KNUUTTILA (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 25-42.
- *The Translating Activity in Medieval Spain*, in S. K. JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, pp. 1036-1058.

- *European Knowledge of Arabic Texts Referring to Music: Some New Material*, «Early Music History» 12 (1993), pp. 1-17.
- *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: the Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London 1993.
- *The Translating Activity in Medieval Spain*, in S. KHADRA JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden - New York 1994, pp. 1036-1058.
- *Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator*, in G. COMET (ed.), *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge*, Genève 1994, pp. 425-436.
- *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen*, «Micrologus» 2 (1994), pp. 101-126.
- *The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the «School of Toledo»*, in O. WEIJERS (ed.), *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, Turnhout 1995, pp. 214-235.
- «*Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis*» and *Qusta ibn Luqa's «De differentia spiritus et animae»: A Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?*, in M. A. SANTIAGO DE CARVALHO - J. F. MEIRINHOS PORTO (eds.), *Quodlibetaria*, Porto 1995, pp. 221-267.
- *Talismans: Magic as Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts*, in CH. BURNETT, *Magic and Divination in the Middle Ages. Texts and Techniques in the Islamic and Christian World*, Aldershot 1996, pp. 1-15.
- *John of Salisbury and Aristotle*, «Didascalía» 2 (1996), pp. 19-32.
- *The Introduction of Arabic Learning into England*, London, 1997.
- *The Latin and Arabic Influences on the Vocabulary Concerning Demonstrative Argument in the Versions of Euclid's Elements Associated with Adelard of Bath*, in J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 175-201.
- *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism*, in S. G. LOFTS - P. W. ROSEMAN (eds.), *Éditer, traduire, interpreter: essais de méthodologie philosophique*, Louvain 1997, pp. 55-78.
- *The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science*, in CH. BURNETT - A. CONTADINI (eds.), *Islam and the Italian Renaissance*, London 1999, pp. 185-198.
- *Dialectic and Mathematics According to Ahmad ibn Yusuf: A Model for Gerard of Cremona's Programme of Translation and Teaching?*, in J. BIARD (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XIIIe siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 par le centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales et le programme international de coopération scientifique (France-Japon)*, Paris 2000, pp. 83-92.
- *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Programme in Toledo in the Twelfth Century*, «Science in Context» 14 (2001), pp. 249-288.

- *John of Seville and John of Spain: a Mise au Point*, «Bulletin de philosophie médiévale», 44 (2002), pp. 59-78.
- *Physics before the Physics: Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in MSS British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV*, «Medioevo» 27 (2002), pp. 53-109.
- *The Strategy of Revision in the Arabic-Latin Translations from Toledo: The Case of Abu Ma'shar's On the Great Conjunctions*, in J. HAMESSE (ed.), *Translators at Work: Their Methods and Manuscripts*, Louvain-la-Neuve 2002, pp. 51-113 e 529-540.
- *The Translation of Arabic Science into Latin: A Case of Alienation of Intellectual Property?*, «Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies» 4 (2002), pp. 145-157.
- *The Blend of Latin and Arabic Sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carintia, and Gundisalvus*, in M. LUTZ-BACHMANN - A. FIDORA - A. NIEDERBERGER, *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout 2004, pp. 41-66.
- *Euclid and al-Farabi in ms. Vatican, Reg. Lat. 1268*, in R. ARNZEN - J. THIELMANN (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, Leuven - Paris - Dudley 2004, pp. 411-436.
- *Robert of Ketton*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004.
- *Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in P. ADAMSON - R. TAYLOR (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, pp. 370-404.
- *Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages*, in A. SPEER - L. WEGENER (eds.), *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin - New York 2006, pp. 22-31.
- *Sefer ha-Middot: a Mid-Twelfth-Century Text on Arithmetic and Geometry Attributed to Abraham Ibn Ezra*, «Aleph» 6 (2006), pp. 57-238.
- *Astrology, Astronomy and Magic as the Motivation for the Scientific Renaissance of the Twelfth Century*, in A. VOSS - J. HINSON LALL (eds.), *The Imaginal Cosmos*, Canterbury 2007, pp. 55-61.
- *The Toledan Regule (Liber Alchorismi, pt. II): A Twelfth-Century Arithmetical Miscellany*, «Sciamus» 8 (2007), pp. 141-231.
- *Arabic into Latin in the Middle Ages: The Translators and their Intellectual and Social Context*, Farnham 2009.
- *Numerals and Arithmetic in the Middle Ages*, Farnham 2010.
- *Communities of Learning in the Twelfth-Century Toledo*, in C. MEWS - J. CROSSLEY, *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1110-1500*, Turnhout 2011, pp. 9-18.
- *Coniunctio - Continuatio*, in I. ATUCHA - D. CALMA - C. KÖNIG-PRALONG - I. ZAVATTERO (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto - Turnhout 2011, pp. 185-198.

- *Two Approaches to Natural Science in Toledo of the Twelfth Century*, in M. TISCHLER - A. FIDORA, *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster 2011, pp. 69-80.
- CH. BURNETT - D. JACQUART, *Constantine the African and 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi: the Pantegni and Related Texts*, Leiden - New York 1994.
- D. B. BURRELL, *Creation and Emanation: Two Paradigms of Reason*, in D. B. BURRELL - B. MCGINN (eds.), *God and Creation. An Ecumenical Symposium*, Notre Dame 1990, pp. 27-37.
- I. CAIAZZO, *L'âme du monde: un thème privilégié des auteurs chartrains au XIIIe siècle*, in *Les temps de Fulbert: Actes de l'Université d'été du 8 au 10 juillet 1996*, Chartres 1995, pp. 79-89.
- *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Paris 2002.
- *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, «Quaestio» 7 (2007) pp. 245-264.
- *Un inedito commento sulla Isagoge Iohannitii conservato a Parigi*, in D. JACQUART - A. PARAVICINI BAGLIANI (eds.), *La scuola medica salernitana. Gli autori e i testi*, Firenze 2007, pp. 93-123.
- *The Four Elements in the Work of William of Conches*, in B. OBRIST - I. CAIAZZO (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 3-66.
- *Il rinvenimento del commento di Teodorico di Chartres al De arithmetica di Boezio*, in P. ARFÉ - I. CAIAZZO - A. SANNINO (eds.), *Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del Colloquio Internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 Novembre 2007)*, Turnhout 2011, pp. 183-204.
- *La forme et les qualités des éléments: lectures médiévales du Timée*, in F. CELIA - A. ULACCO (eds.), *Il Timeo: esegesi greche, arabe, latine*, Pisa 2012, pp. 307-345.
- D. A. CALLUS, *Gundissalinus' De Anima and the Problem of Substantial Form*, «The New Scholasticism» 13/4 (1939), pp. 338-355.
- L. CAMPI, «*in ipso sunt idem esse, vivere et intelligere*»: *Notes on a Case of Textual Bricolage*, «Viator» 45/3 (2014), pp. 89-100.
- K. CASTER, *William of Auvergne's Adaptation of Ibn Gabirol's Doctrine of the Divine Will*, «The Modern Schoolman» 74 (1996), pp. 31-42.
- J. CHÂTILLON, *Les écoles de Chartres et de Saint-Victor*, «Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo» 19 (1972), pp. 795-839.
- M. D. CHENU, *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIème siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 28 (1953), pp. 25-30.
- *La Théologie au XIIème siècle*, Paris 1957.
- *Notes de Lexicographie Philosophique Médiévale. Disciplina* in M. CHENU, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, Firenze 2001, pp. 93-99.

- A. H. CHROUST, *The Definitions of Philosophy in the De Divisione Philosophiae of Dominicus Gundissalinus*, «The New Scholasticism» 25 (1951), pp. 253-281.
- G. D. COHEN, *A Critical Edition with a Translation and Notes of The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*, Philadelphia 1967.
- J. D. COLLINS, *The Thomistic Philosophy of the Angels*, Washington D.C. 1947.
- J. M. COUNET, *Les mathématiques au service d'une théologie de la matière chez Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras*, in *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel à Chartres. Actes du colloque international des 4 et 5 juillet 1998*, Chartres 1998, pp. 103-114.
- J. F. COURTINE, *Essenza, sostanza, sussistenza, esistenza*, «Quaestio» 3 (2003), pp. 27-59.
- C. CRISCIANI, *Alchemy and Medicine in the Middle Ages. Recent Studies and Projects for Research*, «Bulletin de philosophie médiévale» 38 (1996), pp. 9-21.
- *L'alchimia dal Medioevo al Rinascimento: «scientia» o «ars»?*, in A. CLERICUZIO - G. ERNST (eds.), *Il Rinascimento italiano e l'Europa* vol. V (*Le scienze*), Treviso - Costabissara 2008, pp. 111-128.
- M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La metafísica de Avicena*, Granada 1949.
- M.-TH. D'ALVERNY, *L'introduction d'Avicenne en Occident*, «La Revue du Caire» 27 (1951), pp. 130-139.
- *Le cosmos symbolique du XIII^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 20 (1953), pp. 31-81.
- *Avendauth?*, in *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. 1, Barcelona 1954, pp. 19-43.
- *Anniyya-anitas*, in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto 1959, pp. 59-91.
- *Notes et observations au sujet des éditions des teste médiévaux*, in L. HÖDL - D. WUTTKE (eds.), *Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte*, Boppard am Rhein 1978, pp. 41-54.
- *Translations and Translators*, in R. BENSON - G. CONSTABLE, *Reinassance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge 1982, pp. 426-433.
- *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, in G. CONTAMINE, (ed.), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisée à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986*, Paris 1989, pp. 193-206.
- *Avicenna Latinus. Codices*, Leiden 1994.
- C. D'ANCONA COSTA, *Primo principio e mondo intelligibile nella metafísica di Proclo: problemi e soluzioni*, «Elenchos» 12 (1991), pp. 271-302.
- *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995.
- *Dalla metafísica greca al Medioevo latino: la mediazione araba* in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel medioevo* vol. I (*I principi*), Casale Monferrato 1996, pp. 669-702.

