



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA



UNIVERSITÀ  
**I T A L O**  
FRANCESE

UNIVERSITÉ  
**F R A N C O**  
ITALIENNE

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA  
SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA  
CURRICULUM: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE  
CICLO: XXV

**Dottorato in co-tutela**

UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE – PARIS IV  
ÉCOLE DOCTORALE V: CONCEPTS ET LANGAGES  
ED 0433

*Il secondo realismo del XII secolo:  
Gualtiero di Mortagne e la teoria dell'individuum*

**Direttore della Scuola:** Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

**Coordinatore d'indirizzo:** Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

**Supervisor:** Ch.mi Prof. Riccardo Quinto, Giovanni Catapano

**Supervisore a Paris IV:** Ch.mo Prof. Ruedi Imbach

**Dottoranda:** Caterina Tarlazzi

31 Gennaio 2013



*Dedicato alla mia famiglia*



## *Ringraziamenti*

Questa tesi è frutto di un lavoro di ricerca svolto nell'ambito di una cotutela tra la Scuola di Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università degli Studi di Padova e l'École doctorale V "Concepts et Langages" dell'Université Paris IV Sorbonne, e che durante l'A.A. 2010/2011 è stato condotto presso la Faculty of Divinity, University of Cambridge. Vorrei ringraziare gli studiosi che hanno guidato la ricerca, e cioè il prof. Riccardo Quinto, il prof. Ruedi Imbach, il prof. John Marenbon e il dott. Giovanni Catapano. Se i difetti e gli errori del mio lavoro non lo lasciano sospettare, il debito che ho contratto nei loro confronti è tale da non poter essere riassunto in poche righe: mi sia consentito di ringraziarli per la generosità con cui mi hanno dedicato il loro tempo e la loro competenza, e di ricordare le bellissime discussioni a Padova, Cambridge e Parigi nelle quali sono stati affrontati molti punti problematici. Senza poter essere esaustiva, sono grata al prof. Quinto per avermi indirizzata allo studio della filosofia medievale e avermi insegnato l'analisi dei manoscritti che ne trasmettono le opere; al prof. Imbach devo numerosi consigli e osservazioni preziose che ho ricevuto durante tutto il corso della ricerca; il prof. Marenbon mi ha guidato nello studio di Abelardo e dei testi di logica, anche inediti, del dodicesimo secolo, e nei suoi scritti e nelle sue lezioni si trova la fonte di ispirazione di questo lavoro; e al dott. Catapano devo acuti commenti su tante parti del mio scritto, oltre che consigli e incoraggiamento per portarlo a termine. Vorrei che questi miei maestri trovassero qui l'espressione della mia gratitudine.

Ringrazio inoltre il prof. Francesco Bottin, correlatore della tesi a Padova, per i suoi suggerimenti, e il prof. Christophe Erismann, che ha accettato di valutarla per il titolo di *Doctor Europaeus*. Ho ricevuto un aiuto fondamentale dal prof. Yukio Iwakuma, che con squisita generosità ha messo a mia disposizione le sue trascrizioni ancora inedite di testi logici dell'epoca di Abelardo. Ringrazio anche il prof. Christopher Martin per avermi permesso di consultare la nuova edizione della *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* che

egli sta curando insieme a Peter King. Non sono meno grata al dott. Wojciech Wciórka, che ha realizzato una traduzione inglese del suo importante articolo su Gualtiero e gli universali, sopperendo così alla mia scarsa conoscenza della lingua polacca, e al prof. David Bloch per avermi trasmesso la sua monografia *John of Salisbury on Aristotelian Science* prima della pubblicazione. Dalla prof.ssa Julie Brumberg, Irène Rosier-Catach, Constant Mews, Cédric Giraud, Iliana Kasarska e Ineke van 't Spijker ho ricevuto consigli e pareri su differenti punti del lavoro, nonché materiali utili alla sua realizzazione: trovino qui il mio grazie sincero. Un ringraziamento speciale è dovuto al dott. Francesco Siri, per l'aiuto e i consigli che mi ha fornito in tanti momenti di questa ricerca, e alla dott.ssa Morgane Cariou, che oltre ad avermi aiutato nello studio di diversi manoscritti, ha anche gentilmente rivisto il francese del mio *abstract* e della mia *position de thèse*. Ricordo con gratitudine anche il prof. Gregorio Piaia, Luisa Valente, Marco Forlivesi, Mark Clark, Michael Embach, Riccardo Saccenti, Austen Saunders, Cara Ferrentino, Massimiliano d'Alessandro, Magdalena Bieniak, Chiara Pasqualin, Claudia Brunello, Jérémy Delmulle, Steven Spileers, che in modi diversi, ma tutti ugualmente significativi, mi hanno aiutato nel corso di questo studio.

Infine, vorrei esprimere la mia riconoscenza alle istituzioni entro le quali è stata condotta la ricerca, ossia il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, l'UFR-Philosophie di Paris IV e il Wolfson College (Cambridge), oltre che al personale delle biblioteche padovane, parigine e cantabrigensi dove ho raccolto gran parte dei documenti necessari e trovato le condizioni migliori per esaminarli. La ricerca ha beneficiato di una borsa di studio triennale dell'Università degli studi di Padova, del contributo di mobilità per tesi in cotutela "Bando Vinci" dell'Università Italo-Francese e della borsa di mobilità "Aires Culturelles" dell'Université Paris IV. Altri finanziamenti per attività di formazione e missione si devono al progetto strategico di Ateneo "Medioevo Veneto-Medioevo Europeo. Identità e Alterità" dell'Università di Padova (unità di ricerca coordinata dal prof. Francesco Bottin), al centro GrAL (Centro per lo studio della trasmissione dei testi filosofici e scientifici della tarda antichità al medioevo islamico e cristiano) delle Università di Pisa e Padova, e al progetto COST (European Cooperation in Science and Technology).

Alle persone e alle istituzioni che hanno supportato questo studio esprimo il mio più sentito grazie.

## Indice

Indice .....	7
Catalogo degli argomenti sollevati contro le teorie realiste .....	11
Abbreviazioni .....	15
Introduzione.....	19

### *Prima parte*

Capitolo 1. Il maestro Gualtiero di Mortagne.....	38
1.1. Cenni biografici .....	38
1.2. Gli scritti di Gualtiero di Mortagne e le testimonianze sul suo insegnamento .....	49
Capitolo 2. Giovanni di Salisbury e la teoria sugli universali di Gualtiero di Mortagne ....	57
2.1. <i>Metalogicon</i> II, 17.....	61
2.1.1.«Una litania di errori»: caratteristiche generali di <i>Met.</i> II, 17 .....	61
2.1.2. Nove (?) teorie sugli universali .....	63
2.2. <i>Metalogicon</i> II, 20.....	85
2.3. <i>Policraticus</i> VII, 12 .....	86
2.4. Tre interpretazioni problematiche.....	89
2.4.1.Gualtiero di Mortagne seguace di Bernardo di Chartres? .....	89
2.4.2. «Omne quod unum est, numero est» oppure «omne quod est, unum numero est»?.....	91
2.4.3. Sugli universali come <i>substantialia</i> .....	92

## Seconda Parte

Capitolo 3. La teoria dell' <i>indiuiduum</i> nei testi logici degli anni 1110-1130: le fonti .....	96
3.1. <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	99
3.2. <i>Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'</i> .....	103
3.3. <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	104
3.4. <i>'Quoniam de generali'</i> .....	110
3.5. <i>Commento P17 all'Isagoge</i> .....	110
Capitolo 4. Testi che criticano la teoria dell' <i>indiuiduum</i> ( <i>LI, LNPS, GS</i> ): descrizione delle teorie realiste.....	119
4.1. La teoria dell'essenza materiale.....	119
4.1.1. Nella <i>Historia calamitatum</i> .....	121
4.1.2. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	129
4.1.3. Nella <i>Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'</i> .....	133
4.1.4. Nel <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	135
4.2. Il principio di indifferenza .....	135
4.2.1. Nella <i>Historia calamitatum</i> .....	136
4.2.2. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	138
4.3. La teoria della <i>collectio</i> .....	142
4.3.1. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> (e nella <i>Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'</i> ).....	142
4.3.2. Nel <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	145
4.4. La teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	148
4.4.1. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	148
4.4.2. Nella <i>Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'</i> .....	150
4.4.3. Nel <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	151
4.5. La terza teoria realista di <i>LNPS</i> .....	153
Capitolo 5. Testi che criticano la teoria dell' <i>indiuiduum</i> ( <i>LI, LNPS, GS</i> ): critica delle teorie realiste.....	156
5.1. Argomenti contro la teoria dell'essenza materiale .....	158
5.1.1. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	158



5.1.2. Nella <i>Logica 'Nostorum Petitioni Sociorum'</i> .....	164
5.1.3. Nel <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	170
5.2. Argomenti contro la teoria della <i>collectio</i> .....	178
5.2.1. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	178
5.2.2. Nel <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	182
5.3. Argomenti contro la teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	196
5.3.1. Nella <i>Logica 'Ingredientibus'</i> .....	196
5.3.2. Nella <i>Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'</i> .....	202
5.3.3. Nel <i>'De generibus et speciebus'</i> .....	215
 Capitolo 6. Descrizione e critica delle teorie realiste nei testi che difendono la teoria dell' <i>indiuiduum</i> ( <i>QG, P17</i> ).....	223
6.1. Analisi di <i>'Quoniam de generali'</i> .....	223
6.1.1. La sezione sulla teoria dell'essenza materiale (TEM).....	224
6.1.1.1. Descrizione di TEM.....	224
6.1.1.2. Descrizione di una variante di TEM .....	227
6.1.1.3. Gli argomenti contro TEM.....	230
6.1.2. La sezione sulla teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	244
6.1.2.1. Descrizione della teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	244
6.1.2.2. Opinione del <i>magister W.</i> .....	247
6.1.2.3. Argomenti contro la teoria dell' <i>indiuiduum</i> , con risposte .....	249
6.2. Analisi di <i>P17, 123va-124rb e 125va-126ra</i> .....	258
6.2.1. La sezione sulla teoria dell'essenza materiale.....	259
6.2.1.1. Descrizione della teoria dell'essenza materiale .....	259
6.2.1.2. Critica della teoria dell'essenza materiale .....	260
6.2.2. La sezione sulla teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	262
6.2.2.1. Descrizione della teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	263
6.2.2.2. Critica (con risposte) della teoria dell' <i>indiuiduum</i> .....	266

### *Terza parte*

Capitolo 7. La teoria di Gualtiero e la teoria dell' <i>indiuiduum</i> : una sintesi .....	278
--	-----

7.1. Il nome ‘teoria dell’ <i>indiuiduum</i> ’ .....	279
7.1.1. ‘Teoria dell’identità’ .....	280
7.1.2. ‘Teoria della <i>conuenientia</i> ’ .....	280
7.1.3. ‘Seconda teoria della <i>collectio</i> ’ .....	281
7.1.4. ‘Teoria dello/degli <i>status</i> ’ .....	282
7.1.5. ‘Teoria dell’indifferenza/ <i>indifferentia</i> ’ .....	284
7.1.6. ‘Teoria dell’ <i>indiuiduum</i> ’ .....	285
7.2. Il secondo realismo del XII secolo e le sue tesi fondamentali.....	286
Capitolo 8. La teoria dell’ <i>indiuiduum</i> e i suoi maestri .....	306
8.1. Attribuzione a Gualtiero di Mortagne.....	306
8.2. La teoria dell’ <i>indiuiduum</i> , Gualtiero di Mortagne e altri maestri contemporanei ...	311
8.2.1. Guglielmo di Champeaux.....	311
8.2.2. Adelardo di Bath .....	315
8.2.3. Gilberto di Poitiers .....	319
Conclusione .....	324
Bibliografia.....	332
<i>Abstracts</i> (in italiano, francese, inglese).....	364
<i>Position de thèse</i> .....	367

*Catalogo degli argomenti sollevati contro le teorie realiste*

I numeri degli argomenti fanno riferimento alla numerazione continua adottata nei capitoli 5 e 6

*(a) Contro la teoria dell'essenza materiale*

1. *LI*, argomento dei contrari
2. *LI*, argomento delle dieci *essentiae*
3. *LI*, argomento della moltiplicazione per ricezione di forme diverse
4. *LI*, argomento dell' anteriorità degli accidenti
  
5. *LNPS*, argomento della «terribile eresia»
6. *LNPS*, argomento della sostanza razionale e irrazionale
7. *LNPS*, argomento della sostanza semplice e della sostanza composta
8. *LNPS*, argomento della sensazione
  
9. *GS*, argomento del luogo di Socrate
10. *GS*, argomento del trasferimento di accidenti contrari
11. *GS*, argomento degli opposti
12. *GS*, argomento della differenza come parte
13. *GS*, argomento degli elementi
14. *GS*, argomento del creatore e della creatura
15. *GS*, argomento della moltiplicazione per contrari
  
44. *QG*, argomento dell'ubiquità dell'asino
45. *QG*, "argomento" della sottrazione degli accidenti
46. *QG*, argomento dell'agire e del patire della materia
47. *QG*, argomento degli spazi interposti
48. *QG*, argomento dell'uomo nuovo

- 49. *QG*, argomento del *sufficiens fundamentum*
- 50. *QG*, argomento del genere animale
- 51. *QG*, argomento del tempo senza individui, con risposta
- 52. *QG*, argomento dell'animale di Socrate
  
- 61. *P17*, primo argomento contro la tesi dell'identico in diversi: argomento dell'identità tra Socrate e Platone
- 62. *P17*, secondo argomento contro la tesi dell'identico in diversi: argomenti dei coaccidenti
- 63. *P17*, terzo argomento contro la tesi dell'identico in diversi: argomento della materia distrutta
- 64-65. *P17*, due argomenti contro il genere opposto e identico con l'individuo

(b) *Contro la teoria della collectio*

- 16. *LI*, argomento della predicazione per parti
- 17. *LI*, argomento della collezione qualsiasi (o “degli uomini qualunque”)
- 18. *LI*, argomento del generalissimo
- 19. *LI*, argomento della priorità dell'universale e della posteriorità della collezione
- 20. *LI*, argomento del tutto e dell'universale
  
- 21. *GS*, argomento della specie come materia, e risposta
- 22. *GS*, argomento della predicazione come inerenza, e risposta
- 23. *GS*, argomento della predicazione *in quid*, e risposta
- 24. *GS*, argomento della mutazione, e risposta
- 25. *GS*, argomento delle molte specie, e risposta
- 26. *GS*, argomento della fenice, e risposta
- 27. *GS*, argomento dell'*essentia*, e risposta

(c) *Contro la teoria dell'indivuiduum*

- 28. *LI*, argomento della predicazione
- 29. *LI*, argomento della cosa diversa da sé
- 30. *LI*, argomento del *conuenire*
  
- 31. *LNPS*, argomento della predicazione

32. *LNPS*, argomento dell' *'homo ambulat'*
33. *LNPS*, argomento della predicazione accidentale dell'individualità
34. *LNPS*, argomento della predicazione di opposti
35. *LNPS*, argomento del *'predicari'* nella definizione del genere
36. *GS*, argomento di autorità n. 1
37. *GS*, argomento di autorità n. 2
38. *GS*, argomento di autorità n. 3
39. *GS*, argomento di autorità n. 4
40. *GS*, argomento di autorità n. 5
41. *GS*, argomento del singolare che è universale (o di Socrate che non è Socrate)
42. *GS*, argomento del tutto e della parte
43. *GS*, argomento dell'inerenza a sé
53. *QG*, argomento dell'inferiore-superiore, con risposta
54. *QG*, argomento di Socrate che si predica di più ed è materia di molti, con risposta
55. *QG*, argomento del genere che è e che non è, con risposta
56. *QG*, argomento della proposizione molteplice, con risposta
57. *QG*, argomento del sillogismo, con risposta
58. *QG*, argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti, con risposta
59. *QG*, argomento della predicazione di molti come proprietà, con risposta
60. *QG*, argomento della distruzione della razionalità
66. *P17*, argomento del numero dei generi generalissimi (da Porfirio), con risposta
67. *P17*, argomento del genere ripartito (da Boezio), con risposta
68. *P17*, argomento del genere che contiene due specie (da Boezio), con risposta
69. *P17*, argomento della divisione del genere (da Boezio), con risposta
70. *P17*, argomento del convenire di Socrate e di Platone, con risposta
71. *P17*, argomento della somiglianza di due uomini, con risposta
72. *P17*, argomento delle unità, con risposta
73. *P17*, argomento dell'indifferenza della sostanza pura e della qualità pura, con risposta
74. *P17*, argomento dell'intellezione di 'uomo', con risposta
75. *P17*, argomento dell'uomo predicato di Socrate, con risposta
76. *P17*, argomento dell'opposizione tra singolare e universale (da Boezio), con risposta

77. *P17*, argomento delle differenze in relazione al genere, con risposta

78. *P17*, “argomento” della materia di sé, della parte di sé e della precedenza a sé

## Abbreviazioni

### Collane

<i>AL</i>	Aristoteles Latinus
<i>BGPTM</i>	Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
<i>CCL</i>	Corpus Christianorum, Series Latina
<i>CCM</i>	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis
<i>CSEL</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
<i>PL</i>	Patrologia Latina
<i>MGH SS</i>	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores

### Fonti

<i>GS</i>	<i>'De generibus et speciebus'</i> , citato dal ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 154b-163a; cf. capitolo 3.
<i>GSV</i>	<i>Glossae secundum Vocales</i> , edizione integrale in <i>Testi medioevali inediti. Alcuino – Avendanth – Raterio – S. Anselmo – Abelardo – Incertus auctor</i> , a cura di C. Ottaviano, Olschki, Firenze 1933 (Fontes Ambrosiani, 3), 106-207, a partire dal ms. unico Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup., 73r-81v. L'edizione di Carmelo Ottaviano è estremamente imperfetta; una migliore trascrizione di due brevi passaggi (ff. 73r-v e 79rb, corrispondenti alle pagine 106-115 e 178-179 nell'edizione Ottaviano) si trova in <i>Peter Abaelards Philosophische</i>

*Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 583-588.

HC Petrus Abaelardus, *Historia calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par J. Monfrin, Vrin, Paris 1959.

LI Petrus Abaelardus, *Logica 'Ingredientibus'*: commenta *Isagoge*, *Categorie*, *De interpretatione* e *De topicis differentiis* (per quest'ultimo, in forma incompleta).