- *Avicenna and the Liber de Causis*, «Revista española de filosofía medieval» 7 (2000), pp. 95-114.
- *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino 2005.
- *Ex uno non fit nisi unum. Storia e preistoria della dottrina avicenniana della prima intelligenza*, in E. CANONE (ed.), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze 2007, pp. 29-55.
- *Alexander of Aphrodisias, «De unitate»: A Pseudepigraphical Testimony of the «De unitate et uno» by Dominicus Gundissalinus*, in A. AYSE AKASOY - W. RAVEN (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, Leiden - Boston 2008, pp. 459-488.
- G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Cava de' Tirreni 2001, pp. 11-63.
- N. DANIEL, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London 1975.
- H. A. DAVIDSON, *Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy*, «Philosophy East and West» 18 (1968), pp. 299-314.
- *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York 1992.
- L. M. DE RIJK, *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, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 141-155.
- R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*, Paris 1934.
- M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris-Louvain 1925.
- J. DECORTE, *Proofs of the Immortality and Mortality of the Soul in the Renaissance of the 12th and Late 13th Centuries*, in A. WELKENHUYSEN - H. BRAET - W. VERBEKE (eds.), *Mediaeval Antiquity*, Leuven 1995, pp. 95-126.
- G. DI STASI, *La struttura del reale nel De essentiis di Ermanno di Carinzia*, tesi dottorale, Università degli studi di Salerno, aa. 2011/12.
- S. DI VINCENZO, *Avicenna's Isagoge, Chap. I, 12, De Universalibus: Some Observations on the Latin Translation*, «Oriens» 40/2 (2012), pp. 437-476.
- J. DILLON, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977.
- *Salomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, «Irish Philosophical Journal» 6 (1989), pp. 59-81.
- P. DRONKE, *New Approaches to the School of Chartres*, «Anuario de estudios medievales» 6 (1969), pp. 117-140.
- *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988.
- *William of Conches and the «New Aristotle»*, «Studi medievali» 43/1 (2002), pp. 157-163.
- P. DUTTON, *The Mystery of the Missing Heresy Trial of William of Conches*, Toronto 2006.

- *The Little Matter of a Title: Philosophia Magistri Willelmi de Conchis*, in B. OBRIST - I. CAIAZZO (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XIIIe siècle*, Firenze 2011, pp. 467-486.
- F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del XIII secolo, Ulteriori discussioni e materiali*, «Xenia tomistica» 3 (1925), pp. 517-588.
- M. EL-MADKOURI MAATAOUI, *Las escuelas de traductores en la Edad Media*, in J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (ed.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de estudios medievales*, Logroño 2000, pp. 97-127.
- D. ELFORD, *William of Conches*, in P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 308-327.
- J. ENDRES, *Die Nachwirkung von Gundissalinus' De immortalitate animae*, «Philosophisches Jahrbuch» 12 (1899), pp. 382-392.
- G. ENDRESS, *Du grec au latin à travers l'arabe: la langue, créatrice d'idées dans la terminologie philosophique*, in J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 137-163.
- G. EVANS, *Introductions to Boethius's Arithmetica of the Tenth to the Fourteenth Century*, «History of Science» 16 (1978), pp. 22-41.
- *The Uncompleted Heptateuchon of Thierry of Chartres*, «History of Universities» 3 (1983), pp. 1-13.
- *John of Salisbury and Boethius on Arithmetic*, in M. WILKS (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984, pp. 161-167.
- B. FAES DE MOTTONI, *Il platonismo medievale*, Torino 1979.
- H. G. FARMER, *The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" ("De scientiis") on the Writers on Music in Western Europe*, «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3 (1932), pp. 561-592.
- *Who Was the Author of the Liber introductorius in artem logicae demonstrationis?*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 3 (1934), pp. 553-556.
- G. FEDERICI VESCOVINI, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo*, Perugia 2003.
- F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Oviedo 2005.
- F. FERRARI, *Commentari specialistici alle sezioni matematiche del Timeo*, in A. BRANCACCI (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Napoli 2000, pp. 169-224.
- *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su "materia" e "spazio" nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio» 7 (2007), pp. 3-23.
- J. FERREIRO ALEMPARTE, *La escuela de nigromancia de Toledo*, «Anuario de Estudios Medievales» 13 (1983), pp. 205-268.
- M. FERRER RODRIGUEZ, *Relación transcendental 'materia-forma' en el 'Fons vitae' de Ibn Gabirol*, «Mediaevalia» 5-6 (1994), pp. 247-258.
- A. FIDORA, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 127-136.

- *La recepción de San Isidoro de Sevilla por Domingo Gundisalvo (ca. 1110-1181): Astronomía, Astrología y Medicina en la Edad Media*, «Estudios eclesiásticos», 75 (2000), pp. 663-677.
- *Der wissenschaftliche Ort der Mantik in der «Schule von Toledo» (12. Jahrhundert)*, in L. STURLESE (ed.), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Köln - Weimar - Wien 2011, pp. 33-49.
- *Domingo Gundisalvo y la Sagrada Escritura*, «Estudios eclesiásticos» 76 (2001), pp. 243-258.
- *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlin 2003. Trad. spagnola: *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabeto-aristotélica*, Pamplona 2009.
- *Abraham Ibn Daud und Dominicus Gundissalinus: Philosophie und religiöse Toleranz im Toledo des 12. Jh.*, in M. LUTZ-BACHMANN - A. FIDORA (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, pp. 10-26.
- *A tripartição da filosofia prática na obra «De divisione philosophiae» de Domingos Gundisalvo*, in J. A. DE CAMARGO RODRIGUES SOUZA (ed.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre 2006, pp. 417-428.
- *Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions*, in L. X. LÓPEZ-FARJEAT - J. A. TELLKAMP (eds.), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris 2013, pp. 17-39.
- *Les différentes approches des traducteurs: de la perception des textes à la réception des traductions*, in M. LEJBOWICZ (ed.), *Une conquête des savoirs. Les traductions dans l'Europe latine (fin XIe siècle-milieu XIIIe siècle)*, Turnhout 2009, pp. 45-66.
- *Le débat sur la création: Guillaume de Conches, maître de Dominique Gundisalvi?*, in B. OBRIST - I. CAIAZZO (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XIIIe siècle*, Firenze 2011, pp. 271-288.
- *Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West*, «The Review of Metaphysics» 66 (2013), pp. 691-712.
- *Arabic into Latin into Hebrew: Aristotelian Psychology and its Contribution to the Rationalisation of Theological Traditions*, in L. X. LÓPEZ-FARJEAT - J. A. TELLKAMP (eds.), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris 2013, pp. 17-39.
- A. FIDORA - M. J. SOTO BRUNA, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi? Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi*, «Estudios eclesiásticos» 76 (2001), pp. 467-473.
- P. FILIPPANI-RONCONI, *I concetti di 'quiddità' ed 'esistenza' in al-Farabi ed Avicenna*, in F. GABRIELI - R. TRAINI (eds.), *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Roma 1984, pp. 315-321.
- R. FONTAINE, *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud. Sources and Structure of ha-Emunah ha-Ramah*, Assen-Maastricht 1990.
- *Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*, «Zutot» 2 (2002), pp. 156-163.