(i-ii) I commenti all'*Isagoge* e alle *Categorie* sono editi in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 1-305, sulla base del ms. unico Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup., ff. 1r-43v. Per la sezione sugli universali (Geyer 1.1-32.12) si è confrontata l'edizione Geyer con la nuova edizione critica: C. Lafleur - J. Carrier, *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica «Ingredientibus»*: Super Porphyrium, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 129-210.

(iii) Il commento al *De interpretatione* è ora edito in *Petri Abaelardi Glossae super Peri Hermeneias*, ed. K. Jacobi e C. Strub, Brepols, Turnhout 2010 (CCM 206), a partire dai manoscritti Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup., 44r-72r e Berlino, Staatsbibliothek, lat. fol. 624, ff. 97ra-146ra (i due manoscritti differiscono nella parte finale, e il finale autentico è quello del manoscritto berolinense).

(iv) Il commento al *De topicis differentiis* (incompleto: il testo commenta solo il primo e l'inizio del secondo dei quattro libri che compongono il *De topicis differentiis*, e in particolare commenta PL 64, 1173 B-1183 D; ed. Nikitas, The Academy of Athens - Vrin, Athens - Paris 1990, I, 1- II, 2) è edito in Pietro Abelardo, *Scritti di Logica*, ed. M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 34), 205-330 (precedente edizione: M. Dal Pra [ed.], *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*, Fratelli Bocca Editori, Milano



1954, 205-330) a partire dal ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7493, 168r-183v. Si tratta del commento 'B12' nella lista di Niels Jørgen Green-Pedersen: come segnalato dallo studioso, un frammento del testo (sconosciuto a Mario Dal Pra) si trova anche nel manoscritto Paris, Bibliothèque de l'Arsenal 910, ff. 120vb-121rb (cf. N.J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, Philosophia Verlag, München-Wien 1984, 424-425).

*LNPS* *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*: edizione, sulla base del ms. unico Lunel, Bibliothèque Municipale, 6, ff. 8r-41r in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (*BGPTM*, 21), 505-580. Una nuova edizione è stata annunciata da Peter King e Christopher Martin, che mi hanno gentilmente consentito di consultarne una versione provvisoria.

*Met.* Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, ed. J.B. Hall auxiliata K.S.B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1991 (*CCM* 98); l'edizione di John Barrie Hall e Katharine Keats-Rohan sostituisce la precedente edizione, di Clement Webb (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII*, ed. C. Webb, Clarendon, Oxford 1929).

*P17* Commento 'P17' all'*Isagoge*, ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3237, ff. 123ra-124va (mutilo) e di nuovo, in forma completa, ai ff. 125ra-130rb; il testo è citato da una edizione privata del prof. Yukio Iwakuma (realizzata a partire dalle due versioni del testo), che ho confrontato con il manoscritto.

*Pol.* Ioannes Saresberiensis, *Policraticus*. Per i libri I-IV si cita da Ioannes Saresberiensis, *Policraticus I-IV*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1993 (*CCM* 118); per i libri V-VIII si cita da *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C.C.J. Webb, 2 volls., Clarendon Press, Oxford 1909.

QG        *'Quoniam de generali'* in J. Dijs, *Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals*, «Vivarium», 28 (1990), 93-113, a partire dal ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17813, ff. 16va-19ra. L'edizione di Judith Dijs è stata confrontata con B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892, 298-320 e F. Romano, *Una soluzione originale della questione degli universali nel XII secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Aracne, Roma 2007, 91-113.

## *Introduzione*

Il presente lavoro si prefigge due obiettivi principali. Da un lato, esso si propone lo studio di una teoria realista sugli universali che fu sostenuta negli anni 1110-1130 *ca* nelle scuole del nord della Francia e che propongo di definire “teoria dell’*indiividuum*”. La posizione viene esaminata nel quadro della descrizione e della critica del realismo che si possono leggere nelle fonti logiche di quei decenni, e che saranno qui analizzate in dettaglio. Dall’altro lato, il lavoro intende prendere in esame l’attribuzione della teoria ad un maestro che insegnò nelle scuole di Reims e Laon nei primi decenni del secolo dodicesimo, Gualtiero di Mortagne. Per definire l’oggetto della ricerca, a titolo introduttivo, occorre dunque precisare: (1) quale approccio sia stato qui seguito nello studio delle teorie medievali sugli universali e (2) in che senso quella dell’*indiividuum* sia qui definita ‘realista’. Sarà opportuno chiarire, inoltre, (3) la struttura che sorregge la ricerca, una struttura chiasmica risultante dall’intreccio di due componenti: da un lato, un maestro in cerca di una teoria (Gualtiero, e la sua teoria sugli universali); dall’altro, una teoria in cerca di un maestro (la teoria dell’*indiividuum*, e il maestro che l’ha sostenuta). I tre elementi saranno trattati rispettivamente nei tre paragrafi che compongono questa introduzione.

1. Proponendosi di descrivere una teoria sugli universali della prima metà del XII secolo latino, questo lavoro copre un breve segmento di un argomento che è stato oggetto di un’ampia e – si può dire – gloriosa tradizione di studi. L’indagine sulla «disputa sugli universali», e in particolare sulla *querelle* svoltasi all’inizio del XII secolo, ha ricoperto un ruolo di primo piano nelle ricerche di storia della filosofia

medievale sin dall'Ottocento.<sup>1</sup> Con le opere di Victor Cousin e Barthélémy Hauréau, lo studio del problema degli universali ha contribuito a definire la fisionomia delle ricerche di filosofia medievale sin dal loro nascere e ha selezionato un tema che è rimasto poi, all'interno di tale disciplina, un argomento di perenne fascino.<sup>2</sup> E se

---

<sup>1</sup> Per gli studi realizzati tra Ottocento e inizio Novecento, con particolare riferimento al periodo che si prende qui in considerazione, cf. V. Cousin, *Introduction a Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Imprimerie Royale, Paris 1836; *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit [...]* Victor Cousin adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois, 2 vols., Durand, Paris 1849; V. Cousin, *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, 2<sup>a</sup> ed., Ladrangé, Paris 1840; X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge*, 3 vols., Joubert, Paris 1840-1842; H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, Perthes, Hamburg 1844, 354-474; Ch. de Rémusat, *Abélard*, 2 vols., Ladrangé, Paris 1845; B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 2 vols., Pagnerre, Paris 1850; Id., *Histoire de la philosophie scolastique. Première partie (de Charlemagne à la fin du XII<sup>e</sup> siècle)*, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872; Id., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892, 290-338; C. Ubaghs, *Du problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme*, Vanlinthout, Louvain 1861; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II, Hirzel, Leipzig 1861, 116-152 (2<sup>a</sup> ed., Leipzig 1885; traduzione italiana: C. Prantl, *Storia della logica in Occidente*, II. *Età medievale. Parte Prima. Dal secolo VII al secolo XII*, versione italiana di L. Limentani, La Nuova Italia, Firenze 1937, 215-278); C.Z. Barach, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener Kaiserlichen Hofbibliothek*, Braumüller, Wien 1866; J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Trapp, Bonn 1907; Id., *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, Aschendorff, Münster 1910 (*BGPTM*, 8); H. Dehove, *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores*, Lefebvre-Ducrocq, Insulis 1908; F. Picavet, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Alcan, Paris 1911 (revisione, ampliata, della precedente edizione del 1896); É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Payot, Paris 1944, 238-240, 282-288, 292-296. Per una valutazione di questi studi, cf. J. Jolivet, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991 (*Storia e Letteratura*, 179), 1-20; W. J. Courtenay, *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, *ibi*, 233-251; G. Piaia, *La 'svolta francese' (1800-1820) nell'approccio alla filosofia medievale*, in *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, ed. J. Meirinhos – O. Weijers, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009, 451-467; J. Marenbon, *Préface* a Ch. Erismann, *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011, [v-xi] v-vi; Erismann, *L'Homme commun*, 1-3.

<sup>2</sup> Per contributi più sintetici di introduzione, cf. L. Urbani Ulivi, *Universali*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 11896-11899; G. Klima, *The Medieval Problem of Universals*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>; A.

l'interesse degli studiosi per le soluzioni e gli argomenti legati al problema degli universali si riscontra, oggi, nell'indagine di pressoché ogni periodo del medioevo, per gli anni in cui insegnò Pietro Abelardo esso può vantare ormai una lunga tradizione: il confronto tra Abelardo e Guglielmo di Champeaux narrato nella *Historia calamitatum* e l'elenco di posizioni sugli universali riportato nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury sono pagine che la storia della filosofia medievale ha analizzato da, e per, più di un secolo e mezzo. Lo studio di una precisa teoria sugli universali della prima metà del XII secolo, di diffusione limitata sul piano geografico e temporale, si inserisce dunque in un contesto di studi più vasto e in parte da presupporre.

D'altra parte, la ricerca recente sul problema degli universali nel medioevo si è sviluppata non soltanto nel senso di un'estensione del numero delle teorie conosciute e di una puntualizzazione di quanto da esse sostenuto, all'interno di coordinate generali stabili: essa ha indagato il modo stesso in cui l'oggetto veniva affrontato dagli studiosi, problematizzando la definizione del campo di indagine che veniva proposta e invitando, in generale, a un approccio più raffinato. Problema esegetico consegnato al medioevo dalle prime righe dell'*Isagoge* di Porfirio e dalla trattazione di Boezio nei suoi commenti?<sup>3</sup> Questione perenne, definibile storicamente, sullo status ontologico di generi e specie e sulla predicabilità dei termini? Dibattito che si è formato all'interno di precise coordinate epistemiche? Un approccio al problema medievale degli universali non può, sembra, avvenire ingenuamente, attraverso una definizione standard. Per accostarsi alla questione in modo più avvertito, è opportuno soffermarsi brevemente su tre approcci risalenti agli ultimi decenni testimoniati rispettivamente: dall'*Introduzione* di Bruno Maioli alla sua antologia di testi sugli universali da Socrate al XII secolo; dal volume *La querelle des universaux* di Alain de Libera; e dalla metodologia

---

Arlig, *Universals*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2011, 1353-1359.

<sup>3</sup> Porphyrius, *Isagoge*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4/1), 1.8-13; Porphyre, *Isagoge*, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Vrin, Paris 1998 (Sic et Non), 1; Porphyrius, *Isagoge*, tr. Boethii, *AL I 6-7*, Brouwes, Bruges-Paris 1966, 5.10-14; *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. S. Brandt, Tempsky-Freitag, Wien-Leipzig 1906 (CSEL 48), *editio prima*: I, 10 (23-30); *editio secunda*: I, 9-11 (159-167).

recentemente seguita presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nell'organizzare, nell'arco di più anni, un *workshop* dedicato agli universali.<sup>4</sup>

Secondo Maioli, il problema degli universali si caratterizza per la sua «persistenza» nella storia del pensiero: il tema, afferma lo studioso, si sviluppa dalla filosofia socratica sino a quella contemporanea e mostra una costanza sia nei quesiti che nelle soluzioni di fondo.<sup>5</sup> Più che di un unico problema sugli universali, si tratta secondo Maioli di «un nodo di problemi di filosofia del linguaggio, di filosofia della logica, di epistemologia e di ontologia»,<sup>6</sup> dalla grande ricchezza teoretica, e che si può definire come «il persistente tentativo di sciogliere, comunque, la ricorrente aporia di stabilire e fissare il rapporto fra sensibile e intelligibile, tra dato esperienziale e concetto, tra a posteriori e a priori, tra il molteplice dell'esperienza e l'universale appunto; ed anche, stante (*sic*) le sue immediate implicazioni semantiche, il permanente tentativo di darsi una ragione del rapporto tra parole e cose, tra linguaggio e mondo, connesso al problema – emergente dall'analisi della struttura logica della proposizione e della natura della predicazione – della fondazione logica e del valore dell'universale».<sup>7</sup> Maioli individua dunque «i problemi del problema» degli universali, che secondo la sua analisi sono in numero di quattro: un aspetto linguistico-semanticò (spiegare come certi nomi, in particolare i nomi comuni e astratti, siano capaci di significare); un aspetto logico (indagare la predicabilità dei termini universali, ossia la «primaria funzione» dell'universale di fungere da predicato in un enunciato assertivo);<sup>8</sup> un aspetto epistemologico («domandarsi come il concetto, per natura universale, possa rapportarsi ed esprimere una realtà individuale»);<sup>9</sup> infine, dei «riflessi metafisici» (indagare la costituzione del mondo, che viene concepito ed espresso linguisticamente).<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. B. Maioli, *Introduzione* in Id., *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Bulzoni, Roma 1974 (Biblioteca di cultura, 63), xi-lxx, ed anche Id., *Gli universali. Alle origini del problema*, Bulzoni, Roma 1973 (Biblioteca di cultura, 40); A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 1996, ed anche Id., *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999; G. Galluzzo, *The Problem of Universals and Its History. Some General Considerations*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 335-369.

<sup>5</sup> Maioli, *Introduzione*, xiii.

<sup>6</sup> *Ibi*, ix; cf. anche xi.

<sup>7</sup> *Ibi*, xv.

<sup>8</sup> *Ibi*, xxxiii.

<sup>9</sup> *Ibi*, xxxiv-xxxv.

<sup>10</sup> *Ibi*, xxxviii. Per l'intera quadripartizione, cf. xvi-xlv.

Un metodo completamente differente è adottato da de Libera nella monografia *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge* (1999). Secondo lo studioso, bisogna liberarsi dell'«illusion anhistorique» con cui il problema è stato affrontato, e che ne ha fatto una sorta di archetipo trascendente che si sarebbe a un tratto manifestato nel tempo.<sup>11</sup> Al contrario, si deve riconoscere che il problema sugli universali che si è configurato nel medioevo non ha nulla di naturale nel suo porsi: è un problema che si è formato all'interno di una precisa ἐπιστήμη, cioè all'interno delle coordinate di sapere di un'epoca, rappresentate da un insieme di enunciati ammissibili e da un archivio di testi autorevoli.<sup>12</sup> Il compito dello storico della filosofia è di carattere archeologico: mostrare la discontinuità delle ἐπιστήμαι e la genesi dei problemi (come quello medievale degli universali) che si sono formati all'interno di ciascuna di esse. Per fare ciò, egli deve in primo luogo considerare l'archivio di testi disponibili e autorevoli per una data epoca, e «décrire autant que possible le jeu complexe des reprises, des transformations et des ruptures qui travaillent l'apparence du déroulement historique».<sup>13</sup> Il problema medievale degli universali in particolare si è formato, «a précipité en problème», all'interno dell'aristotelismo nella sua tradizione interpretativa neoplatonica: è una delle figure che si potevano trarre, e che effettivamente è stata formata, a partire dal confronto tardoantico tra aristotelismo e platonismo.<sup>14</sup>

Ancora differenti sono i presupposti metodologici che hanno guidato l'organizzazione di una serie di seminari sugli universali presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, nell'ambito di un progetto tuttora in corso e che ha già contato

---

<sup>11</sup> Cf. de Libera, *La querelle*, 17-20, 33. In *La querelle*, 17-20, de Libera critica un tentativo di illustrare il problema degli universali effettuato da Paul Vincent Spade (e in effetti piuttosto comune, soprattutto nella tradizione anglosassone). Secondo la presentazione di Spade, il problema degli universali consisterebbe nel rispondere alla domanda “Quanti colori vedo?”, posto che io abbia davanti due penne nere: il realismo sarebbe quella teoria che afferma l'esistenza di un solo colore nero, condiviso dalle due penne, mentre il nominalismo sosterebbe che ne esistono due. Per l'originale formulazione di Spade, cf. P.V. Spade, *Introduction to John Wyclif, On Universals*, Clarendon Press, Oxford 1985, [vii-l] xii-xiii, ed anche Id., *Introduction to Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett, Indianapolis 1994, [vii-xvi] vii-viii, dove è ripetuto un esempio simile.

<sup>12</sup> Cf. de Libera, *La querelle*, 11-65.

<sup>13</sup> *Ibi*, 25-27.

<sup>14</sup> *Ibi*, 33, 63.

diverse decine di contributi.<sup>15</sup> Di tali presupposti metodologici dà notizia Gabriele Galluzzo nel suo articolo *The Problem of Universals and Its History. Some General Considerations*. Secondo Galluzzo, «the traditional problem of universals» si può definire sia come (a) «the question of understanding what, if anything, corresponds in reality to our general concepts and terms»<sup>16</sup> sia come (b) «the problem of understanding why things agree in their fundamental attributes or characters».<sup>17</sup> Egli ritiene che nello studio di questo problema si debba cercare il giusto equilibrio tra un approccio esclusivamente storicizzante e uno puramente teoretico, evitando i rischi di deriva insiti in ciascuno dei due metodi. Un modo di procedere storicizzante nega che esista il problema degli universali, perché non accetta che quest'ultimo sia un unico problema affrontato attraverso i secoli, e concede unicamente che con il nome di “questione degli universali” si indichi tutta una rete di problematiche che variano e si modificano.<sup>18</sup> A questo approccio Galluzzo obietta che una certa uniformità all'interno della trattazione è innegabile, dal momento che argomenti analoghi sono utilizzati in epoche diverse con fini analoghi; egli sostiene inoltre che modifiche nella terminologia o nella cornice entro cui una questione si presenta non sempre implicano cambiamenti della questione

---

<sup>15</sup> Si vedano in particolare gli articoli raccolti in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007) e 19 (2008) e, per il convegno più recente, G. Galluzzo, *Report of the International Conference “The Problem of Universals in the XIIIth Century”*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 53 (2011), 477-487.

<sup>16</sup> Galluzzo, *The Problem of Universals and Its History*, 352 (cf. anche 336).

<sup>17</sup> *Ibi*, 350.

<sup>18</sup> *Ibi*, 335-336: «In the workshop, we have tried to strike the right balance between two opposed and potentially misleading approaches to the problem of universals. One possibility is to endorse a highly historicist understanding of the problem. On this view, there is no such a thing as *the* problem of universals, but only a vast net of sometimes very different issues. Such a thesis should not be understood only in the weak sense that the history of the problem of universals includes much more than what we are used to calling the *traditional* problem of universals, i.e. presumably the problem of understanding what corresponds in reality to general concepts and terms. These include, for instance, problems which are simply different from the traditional one, such as the problem of individuation and that of the knowledge of both particulars and universals, as well as issues focusing on specific kinds of universals which for some reasons deserve particular attention [...]. However, supporters of this approach insist that there is no such a thing as the problem of universals in a stonger, more pregnant sense. It is not only the case that we are confronted with one single problem, but it is also true that we are not allowed to talk of the same issues being tackled and discussed in different ages. In other words, even if we focus on only one of the many problems circulating under the label of ‘problem of universals’, we have to realise that such a problem takes very different, and sometimes irreconcilable, forms in different epochs. This is presumably due to the different frameworks in which the problem is formulated as well as to the different cultural influences that come to affect it over time».



stessa.<sup>19</sup> L'impostazione teoretica, d'altra parte, afferma la sostanziale unità del problema degli universali attraverso il tempo, e si impegna in un confronto tra le posizioni antiche, medievali e contemporanee al riguardo.<sup>20</sup> Il rischio, in questo caso, è quello di interpretare il passato esclusivamente alla luce del dibattito contemporaneo, limitandosi a ricercare in testi scritti secoli fa le tesi e gli argomenti sostenuti oggi. Vi è anche il pericolo di trascurare alcune differenze che effettivamente caratterizzano la discussione in un'epoca e la distinguono da quella di un'altra (Galluzzo ricorda, ad esempio, che l'accettazione della distinzione aristotelica tra aspetti essenziali di una cosa ed aspetti accidentali fonda la discussione in epoca medievale, mentre è marginale in epoca contemporanea).<sup>21</sup> L'articolo trae la conclusione che entrambi gli elementi, quello storico e quello storico o teoretico, debbano essere combinati per un'analisi adeguata del problema.<sup>22</sup>

Rispetto agli studi che si sono appena ricordati, la ricerca qui condotta ha un carattere più modesto e puntuale. In questo caso, non si tematizza un confronto fra scritti di epoche diverse: si cerca primariamente di descrivere con accuratezza una teoria dei primi decenni del XII secolo, la quale è stata sinora oggetto di ricostruzioni anche erronee. Per farlo, inoltre, si intende effettuare l'analisi non solo di questa teoria, ma anche delle posizioni che le sono appresentate nei testi che la descrivono, ossia tutte le

---

<sup>19</sup> *Ibi*, 343-345.

<sup>20</sup> *Ibi*, 345: «another possibility consists in endorsing a theoretical approach to the problem of universals. Supporters of this view believe in the fundamental identity and unity of the problem of universals through the different ages. According to them, it makes perfectly sense to say that ancient, medieval and contemporary philosophers all discuss the very same issue in spite of the radical differences in their conceptual frameworks and in the very philosophical tools they use to solve it. The point, of course, may be conceded that often we are not confronted with just one problem, but rather with a net of related and yet slightly different issues. However, supporters of the theoretical approach insist that such a net of problems is the same for all ages. Thus, once we have singled out the different issues and their mutual relations we should start evaluating and comparing the different answers provided by the different ages. Moreover, although we are confronted with a net of related problems rather than with one single issue, it should be recognised that such different problems revolve around one fundamental question, i.e. the question of explaining why different things agree or are similar in their fundamental characters and attributes. And this is, after all, the traditional problem of universals».

<sup>21</sup> *Ibi*, 346-349.

<sup>22</sup> Meno sfumato è quanto si legge in Galluzzo, *Report*, 478: «The general assumption behind such a methodological option [*scil.* quella adottata nella conferenza 'The Problem of Universals in the XIIIth Century'] is that philosophical issues remain fundamentally the same through the different epochs in spite of the significant differences in philosophical techniques and technical jargon that the different historical moments present».

posizioni secondo cui gli universali sono *res*. Ci si propone infine di analizzare un gruppo di fonti (edite ed inedite) volutamente il più omogeneo possibile, instaurando un confronto tra discussioni simili, ossia discussioni svolte all'interno di testi i cui caratteri comuni sono particolarmente evidenti e i quali partecipano al dibattito in maniera chiaramente comparabile.

Poiché il presente lavoro riguarda in modo specifico il problema degli universali all'inizio del XII secolo, non è inopportuno ricordare anche alcune caratteristiche della ricerca più recente su questo particolare periodo della storia della filosofia. (i) In primo luogo si deve notare che lo studio del problema degli universali tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo si è arricchito anche dell'analisi di altri scritti, oltre ai testi più classici ove ricercare una trattazione sugli universali (ossia i commenti all'*Isagoge*, soprattutto nella sezione di commento a *Isagoge* i, 1, e i trattati «de generibus et speciebus»). Si possono ricordare, ad esempio, gli studi consacrati al *De peccato originali* di Oddone di Cambrai,<sup>23</sup> o le indagini di testi di natura grammaticale, come la cosiddetta «tradizione delle *Glosulae in Priscianum*».<sup>24</sup> (ii) È inoltre a disposizione degli studiosi un importante contributo, firmato da Jorge E. Gracia, che tratta delle soluzioni altomedievali al problema dell'individuazione.<sup>25</sup> (iii) A causa dell'interesse

---

<sup>23</sup> Odo Tornacensis, *De peccato originali*, PL 160, 1071 A-1102 D; cf. Erismann, *L'Homme commun*, 331-362 e *infra*, capitolo 1.

<sup>24</sup> Cf. in particolare: I. Rosier-Catach, *Les Glosulae in Priscianum: sémantique et universaux*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 123-177. Si vedano inoltre: A. Grondeux - I. Rosier-Catach, *Les Glosulae super Priscianum et leur tradition*, in I. Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 107-179; I. Rosier-Catach, *Vox and oratio in early twelfth century grammar and dialectics*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), 47-129; A. Grondeux - I. Rosier-Catach, *Sur la nature catégorielle de la uox au XII<sup>e</sup> siècle. Trois versions des Glosulae in Priscianum*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), 259-333; I. Rosier, *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the Glosulae in Priscianum, the Notae Dunelmenses, William of Champeaux and Abelard*, «Vivarium» 45 (2007), 219-237; Ead., *Abélard et les grammariens: sur la définition du verbe et la notion d'inhérence*, in P. Lardet (ed.), *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Brepols, Paris-Turnout 2003 (Bibliologia, 20), 143-159; Ead., *Abélard et les grammariens: sur le verbe substantif et la prédication*, «Vivarium» 41 (2003), 175-248; Ead., *Priscian, Boèce, les Glosulae in Priscianum, Abélard: les enjeux des discussions autour de la notion de consignification*, «Histoire Épistémologie Langage» 25 (2003), 55-84; Ead., *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De Voce des Institutiones Grammaticae de Priscian*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 63 (1993), 115-144.

<sup>25</sup> J.J.E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München-Wien 1994. Dopo un capitolo iniziale dedicato alla terminologia dell'individuazione e

per Abelardo da un lato, e della predilizione contemporanea per soluzioni di stampo nominalistico dall'altro, il vocalismo e il nominalismo nel XII secolo sono stati al centro di un'attenzione mai sopita. Uno degli aspetti più interessanti di questa ricerca è che essa ha comportato anche una meta-riflessione sulla stessa categoria storiografica di 'vocalismo' con cui gli studiosi hanno definito i testi oggetto della propria analisi.<sup>26</sup> (iv)

Il realismo, invece, inizialmente rimasto ai margini dell'interesse ed affrontato spesso attraverso il filtro della critica di Abelardo, ha beneficiato di una sorta di riscoperta negli ultimi anni, riscoperta in cui si segnalano in particolare i lavori di Christophe Erismann. In una serie di articoli, culminati nella monografia *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Erismann ha mostrato che una particolare forma di realismo (che egli chiama "realismo ontologico" o "aristotelico" o "immanente", perché afferma l'esistenza di realtà universali, le quali però sono concepite non come separate, ma sempre come immanenti agli individui) fu dominante per tutto l'alto medioevo. Presente anche in una forma implicita, ossia senza

---

ai diversi aspetti che compongono il problema (intensione ed estensione dell'individualità; status ontologico dell'individualità; principio di individuazione; principio di discernibilità degli individui; funzione di nomi propri e indessicali), Gracia analizza la trattazione della questione nell'*Isagoge* di Porfirio da un lato e nei testi di Boezio (commenti all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De interpretatione; De trinitate*) dall'altro. Boezio è all'origine di due tradizioni: una, che prende avvio dal suo *De trinitate*, sostiene la "Standard Theory of Individuality" (ossia una teoria dell'individualità che include il principio di individuazione per accidenti) ed è rappresentata da Eriugena, Oddone di Tournai (*lege* 'Odo of Tournai' invece che 'Odo of Tours' in tutto il volume), Teodorico di Chartres e Gilberto di Poitiers; l'altra, che dipende dai commenti logici di Boezio, è rappresentata invece da Abelardo e Giovanni di Salisbury. A quanto si legge in questo volume si può aggiungere J.J.E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York Press, Albany 1994, ed anche Ch. Erismann, *Proprietatum collectio. Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation*, «Mediaevalia. Textos e estudos», 22 (2003), 55-71, che intende completare la trattazione di *Introduction to the Problem of Individuation* considerando il caso di Anselmo di Canterbury.

<sup>26</sup> C.G. Normore, *The Tradition of Mediaeval Nominalism*, in J.F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1987, 201-217; W.J. Courtenay, *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux*, ed. J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera, Vrin, Paris 1991, 11-48; Id., *In Search of Nominalism*. In seguito, la discussione ha distinto esegesi *in uoce* e nominalismo, ed è proseguita con i contributi di Yukio Iwakuma, John Marenbon e, più recentemente, Margaret Cameron: cf. il numero monografico di «Vivarium» 30, 1992; Y. Iwakuma, 'Vocales,' or *Early Nominalists*, «Traditio» 47 (1992), 37-111; Id., *Vocales Revisited*, in T. Shimizu - Ch. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, Brepols, Turnhout 2009, 81-171 e, per i contributi di Marenbon e Cameron e il dibattito sorto tra i due, *infra* in questo capitolo.

che una discussione sugli universali fosse effettivamente emersa come tale, ossia comportando la difesa della posizione realista contro soluzioni alternative, il realismo aristotelico altomedievale si può riconoscere nelle opere di vari autori da Giovanni Scoto Eriugena a Oddone di Cambrai, così come nella prima teoria sugli universali di Guglielmo di Champeaux, nota come “teoria dell’essenza materiale”.

Anche il presente lavoro indaga una teoria realista. Più precisamente, esso indaga una teoria che si sviluppa a partire dalla critica al realismo ontologico altomedievale descritto da Erismann e che propongo di chiamare, in alternativa alle precedenti denominazioni, ‘teoria dell’*indiuiduum*’.<sup>27</sup> Pur essendo nota agli studiosi, soprattutto attraverso la critica di Abelardo nella *Logica ‘Ingredientibus’* e nella *Logica ‘Nostrorum petitioni sociorum’*, la posizione non è stata oggetto di studi approfonditi negli anni più recenti, se si eccettuano un eccellente articolo di Wojciech Wciórka e un piccolo volume di Francesco Romano, purtroppo di dubbio valore.<sup>28</sup> La modesta

---

<sup>27</sup> I termini ‘individuale’, ‘particolare’ e ‘singolare’ vengono qui usati come sinonimi. Tale scelta è dovuta al fatto che nei testi che si prendono qui in considerazione si riscontra un uso sinonimico; cf. ad esempio *LI*, 9.20: «singulare quidem, id est indiuiduum»; *LI*, 16.24-25: «particulares, scilicet singulares»; *LNPS*, 512.12: «singulare, idest particolare sive indiuiduum»; *‘De generibus et speciebus’*, ms. O, p. 154b: «singularia indiuidua esse species et genera» (§32) (cf. Gracia, *Introduction*, 197 e 243 n. 8; J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 102 n. 6). Su questi tre termini scrive Gracia, *Introduction*, 25-26: «Also in use are the terms ‘singularity’ and ‘particularity’. The extension of these and that of ‘individuality’ are usually taken to be the same, but conceptually the terms can be distinguished. For particularity has to do with an individual’s “participation in” or “partaking of” a universal. In this sense the individual is considered as being a part of something else, or as partaking of it. Thus a man, for example, is particular (*particularis*) in that it participates in man, which itself is not particular. The case with singularity is similar. An individual is called singular (*singularis*) or is said to have singularity because it is not many (‘plural’ or ‘multiple’ are also used). A singular tree, unlike the species tree, is not a plurality or collection but a “single” tree». Come è noto, la cosa sta diversamente nelle opere di Oddone di Cambrai e di Gilberto di Poitiers, per i quali ‘singolare’ e ‘individuale’ non sono sinonimi: si veda, per Oddone, Ch. Erismann, *Singularitas. Éléments pour une histoire du concept: la contribution d’Odon de Cambrai*, in *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l’occasion de son éméritat*, ed. J. Meirinhos – O. Weijers, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009 (Textes et Études du Moyen Âge, 50), 175-183 (singolare è ciò che si può discernere grazie a una certa proprietà: include sia l’individuo che l’universale); per Gilberto, cf. K. Jacobi, *Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers’ Philosophie des Individuellen*, in J. A. Aertsen - A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Gruyter, Berlin - New York 1996, 3-21 (sono individui solo alcuni dei singolari) e quanto ricordato *infra*, capitolo 8.

<sup>28</sup> Cf. F. Romano, *Una soluzione originale della questione degli universali nel XII secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Aracne, Roma 2007; W. Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem? Teoria uniwersaliów Waltera z Mortagne [Is Socrates a universal? Walter’s of Mortagne ontological theory]*, «Studia Antyczne i Mediewistyczne» 7 [42] (2009), 137-158:

attenzione suscitata da questa teoria può forse spiegare alcuni fraintendimenti che ne hanno caratterizzato l'analisi. La ricerca qui condotta può invece mostrare – mi auguro – l'interesse di questa teoria: quella dell'*indiuiduum* è una posizione che tenta di recepire alcune critiche al realismo ontologico altomedievale, ma condivide con questo un approccio *realista* alla soluzione del problema; si tratta inoltre di una teoria che utilizza alcuni concetti tipici della soluzione abelardiana per fini (la difesa del realismo, appunto) completamente diversi rispetto a quelli del maestro palatino.

Estremizzando per certi versi una tendenza già propria del realismo dell'essenza materiale, che sottolineava l'immanenza degli universali negli individui, questo secondo realismo del XII secolo arriva ad affermare, nella sua presa di posizione fondamentale, che *i generi e le specie sono gli individui stessi*. Per fare ciò, la teoria dell'*indiuiduum* utilizza un principio di indifferenza che secondo l'*Historia calamitatum* sarebbe stato adottato (o ideato?) da Guglielmo di Champeaux dopo le critiche di Abelardo alla sua prima e più tradizionale teoria dell'essenza materiale. Tra il realismo ontologico altomedievale e il secondo realismo dell'*indiuiduum*, però, è avvenuta una frattura che non è eccessivo definire radicale, perché ha comportato una ridefinizione del significato stesso con cui una teoria si dice 'realista'.<sup>29</sup> Occorre dunque precisare in che senso questo termine venga qui utilizzato e come ne sia giustificata l'adozione nel descrivere la teoria che è oggetto del nostro esame.

2. La teoria dell'*indiuiduum* si può definire realista perché le fonti del XII secolo che la descrivono si servono del termine '*res*' per classificarla e distinguerla da altre posizioni sugli universali. Nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury, la teoria di Gualtiero è presentata come una delle tesi «di coloro che stanno attaccati alle cose» (*eorum qui rebus inhaerent*).<sup>30</sup> Nella *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo, è elencata tra le posizioni secondo cui gli universali sono non solo espressioni (*uoces*), ma anche cose (*res*): un gruppo di soluzioni che l'autore contrappone a quelle secondo cui gli universali sono *uoces* soltanto. Nella *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'*, la teoria compare tra quelle secondo cui gli universali sono *res*: le altre opzioni sono che gli

---

esprimo qui il mio ringraziamento e apprezzamento all'autore, che mi ha gentilmente fornito una traduzione inglese dell'articolo.

<sup>29</sup> Come notato anche da Erismann, *L'Homme commun*, 146-148.

<sup>30</sup> *Met.* II, 17, ed. Hall, Brepols, Turnhout 1991 (*CCM* 98), 81.37; cf. *infra*, capitolo 2.

universali siano *intellectus* («concetti») o che siano *sermones* («parole»). Infine, nel commento all'*Isagoge* del ms. Paris, BnF, lat. 3237 (*P17*) la teoria dell'*indiuiduum* è trattata come una delle posizioni secondo cui gli universali sono principalmente *res* e secondariamente *uoces*.<sup>31</sup> Alla luce di queste testimonianze, sembra dunque giustificato servirsi della qualifica di 'realista' per designare la teoria dell'*indiuiduum*.

Il termine 'realismo', tuttavia, rinvia a una varietà di ambiti e significati, non tutti adatti a qualificare la posizione di cui è qui questione. Una caratterizzazione che si addice anche alla teoria dell'*indiuiduum* definisce realiste quelle teorie sugli universali secondo cui l'universalità è un modo di essere delle cose e non una proprietà dei termini del linguaggio.<sup>32</sup> Tale definizione evidenzia quello che è forse il tratto più importante comune alle soluzioni realiste del problema degli universali – il fatto, cioè, che la discussione su generi e specie vi sia concepita come un problema di ordine ontologico e non linguistico.<sup>33</sup>

Quando però il realismo viene concepito astrattamente, come una delle posizioni logicamente possibili sulla natura ontologica degli universali, da confrontare solo in un secondo momento con le teorie storicamente attestate, domina una concezione che non può valere per la teoria dell'*indiuiduum*.<sup>34</sup> In questo caso, il realismo sarebbe l'affermazione che l'arredo ontologico del mondo prevede l'esistenza *non solo* di cose individuali, *ma anche* di cose universali. Secondo questa accezione, il realismo affermerebbe che le cose universali esistono, ossia sono dotate di esistenza effettiva, extra-mentale,<sup>35</sup> e sono da contare *in aggiunta* alle cose individuali nel numero delle

---

<sup>31</sup> *LI*, 9.12-16.22; *LNPS*, 512.19-522.13; *P17* in ms. Paris, BnF, lat. 3237, ff. 123rb–124rb e 125va–126ra; cf. *infra*, capitolo 3.