- C. F. BERTELLONI, *El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la «Política» de Aristóteles*, «Patristica et mediaevalia» 21 (2000), pp. 37-58.
- R. M. FRANK, *The Origin of the Arabic Philosophical Term “Anniya”*, «Cahiers de Byrsa» 6 (1956), pp. 181-201.
- *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*, Heidelberg 1992.
- K. M. FREDBORG, *The Dependence of Petrus Helias’ Summa super Priscianum on William of Conches’ Glosae super Priscianum*, «Cahiers de l’Institut du Moyen Âge grec et latin» 11 (1973), pp. 1-57.
- *Petrus Helias on Rhetoric*, «Cahiers de l’Institut du Moyen Âge grec et latin» 13 (1974), pp. 31-41.
- *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988.
- G. FREUDENTHAL, *Abraham Ibn Ezra and Judah Ibn Tibbon as Cultural Intermediaries. Early Stages in the Introduction of Non-Rabbinic Learning into Provence in the Mid-Twelfth Century*, in S. STROUMSA - H. BEN SHAMMAI (eds.), *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, Jerusalem 2013, pp. 58-81.
- *Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo*, «Aleph» (in pubblicazione).
- G. FREUDENTHAL - R. BRAGUE, *Ni Empédocle, ni Plotin. Pour le dossier du Pseudo-Empédocle arabe*, in J. DILLON - M. DIXSAUT, *Agonistes: Essays in Honour of Denis O’Brien*, Aldershot 2005, pp. 267-283.
- A. J. FROMHERZ, *The Almohads: The Rise of an Islamic Empire*, London - New York 2010.
- A. GALONNIER, *Anecdoton Holderi ou Ordo generis Cassiodorum: éléments por une étude de l’authenticité boétienne des Opuscula sacra*, Louvain-Paris 1997.
- *Dominicus Gundissalinus et Gérard de Crémone, deux possibles stratégies de traduction: le cas de l’encyclopédie farabienne du «De scientiis»*, in G. DE CALLATAÏ - B. VAN DEN ABEELE (eds.), *Une lumière venue d’ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d’Orient et d’Occident au Moyen Age*, Turnhout - Louvain-la-Neuve 2008, pp. 103-117.
- J. GARCÍA FAYOS, *El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo*, «Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo» 34 (1932), pp. 109-123.
- A. GARCÍA GALLO, *El Concilio de Coyanza: contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media*, Madrid 1951.
- M. GARGAGLIATI, *La historia de la escuela de traductores de Toledo*, «Quaderns» 4 (1999), pp. 9-13.
- F. GASTI, *Profilo storico della letteratura tardolatina*, Pavia 2013.
- J. G. GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona 1979.
- S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.
- *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame 1986.

- *Calcidius' Theory of First Principles*, «*Studia Patristica*» 18 (1989), pp. 85-92.
- *Concord in Discourse: Harmonics and Semiotics in Late Classical and Early Medieval Platonism*, Berlin 1996.
- *Reading Plato, Tracing Plato: From Ancient Commentary to Medieval Reception*, Aldershot - Burlington 2005.
- S. GERSH - M. J. HOENEN, *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, Berlin - New York 2002.
- S. GERSH - C. STÉPHANY, *L'ordo "naturalis" des causes primordiales. La transformation éurigénienne de la doctrine dionysienne des noms divins*, «*Les études philosophiques*» 1 (2013), pp. 57-78.
- M. GIBSON, *The Study of the Timaeus in the Eleventh and Twelfth Centuries*, «*Pensamiento*» 25 (1969), pp. 183-194.
- M. GIGANTE, *Enrico Aristippo, un interprete platonico del secolo XII*, «*Studi italiani di filologia classica*» 9 (1991), pp. 244-259.
- É. GILSON, *Pourquoi saint-Thomas a critiqué saint-Augustin*, «*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*» 1 (1926-7), pp. 5-129.
- *La philosophie au Moyen Âge*, Paris 1944.
- J. GOHEEN, *The Problem of Matter and Form in the "De ente et essentia" of Thomas Aquinas*, Cambridge 1940.
- A. M. GOICHON, *Avicenne: le philosophe de l'être*, «*Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*» 15 (1952), pp. 49-62.
- *La théorie des formes chez Avicenne*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, Firenze 1960, pp. 131-138.
- *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1979.
- B. GOLDSTEIN, *A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source*, «*Centaureus*» 10 (1964), pp. 129-160.
- A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid 1926-1930.
- L. E. GOODMAN, *Avicenna*, London - New York 1992.
- *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992.
- J. GRACIA, *Thierry of Chartres and the Theory of Individuation*, «*New Scholasticism*» 58 (1984), pp. 1-23.
- H. GRAETZ, *History of the Jews*, Philadelphia 1941.
- E. GRANT, *Celestial Incorruptibility in Medieval Cosmology, 1200-1687*, in S. UNGURU (ed.), *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300-1700*, Dordrecht-Boston-London 1991, pp. 101-128.
- T. GREGORY, *Note sul platonismo della scuola di Chartres: la dottrina delle specie native*, «*Giornale critico della filosofia italiana*» 32 (1953), pp. 358-362.
- *Anima mundi*, Firenze 1955.
- *Mundana Sapientia*, Roma 1992.
- M. GRIGNASCHI, *Le De divisione philosophiae de Dominicus Gundissalinus et les Questiones II-V in Sextum Metaphysicorum de Jean de Jandun*, in S. KNUUTTILA (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*.

- Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 53-61.
- S. GUIJARRO GONZÁLEZ, *Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI al XV)*, in I. DE LA IGLESIA DUARTE (ed.), *La enseñanza en la Edad Media: X semana de estudios medievales (Nájera 1999)*, Logroño 2000, pp. 61-96.
- *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla medieval*, Madrid 2004.
- J. Y. GUILLAUMIN, *Boethius's De institutione arithmetica and Its Influence on Posterity*, in N. KAYLOR - P. PHILIPPS, *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden 2012, pp. 135-161.
- D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden - New York 1988.
- *Greek Thought, Arabic Culture*, London - New York 1998.
- E. GUTWIRTH, *L'accueil fait a Abraham Ibn Daud dans l'Europe de la Renaissance*, in S. GIORA SHOHAM - F. ROSENSTIEL, *Tolède et Jérusalem: tentative de symbiose entre les cultures espagnole et judaïque*, Lausanne 1992, pp. 97-110.
- O. GUTMAN, *On the Fringes of the Corpus Aristotelicum: The Pseudo-Avicenna "Liber Celi et Mundi"*, «Early Science and Medicine» 2 (1997), pp. 109-128.
- J. HACKETT, *Roger Bacon on the Classification of the Sciences*, in J. HACKETT (ed.), *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 49-65.
- J. HAMESSE, *Un nouveau glossaire des néologismes du latin philosophique*, in J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 237-254.
- T. HANLEY, *Thomas' Use of Al-Ghazali "Maqasid al-Falasifa"*, «Mediaeval Studies» 44 (1982), pp. 243-270.
- N. HÄRING, *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarmbaldus of Arras*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 30 (1955), pp. 137-216.
- *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval Studies» 26 (1964), pp. 271-286.
- *Chartres and Paris Revisited*, in J. R. O'DONNELL (ed.), *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, Toronto 1974, pp. 268-329.
- W. Z. HARVEY, *Filosofía y poesía en Ibn Gabirol. Revisión del Neoplatonismo*, «Anuario filosófico» 2 (2000), pp. 491-504.
- CH. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge 1924.
- D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, London 2000.
- *Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources*, in P. ADAMSON (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, London-Turin 2007, pp. 150-175.
- *Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus*, in D. N. HASSE - A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic*,

- Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin-Boston 2012, pp. 225-250.
- *Twelfth-Century Latin Translations of Arabic Philosophical Texts on the Iberian Peninsula*, Villa Vigoni, 27 giugno 2013 (pro manuscripto).
- M. R. HAYOUN, *I filosofi ebrei nel Medioevo*, Milano 1994.
- J. HERNÁNDEZ, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo Documental*, Madrid 1985.
- C. HOENIG, *Calcidius' Platonic Method. On syllogismus, compositio and resolutio*, Notre Dame 27 marzo 2015 (pro manuscripto).
- B. B. HUGHUES, *Robert of Chester's Latin Translation of Al-Khwarizmi's Al-Jabr*, Stuttgart 1989.
- H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, in J. JOLIVET - R. RASHED (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris 1984, pp. 41-75.
- *La tradition syro-arabe et la formation du vocabilaire philosophique latin*, in J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 59-80.
- A. HUICI MIRANDA, *Historia política del imperio almohade*, Tetuán 1956.
- R. W. HUNT, *The Introduction to the Artes in the Twelfth Century*, in R. MARTIN (ed.), *Studia mediaevalia in honorem admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin*, Bruges 1948, pp. 85-112.
- A. HYMAN, *Aristotle's "First Matter" and Avicenna's and Averroes' "Corporeal Form"*, in A. HYMAN (ed.), *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, New York 1977, pp. 335-406.
- A. INGARAO, *Lo status quaestionis sulla paternità del «De immortalitate animae» attribuito a Domingo Gundisalvi (Toledo 1170 ca.-Parigi 1228 ca.)*, in M. BARBANTI - G. GIARDINA - P. MANGANARO (eds.), *Enosis kai filia. Unione e amicizia*, Catania 2002, pp. 557-568.
- D. JACQUART, *L'école des traducteurs*, in L. CARDAILLAC (ed.), *Tolède, XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991, pp. 68-74.
- G. JALBERT, *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 30 (1960), pp. 89-101.
- J. JANSSENS, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina*, Peeters, Leuven 1991.
- *Al-Ghazali and his Use of Avicennian Texts*, in M. MARÓTH (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, Piliscaba 2003, pp. 37-49.
- *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World*, Burlington 2006.
- E. JEAUNEAU, *Un représentant du platonisme au XII siècle: Maître Thierry de Chartres*, «Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire» 10 (1954-7), pp. 171-175.
- *Simple notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres*, «Sophia» 23 (1955), pp. 172-183.
- *L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 24 (1957), pp. 127-192.