<sup>32</sup> La definizione è proposta in Ch. Erismann, *Realism*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2011, 1108-1112, in particolare 1109: «The question can be formulated in the following terms: is universality a mode of being or is it only a property of language? The realist holds that it is a mode of being; however, this is about the only thesis we can attribute to all realists, as there are a number of different realist theories that cannot be reduced to each other». Erismann insiste sulla polisemia del termine (realismo vs. idealismo; realismo della percezione; realismo morale, etc). Cf. anche Erismann, *L'Homme commun*, 33-37; de Libera, *La querelle*, 20-24.

<sup>33</sup> Cf. Erismann, *L'Homme commun*, 22-31.

<sup>34</sup> Cf. J. Jolivet, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 (1992), 111-155 (in particolare 112 per una critica alle «essences supra-historiques du nominalisme et du réalisme»).

<sup>35</sup> Si intende qui con '*res*' ciò che ha esistenza effettiva, extra-mentale, anche se non necessariamente esistenza separata. Cf. anche le relazioni tra *res*, *intellectus*, *uox*, *littera* segnalate in Boethius,

cose esistenti: un'ontologia antirealista si caratterizzerebbe invece per l'affermazione che tutto ciò che esiste è particolare. Ora, una simile definizione può forse ancora valere per il realismo immanente della teoria dell'essenza materiale, che sostiene l'esistenza di *res* universali le quali sono ontologicamente diverse dalle cose individuali sensibili (anche se non sono *separate* dagli individui, ma *immanenti* ad essi). Non può invece valere per la teoria dell'*indiuiduum*, la quale costituisce anzi un controesempio a un realismo così concepito: questa teoria 'realista' (secondo il senso indicato dalle fonti), infatti, fonda la sua ontologia proprio sulla tesi 'anti-realista' (secondo il senso astratto) che tutto ciò che esiste è individuale.<sup>36</sup> Seguendo un'accezione astratta di realismo, dunque, non si potrà che descrivere la teoria dell'*indiuiduum* come un realismo che fa «concessioni» al nominalismo o come un piuttosto confuso «realismo-nominalismo».<sup>37</sup>

Detto altrimenti, la teoria dell'*indiuiduum* intraprende una via nuova del realismo, per certi versi paradossale, per altri sintomatica di alcune caratteristiche delle teorie sugli universali di questo periodo che sviluppano la discussione su generi e specie sul

---

*Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ editio prima*, I, 1, ed. C. Meiser, Teubner, Leipzig 1877, 37.4-14: «tria sunt ex quibus omnis conlocutio disputatioque perficitur: res, intellectus, uoces. res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus, intellectus uero quibus res ipsas addiscimus, uoces quibus id quod intellectu capimus significamus. praeter haec autem tria est aliud quiddam quod significat uoces, hae sunt litterae, harum enim scriptio uocum significatio est. cum igitur haec sint quattuor: res, intellectus, uox, littera, rem concipit intellectus, intellectum uero uoces designant, ipsas uero uoces litterae significant»; e la serie *uerbum, dicibile, dictio, res* di Augustinus, *De dialectica*, v, ed. J. Pinborg, Reidel, Dordrecht-Boston 1975, 86-90. Si noti inoltre che esiste una tradizione grammaticale, dipendente da Donato, in cui 'res' ha il significato di "cosa incorporea" e di "cosa pensata" (e non di "cosa materiale"), e che il termine 'res' è a volte contato tra i nomi trascendentali (nomi che hanno la proprietà di poter essere detti di tutto, ossia che possono essere predicati di *items* di ciascuna categoria), insieme a 'ens', 'unum', 'aliquid' (tra gli altri casi, è menzionato come trascendentale nella *Dialectica* di Garlando, ma anche nella *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo): cf. su questo A. Grondeux, *Res Meaning a Thing Thought: The Influence of the Ars donati*, «Vivarium» 45 (2007), 189-202; L. Valente, *Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic*, *ibi*, 298-310. Cf. inoltre J. Hamesse, *Res chez les auteurs philosophiques des 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in M. Fattori - M. Bianchi (eds.), *Res*, III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 Gennaio 1990), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982, 91-104; J. Jolivet, *Notes de lexicographie abélardienne*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975, 531-543 (in particolare 534-538, su 'res'); ed anche King, *Peter Abailard*, I, 180-181.

<sup>36</sup> GS, Ms. O, p. 156a: «Nichil omnino est preter indiuiduum» (§ 50); QG, § 26: «Quicquid est, indiuiduum».

<sup>37</sup> Cf. rispettivamente Hauréau, *Notices et extraits*, V, 325 e Romano, *Una soluzione*, 68.

piano delle *res*.<sup>38</sup> Essa fa proprie le critiche mosse alla teoria dell'essenza materiale e cerca dunque di proporre un'ontologia che ammetta l'esistenza unicamente di individui distinti per forma e materia (ossia, per usare un'espressione dei testi che leggeremo, "essenzialmente discreti"). Al contempo, intende salvaguardare il piano delle *res* come quello in cui i generi e le specie esistono. La via intrapresa è quella di non prendere come un dato acquisito l'opposizione tra universale e particolare: proponendo una sorta di interpretazione della teoria del soggetto unico di Boezio (secondo cui lo stesso soggetto è universale e particolare nel contempo), ispirandosi inoltre alla dipendenza delle sostanze seconde dalle prime di *Categorie* 5 e, in generale, facendo proprio ed estremizzando l'immanentismo che caratterizzava già il realismo altomedievale, la teoria afferma che *l'universale è l'individuo stesso*, considerato da un certo punto di vista. La teoria dell'*indiividuum* può ancora essere classificata come una posizione secondo cui gli universali sono cose, dove però per 'cose' si intendono le cose individuali stesse, considerate per giunta come le uniche *res* effettivamente esistenti. In altre parole, la teoria dell'*indiividuum* deriva tutto il suo "realismo" dalla "realtà" delle *res* individuali, e dunque è compatibile con (anzi sostenitrice de) la tesi apparentemente "anti-realista" secondo cui tutto ciò che esiste, è individuale.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Una via «audace», per usare la qualifica che Wojciech Wciórka dà di questa teoria: *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 137 e 138 (tr. inglese dell'autore): «Its audacity consists in combining two *prima facie* incompatible assumptions. On the one hand, Walter was convinced that "whatever exists is an individual" (*quidquid est, est indiividuum*), which precludes considering universals as elements simultaneously constituting many individuals. On the other hand, he was a "realist" in the sense that he regarded universals as things (as opposed to words). Naturally, blending these two ideas leads to a claim that universals are particular things. Furthermore, these things are to be considered not as "additional" with respect to a list of items that would be acceptable for an antirealist, but only as the "ordinary" individual objects falling under corresponding universals (in contrast to "extra" individuals such as platonic forms understood as autonomic paradigms or prototypes). Then, given the assumption that every ordinary particular exemplifies some universal, one can formulate Walter's proposal as follows: universals are precisely the things that are particulars».

<sup>39</sup> Il punto è ben segnalato da Arlig, *Universals*, 1355: «A word of caution is in order. A "realist" in Abelard's sense of the word is not necessarily committed to the existence of a thing that is entirely present in many individuals simultaneously [come sarebbe per la teoria dell'essenza materiale]. Abelard applies the label "realist" to any position that identifies the universal with a real thing (*res*), including theories that identify the universal with an individual or with a collection of individuals». Su quello che reputo un fraintendimento (commesso anche da Arlig poco oltre nel suo articolo), consistente nell'affermare che la teoria dell'*indiividuum* è realista anche perché essa affermerebbe che lo *status*, in cui una cosa si trova, è esso stesso una cosa, cf. *infra*, capitolo 7.



Precisato così il senso in cui questa teoria è definibile come ‘realista’, è bene ricordare anche un’altra distinzione riguardante i testi sugli universali, che è stata sottolineata da John Marenbon in una serie di studi recenti. Nei testi di logica della fine dell’XI e dell’inizio del XII secolo, è opportuno distinguere tra (i) una problematica squisitamente esegetica, la quale indaga se i testi autorevoli (ad esempio l’*Isagoge* o le *Categorie*), considerati nel loro complesso o per determinati passi al loro interno, riguardino parole (*uoces*) oppure cose (*res*); e (ii) una vera e propria presa di posizione metafisica su quale sia lo status ontologico degli universali. I termini ‘realismo’ e ‘nominalismo’ vanno riservati alla presa di posizione metafisica, mentre per quei brani che testimoniano unicamente l’opinione del loro autore su come un certo testo debba essere inteso si può parlare più correttamente di ‘esegesi *in re*’ o ‘*in uoce*’. La distinzione permette di evitare sovra-interpretazioni, sorte in particolare per testi della tradizione vocalista o nominalista, che leggono in affermazioni di natura puramente esegetica un valore metafisico a loro estraneo.<sup>40</sup> La teoria dell’*indivuum* e le altre

---

<sup>40</sup> Cf. Marenbon, *The Philosophy*, 108-116 e Id., *Life, milieu, and intellectual contexts*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 13-44 (in particolare 28-32); Id., *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, London-New York 2007, 132-135. (In *The Philosophy*, 108-110 Marenbon cita come ‘forthcoming’ su questo argomento un suo articolo intitolato ‘*Exegesis, universals and ontology: Abelard and the approaches to logic at the turn of the twelfth century*’: come segnalato in Id., *Logic at the Turn of the Twelfth Century: a synthesis* in I. Rosier [ed. ], *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011, 181-217, in particolare 209 n. 103, e da comunicazione personale dell’autore, che ringrazio, un articolo con questo titolo in realtà non è stato pubblicato: i suoi contenuti sono riassunti nel contributo del *Companion* sopra citato). La distinzione tra realismo/nominalismo da un lato ed esegesi *in re/in uoce* dall’altro è emersa nell’ambito di uno studio del significato di vocalismo, che ha portato a distinguere tre ordini di problematiche riguardanti le *uoces*: l’affermazione che le *uoces* sono l’oggetto della logica (nell’ambito della discussione su quale sia l’oggetto della logica); l’esegesi *in re* o *in uoce* di determinati passaggi dei testi autorevoli (nell’ambito dell’esegesi del testo da commentare: se cioè il testo, nel passo specifico oggetto di commento, si riferisca a cose o a parole); il vocalismo come presa di posizione metafisica sugli universali. L’esistenza di una esegesi *in uoce* e di una logica “*language-focused*” sembra una caratteristica che viene ad assumere una parte della logica all’inizio del XII secolo. Si deve notare che una caratterizzazione della logica dell’inizio del XII secolo come focalizzata sul linguaggio è stata recentemente criticata da Margaret Cameron (*The Development of Early Twelfth Century Logic: a Reconsideration*, in Rosier-Catach (ed.), *Arts du langage et théologie*, 677-694): la studiosa rifiuta l’idea che sia esistita una esegesi *in uoce* intesa come esegesi filosoficamente *naïve* del testo e ricorda che molti dei testi su cui si basa la ricostruzione sono destinati a lettori principanti (e dunque non possono dire molto sulle prese di posizione filosofiche dei loro autori, dato il carattere introduttivo del testo). Una risposta di Marenbon a Cameron, che riconsidera accuratamente le fonti a disposizione e mostra l’effettiva esistenza di un’attenzione per il linguaggio nella

teorie realiste che verranno qui prese in considerazione, pur nascendo, come tutte le teorie di questo periodo, dall'esegesi di terminati passi, sembrano tuttavia da considerarsi vere e proprie prese di posizione metafisiche.

3. La ricerca si svolge attorno ad una struttura chiasmica che muove da due punti di partenza opposti: una traiettoria va dalla figura di un maestro alla teoria sugli universali che gli può essere attribuita; l'altra traiettoria, invece, si disegna in senso inverso da una teoria sugli universali al maestro cui la si debba ascrivere.

Ad un estremo del chiasmo si trova Gualtiero di Mortagne. Rispetto ad altri maestri di quest'epoca, di cui sono noti solo il nome o l'iniziale del nome, si tratta di una figura della storia del XII secolo ben conosciuta, e per ragioni diverse. Le fonti lo descrivono come un maestro stimato che, probabilmente nato e formatosi nella zona di Tournai, insegnò prima a Reims e poi (e principalmente) a Laon nei primi decenni del XII secolo: proprio a Laon concluse la propria carriera come vescovo della città dal 1155 alla morte, avvenuta quando egli era ormai molto anziano, circa vent'anni più tardi. I manoscritti ci hanno trasmesso anche un *corpus* di opere di Gualtiero, che si compone di due trattati (*De coniugio* e *De trinitate*), una raccolta di lettere e una sentenza *de caritate* la cui paternità è più incerta. Ebbene, a questo maestro è attribuita una teoria sugli universali: in un brano celebre del *Metalogicon*, Giovanni di Salisbury ricorda Gualtiero di Mortagne come il principale sostenitore di una teoria realista sugli universali, di cui il passo descrive brevemente i tratti. L'attribuzione moderna della teoria procede unicamente per via indiretta: nessuna delle opere assegnate dai manoscritti a Gualtiero tratta degli universali né, a mio modo di vedere, lascia sospettare quale fosse la posizione del maestro al riguardo.

All'altro estremo del chiasmo si collocano i testi di questo periodo dedicati direttamente al problema degli universali. All'interno di un gruppo di cinque fonti databili ai primi decenni del XII secolo e dai caratteri, come si è detto, relativamente omogenei (si tratta di commenti all'*Isagoge* di Porfirio o di veri e propri trattati sui generi e le specie), e in particolare all'interno dell'analisi di quelle teorie secondo cui gli universali sono *res*, si possono riconoscere tre posizioni ben identificabili: la teoria

---

logica dell'inizio del XII secolo si trova già nello stesso volume: cf. Marenbon, *Logic at the Turn*, 199-215.

dell'essenza materiale, la teoria della *collectio*, la teoria dell'*indiuiduum*. Non solo la descrizione, ma anche gli argomenti che attaccano ciascuna teoria, come si vedrà, sono comparabili. In questi testi nessun indizio è fornito su chi siano i sostenitori delle tre teorie, ma in questo studio cercheremo di mostrare che la “teoria di Gualtiero” e la “teoria dell'*indiuiduum*” coincidono.

Più precisamente, la ricerca si struttura in tre parti, concepite come segue.

La prima parte è dedicata a Gualtiero di Mortagne e alla sua teoria sugli universali. Il capitolo 1 ripercorre gli elementi della biografia del maestro, soffermandosi in particolare sulle informazioni concernenti il suo insegnamento, e presenta inoltre le opere che gli sono attribuite. Il capitolo 2, invece, analizza la testimonianza di Giovanni di Salisbury sulla teoria di Gualtiero in *Metalogicon* II, 17, confrontandola con altri passi dove il Saresberiese cita la stessa teoria.

La seconda parte analizza la teoria dell'*indiuiduum* nel quadro delle teorie realiste insieme alle quali essa è presentata dalle trattazioni sugli universali. La teoria, in particolare, è identificabile in cinque fonti: la *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo, la *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'* di scuola abelardiana, i trattati *'De generibus et speciebus'* e *'Quoniam de generali'*, e il commento inedito all'*Isagoge* classificato da John Marenbon con la sigla *P17*. Tali fonti sono descritte nel dettaglio nel capitolo 3, con particolare attenzione per la struttura delle trattazioni del realismo. I cinque scritti si suddividono in due gruppi: da un lato, quei testi che descrivono la teoria dell'*indiuiduum* per criticarla (*LI*, *LNPS* e *GS*); dall'altro, quelli che descrivono la teoria per sostenerla (*QG* e *P17*). I capitoli 4 e 5 sono dedicati al primo insieme. In particolare, il capitolo 4 studia la descrizione del realismo in *LI*, *LNPS* e *GS* (e prende dunque in considerazione non solo la teoria dell'*indiuiduum*, ma anche quelle dell'essenza materiale e della *collectio*); il capitolo 5 analizza invece gli argomenti contro le teorie realiste nelle stesse fonti. Il capitolo 6, invece, è dedicato a *QG* e *P17*, ossia ai testi che sostengono la teoria dell'*indiuiduum*: esso prende in considerazione sia la descrizione delle teorie realiste, sia gli argomenti contro le teorie (che, nel caso della teoria dell'*indiuiduum*, sono seguiti poi da contro-argomenti di replica). Questi tre capitoli, dunque, presentano una ricostruzione della discussione del realismo nelle fonti che si prendono in considerazione, e un catalogo dei 78 argomenti contro il realismo che si possono identificare in tali scritti.

La terza ed ultima parte congiunge i due elementi (il maestro Gualtiero e la teoria dell'*indiividuum*) che sono stati considerati nelle due parti precedenti, e si compone di due capitoli. Il capitolo 7 riprende le informazioni sulla teoria dell'*indiividuum*, a partire sia dalla testimonianza di Giovanni di Salisbury sia dall'analisi delle fonti logiche intraprese nella seconda parte: esso contiene anche una discussione del nome della teoria, confrontato con le denominazioni proposte in precedenza. Il capitolo 8, invece, indaga il rapporto tra la teoria dell'*indiividuum* e alcuni maestri del XII secolo, prendendo in considerazione non solo Gualtiero di Mortagne, ma anche Guglielmo di Champeaux, Adelardo di Bath e Gilberto di Poitiers, autori con le cui dottrine la teoria è stata collegata o confrontata già in passato.

*Parte Prima*

## Capitolo 1. Il maestro Gualtiero di Mortagne

Il presente capitolo si propone di ricostruire il profilo biografico e intellettuale di Gualtiero di Mortagne. Esso si compone, pertanto, di due paragrafi: il primo raccoglie informazioni che concernono la vita dell'autore, con particolare attenzione per le notizie relative a Gualtiero come *magister*; nel secondo, invece, si ripercorrono gli scritti di questo maestro e vescovo e le testimonianze indirette sul suo insegnamento.