- *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 27 (1960), pp. 212-247.
- *Gloses sur le Timée et Commentaire du Timée dans deux manuscrits du Vatican*, «Revue des études augustinienne», 8 (1962), pp. 365-373.
- *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, in P. WILPERT (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin 1963, pp. 289-295.
- *Note sur l'Ecole de Chartres*, «Studi Medievali» 5 (1964), pp. 821-65.
- *La lecture des auteurs classiques à l'Ecole de Chartres durant la première moitié du XII siècle*, in R. R. BOLGAR (ed.), *Classical Influences on European Culture*, Cambridge 1971, pp. 95-102.
- *L'héritage de la philosophie antique durant le haut Moyen Âge. Rôle de Boèce*, in *La cultura antica nell'occidente dal VII all'XI secolo: 18-24 aprile 1974*, Spoleto 1975, pp. 19-54.
- J. JOLIVET, *Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XIIe et XIIIe siècles*, in S. HOSSEIN NASR (ed.), *Mélanges offerts a Henry Corbin*, Teheran 1977, pp. 681-702.
- *Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina*, in J. JOLIVET - R. RASHED (eds.), *Études sur Avicenne*, Paris 1984, pp. 221-237.
- *The Arabic Inheritance*, in P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, p. 113-148.
- *Philosophie au XIIe siècle latin: l'héritage arabe*, in J. JOLIVET, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995, pp. 47-77.
- *Etapas dans l'histoire de l'intellect agent*, in A. HASNAWI - A. ELAMRANI JAMAL, *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven - Paris 1997, pp. 569-582.
- *Le vocabulaire de l'être et de la création dans la Philosophia Prima de l'Avicenna latinus*, in J. HAMESSE - C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Turnhout 2000, pp. 35-49.
- A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, Paris 1843.
- E. KANTOROWICZ, *Plato in the Middle Ages*, «The Philosophical Review» 51 (1942), pp. 312-323.
- D. KAUFMANN, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899
- A. KIJEWSKA, *Mathematics as a Preparation for Theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*, in A. GALONNIER (ed.), *Boèce, ou La chaîne des savoirs*, Louvain 2003, pp. 625-647.
- E. B. KING - J. SCHAEFER, *Saint Augustine and His Influence in the Middle Ages*, Sewanee 1988.
- N. KINOSHITA, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, Salamanca 1988.
- E. KRAKOVSKI, *On the Literary Character of Abraham Ibn Daud's 'Sefer ha-Qabbalah'*, «European Journal of Jewish Studies» 1/2 (2007), pp. 219-247.
- P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno*, «Bulletin of the History of Medicine» 17 (1945), pp. 138-192.

- J. KRITZECK, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964.
- P. KUNITZSCH, *Translation from Arabic (Astronomy/Astrology): The Formation of Terminology*, in A. GRONDEUX - F. DOLBEAU (eds.), *La création verbale en latin médiéval. Word Creation in Medieval Latin*, Genève 2006, pp. 161-168.
- S. KUTLEŠA, *Croatian Philosophers I: Hermann of Dalmatia (1110-1154)*, «Prolegomena: Journal of Philosophy» 3 (2004), pp. 57-71.
- P. LABBÉ - G. COSSART, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta*, vol. XII, Venezia 1730.
- M. A. LADERO QUESADA, *La formación medieval de España: territorios, regiones, reinos*, Madrid 2004.
- K. LAMPE, *A Twelfth-Century Text on the Number Nine and Divine Creation: A New Interpretation of Boethian Cosmology?*, «Mediaeval Studies» 67 (2005), pp. 1-26.
- I. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, New York 2014.
- J. A. LAUMAKIS, *Avicbron (Ibn Gabirol): Creation ex Nihilo*, «The Modern Schoolman» 79 (2001), pp. 41-55.
- *Weisheipl's Interpretation of Avicbron's Doctrine of the Divine Will*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 77/1 (2003), pp. 35-55.
- *Aquinas' Misinterpretation of Avicbron on the Activity of Corporeal Substances: Fons Vitae II, 9 and 10*, «The Modern Schoolman» 81 (2004), pp. 135-149.
- J. LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1957.
- M. LEJBOWICZ, *Le choc des traductions arabo-latines du XIIIe siècle et ses conséquences dans la spécialisation sémantique d'«astrologia» et «astronomia»: Dominicus Gundissalinus et la «sciencia iudicandi»*, in M. GROULT (ed.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*, Paris 1988, pp. 213-276.
- *Cosmogenèse, traditions culturelles et innovations (sur les sections 18-21 du Tractatus de sex dierum operibus de Thierry de Chartres*, in J. BIARD (ed.), *Langage, Science, Philosophie au XII siècle, Actes de la table ronde internationale des 25-26 mars 1998*, Paris 1999, pp. 39-59.
- R. LEMAY, *Science and Theology at Chartres: The Case of the Supracelestial Waters*, «The British Journal for the History of Science» 10 (1977), pp. 226-236.
- *L'authenticité de la préface de Robert de Chester à sa traduction du Morienus (1144)*, «Chrysopoeia» 4 (1991), pp. 3-32.
- M. LEMOINE, *Théologie et Platonisme au XIIème siècle*, Paris 1998.
- C. LEONARDI, *La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio*, in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 109-122.
- C. LÉRTORA MENDOZA, *El concepto y la clasificación de la ciencia en el medioevo (ss. VI-XV)*, «Veritas» 43 (1998), pp. 497-512.
- O. LIZZINI, *Occasionalismo e causalità filosofica: la discussione della causalità in al-Ghazali*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 155-183.
- *Wugud-Mawgud/Existence-Existent in Avicenna. A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*, «Quaestio» 3 (2003), pp. 111-138.

- *The Relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (Ilahiyat, II.4) and the Deduction of Fluxus*, in J. MCGINNIS (ed.), *Interpreting Avicenna, Science and Philosophy in Medieval Islam*, Paris 2004, pp. 175-185.
- *Il nulla, l'inesistente, la cosa: note intorno alla terminologia e alla dottrina del nulla nel pensiero islamico*, in M. LENZI - A. MAIERÙ (eds.), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, Firenze 2009, pp. 63-103.
- *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Bari 2011.
- *Avicenna*, Roma 2012.
- R. LORCH, *The Treatise on the Astrolabe by Rudolf of Bruges*, in L. NAUTA - A. VANDERJAGT (eds.), *Between Demonstration and Imagination: Essays in the History of Science and Philosophy Presented to John D. North*, Leiden 1999, pp. 55-100.
- D. LUSCOMBE, *La création du monde chez Thierry de Chartres*, in *Vie spéculative, vie méditative et travail manuel à Chartres. Actes du colloque international des 4 et 5 juillet 1998*, Chartres 1998, pp. 79-91.
- E. MACCAGNOLO, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, Milano 1980.
- A. MAIERÙ, *Saperi scientifici e antropologia: l'apporto della cultura araba*, in G. CONSTABLE - G. CRACCO - H. KELLER - D. QUAGLIONI (eds.), *Il secolo XII. La «renovatio» dell'Europa cristiana*, Bologna 2003 pp. 423-459.
- J. MAIR, *The Text of the Opuscula Sacra*, in M. GIBSON (ed.), *Boethius, his Life, Thought and Influence*, Oxford 1980, pp. 73-89.
- P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain 1900.
- D. MANSILLA, *La documentación pontificia del archivo de la catedral de Burgos*, «Hispania Sacra» 1 (1948), pp. 141-162 e 427-438.
- *Catálogo documental del archivo catedral de Burgos (804-1416)*, Madrid 1971.
- P. MANTAS-ESPAÑA, *El 'realismo' de principios del s. XII y el 'eclecticismo' platónico-aristotélico*, in D. DI LISCIA - E. KESSLER - CH. METHUEN (eds.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature*, Aldershot 1997, pp. 23-51.
- *El diálogo poético del de 'Eodem et Diverso' de Adelardo de Bath: un elogio al conocimiento en el renacimiento del siglo XII*, «Alfinge» 8 (1997), pp. 177-187.
- *Adelardo de Bath: Sobre lo idéntico y lo diferente*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 7 (2000), pp. 163-180.
- *Una aproximación al sentido de la 'Filosofía' en el 'Renacimiento del s. XII'*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 11 (2008), pp. 69-74.
- *Derivaciones morales y epistemológicas, a propósito de las 'Quaestiones Naturales' de Adelardo de Bath*, «Ámbitos» 17 (2009), pp. 17-22.
- *La posibilidad del diálogo y sus límites en la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, «Ámbitos» 25 (2011), pp. 47-56.