### 1.1. Cenni biografici

Già a partire dal Seicento, notizie concernenti la vita di Gualtiero di Mortagne sono state raccolte in sedi molteplici.<sup>41</sup> Questi era interessante agli occhi degli studiosi sia in

---

<sup>41</sup> Tra le ricostruzioni più antiche, si vedano in particolare le seguenti: *Gallia Christiana* [...]. *Opus Fratrum Gemellorum Scaevolae et Ludovici Sammarthanorum*, II, Guignard, Paris 1656, f. 622r; C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665, 69-77 e 739-740 (ma cf. anche 64-65, dove si legge la lettera di Gualtiero a Ugo di S. Vittore, attribuita da César-Egasse du Boulay, che segue su questo Hugues Mathoud, a un *Guillelmus de Mauritania*); L.E. Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, IX, Pralard, Paris 1697, 184-185; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae* [...], II, Weidmann, Leipzig 1722, 1199-1201; W. Cave, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria, A Christo Nato usque ad Saeculum XIV Facili Methodo digesta* [...], II, Sheldon, Oxford 1743, 217; *Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa* [...], opera et studio Monachorum Congregationis S. Mauri Ordinis S. Benedicti, IX, Ex Typographia Regia, Paris 1751, 533-534; J.A. Fabricius, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, III, Baracchi, Firenze 1758, 110; R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, XXIII, Pierres-Butard, Paris 1763, 202-206; *Histoire littéraire de la France. Ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par une Commission prise dans la Classe d'Histoire et de Littérature ancienne de l'Institut*, 13. *Suite du douzième siècle*, Didot, Paris 1814 (nouvelle édition conforme à la précédente: Palmé, Paris 1869), 511-515; Th. Lebreton, *Biographie normande. Recueil de notices biographiques et bibliographiques sur les personnages célèbres nés en Normandie et sur ceux qui se sont seulement distingués par leurs actions ou par leurs écrits*, II, Le Brument, Rouen 1858, 106; A. Wauters, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique*, II, Hayez, Bruxelles 1868, 239, 392, 402, 412, 530-531, 551; *Biographie nationale publiée par l'Académie*

quanto vescovo della città di Laon (1155-1174) sia a motivo dei suoi scritti, che proprio allora cominciavano ad essere pubblicati da Hugues Mathoud e Luc d'Achery.<sup>42</sup> A partire dalla fine dell'Ottocento, la biografia di Gualtiero è stata oggetto di analisi più dettagliate. In genere motivate dall'interesse per un aspetto particolare della vita del nostro autore, esse fornivano spesso anche una ricostruzione più ampia delle sue vicende biografiche: si devono ricordare a questo proposito gli studi di Charles-Joseph Voisin (che mostra particolare attenzione per i legami di Gualtiero con la città di Tournai), Ludwig Ott (nell'ambito di uno studio della letteratura teologica epistolare), François Petit (che si concentra sui rapporti con l'ordine dei Premostratensi), Suzanne Martinet (interessata soprattutto ai legami con la città di Laon), Jacques Pycke (all'interno di uno studio sui canonici di Tournai) e, più recentemente, Iliana Kasarska (che ha analizzato il ruolo di Gualtiero, vescovo di Laon, nella costruzione e committenza della cattedrale della città) e Cédric Giraud (all'interno di un'indagine dedicata ad Anselmo di Laon e alla sua scuola).<sup>43</sup>

---

*Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, VII, Bruylant, Brussell 1883, 509-511. Più recenti, e che riservano particolare attenzione per il pensiero di Gualtiero e il suo ruolo nella storia della filosofia e della teologia, sono: Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 341, 345-346; P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Âge*, I, Picard, Paris 1894, 94-99; H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicarum*, II, Burt Franklin, New York [senza indicazione di data; ed. or. Innsbruck 1906], 177 nr. 99; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Dewit-Alcan, Bruxelles-Paris 1910, 34-36; M. Chossat, *La Somme des Sentences. Œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*, Spicilegium Sacrum Lovaniense - Champion, Louvain Paris 1923, 78-89; B. Geyer, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. II. *Die patristische und scholastische Philosophie*, Mittler & Sohn, Berlin 1928, 211, 704; J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle*, 2a ed., Desclée De Brouwer, Bruxelles - Bruges - Paris 1954.

<sup>42</sup> Per la storia della pubblicazione a stampa delle opere di Gualtiero, cf. *infra*.

<sup>43</sup> Cf. [Ch.-J. Voisin], *Notice sur Walter de Mortagne, évêque de Laon*, «Bulletins de la Société historique et littéraire de Tournai» 14 (1870), 272-284; L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Aschendorff, Münster 1937 (*BGPTM*, 34), 126-138; F. Petit, *Professions canoniales d'évêques au XII<sup>e</sup> siècle*, «Analecta Praemonstratensia» 37 (1961), 232-242 (in particolare 235-236); Id., *Gauthier de Mortagne*, «Analecta Praemonstratensia» 50 (1974), 158-170; Id., *Gauthier de Mortagne*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, XX, Letouzey et Ané, Paris 1984, 100-102; S. Martinet, *Un Evêque bâtisseur: Gautier de Mortagne*, «Mémoires de la Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne» 8 (1961-1962), 81-92 (ripubblicato anche in Ead., *Montloon, reflet fidèle de la montagne et des environs de Laon de 1100 à 1300*, Courrier de l'Aisne, Laon 1972); J. Pycke, *Répertoire biographique des chanoines de Notre-Dame de Tournai, 1080-1300*, Collège Érasme - Éditions Neuwelaerts, Louvain-la-Neuve Bruxelles 1988, 201-202; I. Kasarska, *La sculpture de la façade de la cathédrale de Laon. Eschatologie et humanisme*, Picard, Paris 2008, 28-29 e *passim*; C. Giraud, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Brepols,

Tra le ricerche citate, senz'altro merita una menzione speciale quella di Ludwig Ott: pur datata al 1937, essa resta lo studio d'insieme più importante sulla vita di Gualtiero sia per la completezza che per l'accuratezza con cui lo studioso ha indicato le proprie fonti. Negli ultimi anni, i pregevoli contributi di Iliana Kasarska e di Cédric Giraud hanno fatto luce su alcuni aspetti del legame tra Gualtiero e la città di Laon. Una ricostruzione più accurata della biografia di Gualtiero, però, dovrebbe comportare lo studio di tutti i documenti originali disponibili, e soprattutto degli atti relativi al suo episcopato, la cui conoscenza è ancora piuttosto confusa e frammentaria.<sup>44</sup> A questo proposito, non ci si può che rammaricare del fatto che l'eccellente indagine di Annie Dufour-Malbezin sugli atti dei vescovi di Laon, con pubblicazione dei relativi documenti, si interrompa all'anno 1151 e non prenda dunque in esame l'episcopato di Gualtiero, iniziato nel 1155.<sup>45</sup>

I centri fondamentali della vita dell'autore, secondo le fonti a nostra disposizione, sono Tournai, Reims e Laon. Tournai sembra essere soprattutto il luogo dell'infanzia e della giovinezza di Gualtiero. Si possono collegare a Tournai anche Mortagne e Antoing, situate a poca distanza dalla prima: Mortagne (oggi Château-l'Abbaye) è il centro da dove Gualtiero è originario<sup>46</sup> e da dove senz'altro proveniva la sua famiglia (la casa di Mortagne, appunto), la quale con Everardo I negli ultimi decenni dell'XI secolo aveva esteso il proprio controllo, oltre che al borgo di Mortagne, anche a

---

Turnhout 2010, 424-430. Gli articoli di François Petit e Susanne Martinet purtroppo contengono più di una informazione erronea o non documentata.

<sup>44</sup> Cf. Ott, *Untersuchungen*, 132-138; Voisin, *Notice*, 276. Si veda in particolare il ms. Laon, Bibliothèque Municipale, 341, p. 168, che contiene l'obituario di Gualtiero (e non ms. 344, come segnalato da Martinet, *Un Evêque*, 81).

<sup>45</sup> Cf. A. Dufour-Malbezin, *Actes des évêques de Laon des origines à 1151*, CNRS, Paris 2001. Gualtiero è citato in questo volume per la controversia che lo contrappose a Bathélémy di Jur, vescovo di Laon dal 1113 al 1151, in seguito ritiratosi nell'abbazia cistercense di Foigny. Barthélémy è ancora vivente quando sale al seggio vescovile Gualtiero, che lo accusa di avere dilapidato i beni della chiesa in favore dei Premostratensi; la questione vede l'intervento del papa Adriano IV e del re di Francia Luigi VI: cf. Dufour-Malbezin, *Actes des évêques*, 18-20 e Petit, *Gauthier de Mortagne*; per i documenti, cf. J. Le Paige, *Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis omnibus religiosus, praesertim vero sancti Augustini Regulam profitentibus, utilis maximeque necessaria*, [senza indicazione dell'editore,] Paris 1633, 430-435 e Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 291-292.

<sup>46</sup> Dalle fonti Gualtiero è chiamato *Mauritanensis* o *de Mauritania*. Nell'epistola dedicatoria del *De sapientia animae Christi*, Ugo si rivolge a Gualtiero chiamandolo "de Mauritania flaua": cf. Ott, *Untersuchungen*, 127 n. 3 e 353-354, per l'edizione della lettera.



Tournai;<sup>47</sup> ad Antoing, invece, Gualtiero possedeva un canonicato, probabilmente negli anni cinquanta del XII secolo.<sup>48</sup> Il legame tra Gualtiero e Reims, d'altra parte, ci è noto grazie alla testimonianza della *Vita Hugonis Marchianensis*, che analizzeremo tra poco, la quale descrive un Gualtiero che, giunto a Reims a capo di un gruppo di studenti proveniente da Tournai ed egli stesso alunno alla scuola di Alberico, riparte dalla città (anzi, ne viene cacciato) come un maestro che ha alunni propri. A Laon, infine, che spicca come il centro più importante per la sua carriera, il nostro approdò dopo essersi allontanato da Reims, e qui fu prima decano e infine vescovo della città dal 1155 al 1174. Si noti che questa lista non include Parigi: le affermazioni che Gualtiero insegnò a Parigi si basano, perlomeno allo stato attuale della documentazione, su un fraintendimento.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Secondo l'*Histoire de la ville et cité de Tournai* di Joseph Alexis Poutrain, pubblicata nel 1750, si può ricavare «da varie fonti» che il nostro Gualtiero sarebbe stato uno dei figli del castellano omonimo, figlio di Everardo I: queste fonti, però, non vengono menzionate; cf. [J.-A. Poutrain,] *Histoire de la ville et cité de Tournai, capitale des Nerviens et premier siège de la monarchie française* [...], 2 vols., Moetjens, La Haye 1750, II, 607. Ernest Warlop, in *The Flemish Nobility Before 1300*, collega senz'altro il nostro Gualtiero alla famiglia di Gualtiero castellano, ma lo segnala solo in maniera dubitativa tra i figli di quest'ultimo: cf. E. Warlop, *The Flemish Nobility Before 1300*, 2 vols., Desmet-Huysman, Kortrijk 1976, II, 1159 n. 5 e 11. Su Gualtiero castellano, cf. anche A. d'Herbomez, *Histoire des chatelains de Tournai de la maison de Mortagne*, 2 vols., «Mémoires de la Société Historique et Littéraire de Tournai» 24-25 (1895), in particolare 24 (1895), 44-49.

<sup>48</sup> L'informazione che fu canonico di Antoing proviene dai *Gesta abbatum Lobbiensium* (ed. W. Arndt, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 21, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1869, 307-333, in particolare 331). Gualtiero, definito come «summus quidam inter Franciae magistros, nunc Anthoniensis canonicus postea Laudunensis episcopus», è inviato a Roma presso il papa Eugenio III per difendere gli interessi dei canonici di Antoing contro l'abate di Lobbes, Francus. Cf. *ibi*, 331.44-332.1: «Vnde et clerici Anthonienses anno ordinationis eius secundo in eum insurgunt substituendorum in eadem Anthoniensi ecclesia in 3. prebenda electione, que abbatis arbitrio semper subiacuerat, usurpantes sibi, nec prius ab eis vexatione desistunt, donec appellatione facta, Romani super hoc pontificis adire iudicium decernunt. Quid plura? Itum est et redditum, sed nihil finitum. Nam et abbas et qui contra abbatem ierat Walterus de Mauritanea – est ille summus quidam inter Francie magistros, nunc Anthoniensis canonicus postea Laudunensis episcopus – a papa Eugenio ad Santonem Remorum archiepiscopum sua ipsorum petitione remissi sunt, ut qua maiore posset diligentia rei veritatem probare faceret et absque prejudicio causam terminaret».

<sup>49</sup> Nel secondo volume della *Historia Universitatis Parisiensis* (1665), César-Egasse du Boulay afferma che Gualtiero sarebbe stato uno dei maestri di Giovanni di Salisbury, e in particolare professore di retorica sul monte St. Geneviève dal 1136 al 1148: cf. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis* II, 77: «Haec Gualterus terse, nitide & Latine [si riferisce alle lettere di Gualtiero, che du Boulay ripubblica a partire dall'edizione d'Achery: cf. su questo infra]: vnde intelligitur quanto studio Magistri affectarent latine loqui. Reuera haud scio an vlllo alio seculo magis, quam isto floruerint Musae Parisienses; idque euidenter agnoscitur ex scriptis Magistrorum eiusdem aetatis, quos Nostri vix hodie assequantur. At hoc habebat supra caeteros Gualterus, quod Rhetoricam diu in monte San-Genouesiano professus fuisset teste

Si deduce dalle fonti che Gualtiero visse una vita molto lunga: l'autore si sarebbe spento in età avanzata, forse più che ottuagenario, nel 1174. Se infatti il suo episcopato si colloca dal 1155 al 1174, la *Vita Hugonis Marchianensis*, d'altro lato, descrive Gualtiero in un ruolo di maestro già all'inizio del terzo decennio del XII secolo e sembra suggerire che egli fosse più anziano del protagonista Ugo, nato nel 1102/03; anche gli scritti di Gualtiero indirizzati ad Abelardo e a Ugo di S. Vittore, maestri appartenenti a una generazione che si estingue nel quinto decennio del secolo, fanno pensare che la sua nascita debba essere collocata non più tardi dell'ultimo decennio dell'XI secolo.<sup>50</sup>

L'analisi che presentiamo qui si concentra sugli elementi della vita di Gualtiero che risultano di particolare interesse per la storia della filosofia, e si limita dunque a quattro pennellate, dedicate rispettivamente a: 1) i rapporti di Gualtiero con Tournai; 2) la testimonianza della *Vita Hugonis Marchianensis*; 3) i legami del maestro con la città di Laon e 4) le sue relazioni con altre personalità intellettuali dell'epoca.

1. *Mortagne e Tournai*. È probabile che Gualtiero abbia ricevuto la sua prima formazione a Tournai (centro di cui la sua famiglia, come si è ricordato, deteneva il controllo, e nei pressi del quale, a Mortagne, l'autore sarebbe nato). In una donazione al decano e al capitolo di Tournai nell'anno 1173 l'autore, ormai vescovo di Laon, afferma infatti di «ricordare i benefici della santa chiesa di Tournai, nostra nutrice».<sup>51</sup> La sua

---

Ioanne Saresberiensis: nec dubito quin ad Theologiam deinde se contulerit»; e *ibi*, 739 (all'interno di una lista di accademici illustri dell'università): «Gualterus de Mauritania insignis in Monte San-Genouesiano Professor Rhetorices, quem in numero Professorum sui temporis ponit Ioannes Saresberiensis, eorum scilicet a quibus litteris informatus est ab an. 1136 ad an. 1148 ad Philosophiam deinde & ad Theologiam se contulit». L'informazione, che du Boulay attribuisce a Giovanni di Salisbury, sembra derivare da una confusione tra *Metalogicon* II, 10 (dove Giovanni descrive i suoi maestri, anche a Parigi) e II, 17 (dove ricorda Gualtiero, nella lista delle posizioni sugli universali). L'informazione è diffusa nella letteratura secondaria, con variazioni sulle date del presunto insegnamento parigino: invece del periodo 1136-1148 proposto da du Boulay (e ripreso da Feret, *La faculté*, 95), si trova anche il periodo che va dal 1126 al 1144 (cf. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Alcan, Paris 1900, 194; Id., *Histoire de la philosophie en Belgique*, 34; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 2e édition, De Tempel – Édition universelle – Desclée De Brouwer, Bruges – Bruxelles – Paris 1948, 182); uno dal 1126 al 1146 (de Ghellinck, *L'essor*, 57); o anche «un court séjour à Paris avec un probable enseignement à Sainte-Geneviève aux alentours de 1120» (Kasarska, *La sculpture*, 28).

<sup>50</sup> Così anche Ott, *Untersuchungen*, 128. Sembra dunque da anticipare di qualche anno la data suggerita da Giraud, *Per verba magistri*, 424, che colloca la nascita «vers le début du XII<sup>e</sup> siècle».

<sup>51</sup> Voisin, *Notice*, 282-283 (donazione di Gualtiero alla cattedrale di Tournai): «Walterus de Mauritania, Dei gratia Laudunensis episcopus, dilectis dominis et amicis decano et capitulo Tornacensi. Altricis nostrae sanctae Tornacensis ecclesiae beneficia recolentes, damus vobis in perpetuum quotquot

presenza a Tournai con un ruolo che implica già una certa statura culturale (e forse, come si vedrà, anche un compito di maestro) si può dedurre dalla *Vita Hugonis Marchianensis*, mentre un suo canonicato a Tournai è attestato, ma di datazione più incerta.<sup>52</sup> Il legame tra Gualtiero e Tournai è particolarmente interessante se si considera che alla fine dell'XI secolo la scuola di Tournai godeva di grande prestigio, grazie in particolare all'insegnamento (realista) di Oddone di Tournai (databile agli anni 1092-1105).<sup>53</sup>

2. *La testimonianza della Vita Hugonis Marchianensis*. Alcuni episodi relativi ai primi decenni della vita di Gualtiero possono essere ricostruiti grazie a una fonte di grande interesse, la *Vita Hugonis Marchianensis*.<sup>54</sup> La *Vita* è una cronaca delle vicende biografiche di Ugo, abate di Marchiennes (non lontano da Tournai e Mortagne), nato in una famiglia nobile di Tournai.<sup>55</sup> L'opera fu redatta negli anni immediatamente

---

habemus in partibus illis servos et ancillas [...]». Meno decisivo, a mio avviso, il riferimento ai *clericuli* nell'altra carta di donazione alla cattedrale di Tournai (riportata in Voisin, *Notice*, 283-284, in particolare 284), che secondo Voisin proverebbe che Gualtiero avrebbe ricoperto il ruolo di *clericulus*, appunto, a Tournai (*ibi*, 272 e 277).

<sup>52</sup> Pycke, *Répertoire*, 201, segnala che oltre al canonicato (decanato) a Laon e ad Antoing, Gualtiero fu anche canonico a Tournai «si l'on croit une note du Grand Répertoire de 1422-1533, qui le dit "olim canonicus Tornacensis" par rapport à un acte de 1173 (Tournai, A.C.T., Registre 42, f. 204v; Cartul. C, f. 24r; Cartul. D, f. 27r)».

<sup>53</sup> Oddone, divenuto vescovo di Cambrai nel 1105, muore nel 1113. La sua opera fondamentale è il già citato *De peccato originali* (PL 160, 1071 A-1102 D: sulla tradizione manoscritta, cf. Erismann, *L'Homme commun*, 331-332 n. 3); cf. inoltre Herimannus, *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis*, ed. G. Waitz, *MGH SS* 14, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1883, 274-317 (274-275). Gli studi più recenti su Oddone di Tournai sono quelli di Christophe Erismann (cf. *L'Homme commun*, 331-362 e Id., *Singularitas*), cui si può aggiungere: De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, 24-32; T. Gregory, *La dottrina del peccato originale e il realismo platonico: Oddone di Tournai*, «Studi Storici» 26-27 (1958), 31-51; E. Bertola, *Odone di Tournai (o di Cambrai) ed il problema degli universali*, «Rivista di Filosofia neoscolastica» 69 (1977), 20-35; Gracia, *Introduction*, 135-141; I. M. Resnick, *Odo of Tournai, the Phoenix and the Problem of Universals*, «Journal of the History of Philosophy» 35 (1997), 355-374.

<sup>54</sup> L'edizione (con introduzione, traduzione francese e note di commento) si legge in H. Platelle - R. Godding, *Vita Hugonis Marchianensis († 1158). Présentation, édition critique et traduction française*, «Analecta Bollandiana» 111 (1993), 301-384 (ed. 312-374), e sostituisce la precedente edizione in E. Martène - U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 3, Delaulne - Foucault - Clouzier - Nyon - Ganeau - Gosselin, Paris 1717, 1709-1736. Cf. inoltre: H. Platelle, *La vie d'Hugues de Marchiennes (†1158). Les différentes facettes d'un document hagiographique*, «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», 6<sup>e</sup> série, 3 (1992), 73-97 e I. van 't Spijker, *Saints and despair. Twelfth-century hagiography as 'intimate biography'*, in A. B. Mulder-Bakker (ed.), *The Invention of Saintliness*, Routledge, London - New York 2002, 185-205.

<sup>55</sup> Cf. Platelle-Godding, *Vita Hugonis Marchianensis*, cap. 1, 314-316.

successivi alla morte dell'abate (avvenuta l'11 giugno 1158) da un autore anonimo, che si dipinge come un amico intimo di Ugo e sembra ben informato.<sup>56</sup> Gli eventi che coinvolgono Gualtiero di Mortagne sono narrati ai capitoli 2-3 e con tutta probabilità sono da datare al periodo che va dal 1117ca al 1122/23ca.<sup>57</sup>

I primi tre capitoli della *Vita* raccontano gli studi di Ugo, tracciando un itinerario che si snoda da Tournai a Reims a Laon. Il capitolo 1 ritrae un Ugo bambino (*puer*) che, nato a Tournai da famiglia nobile e ricca, qui compie i primi studi, appassionandosi in particolare alle lettere.<sup>58</sup> Al capitolo 2 Ugo, ormai *adulescens*, per proseguire la sua formazione si sposta a Reims con un gruppetto di compagni di Tournai ben selezionati: «si scelse per sé dei compagni che fossero più dei maestri che dei compagni, affidabili per la loro onestà e seri per la loro maturità».<sup>59</sup> A capo del gruppo che si reca a Reims vi

---

<sup>56</sup> Come suggerisce Henri Platelle (Platelle-Godding, *Vita Hugonis Marchianensis*, 304-305), si tratta probabilmente di un monaco di Marchiennes. La *Vita* fa pensare che l'autore del testo non abbia assistito personalmente alle vicende narrate ai capitoli 2 e 3, riguardanti il giovane Ugo, prima del suo ingresso nella vita monastica: cf. al cap. 2 «aiunt qui uiderunt» e al cap. 3 «Testantur multi de hoc, et hi qui de ipsis erant» (*ibi*, 316-318).

<sup>57</sup> Dato l'andamento cronologico della *Vita*, gli eventi di cui ai capitoli 2 e 3 risalgono senz'altro a prima del ritorno a casa di Ugo, della sua conversione e del suo ingresso in monastero, databile in modo convincente all'anno 1122 o 1123; il *terminus post quem*, invece, è dato dal fatto che Ugo, nato nel 1102/1103, è descritto in questi capitoli come un *adulescens*: potrebbe dunque avere circa quindici anni (cf. anche Platelle-Godding, *Vita Hugonis Marchianensis*, 307; si veda anche Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XI, ii, 4, ed. W.M. Lindsay, Clarendon Press, Oxford 1911, secondo cui l'*adulescentia* è l'età che va dai 15 ai 28 anni, e Augustinus, *Confessionum libri XIII*, quos post M. Skutella iterum edidit L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 [CCL 27], II, i, 1; ii, 4; VI, xi, 18; VII, i, 1, alle pagine 18.7-8, 19.39, 86.1, 92.1, con il commento di G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, 124 e 127: nel racconto di Agostino l'*adulescentia* va dai 15 ai 30 anni). Il periodo che va dal 1117 al 1122/23 si accorda col fatto che Alberico abbia insegnato a Reims dopo la morte di Anselmo di Laon (1117), suo maestro: cf. J.R. Williams, *The Cathedral School of Reims in the Time of Master Alberic, 1118-1136*, «Traditio» 20 (1964), 93-114 (in particolare 96). Un neo che persiste nella ricostruzione, però, è il fatto che il capitolo 2 della *Vita* a più riprese designa Alberico come arcidiacono, attribuendogli così un ruolo che questi non ricoprì prima del 1131: cf. *ibi*, 99-100 (Williams è portato a ridimensionare l'entità dell'opposizione tra Gualtiero e Alberico, perché identifica in quest'ultimo il destinatario delle lettere di Gualtiero sul matrimonio: questa identificazione è però stata confutata da Waclaw Uruszczak: cf. *infra*).

<sup>58</sup> Platelle-Godding, *Vita Hugonis Marchianensis*, capitolo 1, 314: «Prosapiam uirorum fortium, quoniam cum gratia natura communiter operatur, huic operi satis inditum sit, quod uenerabilis pater Hugo in Tornaco urbe regia bene natus, ibi pueritiae suae tempus impleuit, puer bonus et docilis [...]. Sane litteras quam plurimum amabat. Verum quamquam omnem pene, quae tunc temporis eius competebat etati, litteraturam percurreret, studiosius tamen inflexit pedem in uia morum».

<sup>59</sup> Platelle-Godding, *Vita Hugonis Marchianensis*, capitolo 2 (riportato nella sua interezza), 316-318: «Deinde [il soggetto è Hugo] cum adolevisset et ei iam adolescenti expedire uideretur terram alienam ad discendum expetere, ne in sua, qua diues erat, fallacia diuitiarum bone spei seminarium suffocaret, quod de illo habebant omnes, ut multis contigit, exiit de terra sua et de cognatione sua, sed non nesciens quo

è Gualtiero: «Unitosi ai quali [*scil.* i compagni affidabili e seri], con il maestro Gualtiero di Mortagne, che ora è vescovo di Laon ed era conosciuto dal ragazzo, andò a Reims». In questo capitolo, Gualtiero sembra già godere di un ruolo di *magister* ed avere alunni propri.<sup>60</sup> d'altro canto, anch'egli frequenta le scuole di Reims, che l'autore descrive come particolarmente rinomate, e in particolare quella di Alberico.<sup>61</sup> Quest'ultimo è presentato come «fluente, piacevole, eloquente nella spiegazione, ma non altrettanto <valido> nella risposta ai quesiti», tanto che Gualtiero, «quel suo ascoltatore di Mortagne che superava gli altri in ingegno (*ingenio preuolans*), in quanto arguto e acuto, di frequente gli si opponeva». Al protrarsi dello scontro, Alberico toglie la parola a Gualtiero, e questi impianta una scuola concorrenziale a St.-Remi nella

---

iret et cum quibus. Legerat quippe puer quid nunc obseruare deberet tempore accepto: “Cum uiro innocente innocens eris”. Propter hoc elegit sibi socios, qui magis essent magistri quam socii, honestate probabiles, graues maturitate. Quibus ascitis cum magistro Galtero de Mauritania, qui nunc Lauduno episcopatur et erat notus adolescenti, Remis uenit. Feruebat eo temporis et eo loci grandis ardor discendi et ciuitas illa requisita tunc nimis, propter eruditos et erudiendos corde in sapientia, qui multi conuenerant; tam multos, aiunt qui uiderunt, ut clericis cum laicis aliquando altercantibus, clerici ciues multitudine uicissent, nisi mox pace facta inter eos, isti scholas, illi fora repeterent. Magister Albricus eiusdem urbis archidiaconus magistrabat et magna magnorum uirorum apud eum eruditio, nec minor pene districtio discipline, tum pro archidiaconi docentis reuerentia, tum pro archiepiscopi presidentis in urbe quem, ut uere decebat, omnes reuerentur. Sed ut de illo quod ad rem attinet aliquid inferamus, erat homo in lectione satis diffusus, gratus, facundus, sed non adeo in questionum solutione. Verum ille Mauritanensis unus de suis auditoribus ingenio preuolans, utpote argutus et acutus, ei frequenter opponebat et non respondebat ei uerbum. Quid igitur? Stomachatus magister, hec in dies illo agente, auertit omnino faciem suam ab eo et iam cum illo non loquebatur. Quam ob rem quia hic erat alienigena, ut daret locum ire, ad Sanctum Remigium in eadem urbe se contulit et ibi scholam fecit. Et factum est dum iret, secuti sunt eum multi, tam de illius discipulis quam de suis, qui nouerant eum et uenerant cum eo, cum quibus et uenerabilis adolescens suus compatriota et de condiscipulo ante, modo factus discipulus quemadmodum et illi. Factaque est in breui discentium sub illo docente turba non modica. Nec desistit doctor predictus [*ossia Alberico*], in hoc non bene seipsum docens, ire liuorem addere, persequens et prohibens eum scholari, utique uolens expellere eum de finibus suis. At ille archidiacono non ualens resistere ut dicere posset: “Principes persecuti sunt me gratis”, persecutionem passus in una ciuitate uenit in aliam, cum multo comitatu suorum, inter quos et noster iste, id est Laudunum; coadunatis clericis tam domesticis quam exteris qui sequebantur eum, fecit quod uoluerunt et ibi legit similiter».

<sup>60</sup> Ciò sembra deducibile sia dall'espressione «*cum magistro Galtero de Mauritania*» con cui Gualtiero viene introdotto nella *Vita*, sia soprattutto dall'espressione «secuti sunt eum multi, tam de illius discipulis [*ossia di Alberico*] quam de suis, qui nouerant eum et uenerant cum eo», dove *de suis* <*discipulis*> indica coloro che già erano discepoli di Gualtiero ed erano venuti con lui a Reims. Dalla precisazione «et de condiscipulo ante, modo factus discipulus quemadmodum et illi» si deve invece dedurre che Ugo non era stato un allievo di Gualtiero prima dell'insegnamento di questi a Reims.

<sup>61</sup> Su Reims e la sua scuola, cf. Williams, *The Cathedral School of Reims* ed anche Id., *The Cathedral School of Rheims in the Eleventh Century*, «*Speculum*» 29 (1954), 661-677; Giraud, *Per uerba magistri*, 430-434.

stessa città di Reims. La scuola gode di successo ed è frequentata da una «folla non piccola», che comprende allievi di Alberico e altri che già erano allievi di Gualtiero (ed anche Ugo, «che da compagno di scuola <era> divenuto ora discepolo»). Il capitolo si conclude dipingendo un Alberico che, al colmo dell'ira e del rancore, fa cacciare Gualtiero da Reims; questi, seguito dai suoi discepoli (tra cui Ugo), si trasferisce allora a Laon e lì riprende il suo insegnamento. Nel capitolo 3 si ripercorrono gli studi di Ugo a Laon. Gran parte del testo è dedicato a un altro maestro, Roberto, dal quale il futuro abate di Marchiennes sembra prendere lezioni private. Solo alla fine del capitolo l'autore ritorna su Gualtiero, della cui scuola si sottolineano ancora la disciplina e la buona reputazione morale.<sup>62</sup>

Il racconto che la *Vita* ci consegna, in particolare al capitolo 2, può essere confrontato con quello della *Vita prima Gosuini* e dell'*Historia calamitatum* perché tutte e tre queste fonti della prima metà del secolo descrivono la trasformazione di un giovane e brillante studente (spesso già con esperienze di insegnamento) in maestro attraverso l'opposizione violenta ad un maestro più affermato: nel caso più noto della *Historia calamitatum*, si tratta di Abelardo contro Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux; nel caso della *Vita prima Gosuini*, di Gosvino d'Anchin contro Abelardo; nel caso della *Vita Hugonis Marchianensis*, infine, protagonista dello scontro è Gualtiero, che come abbiamo visto si oppone ad Alberico di Reims.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Platelle-Godding, *Vita Hugonis Marchianensis*, capitolo 3 (riportato nella sua interezza), 318: «Erat inter ceteros illic philosophantes uir probus et bonorum morum Robertus, tunc clericus, post monachus de Claraualle et abbas secundus, et in Dunis ante claruerat, nuper autem de medio factus. Hic adolescentem domi docebat et magister extitit ei non communi lectione contento cum ceteris. Et huius grauitas illi nonnihil profuit in etate non graui. Potabat de pectore uiri cum aqua sapientie lac doctrine, cuius et affatus et aspectus ad emulationem uirtutum fiebat discipulo non parum salutaris. Et amabant se inuicem multum ex tunc et deinceps, et denique quomodo in uita sua dilexerunt se, ita et in morte non sunt separati. Precessit ad Christum ille et iste secutus est tempore modico et ordine recto, uidelicet magistrum discipulus. Hec hactenus, ut attendas sub quibus tutoribus et doctoribus actus et alitus est usque ad debitum tempus et reditum suum in propria urbe. Non uacauit otio, non sine socio usquam iuit, qui et pudicos informaret ad mores et impudicas remoueret opiniones. Nec immerito propter hoc prefatum preceptorem suum de terra sua in alienam et de ciuitate in ciuitatem secutus est. In uirga ferrea regebat quos legebat. Testantur multi de hoc, et hi qui de ipsis erant. Consuetudo ei in Gallia, non Gallorum, erat gymnasium habere non male infamatum. Legens sub eo aut honeste omnino se ageret, aut omnino fieret extra scholam. Sed custodia ab homine pro nihilo haberetur, nisi Dominus custodisset adolescentem».

<sup>63</sup> Per l'episodio della *Vita prima Gosuini*, cf. la splendida ricostruzione di A. Grondeux, *Guillaume de Champeaux, Joscelin of Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie*, 3-43; la *Vita* si legge in edizione integrale in *Beati Gosvini Vita celeberrimi Aquicinctensis monasterii abbatis septimi a duobus diversis eiusdem cœnobij Monachis*

3. *I legami con Laon: la scuola e la cattedrale.* A partire dall'arrivo a Laon descritto nella *Vita Hugonis Marchianensis*, la carriera di Gualtiero appare sempre più legata a questa città. Laon, com'è noto, era sede di una scuola importante, fiorita in particolare sotto il *magister* Anselmo; morto questi nel 1117, la scuola aveva continuato la sua attività con il fratello di Anselmo, Raoul, e vi erano inoltre (come già segnalato dalla stessa *Vita*, a proposito di Roberto) altri maestri in città.<sup>64</sup> Un errore da correggere è l'affermazione, che si legge negli *Annales* di Jean Mabillon<sup>65</sup> e da lì in numerose altre ricostruzioni, secondo cui Gualtiero sarebbe stato lo *scholasticus* della scuola di Laon dopo Anselmo e Raoul: come ha sottolineato Cédric Giraud recentemente, l'affermazione non poggia su alcuna base documentaria, anche se dalla *Vita* sappiamo che senz'altro Gualtiero insegnò in questo centro.<sup>66</sup> Ben documentato è inoltre il fatto che egli fu a lungo decano della città,<sup>67</sup> vescovo dal 1155 al 1174;<sup>68</sup> ed anche canonico

---

*separatim exarata, e veteribus ms. nunc primum edita*, Cura R. P. Richardi Gibboni, Wyon, Douai 1620. Sul ben più celebre caso dell'opposizione tra Abelardo e Guglielmo di Champeaux e Anselmo di Laon nella *Historia calamitatum*, cf. M.T. Clanchy, *Abelard. A Mediaeval Life*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1997, 65-94; Marenbon, *The Philosophy*, 9-13; C. Mews, *Abelard and Heloise*, Oxford University Press, Oxford 2005, 28-42. Sulla litigiosità e le dispute nelle scuole di logica dell'epoca, cf. anche J. Marenbon, *Life, milieu, and intellectual contexts*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 13-44 (in particolare 21-23).

<sup>64</sup> Su Anselmo e la sua fama, con particolare attenzione alle raccolte di sentenze di Anselmo, cf. Giraud, *Per verba magistri*; su Raoul (morto dopo il 1133), cf. *ibi*, 406-423. Si ha notizia anche del maestro Arnulfo di Laon, spentosi prima del 1125: cf. H. Hansen, *In Voce / In Re in a Late XI<sup>th</sup> century commentary on Boethius' Topics*, in Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie*, 663-676 (in particolare 664).

<sup>65</sup> J. Mabillon - E. Martène, *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium monachorum Patriarchae. In quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur. Auctore domno Johanne Mabillon [...], absolvit & variis additamentis ad tomos praecedentes exornavit Domnus Edmundus Martene*, t. 6, Venturini, Lucca 1745, 212: «Florebat eodem tempore [*scil.* ann. chr. 1133] in urbe Lauduno magister Gualterus de Mauritania, ejusdem urbis decanus & post medium saeculum duodecimum episcopus, quem Radulfo, Anselmi Laudunensis germano fratri, in scholarum magistratu successisse puto».

<sup>66</sup> Cf. Giraud, *Per verba magistri*, 424-425.

<sup>67</sup> Cf. *Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia [...] studio et opera Domni Lucae D'Achery [...]*, Billaine, Lutetiae Parisiorum 1651, 818-826 (catalogo dei decani di Laon), in particolare 819-820 (su Gualtiero), ripubblicato in *PL* 156, 1153-1166 (catalogo), 1155-1157 (sezione su Gualtiero); lo stesso volume di d'Achery riporta un catalogo dei canonici di St. Martin di Laon dove ugualmente è citato Gualtiero, per il quale cf. *infra*. Si vedano inoltre gli atti in cui è coinvolto Gualtiero decano pubblicati in Dufour-Malbezin, *Actes des évêques*.