- M. MARMURA, *Avicenna's Proof from Contingency in the Metaphysics of his al-Shifa'*, «Mediaeval Studies» 42 (1980), pp. 337-352.
- *Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of His al-Shifa'*, in G. WICKENS - R. SAVORY - D. AGIUS (eds.), *Logos Islamikos*, Toronto 1984, pp. 219-239.
- S. MARRONE, *From Gundisalvus to Bonaventure: Intellect and Intelligences in the Late Twelfth and Early Thirteenth Centuries*, in M. C. DA COSTA REIS MONTEIRO PACHECO - J. F. MEIRINHOS (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Turnhout 2006, pp. 1071-1081.
- C. MARTELLO, *Fisica della creazione. La cosmologia di Clarembaldo di Arras*, Catania 1998.
- *Platone a Chartres*, Palermo 2011.
- *Platone latino*, Sankt Augustin 2013.
- R. M. MARTIN, *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun*, «Revue néo-scholastique de philosophie» 41 (1934), pp. 128-145.
- J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, *La ignorancia y negligencia de los latinos ante la riqueza de los estudios árabes*, Barcelona 2007.
- M. MASI, *Boethius' De institutione Arithmetica in the Context of Medieval Mathematics*, in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 263-272.
- A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tommaso d'Aquino*, Milano 1945-6.
- J. MCGINNIS, *The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna and Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 88/2 (2014), pp. 271-288.
- M. MENÉNDEZ PELAYO, *La historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880-2.
- C. MICAELLI, *Teologia e filosofia nel Contra Eutychen et Nestorium di Boezio*, in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 177-199.
- L. MICCOLI, *Le «arti meccaniche» nelle classificazioni delle scienze di Ugo di San Vittore e Domenico Gundisalvi*, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Bari» 24 (1981), pp. 73-101.
- J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942.
- L. MINIO-PALUELLO, *Les traductions et les commentaires aristotéliens de Boèce*, «Studia Patristica» 2 (1973), pp. 356-365.
- A. H. MINNEMA, *Algazel Latinus: The Audience of the Summa Theoricae Philosophiae, 1150-1600*, «Traditio» 69 (2014), pp. 153-215.
- J. P. MOLÉNAT, *Mudéjars et mozarabes à Tolède du XIIIe au XVe siècle*, «Revue du monde musulman et de la Méditerranée» 63-64 (1992), pp. 143-153.

- R. MONTANARI CALDINI, *Tradizione medievale ed edizione critica del "Somnium Scipionis"*, Firenze 2002.
- C. MORESCHINI, *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino*, in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 297-309.
- S. NAGEL, *Sensi e passioni dell'anima nel Libro della correzione dei costumi dell'anima di Shelomon Ibn Gabirol*, «Mediaevalia» 20 (2001), pp. 57-79.
- M. NÉDONCELLE, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Bilan linguistique*, «Revue des sciences religieuses» 22 (1948), pp. 277-299.
- L. OBERTELLO, *L'universo boeziano*, in L. OBERTELLO (ed.), *Atti del congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981, pp. 59-70.
- J. O. OGUEJOFOR, *The Arguments for the Immortality of the Soul in the First Half of the Thirteenth Century*, Leuven 1995.
- D. A. OLSTEIN, *La era mozárabe. Los mozárabes de Toledo (siglos XII y XIII) en la historiografía, las fuentes y la historia*, Salamanca 2006.
- G. OVITT, *The Status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, «Viator» 14 (1983), pp. 89-105.
- J. T. PASTOR GARCÍA, *Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano*, in M. FARTOS MARTÍNEZ - L. VELÁZQUEZ CAMPO (eds.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al siglo de oro*, Valladolid 1997, pp. 39-55.
- A. PATTIN, *Le Liber de Causis*, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), pp. 90-203.
- *Autour du «Liber de Causis». Quelques réflexions sur la récente littérature*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 41 (1994), pp. 354-388.
- M. PEREIRA, *La filosofía nel Medioevo*, Roma 2008.
- F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *La Iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el cabildo catedralicio (1100-1400)*, Santiago de Compostela 1996.
- R. PERGOLA, *Ex arabico in latinum: traduzioni scientifiche e traduttori nell'occidente medievale*, «Studi di Glottodidattica» 3 (2009) pp. 74-105.
- S. PESSIN, *Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon Ibn Gabirol and Isaac Israeli*, in D. H. FRANK - O. LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge 2003, pp. 91-110.
- *The Manifest Image: Revealing the Hidden in Halevi, Saadya and Gabirol*, in J. FINAMORE - R. BERCHMAN, *History of Platonism: Plato Redivivus*, New Orleans 2005, pp. 253-270.
- *Matter, Form and the Corporeal World*, in T. RUDAVSLY - S. NADLER (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity to the Seventeenth Century*, Cambridge 2009, pp. 269-301.
- *Ibn Gabirol's Theology of Desire. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge 2013.
- SH. PINES, *Studies in Arabic versions of Greek texts and in mediaeval science*, Jerusalem - Leiden 1986.
- P. PIZZAMIGLIO (ed.), *Gerardo da Cremona*, Cremona 1992.

- M. PLESSNER, *The Place of the Turba Philosophorum in the Development of Alchemy*, «Isis» 45 (1954), pp. 331-338.
- *The Turba Philosophorum, a Preliminary Report on Three Cambridge Manuscripts*, «Ambix» 7 (1959), pp. 159-163.
- D. POIREL, *Physique et théologie: une querelle entre Guillaume de Conches et Hugues de Saint-Victor à propos du chaos originel*, in B. OBRIST - I. CAIAZZO (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII siècle*, Firenze 2011, pp. 289-327.
- N. POLLONI, *Il De processione mundi di Gundissalinus: prospettive per un'analisi genetico-dottrinale*, «Annali di Studi Umanistici» 1 (2013), pp. 25-38.
- *Domingo Gundisalvo, filósofo de frontera*, Madrid 2013.
- *Elementi per una biografia di Dominicus Gundisalvi*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 82 (2015), pp. 7-22.
- *Gundissalinus on Necessary Being: Textual and Doctrinal Alterations in the Exposition of Avicenna's Metaphysics*, «Arabic Sciences and Philosophy» 26/1 (2016), pp. 1-28.
- “*Natura vero assimilatur quaternario*”: *numerologia e neoplatonismo nel De processione mundi di Dominicus Gundissalinus*, in *Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (Salamanca, 3-5 diciembre 2012)*, (in pubblicazione).
- P. PORRO, *Heidegger, la filosofia medievale, la medievistica contemporanea*, «Quaestio» 1 (2001), pp. 431-46.
- *Tommaso d'Aquino, Avicenna e la struttura della metafisica*, in S. L. BROCK (ed.), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Roma 2004, pp. 65- 87.
- *L'ente, Dio e la materia. Sulle radici avicenniane dell'ontologizzazione della metafisica*, «Oltrecorrente» 9 (2004), pp. 61-74.
- *Astrazione e separazione: Tommaso d'Aquino e la tradizione greco-araba*, in A. GHISALBERTI - A. PETAGINE - R. RIZZELLO (eds.), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti. Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 12-13 settembre 2005)*, Torino 2006, pp. 121-161.
- *Assistance, Service and Subalternation: Theology, Philosophy and the Liberal Arts in Thomas Aquinas and Henry of Ghent*, in G. KAPRIEV (ed.), *Nomina essentiant res*, Sofia 2011, pp. 259-281.
- *Dalla pagina alla scientia. L'identificazione tra libri e sapere scientifico nel Medioevo scolastico e il caso anomalo della teologia*, «Quaestio» 11 (2011), pp. 225-253.
- *The Chicken and the Egg (suppositis fundamentis Philosophi). Henry of Ghent, Siger of Brabant and the Eternity of Species*, in L. BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout 2011, pp. 185-210.
- *Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas*, in D. N. HASSE - A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin-Boston 2012, pp. 275-308.
- *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012.

- *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 96 (2012), pp. 401-450.
- *Contingenza e impeditività delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, «Rivista di storia della filosofia» 68 (2013), pp. 113-147.
- J. PUIG, *The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain*, in C. B. KESSEL (ed.), *The Introduction of Arabic Philosophy in Europe*, Leiden 1994, pp. 7-30.
- E. QUAIN, *The Medieval accessus ad auctores*, «Traditio» 3 (1945), pp. 215-264.
- R. RAMÓN GUERRERO, *Sobre el uno y la unidad en la filosofía árabe: apunte historiográfico*, in M. J. SOTO BRUNA (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona 2005, pp. 69-80.
- E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*, Paris 1861.
- S. RENZI, *La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna Latino*, «Aquinas» 9 (1966), pp. 294-313; e 10 (1967), pp. 153-169.
- F. RETUCCI, *The Sapientiale of Thomas of York, OFM: The Fortunes and Misfortunes of a Critical Edition*, «Bulletin de philosophie médiévale» 52 (2010), pp. 133-159.
- B. RIBÉMONT, *La «Renaissance» du XIIIe siècle et l'encyclopédisme*, Paris 2002.
- K. RIESENHUBER, *Arithmetic and the Metaphysics of Unity in Thierry of Chartres: On the Philosophy of Nature and Theology in the Twelfth Century*, in C. KOYAMA (ed.), *Nature in Medieval Thought: Some Approaches East and West*, Leiden 2000, pp. 43-73.
- J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Roma 1966.
- *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus», 31 (1966), pp. 267-280.
- M. ROBINSON, *The History and Myths Surrounding Johannes Hispalensis*, «Bulletin of Hispanic Studies», 80 (2003) pp. 443-470.
- *The Heritage of Medieval Errors in the Latin Manuscripts of Johannes Hispalensis*, «Al-Qantara», XXVIII (2007) pp. 41-71.
- V. RODRIGUES, *La conception de la philosophie chez Thierry de Chartres*, «Mediaevalia: Textos e Estudos» 11-12 (1997), pp. 119-137.
- *Pluralité et particularisme ontologique chez Thierry de Chartres*, in I. ROSIER-CATACH (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, Turnhout 2011, pp. 509-536.
- I. RONCA, *Reason and Faith in the Dragmaticon. The Problematic Relation Between Philosophica Ratio and Divina Pagina*, in S. KNUUTTILA (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 1990, pp. 331-341.
- V. ROSE, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes», 8/3 (1874), pp. 327-349.

- N. ROTH, *Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 54 (1987), pp. 203-236.
- R. H. ROUSE, *Manuscripts Belonging to Richard de Fournival*, «Revue d'histoire des textes» 3 (1973), pp. 253-269.
- A. RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, «Bulletin de philosophie médiévale», 41 (1999), p. 85-106.
– *Littérature scientifique aux frontières du Moyen Âge hispanique: textes en traduction*, «Euphrosyne» 27 (2009), pp. 193-210.
- J. SANGRADOR GIL, *The Translators of the Period of D. Raymundo: Their Personalities and Translations (1125-1187)*, in J. HAMESSE - M. FATTORI (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve - Cassino 1990, pp. 109-119.
- J. I. SANRAYANA, *Sobre la inmaterialidad de las sustancias espirituales (Santo Tomás versus Avicbrón)*, «Rivista de filosofia neoscolastica» 70 (1978), pp. 63-97.
- J. SCHLANGLER, *Sur le role du 'tout' dans la creation selon Ibn Gabirol*, «Revue des études juives» 124 (1965), pp. 125-135.
– *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden 1968.
– *Le maître et le disciple du Fons Vitae*, «Revue des études juives» 127 (1968), pp. 393-397.
- J. SCHNEIDER, *Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi's De scientiis*, «Philosophy Study» 1 (2011), pp. 41-51.
- J. SESIANO, *The Liber Mahamalet. A 12th-Century Mathematical Treatise*, New York 2014.
- T. SILVERSTEIN, *Elementatum: Its Appearance Among the Twelfth-Century Cosmogonist*, «Mediaeval Studies» 16 (1954), pp. 156-162.
- F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, t. III, Madrid 1983.
- C. SIRAT, *Juda ben Salomon ha-Cohen*, «Italia» 1/2 (1978).
– *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge - New York 1985.
- G. SMITH, *Avicenna and the Possibles*, «The New Scholasticism» 17 (1943), p. 340-357.
- J. L. SOLÈRE, *Cercles, sphères et hebdomades: l'art platonicien d'écrire chez Boèce et Proclus*, in A. Galonnier (ed.), *Boèce ou la chaîne des savoirs*, Leuven 2003 pp. 55-110.
- A. SOMFAI, *The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary*, «Journal of the Warburg and Courtauld Intitutes» 65 (2002), pp. 1-21.
- M. J. SOTO BRUNA, *La lux intelligentiae agentis en el pensamiento de Domingo Gundisalvo*, «Revista española de filosofía medieval» 10 (2003), pp. 335-343.
– *La «causalidad del uno» en Domingo Gundisalvo*, «Revista española de filosofía medieval» 21 (2014), pp. 53-68.

- *'Vox naturae, vox legis, vox Dei'. Armonia y unidad de la naturaleza en Dominicus Gundissalinus (s. XII)*, Congreso Internacional organizado en la Universidad de Navarra, 27 y 28 de noviembre de 2012, (*pro manuscripto*).
- M. J. SOTO BRUNA - C. ALONSO DEL REAL, *Causalidad y naturaleza en D. Gundissalinus. Doctrina y manuscritos*, in *De Natura. Actas del VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval*, (in stampa).
- R. SOUTHERN, *Humanism and the School of Chartres*, in R. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York 1977, pp. 61-85.
- *Robert Grosseteste: the Growth of an English Mind in Medieval Europe*, Oxford - New York 1986.
- A. SPEER, *The Discovery of Nature: The Contribution of the Chartrians to Twelfth-Century Attempts to Found a Scientia Naturalis*, «Traditio» 52 (1997), pp. 135-151.
- C. STEINSVOLD, *Completeness for Various Logics of Essence and Accident*, «Bulletin of the Section of Logic» 37/2 (2008), pp. 93-101.
- T. STIEFEL, *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe*, New York 1985.
- A. STRAFACE, *L'origine del mondo nel pensiero islamico dei secc. 10.-11.*, Napoli 1996.
- K. SZILÁGYI, *Ibn Daud and Avendauth? Notes on a Lost Manuscript and a Forgotten Book*, (in pubblicazione).
- R. TAYLOR, *St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances*, «Mediaeval Studies» 41 (1979), pp. 506-513.
- *Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalam fi mahd al-khair/Liber de causis*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 31 (1989), pp. 75-102.
- *Faith and Reason, Religion and Philosophy: Four Views from Medieval Islam and Christianity*, in R. J. LONG (ed.), *Philosophy and the God of Abraham*, Toronto 1991, pp. 217-233.
- *A Critical Analysis of the Structure of the Kalam fi mahd al-khair (Liber de causis)*, in P. MOREWEDGE (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany 1992, pp. 11-40.
- *Damas et Bagdad (VIIe-Xe siècle)*, in J. F. PRADEAU (ed.), *Histoire de la philosophie*, Paris 2009, pp. 162-178.
- *Primary Causality and ibda' (create) in the Liber de causis*, in A. MENSCHING-ESTAKHR - M. STÄDTLER (eds.), *Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens*, Würzburg 2012, pp. 115-136.
- *Aquinas and the Arabs: Aquinas's First Critical Encounter with the Doctrine of Averroes on the Intellect*, In *2 Sent. d. 17, q. 2, a. 1*, in L. X. LÓPEZ-FARJEAT - J. TELLKAMP (eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Paris 2013, pp. 142-183.
- J. TEICHER, *Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 26 (1934), pp. 252-258.

- P. TUMMERS, *Some Notes on the Geometry Chapter of Dominicus Gundissalinus*, «Archives internationales d'histoire des sciences» 34 (1984), pp. 19-24.
- J. VAN ESS, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge 2006.
- F. VAN STEENBERGHEN, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, «Revue philosophique de Louvain» 52-36 (1954) pp. 572-592.
- *Aristotle in the West*, Louvain 1955.
- *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh 1955.
- *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, 1966.
- J. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter*, Leiden 1959.
- B. VAN WYMEERSCH, *La philosophie pythagoricienne du nombre et la musique*, «Belgisch Tijdschrift voor Muziekwetenschap» 51 (1997), pp. 5-16.
- S. VEGAS GONZÁLEZ, *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo 1998.
- *La aportación de la Escuela de traductores de Toledo a la reconstitución de la metafísica en el siglo XII*, in M. J. SOTO BRUNA (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Pamplona 2005, pp. 35-68.
- *Significado histórico y significación filosófica en la revisión de los planteamientos concernientes a la Escuela de traductores de Toledo*, «Revista española de filosofía medieval» 13 (2005), pp. 109-134.
- B. VELAZCO BAYÓN, *Collección documental de Cuéllar (943-1492)*, Cuéllar 2010.
- M. H. VICAIRE, *Les Porrétaines et l'avicennisme avant 1215*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 26 (1937), pp. 449-482.
- L. M. VILLAR GARCÍA, *Documentación medieval de la Catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca 1990.
- D. J. WASSERSTEIN, *Langues et frontières entre juifs et musulmans en al-Andalus*, in V. LUATIÉ (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid 2002, pp. 11-11.
- O. WEIJERS, *L'appellation des disciplines dans le classifications des sciences aux XIIIe et XIIIe siècles*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi» 46-47 (1986-87), pp. 39-64.
- J. A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, «Mediaeval Studies» 27 (1965), pp. 54-90.
- *Albertus Magnus and Universal Hylemorphism: Avicenna. A Note on Thirteenth-Century Augustinianism*, in F. JOSEPH KOVACH - R. SHAHAN NORMAN (eds.), *Albert the Great. Commemorative Essays*, Toronto 1980, pp. 239-260.
- W. WETHERBEE, *Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance*, in P. DRONKE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 21-53.
- R. WISNOVSKY, *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology*, «Quaestio» 2 (2002), pp. 97-123.
- *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca 2003.

- H. A. WOLFSON, *The Jewish Kalam*, «The Jewish Quarterly Review» 57 (1967), pp. 544-573.
- E. N. ZALTA, *Essence and Modality*, «Mind» 115 (2006), pp. 659-693.
- A. ZIMMERMANN, *Les divers sens du terme «compositio» chez Thomas d'Aquin*, in J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la latinitas, actes du colloque international (Rome, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve 1997, pp. 221-236.
- M. ZONTA, *L'autore del "De causis" pseudoaristotelico: una nuova ipotesi*, in R. B. FINAZZI - A. VALVO (eds.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Alessandria 1998, pp. 323-330.
- *La divisio scientiarum presso al-Farabi*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Cava de' Tirreni 2001, pp. 65-78.
- *La filosofia ebraica medievale. Storia e testi*, Roma - Bari 2002.
- *La creazione dal nulla nella filosofia ebraica medievale in terra d'Islam*, in A. MAIERÙ - M. LENZI (eds.), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età Moderna*, Firenze 2009, pp. 53-62.
- *Avicenna's Metaphysics in the Medieval Hebrew Philosophical Tradition*, in D. N. HASSE - A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin-Boston 2012, pp. 153-158.