<sup>68</sup> Gualtiero viene consacrato vescovo nel 1155, succedendo così a Gualtiero (1151-1155) e, prima di questi, al già citato Barthélémy di Jur (1113-1151); per l'ordinazione vescovile, cf. Ott, *Untersuchungen*, 132 e nn. 18-19. Per le notizie concernenti la morte, cf. Ott, *Untersuchungen*, 136-137.

di St. Martin di Laon dell'ordine dei Premostratensi (abbazia dove fu poi seppellito).<sup>69</sup> Un aspetto del legame tra Gualtiero e Laon che recentemente è stato oggetto di attenzione è il suo coinvolgimento nell'edificazione della cattedrale della città, di cui Gualtiero, durante l'episcopato e probabilmente già durante il decanato, può essere considerato il committente.<sup>70</sup> Gli studi di Iliana Kasarska sulla scultura della facciata della cattedrale di Laon hanno sottolineato l'interesse dell'iconografia dei tre portali e delle finestre della facciata.<sup>71</sup> Il programma che è alla base del ciclo scultoreo delle finestre è particolarmente originale e si ispira direttamente a Ugo di S. Vittore, autore che la studiosa ricollega all'ambiente laudunense soprattutto grazie alla mediazione di Gualtiero.<sup>72</sup>

4. *Gualtiero e i maestri contemporanei.* Un aspetto importante della biografia di Gualtiero sono i legami da lui intessuti con altri maestri della prima metà del secolo. Si sono già citati Alberico di Reims e Raoul di Laon: l'epistolario mostrerà contatti con Ugo di S. Vittore, Abelardo, un monaco *Guillelmus*, un magister *Crisantus*, un *magister Theodoricus*, un *magister Gillebertus*, un *magister Albericus*, un *magister A.* distinto da Alberico di Reims e dal succitato *magister Albericus*, oltre che con una folla di studenti e altre personalità oggi anonime che trasmettevano l'un l'altro informazioni, opinioni di

---

<sup>69</sup> Il canonicato a St. Martin di Laon si deduce dall'obituario di questa abbazia, ove si legge: «II Idus Julii obiit dominus Galterus de Mauritania *hujus Ecclesiae canonicus* quondam episcopus Laudunensis» (citato in d'Achery, *Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia*, 833, all'interno dei un *Illustrium Quorundam S. Martini Laudunens. Canonicorum Indiculus*, che si trova alle pagine 833-834; ripubblicato in *PL* 156, 1185; d'Achery riporta in questa sede anche l'epitaffio di Gualtiero che si trovava nella chiesa di St. Martin: «Hic tego Galterum, quod detego, mutaueq; petra / Praesulis acta loquor, pro lingua sunt mihi metra. / Consilio, monitis, virtutibus, hoc modo vitae / Rexit, correxit, erexit oves et ovile. / Infuit huic pietas, sale sed condita rigoris, / Torpida ne fieret virtus & egena saporis. / Abstulit hunc mundo divisio Discipulorum. / Vivat in aeternum meritis adiutus eorum»). Cf. anche Ch. Gomart, *Notice sur l'abbaye de Saint-Martin de Laon (de l'ordre de Prémontré)*, Coquet-Stenger, Laon 1869, 15-16.

<sup>70</sup> Cf. Kasarska, *La sculpture*, 17, 28-29, 31, 117-118. L'obituario (conservato nel manoscritto Laon, Bibliothèque Municipale, 341, p. 168; citato da Kasarska, *ibi*, 29 n. 15) segnala inoltre che Gualtiero, alla sua morte, lasciò una somma considerevole per i lavori di edificazione, oltre a due arazzi raffiguranti i dodici mesi dell'anno e i dodici segni zodiacali. Cf. inoltre A. Bouxin, *La cathédrale Notre-Dame de Laon. Historique et description*, 2 ed., Journal de l'Aisne, Laon 1902.

<sup>71</sup> I portali laterali raffigurano il Giudizio Universale e l'Incarnazione rispettivamente, mentre nel portale centrale si trova il Trionfo della Vergine. Le due finestre raffigurano, l'una, creazione e redenzione, l'altra, le arti liberali (incluse le arti meccaniche).

<sup>72</sup> Cf. Kasarska, *La sculpture*, 99-118.



maestri, o quesiti.<sup>73</sup> Si è intravista inoltre la possibilità che, insegnando a Reims, Gualtiero abbia avuto tra i suoi alunni anche Pier Lombardo,<sup>74</sup> mentre eventuali legami con Giovanni di Salisbury non sembrano poter essere precisati più dettagliatamente.<sup>75</sup> A questa lista si può aggiungere il fatto che Gualtiero partecipò al concilio di Reims del 1148, nel quale fu processato Gilberto di Poitiers.<sup>76</sup>

## 1.2. Gli scritti di Gualtiero di Mortagne e le testimonianze sul suo insegnamento

I manoscritti ci hanno trasmesso dodici opere sicuramente attribuite a Gualtiero: si tratta di dieci lettere,<sup>77</sup> un trattato *De trinitate* e uno *De coniugio*. A queste va aggiunta una *sententia de caritate* (composta di tre parti distinte), che gli è stata attribuita da Robert

---

<sup>73</sup> Cf. in particolare C. Giraud, *Per verba magistri. La langue des maîtres théologiens au premier XII<sup>e</sup> siècle*, in P. von Moos (hrsg.), *Zwischen Babel und Pfingsten / Entre Babel et Pentecôte, Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert). Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, LIT Verlag, Zürich - Berlin 2008, 357-373.

<sup>74</sup> Cf. M. Colish, *Peter Lombard*, 2 vols., Brill, Leiden - New York - Köln 1994, I, 17 e I, 113-114.

<sup>75</sup> Nessun dato supporta le affermazioni di Petit, *Gauthier de Mortagne*, 169: «De tout son coeur Gauthier soutient saint Thomas Becket qu'il reçoit à Laon en 1168 et, tandis que le primat gagne Sens, il retient le secrétaire de Thomas, son ami Jean de Salisbury. Aussitôt après la canonisation de Thomas en 1173 il lui ménagea une chapelle dans la nouvelle cathédrale».

<sup>76</sup> Cf. Mabillon-Martène, *Annales*, VI, 401 (a partire da un *codex Ottobonianus* probabilmente da identificare nel ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. 278); J. Leclercq, *Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée*, «*Mediaeval Studies*» 14 (1952), 107-128 e Giraud, *Per verba magistri*, 444-454. Come segnalato da Voisin, *Notice*, 276, Gualtiero partecipò anche al concilio di Tours del 1163 (una notizia riportata in *Gallia Christiana* [...]. *Opus Fratrum* [...] *Sammarthanorum*, II, f. 622r) e prese parte alla condanna degli eretici catari "Deonarii" o "Poplicani" a Vézelay nel 1167 (fonte dell'informazione è la *Historia Vizeliacensis monasterii auctore Hugone Pictavino*, ed. L. d'Achery in *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, III, Savreux, Paris 1659, 644; cf. anche Ott, *Untersuchungen*, 135).

<sup>77</sup> L'epistolario completo di Gualtiero dovrebbe includere, oltre alle dieci lettere da lui scritte, anche la risposta di Ugo di S. Vittore a Gualtiero, dedicatoria del *De sapientia animae Christi*, e la risposta del *magister A.* alle due lettere di Gualtiero sul matrimonio. L'epistola di Ugo a Gualtiero è edita in Ott, *Untersuchungen*, 353-354; il *De sapientia animae Christi* in PL 176, 845-856; la risposta del *magister A.* si legge invece in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 838-839. Propongo una numerazione delle epistole di Gualtiero a partire dall'ordine di pubblicazione a stampa (cf. *infra*). Risulta il seguente ordine: epistola 1 a Ugo di S. Vittore; epistola 2 al monaco *Guillelmus*; epistola 3 'Omnibus fidelibus'; epistola 4 al *magister Theodoricus*; epistola 5 al *magister Albericus*; epistola 6 ad Abelardo; epistola 7, prima lettera al *magister A.*; epistola 8, seconda lettera al *magister A.*; epistola 9 ai discepoli del *magister Gillebertus*; epistola 10 al *magister Crisantus*.

Wielockx e che certo ha legami stretti con la lettera di Gualtiero al *magister Crisantus*. Esistono inoltre alcune testimonianze sul suo insegnamento sia in campo teologico che in campo logico, la più famosa delle quali è senz'altro quella di Giovanni di Salisbury nel suo *Metalogicon*.<sup>78</sup> Si presenteranno qui brevemente la natura e le edizioni di questi scritti, con attenzione anche per la tradizione manoscritta degli stessi, che risulta particolarmente varia.<sup>79</sup>

1. *Le epistole*. Gualtiero è l'autore di dieci epistole. La tradizione manoscritta di questo epistolario mostra due caratteristiche notevoli. (i) In primo luogo, solo due lettere (quella a Ugo di S. Vittore sulla sapienza di Cristo e quella '*Omnibus fidelibus*', ossia la n. 1 e la n. 3) hanno goduto di un'ampia circolazione manoscritta: le altre sono trasmesse da pochi manoscritti (da 2 a 4), o frequentemente da uno solo. (ii) Secondariamente, due manoscritti sono da segnalare nel gruppo di quelli che trasmettono le lettere di Gualtiero, perché essi contengono un'intera raccolta di epistole dell'autore: si tratta dei codici Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14193, ff. 2r-6v (che contiene, nell'ordine, le epistole 2, 3, 4, 5, 1, 6) e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ottob. 284, 1ra-7rb (epistole 7 e 8 al *magister A.*, seguite dalla risposta di questi e dalle epistole 9, 4, 10, 1, 2).<sup>80</sup> Il manoscritto di Parigi è

---

<sup>78</sup> Attenendomi a un canone più tradizionale, non prendo qui in considerazione gli atti della cancelleria vescovile. Cédric Giraud, in *Per verba magistri* (55-69), ha però mostrato che gli atti vescovili, e in particolare i loro preamboli, mostrano a volte originalità e possono dare testimonianza degli ideali e del quadro mentale entro cui si inserisce l'azione del vescovo e del suo *entourage*.

<sup>79</sup> La tradizione manoscritta delle opere di Gualtiero è stata oggetto di studi diversi. Ludwig Ott nelle sue *Untersuchungen* fornì un primo elenco di manoscritti per ciascuna delle opere di Gualtiero (per il *De trinitate*: cf. Ott, *Untersuchungen*, 138-140; per il *De coniugio*: *ibi*, 140-142; per l'epistola 1 a Ugo di S. Vittore: *ibi*, 341, n. 3; per l'epistola 2 al monaco *Guillelmus*: *ibi*, 146 n. 1; epistola 3 '*Omnibus fidelibus*': *ibi*, 162-163 n. 1; epistola 4 al *magister Theodoricus*: *ibi*, 188, n. 1; epistola 5 al *magister Albericus*: *ibi*, 213 n. 1; epistola 6 ad Abelardo: *ibi*, 234, n. 2; epistole 7 e 8 al *magister A.*: *ibi*, 267 n. 1; epistola 9 ai discepoli del *magister Gillebertus*: *ibi*, 292 n. 1; epistola 10 al *magister Crisantus*: *ibi*, 313 n. 1). Informazioni sulla tradizione della lettera 1 a Ugo di S. Vittore si trovano anche in R. Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Hiersemann, Stuttgart 1976, nella sezione dedicata al *De sapientia animae Christi* (124-133). Un articolo prezioso, purtroppo poco conosciuto, di Rudolf Weigand (*Die Überlieferung des Ehetraktats Walters von Mortagne*, «Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter» 56 [1994], 27-44) descrive la tradizione manoscritta del *De coniugio* di Gualtiero. Il prof. Riccardo Quinto mi ha gentilmente comunicato una lista inedita di manoscritti della *Summa Sententiarum* da lui compilata in passato, anch'essa utile per l'elenco dei manoscritti del *De coniugio* (dal momento che questo circolò anche come settimo libro della *Summa*).

<sup>80</sup> Si potrebbe aggiungere a questi due mss. il codice Oxford, Bodleian Library, Laud. misc. 277, che contiene, uno di seguito all'altro: la lettera 10 al *magister Crisantus* (ff. 75va-78rb), il *De trinitate* (ff.

l'unico testimone per l'epistola 6 ad Abelardo, mentre quello vaticano è il codice unico per le lettere 7, 8 e 9 (oltre che per la risposta del *magister A.*). Una caratteristica del manoscritto parigino, inoltre, per quei testi rispetto ai quali può essere confrontato con altri testimoni (ossia le lettere 2, 3, 4, 5 e 1), è quella di presentare un testo sistematicamente ridotto rispetto a quello trasmesso dagli altri codici.<sup>81</sup> Il manoscritto parigino e quello vaticano sono anche alla base delle edizioni a stampa di queste lettere, edizioni che conviene ora esaminare, in ordine cronologico.

La prima lettera di Gualtiero ad essere pubblicata a stampa è quella a Ugo di S. Vittore. Fu edita da Hugues Mathoud nel 1655 tra le sue osservazioni alle *Sententiae* di Robert Pullen,<sup>82</sup> a partire da un manoscritto di St. Germain-des-Près probabilmente da identificare con il già citato Paris, BnF, lat. 14193, ff. 4v-5r.<sup>83</sup> La lettera, indirizzata a Ugo di S. Vittore, esprime dei dubbi sull'opinione di Ugo a proposito della sapienza di Cristo (se, cioè, il Verbo e l'anima di Cristo abbiano una sapienza comune), riportata a Gualtiero da Arnulfo arcidiacono di Séz.<sup>84</sup> Ugo risponde con una breve lettera indirizzata a Gualtiero, che introduce il proprio scritto *De sapientia animae Christi*, dedicato espressamente alla questione.<sup>85</sup>

---

78rb-86ra), la lettera 1 a Ugo di S. Vittore (ff. 86ra-87ra); la lettera dedicatoria di Ugo a Gualtiero (f. 87ra-va); il prologo del *De sapientia* (ff. 87va-88ra); il *De sapientia animae Christi* di Ugo (ff. 88ra-93vb).

<sup>81</sup> Si tratta di una caratteristica particolarmente importante anche per la sesta lettera, quella a Pietro Abelardo, di cui questo codice è l'unico testimone, perché ciò potrebbe significare che la lettera vi è trasmessa in una forma abbreviata.

<sup>82</sup> Cf. *Roberti Pulli S. R. E. Cardinalis et Cancellarii Theologorum (ut vocant) Scholasticorum Antiquissimi, Sententiarum libri VIII. Item Petri Pictaviensis Academiae Parisiensis olim Cancellarii Sententiarum libri V* [...] *Opera et studio Domni Hugonis Mathoud Monachi Benedictini Congregationis S. Mauri*, Piget, Paris 1655, 332-334.

<sup>83</sup> Cf. Ott, *Untersuchungen*, 340.

<sup>84</sup> Cf. *ibi*, 340-347 e anche 351-385. Gli studi più importanti su questo tema sono quelli di Horacio Santiago Otero: cf. in particolare H. Santiago-Otero, *Gualterio de Mortagne († 1174) y las controversias cristológicas del siglo XII*, «Revista española de teología», 27 (1967), 271-283; Id., *La actividad sapiencial de Cristo en cuanto hombre en la "Suma de las sentencias"*, «Revista española de teología» 28 (1968), 77-91; Id., *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo (escuela de Laon) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (corriente monastica)*, presentación de J. Châtillon, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970; e Id., *Pedro Lombardo: su tesis acerca del saber de Cristo hombre*, in *Miscelanea José Zunzunegui (1911-1974)*. I. Estudios históricos, I, Seminario Diocesano, Vitoria 1975, 115-125.

<sup>85</sup> Pubblicati rispettivamente in Ott, *Untersuchungen*, 353-354 e in *PL* 176, 845-856.

Dieci anni più tardi, nel 1665, Luc d'Achery pubblicò le altre cinque lettere di Gualtiero che si trovano nel ms. BnF lat. 14193 (ossia le lettere 2, 3, 4, 5, 6) nel secondo volume del suo *Spicilegium*,<sup>86</sup> notando esplicitamente al termine della collezione che la lettera 1 a Ugo di S. Vittore, «che sarebbe dovuta seguire» alle cinque da lui pubblicate, era già stata pubblicata da Mathoud.<sup>87</sup> Con tutta probabilità anche d'Achery si servì del manoscritto parigino 14193 per la sua edizione.<sup>88</sup> Le cinque lettere sono tutte di argomento teologico: la lettera 2, indirizzata al monaco *Guillelmus*, risponde a una domanda riguardante la validità del battesimo impartito da un eretico a un infante;<sup>89</sup> la lettera 3, rivolta a tutti i fedeli e probabilmente risalente al periodo dell'episcopato, è una spiegazione della formula '*Assumptus homo est deus*';<sup>90</sup> l'epistola 4, al *magister Theodoricus*, concerne l'ubiquità divina;<sup>91</sup> l'epistola 5, il cui destinatario è un *magister Albericus*, affronta il tema del timore provato da Cristo;<sup>92</sup> la lettera 6, infine, indirizzata ad Abelardo, tratta di diverse questioni problematiche (la conoscenza che l'uomo può avere della Trinità, le proprietà delle Persone trinitarie), che Gualtiero solleva a partire dalla lettura di una prima versione della *Theologia 'Scholarium'* e dalle testimonianze di studenti del maestro di Le Pallet.<sup>93</sup> Nello stesso 1665 la lettera a Ugo di S. Vittore nell'edizione Mathoud e quattro delle cinque epistole dell'edizione d'Achery furono ripubblicate da César-Egasse du Boulay nella sua *Historia Universitatis Parisiensis*,<sup>94</sup> mentre una nuova edizione dello *Spicilegium* di d'Achery, a cura di Bauze, Martène e

---

<sup>86</sup> *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, Tomus Secundus [...] Opera et Studio Domni Lucae Dacherii [...], Savreux, Paris 1657, 459-461 (epistola 2); 462-466 (epistola 3); 467-469 (epistola 4); 469-473 (epistola 5); 473-479 (epistola 6).