SUMMARY

Dominicus Gundissalinus (ca. 1115-post 1181) is one of the most prominent figures of the Toledan translation movement, as well as an original philosopher. In collaboration with the Jewish philosopher Abraham Ibn Daud and Iohannes Hispanus, he translated over twenty Arabic works into Latin. These translations are used by the Toledan philosopher as main sources for his original speculation, concretized in five philosophical treatises which show Gundissalinus' conviction of the strong coherence between Christian, Islamic and Jewish philosophical traditions. These works are the first Latin treatises to analyze the main Arabic and Hebrew philosophical doctrines that will constitute the theoretical basis for Latin speculation in the thirteenth century.

After a brief examination of Gundissalinus' biography and his work as translator in Toledo, this dissertation focuses on Gundissalinus' metaphysical reflection, as it is presented in his original treatises. The method used herein is the doctrinal and genetic analysis of the writings, dealing with the three main aspects of Gundissalinus' metaphysical speculation: the being of God, the creatural being, and the cosmogonic causation. The aim of this study is to delineate the theoretical structure by which Gundissalinus' original ontology is built on his peculiar use of the Arabic and Hebrew works he translated and how this structure is explicitly interpreted by Gundissalinus as doctrinally coherent with the Latin philosophical tradition he aims to update. In this respect, this analysis is a comparative examination – both doctrinal and textual – of Gundissalinus and his Arabic-Hebrew sources: Avicenna, Ibn Gabirol, al-Ghazali and Ibn Daud, and his main Latin sources: Boethius, Calcidius, Thierry of Chartres, William of Conches and Hermann of Carinthia.

1. The Biographical and Philosophical Context of Gundissalinus' Work

Gundissalinus is first attested in the capitulary archives of Segovia's cathedral in 1148, as archdeacon of the small town of Cuéllar. These documents show that Gundissalinus spent at least fourteen years in Segovia or Cuéllar, as he first appears in the Toledan chapter in 1162. It is likely that his activity as a translator began in this year, an undertaking sponsored by the Toledan archbishop John II and strongly linked to the presence of Abraham Ibn Daud – or «Avendauth» – in the Castilian capital. In the scientific and philosophical context provided by the so-called «Gundissalinus' circle», Abraham Ibn Daud, Iohannes Hispanus and Gundissalinus translated more than twenty philosophical works from Arabic into Latin, including Avicenna's *Metaphysica* and *De anima*, Ibn Gabirol's *Fons vitae*, and al-Ghazali's *Summa theoricæ philosophiæ*. Concurrently, Gundissalinus and Ibn Daud created an original philosophical speculation on many issues found in the texts they translated. The results of this reflection have been concretized in five philosophical treatises – *De unitate et uno*, *De scientiis*, *De anima*, *De divisione philosophiæ*, and *De processione mundi* – written by Gundissalinus during the second half of the twelfth century.

In these writings, the archdeacon of Cuéllar shows his deep syncretism towards different, and often divergent, philosophical traditions. Using mainly the the Arabic-Hebrew speculations to which he had access, Gundissalinus built an original doctrinal system where many core theoretical concepts, such

as Avicenna's Active Intellect or Ibn Gabirol's universal hylomorphism, are thematized in the horizon offered by the Latin tradition, especially the Chartrean speculation, the *Weltanschauung* through which Gundissalinus interprets his sources.

Gundissalinus' debt toward Chartres leads our study to a preliminary acceptance of the hypothesis, proposed by many scholars, regarding his presence there before appearing in Segovia in 1148. For this reason, the Chartrean masters are examined as main sources for Gundissalinus' metaphysics in this study: only at the end of this work will it be possible to come to a definitive conclusion regarding this fascinating hypothesis.

The second part of the dissertation's first chapter examines the philosophical corpus produced by Gundissalinus, which illustrates the coherence of the metaphysical program presented in the *De scientiis* and the *De divisione philosophiae* and analyzed in the *De processione mundi*. This comprehensive examination of Gundissalinus' philosophical production likewise offers the means of establishing the main theoretical bonds that link the *De unitate et uno*, the *De anima* and the *De processione*. The chapter ends with a specific analysis of the metaphysical works composed by Gundissalinus – the *De unitate* and the *De processione* – as preliminary illustrations of the main themes discussed in subsequent chapters.

2. The Thematization of God's Being

The first metaphysical aspect of Gundissalinus' reflection analyzed herein is his thematization of God's being as ontologically different from the creatural one, a viewpoint which indicates a primary doctrinal shift. In the *De unitate*, God is primarily characterized as the metaphysical One, the absolute and perfect Unity from which the ontological unity that constitutes creatures' being is derived. However, in the *De processione*, this first divine attribute has less significance, as the primary characteristic of God is found in the causal and modal ontology elaborated by Avicenna. In this perspective, God is the Necessary Existent, the self-sufficient being that causes the being of every subsequent existent. These created beings have in themselves a possible being – neutrally liable of existence as well as non-existence – that constitutes the being they are entitled to and which become a necessary being only through the causal intervention of the Necessary Existent. In this way, there is a fundamental distinction between God and these beings: God is the Necessary Existent *per se*, while the other beings that actually exist are necessary *per aliud* only, i.e. thanks to their ontogenetic cause.

While the doctrine of necessary and possible being offers the main characteristics of God's being, the *De processione mundi* further develops His divine attributes. Apart from His necessity and metaphysical Unity, God is also characterized as pure Act. It is the Goodness *in se* that, through its will and its wisdom, establishes the world in an act of creation *ex nihilo*, that by Gundissalinus' intention, avoids any misinterpretation of God's action as a demiurgic ordination of primordial chaos.

In the second part of this chapter, these aspects of Gundissalinus' thematization are analyzed through the doctrinal comparison with its sources, beginning with Avicenna. From his *Metaphysica*, Gundissalinus receives the aforementioned doctrine of necessary and possible being and quotes a long excerpt from this text in the *De processione mundi*. Nevertheless, the

reception of this theory, along with a lack of reference to other Avicennian doctrines regarding the analysis of God, is crucially influenced by two writings directly related to Avicenna: al-Ghazali's *Summa theoricæ philosophiæ* and Ibn Daud's *ha-Emunah ha-Ramah*. These two treatises play a decisive role in Gundissalinus' hermeneutics, as they lead the Toledan philosopher to propose a clear link between the doctrine of necessary being and that of act and potency. However, many aspects of God's thematization exposed by al-Ghazali and Ibn Daud have no place in Gundissalinus' reflection, showing his lack of interest in the traditional Islamic and Hebrew doctrines concerning God's attributes.

Gundissalinus' conceptualization of God as pure and absolute Unity derives from a wider range of authors, who directly and indirectly influence his works. Textual analysis shows the main source for both the *De unitate*'s and the *De processione*'s treatment of this concept is Ibn Gabirol. Gabirol's *Fons vitae* provides the basis of Gundissalinus' conception of the role of God's will and wisdom in the cosmogonic dynamics, asserting the first joining of matter and form – the former derived from God's essence, the latter from his wisdom – is operated by the divine will.

Nevertheless, other sources of these features can be detected in the Latin philosophical tradition, beginning with Boethius's *De Trinitate* and *De hebdomadibus*, both examined further in detail herein. In this viewpoint, the doctrinal analysis of Thierry of Chartres' speculation, especially his *Commentum super Arithmetica Boethii*, sheds light on another important and peculiar aspect of Gundissalinus' metaphysics. Indeed, examination of these writings show strong similarities in the methods (the *compositio/resolutio* procedure) and sensibilities (in particular, the numerological and arithmological approach) between the two authors. This connection is further supported by a direct quotation from Thierry's *Commentum* on the *De arithmetica* in the *De processione*, as well as Gundissalinus' adherence to numerous outcomes of Thierry's numerological doctrine.

William of Conches likewise plays an important role, particularly regarding the explanation of the creative role played by the Trinity. Initially, Gundissalinus' metaphysical treatises seem reticent on this fundamental doctrine of Christian theology, but a deeper examination of the writings shows an affinity with William of Conches' treatment of Trinity, which is thematized by the Chartrean master through its specific causality on the world's creation. This rendering was sharply attacked by William of Saint-Thierry in the mid-twelfth century, and the problems arising from this position of divine Trinity as only in reference to creation seem to explain Gundissalinus' reticence on this issue.

3. The Ontological Composition of Creatural Being

The third chapter of this dissertation concerns the ontological composition of creatures' being and its primary feature: the universal hylomorphism. Gundissalinus received this fundamental doctrine from Ibn Gabirol's *Fons vitae*, and his strong adherence to this doctrine is found throughout his works. Albeit Gundissalinus' reception of the hylomorphic composition of spiritual substances, he shows a progressive criticism of some of the features that accompany the Gabirolian doctrine. In the *De processione mundi*,

Gundissalinus abandons the idea of the circular functionality of matter and forms, used by Ibn Gabirol in his explanation of the various levels of reality's genesis. Gundissalinus' rejection of this feature is related to his attempt to overcome the problem, directly implied by the circular functionality, of the functional and non-intrinsic determination of the two ontological constituents, upon which every level of reality is based on a «materialization» of form and a «formalization» of matter.

This change of perspective in Gundissalinus' reflection is due to an overall problematization of his previous positions on ontology – as expressed in the *De unitate* and the *De anima* – that operates through the reading of and the adhesion to some Avicennian theories, which are extremely divergent from Ibn Gabirol's. The doctrine of necessary and possible being also plays a key role in the thematization of creatural being. Gundissalinus interprets the hylomorphic composition as directly related to the intimate and intrinsic possibility of being proper of matter and form before their mutual union and the actual necessity *per aliud* of the hylomorphic composition. As for the treatment of God's ontology, this peculiar hermeneutics – the core of Gundissalinus' ontology – is taken from al-Ghazali's and Ibn Daud's positions on spiritual substances. As stated in the treatises of these two authors, the being of spiritual substances is composed by something analogous, but not coincident, with matter and form, i.e., the possibility and the mediated necessity of their being. Ibn Daud's influence appears particularly strong here, as in his philosophical treatise the Jewish philosopher harshly attacks the very fundamentals of Ibn Gabirol's ontology, pointing out six main theoretical mistakes that supposedly deprive Ibn Gabirol's outcomes of any philosophical reliability. Curiously, a response to this attack is found in Gundissalinus' *De processione*, another attestation of Ibn Daud's leverage towards his Toledan colleague.

Thierry of Chartres also broaches the problem of spiritual substances' composition. In the *Commentum* to Boethius' *De arithmetica*, Thierry provides a peculiar solution that views composition of spiritual substances as made of identity and difference, while the corporeal substances consist of matter and form. However, it is likely that Thierry was not satisfied by this solution, since the problem is not further analyzed in his subsequent works, apart from a synthetic reference in the *Glosa*, where the Chartrean master proposes a composition of spiritual substances made of pseudo-matter and form, a similar position to those of al-Ghazali and Ibn Daud.

The analysis of Gundissalinus' and Thierry's positions shows not only the similarity of approach, but also the Gundissalinus' effort to solve Thierry's unsuitable solution to the composition of spiritual substances, an effort based on the de-corporeization of matter, through which a universal hylomorphism can be affirmed without entailing the corporeity of spiritual creatures.

A different answer to this same question can be found in Hermann of Carinthia's *De essentiis*, one of Gundissalinus' major sources. While it is possible to underline many doctrinal similarities with Gundissalinus' metaphysics, Hermann remains grounded on *Timaeus*' cosmology, and even where a universal hylomorphism can be supposed, it is unconscious on the part of Hermann himself. Indeed, the context of his analysis of matter and form is far from Gundissalinus', exactly for his Platonic context and his astronomical interest. This becomes particularly evident through the doctrinal

and textual examination of Calcidius' commentary on *Timaeus*, which shows how far apart Calcidius' and Gundissalinus' perspectives are. Even when a cursory presence of the *Commentarius* can be seen in Gundissalinus' texts, it is always mediated, mainly by Thierry, Hermann, and William of Conches. The chapter closes with a theoretical analysis of William's hylomorphism, which displays differences between Gundissalinus and the Chartrean master on creatural ontology. Indeed, William rejects all possibility of a spiritual composition of matter and form, as well as a potential state of the form before its union with matter. Nonetheless, the speculative distance established by this comparative analysis is diluted by Gundissalinus' direct quote of a passage from William's *Glosae super Platonem*.

4. Cosmogogenesis and Progression of Beings

The last chapter of this study examines the creation of the Universe and Gundissalinus' cosmogonic description of the order in which the different substances came to be. Here also, a discrepancy in Gundissalinus' treatises can be found. In the *De unitate*, Gundissalinus accepts and illustrates an emanative process through which different hypostasis – intelligence, rational, animal, and vegetative souls, nature – are borrowed by Ibn Gabirol and presented without any significant doctrinal alteration. By contrast, in the *De processione*, Gundissalinus proposes a different and original cosmogonic description, where creation is resolved on the causation of matter and form and their first composition. This first union gives birth to the first composed beings – angels, celestial spheres, and elements – that will act as secondary causes for the cosmic institution.

The doctrinal analysis of Gundissalinus' systems shows, on the one hand, the different specification of cosmogonic causality (i.e., *creatio*, *compositio primaria* and *secundaria*, *generatio*), derived from the *De essentiis*, albeit Gundissalinus' alternations to Hermann's doctrine. Gundissalinus is likewise indebted to Hermann's treatise on the subject of cosmic creation.

Nevertheless, examination of the Chartrean hermeneutics of genesis, which is seemingly close to Hermann's, shows a large divide between these biblical reflections and Gundissalinus, as his interests are focused on different aspects of the cosmogenesis. There is one feature, however, that is directly linked to the Chartrean biblical hermeneutics, and which finds specific treatment in the *De processione*: the doctrine of primordial chaos. There, Gundissalinus quotes a large excerpt from Hugh of Saint-Victor's *De sacramentiis*, as an example of *Timaeus*' theory of God's ordination of a primordial elementary chaos. The Toledan philosopher rejects this idea, using some of William of Conches' arguments, while exceeding his source, since the solution proposed by Gundissalinus is based on the universal hylomorphism. In this sense, the refutation is an attempt to finally resolve the problem of primordial chaos, harshly debated in France at the time, due to this «new» ontological theory. Finally, a deeper analysis of the text allows us to clarify some more ambiguous aspects of Gundissalinus' speculation, chiefly his abandonment of Gabirolian cosmology. This change in Gundissalinus' perspective is referred to his acceptance of Avicennian cosmology, and it helps further illuminate obscure passages of the *De processione mundi*, for example, the «intelligence's mediation», that should be identified as the causal mediation acted by the first intelligence of Avicenna's cosmology. Nevertheless, as

previously mentioned regarding his ontology, Gundissalinus' Avicennism is crucially influenced by al-Ghazali and Ibn Daud, especially the latter. The analysis produced at the end of this chapter shows that Ibn Daud's *ha-Emunah ha-Ramah* presents many fundamental aspects that directly influenced Gundissalinus' *De processione mundi*, in particular his description of the causality performed by the angelic creatures and the doctrinal link that individuates the secondary causation of nature with the elements.

Conclusions

The genetic-doctrinal analysis provided herein, along with the comparative examination of Gundissalinus' metaphysics with his main Arabic-Hebrew and Latin sources, allows for some significant conclusions. First, Gundissalinus' indebtedness to his sources must be stressed, without, however, entailing a complete specularity, as if he were a mere epigone of his sources. The outcome of Gundissalinus' reflection on metaphysics remains an original development, and it constitutes a philosophical system that can never be resolved in any of his sources; in other words, while deeply dependent on their sources, neither the *De unitate et uno* nor the *De processione* can be qualified as «collationes».

On the contrary, Gundissalinus' approach to his sources is aimed at an intense syncretism and a deep-rooted belief in an overall coherence between philosophical traditions that allows him to use authors and text derived from two main perspectives – Platonic and Aristotelian – and from three cultures and religions. In his approach, Gundissalinus is well aware of the consequences this choice potentially entails; many results proposed by the Arabic and Hebrew authors he uses are very difficult to integrate in the Latin philosophical tradition he is willing to innovate.

Moreover, when compared, the doctrines Gundissalinus receives from his sources are often contradictory, exemplarily testified by the opposition between the Avicennian and the Gabirolian ontologies. Notwithstanding these theoretical oppositions and doctrinal contradictions, Gundissalinus proposes a coherent, original and mature metaphysical system as it is presented in his *De processione mundi*.

Passing over the influences of this source, the analysis presented here corroborates the hypothesis regarding the supposed bonds between Gundissalinus and Chartres. In his treatises, the Toledan philosopher shows a deep knowledge of Chartrean philosophy and of the problems related to some of its doctrines, as well as the works by Chartrean masters that mediated by Calcidius' and Boethius's influences found in Gundissalinus. Furthermore, the specific community of approaches and interests between Gundissalinus and Thierry that has been detected, particularly the peculiarities of Gundissalinus' use of Hermann's *De essentiis* – seems to testify in favor of the hypothesis denoting Thierry as direct master of Gundissalinus, a supposition that will inevitably require further evidence. By all means, the philosophical perspective elaborated in Chartres in the first half of the twelfth century constitutes the theoretical lens through which Gundissalinus reads and interprets the Arabic-Hebrew writings he uses to propose his own ontology and cosmology.

Regarding the Arabic and Hebrew sources used by Gundissalinus, the results proposed by this dissertation are, on the one hand, support for Avicenna's and

Ibn Gabirol's key role in metaphysics and ontology. On the other hand, Gundissalinus consistently problematizes Ibn Gabirol's ontology and cosmology, partly as a result of a deeper knowledge and acceptance of Avicennian metaphysics. The Avicennian *corpus* used by the Toledan philosopher is read through the peculiar hermeneutics provided by al-Ghazali's *Summa* and, even more, by Ibn Daud's speculation, with which Gundissalinus tries to solve some problematic aspects of Gabirolian metaphysics that strongly influenced his speculation. These remarks further shed light on the key role played by Abraham Ibn Daud, regarding both the Toledan translation movement and the same philosophical reflection of Dominicus Gundissalinus, regarding his ontology and cosmology.