<sup>87</sup> Cf. d'Achery, *Veterum aliquot scriptorum [...] Spicilegium*, II, 479: «Edidit quae sequi debuerat epistolam Gualteri ad Hugonem à S. Victore noster Hugo Mathoud in suis ad Robertum Pullum eruditissimis Observationibus pag. 332».

<sup>88</sup> D'Achery dichiara di essersi servito di un manoscritto di St. Vincent di Laon (cf. *ibi*, II, *Elenchus contentorum in secundo tomo Spicilegii*, nn. 38-42: «*Ex Ms. S. Vincentij, Laudu. O. B.*»; si noti che in questa lista l'indicazione del manoscritto utilizzato segue l'elenco delle opere che ne sono state tratte).

<sup>89</sup> Cf. Ott, *Untersuchungen*, 146-162.

<sup>90</sup> Cf. *ibi*, 162-187.

<sup>91</sup> Cf. *ibi*, 188-213.

<sup>92</sup> Cf. *ibi*, 213-234.

<sup>93</sup> Cf. *ibi*, 234-266; J. Jolivet, *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 30 (1963), 7-51 (in particolare 16-22).

<sup>94</sup> Cf. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, 64-65 (epistola 1 a Ugo di S. Vittore); 69-72 (epistola 6 ad Abelardo); 73-74 (epistola 4 a Teodorico); 74-75 (epistola 2 al monaco *Guillelmus*); 75-77 (epistola 5 al *magister Albericus*).

De La Barre, fu data alle stampe nel 1723 (le lettere di Gualtiero si trovano in questo caso nel volume terzo).<sup>95</sup>

Infine, le lettere 7-10 (insieme alla risposta del *magister A.* a Gualtiero) furono edite da Martène e Durand nel 1724, nel primo volume della loro *Amplissima Collectio*.<sup>96</sup> L'edizione si basa sul già citato manoscritto Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ottob. 284, 1ra-7rb.<sup>97</sup> Le lettere 7 e 8 sono indirizzate allo stesso *magister A.* (di cui segue la risposta), al quale Gualtiero chiede chiarimenti in merito a una questione matrimoniale: se, cioè, un uomo che giuri ad una certa donna di sposarla in futuro possa o meno sposarne un'altra finché questa sia in vita e, qualora così avvenisse, se l'unione debba essere considerata illegittima.<sup>98</sup> Ugualmente matrimoniale è la tematica dell'epistola 9, indirizzata ai discepoli di un *magister Gislebertus*. In questo caso Gualtiero confuta l'opinione, a lui riportata da quegli allievi, che un abate e una badessa, dopo la professione monastica, possano legittimamente contrarre matrimonio.<sup>99</sup> L'ultima lettera, la numero 10, risponde a quattro questioni poste a Gualtiero dal *magister Crisantus*: le prime due, riguardanti il termine 'ingenitus' (se questo si possa predicare solo del Padre o anche dello Spirito Santo), sono seguite da una trattazione del libero arbitrio e della grazia e, nell'ultima parte, da un'esposizione dei gradi della carità.<sup>100</sup>

---

<sup>95</sup> Cf. *Spicilegium siue collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum Opera ac studio D. Lucae d'Achery [...]. Nova editio priori accuratior, & infinitis prope mendis ad fidem MSS. Codicum, quorum varias lectiones V. C. Stephanus Baluze, ac R. P. D. Edmundus Martene collegerunt, expurgata, per Ludovicum-Franciscum-Joseph De la Barre, Tornacensem, Tomus III, Montalant, Paris 1723, 520-526.*

<sup>96</sup> Cf. *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 834-836 (epistola 7); 836-837 (epistola 8); 838-839 (risposta del *magister A.* a Gualtiero); 839-843 (epistola 9); 843-848 (epistola 10).

<sup>97</sup> A partire da una trascrizione di dom Mabillon; cf. *ibi*, 834, 838, 839, 843: «Ex ms. reginae Sueciae eruit Mabillonius». Il manoscritto, come già segnalato, contiene anche le lettere 1, 2, 4, che non sono riprodotte nell'edizione Martène-Durand.

<sup>98</sup> Quanto si legge in Ott, *Untersuchungen*, 266-291 è da rivedere alla luce dei due seguenti studi di Waclaw Uruszczak: *Une polémique juridique entre deux savants français au XIIIe siècle*, «Recueil de mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit» (Montpellier), 13 (1985), 17-38; Id., *Maître A. et Gauthier de Mortagne, deux lettrés français au XIIIe siècle*, «Recueil de mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit» (Montpellier), 15 (1991), 121-131.

<sup>99</sup> Cf. Ott, *Untersuchungen*, 292-313.

<sup>100</sup> Cf. *ibi*, 313-340.

Alcune delle lettere di Gualtiero furono ripubblicate nell'Otto e nel Novecento, sempre però a partire dal testo a stampa. Gli *Actes de la province ecclésiastique de Reims* (1843), in particolare, ripubblicano le cinque lettere dell'edizione d'Achery e tre delle quattro dell'edizione Martène-Durand;<sup>101</sup> nella *Patrologia Latina* del Migne confluisce la lettera 1 a Ugo di S. Vittore, nell'edizione Mathoud;<sup>102</sup> da ultimo, Heinrich Ostlender in appendice all'edizione delle *Sententiae Florianenses* di scuola abelardiana pubblica nuovamente la lettera 6 a Pietro Abelardo. Si noti, però, che in quest'ultimo caso non si tratta di un'edizione critica condotta a partire da una rilettura del manoscritto (il quale, in realtà, non è nemmeno citato), bensì di una ripubblicazione del testo di d'Achery con alcune correzioni, come segnalato dallo stesso Ostlender.<sup>103</sup>

2. *I trattati.* Gualtiero è l'autore di due trattati: un *De trinitate*, diffuso in circa due decine di manoscritti, e un *De coniugio*, trasmesso da più di settanta.<sup>104</sup> Il *De trinitate* fu pubblicato per la prima volta nel 1721 da Bernhard Pez a partire da un manoscritto di Salzburg probabilmente da identificare con l'attuale Salzburg, Archiv von St. Peter, a VI 8.<sup>105</sup> Lo scritto, di cui è stata investigata anche l'influenza sulla *Summa Sententiarum* e sulle *Sententiae* del Lombardo,<sup>106</sup> si apre con i toni di una *confessio fidei*, e contiene una presentazione generale di teologia trinitaria che sembra avere sullo sfondo la critica della posizione abelardiana (soprattutto per quanto riguarda le proprietà delle Persone).

<sup>101</sup> Cf. Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 264-266 (lettera 7); 267-268 (lettera 8: mancano la risposta del *magister A.* e anche la lettera 9); 268-272 (lettera 10); 272-274 (lettera 2); 274-277 (lettera 3); 277-279 (lettera 4); 279-282 (lettera 5); 282-287 (lettera 6).

<sup>102</sup> Cf. PL 186, 1052 B-1054 B.

<sup>103</sup> Cf. H. Ostlender (ed.), *Sententiae Florianenses*, Hanstein, Bonn 1929, 34-40; si veda anche quanto si legge a p. 34: «Textum huius epistolae a d'Achery editum [...] emendavi aliqua ex parte notisque instruxi».

<sup>104</sup> Cf. *supra* per indicazioni sulla tradizione manoscritta delle opere di Gualtiero.

<sup>105</sup> Cf. *Thesaurus anecdotorum novissimus: Seu Veterum Monumentorum, praecipue Ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum Bibliothecis adornata Collectio recentissima, tomus II* [...] A. R. P. Bernardo Pezio, *Benedictino & Bibliothecario Mellicensi, operam et studium conferentibus aliis pluribus tum sui, tum aliorum Ordinum & Monasteriorum eruditis Viris, quorum nomina suis quaeque opusculis praefixa sunt* [...], Sumptibus Philippi, Martini, & Joannis Veith Fratrum, Augustae 1721, pars II, 53-72. Alle colonne 51-52 si legge l'intestazione: «Galtheri Veteris Theologi Liber de Trinitate. Eruit, & communicavit ex MS. Cod. Inclyti Monasterii ad S. Petrum Salisburgi Ord. S. Bened. Adm. R. D. P. Michaël Böckn, ejusdem Coenobii Presbyter, & Bibliothecarius»; cf. inoltre la presentazione dello scritto alle pagine xxii-xxiii dell'introduzione. L'edizione Pez è stata poi ripubblicata in PL 209, 573-590.

<sup>106</sup> Cf. L. Ott, *Die Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum*, «Scholastik» 18 (1943), 78-90, 213-239; Id., *Walter von Mortagne und Petrus Lombardus in ihrem Verhältnis zueinander*, in *Mélanges Joseph de Ghellinck*, vol. II, Duculot, Gembloux 1951, 647-697.

Dal canto suo il *De coniugio*, che affronta i diversi aspetti del sacramento matrimoniale, ha goduto di una circolazione manoscritta sia indipendente, sia (e soprattutto) come settimo libro della *Summa Sententiarum*, a sua volta attribuita (erroneamente) a Ugo di S. Vittore. È in questa veste che lo scritto fu pubblicato, nel 1648, nell'edizione delle opere di Ugo, e da qui ripreso nel volume 176 della *Patrologia Latina*.<sup>107</sup>

3. *Sententia de caritate*. Apparentata all'epistola 10 al *magister Crisantus*, e in particolare alla sezione della lettera che tratta dei gradi della carità, è anche una *sententia de caritate* oggetto di un importante studio di Robert Wielockx. Si tratta in realtà di tre diverse *sententiae* del *Liber Pancrisis*, per le quali lo studioso propone di ravvisare l'autore in Gualtiero: secondo Wielockx i tre testi fanno parte dello stesso scritto, e perlomeno due delle *sententiae* circolano anche unite, al di fuori del *Liber*, e insieme ad opere di Gualtiero.<sup>108</sup>

4. *Testimonianze indirette*. Oltre agli scritti attribuiti direttamente a Gualtiero, si possono individuare almeno tre testimonianze indirette sul suo insegnamento. La prima e più celebre è quella di *Metalogicon* II, 17 sulla posizione di Gualtiero sugli universali, che analizzeremo diffusamente nel capitolo 2. Gualtiero potrebbe anche nascondersi dietro il 'magister Wal.' di cui riporta un'opinione il commento *P9* all'*Isagoge* (ms. Paris, BnF, lat. 13368) al f. 178va.<sup>109</sup> Infine, un'opinione cristologica attribuita a un *magister Galterus*, citato insieme a *magister Albericus Remensis* e probabilmente da identificare con il nostro autore, si leggeva nel manoscritto Warsaw, Cod. Lat. O.1.16, f. 105r-v. Si tratta purtroppo di un manoscritto distrutto durante il secondo conflitto mondiale, di cui però dà notizia (a partire da riproduzioni fotostatiche) John R.

---

<sup>107</sup> Cf. M. Hugonis de S. Victore, *Canonici Regularis Sancti Victoris Parisiensis, tum pietate, tum doctrina insignis; Opera Omnia tribus tomis digesta ex manuscriptis eiusdem operibus quae in Bibliotheca Victorina seruantur, accurate castigata et emendata [...] studio et industria Canonorum Regularium Regalis Abbatiae Sancti Victoris Parisiensis Tomus Tertius*, Berthelin, Rothomagi 1648, 472-481; i libri I-VI della *Summa Sententiarum* si trovano alle pagine 417-472; il *De coniugio* è ripubblicato in *PL* 176, 153-174.

<sup>108</sup> Cf. su tutto questo R. Wielockx, *La sentence de caritate et la discussion scolastique sur l'amour*, «Ephemerides theologicae Iovanienses» 58 (1982), 50-86, 334-56; 59 (1983), 26-45; ed anche Giraud, *Per verba magistri*, 314-317.

<sup>109</sup> Ms. Paris, BnF, lat. 13368, f. 178va (commento *P9*): «Hic innuitur talem fieri divisionem: substantia alia corporea, alia incorporea. Ad cuius insufficientiam ostendam opponitur de Socrate constante ex anima et corpore. <Sed dicimus> secundum magistrum Wal. quod Socrates est corpus non propter illud corpus quod illud integraliter constituit, sed propter corporeitatem quae ipsum formaliter constituit». Devo questa segnalazione alla gentilezza del prof. Yukio Iwakuma.

Williams, con queste parole: «We have one other reference to Alberic's<sup>110</sup> theological views. Professor Stegmüller has noted the citation of 'Magister Albericus Remensis' in a twelfth-century manuscript of the National Library of Warsaw [...]. This citation occurs in a discussion of the Christological problem that so agitated theologians of the second half of the century. The anonymous author examines the three concepts of the God-Man relationship current in his day. His method is syllogistic and his distinctions are fine-spun and not always very clear. He seems to reject the view that Christ as man is an *aliquid* (the so-called 'assumptus theory'). This would lead to the conclusion that God had created himself, the view that Abelard attributes to Alberic. Nor is the anonymous author satisfied with the view that Christ's manhood was only an external garment (the so-called 'habitus theory'). He himself seems to favor, with some qualifications, the view that divinity, originally of a single nature and simple, at the incarnation became a composite of two natures and three substances, divinity, soul, and body (the so-called 'subsistence theory'). He concludes his discussion of this topic with the statement 'Magister Albericus remensis et Magister Galterus id quod nos de hoc sentit'. Magister Galterus is probably no other than Walter of Mortagne».<sup>111</sup>

\*\*\*

---

<sup>110</sup> Si tratta di Alberico di Reims.

<sup>111</sup> Williams, *The Cathedral School of Reims*, 107. Williams chiaramente utilizzava riproduzioni del manoscritto di Varsavia, oggi distrutto, perché dichiara (*ibidem*, n. 90): «I am greatly indebted to Professor P. O. Kristeller of Columbia University, to Professor F. Stegmüller of the University of Freiburg i. B., and to Father J. N. Garvin of Notre Dame University for assistance in obtaining photostats of Warwas MS Cod. Lat. O.1.16. I am especially grateful to Father Garvin, who kindly allowed me to have his photostats, taken from Professor Stegmüller's originals, reproduced». I miei sforzi per ritrovare le riproduzioni di Williams o di Garvin nei loro lasciti al Dartmouth College e a Notre Dame si sono però sinora rivelati infruttuosi. Il lascito di Garvin è descritto in K. Emery - Ch. M. Jones - A. I. Irving - V. Kotusenko, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries: The Joseph N. Garvin Papers (I)*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 47 (2005), 11-68 e K. Emery - A. I. Irving - S. M. Metzger - Ch. M. Jones, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries: The Joseph N. Garvin Papers (II)*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 48 (2006), 15-81, ma la descrizione non include le riproduzioni fotostatiche che erano a disposizione dello studioso. Sono grata al dott. Riccardo Saccenti e al prof. Michael Embach che mi hanno assistito nella ricerca, che mi auguro in futuro possa condurre al ritrovamento delle riproduzioni di questo manoscritto altrimenti perduto.



Quanto sappiamo sulla teoria degli universali di Gualtiero dipende, in ultima analisi, da un unico passo del *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury.<sup>112</sup> In quest'opera, precisamente in *Metalogicon* II, 17, Giovanni elenca una serie di posizioni sullo status ontologico degli universali le quali erano, o erano state, avanzate da maestri a lui contemporanei, o dai loro predecessori, nel commentare l'*Isagoge* di Porfirio e, in questo contesto, anche *Gauterus de Mauritania* è citato come l'esponente di una teoria. Se Giovanni avesse ommesso questa menzione, credo che nulla nelle opere di Gualtiero avrebbe permesso di attribuirgli la teoria che così gli viene assegnata, né secondo la presentazione del Saresberiese né secondo quella dei testi logici della prima metà del XII secolo che, come vedremo, la descrivono.

*Metalogicon* II, 17 non è l'unica sede in cui Giovanni si riferisce alla teoria di Gualtiero, anche se è l'unica in cui egli associa esplicitamente il nome di un maestro, Gualtiero appunto, a tale teoria: altri due passaggi si possono aggiungere per ricostruire questa la teoria di Gualtiero secondo la presentazione datane dal Saresberiese. Il primo è *Metalogicon* II, 20, e precisamente la sezione iniziale del capitolo, in cui Giovanni riassume gran parte delle posizioni già ricordate in II, 17, citandole ciascuna con una brevissima espressione. Il secondo è *Policraticus* VII, 12, dove l'autore presenta un'altra lista di posizioni sugli universali (questa volta, però, in una forma anonima e più sintetica che in *Metalogicon* II, 17): la teoria che in *Metalogicon* II, 17 era stata

---

<sup>112</sup> Cf. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, ed. J.B. Hall auxiliata K.S.B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1991 (CCM 98); la precedente edizione si doveva a Clement Webb (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII*, ed. C. Webb, Clarendon, Oxford 1929). Traduzioni complete sono: *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, Translated with an Introduction and Notes by D. McGarry, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955; Jean de Salisbury, *Metalogicon*, presentation, traduction, chronologie, index et notes par F. Lejeune, Les Presses de l'Université Laval-Vrin, Quebec-Paris 2009.

attribuita a Gualtiero, così come molte delle teorie descritte in *Metalogicon* II, 17, può essere individuata anche in questo catalogo. Nell'analisi che segue prenderemo in considerazione i tre testi, fornendo un'analisi dettagliata di ciascuno.

Prima di procedere in questo senso, però, è opportuno ricordare brevemente il contesto in cui Giovanni colloca queste descrizioni di posizioni sugli universali, considerando in particolare i fini che egli si proponeva e i tratti di quella che sembra una soluzione avanzata dallo stesso Giovanni al problema.<sup>113</sup>

Nel descrivere il dibattito sugli universali della sua epoca, il Saresberiese non intende riferire sull'argomento in maniera neutrale, né inserirsi come chi condivide i termini in cui esso è posto: al contrario, Giovanni si propone di denunciare ciò che, ai suoi occhi, rappresenta una forma degenerata di insegnamento (nel *Metalogicon*) o un falso tipo di sapienza (nel *Policraticus*), di cui il dibattito dei suoi contemporanei e predecessori sugli universali costituirebbe un esempio emblematico. In *Metalogicon* II, 19 in particolare (ma le stesse critiche sono riprese in altri passi) Giovanni indica chiaramente le ragioni per cui, a suo avviso, il dibattito sugli universali dei suoi contemporanei e predecessori è inaccettabile. Le sue obiezioni possono essere raggruppate in due istanze: sproporzione rispetto ai destinatari e inadeguatezza rispetto alle fonti. Da un lato, secondo Giovanni la trattazione è inadeguata ai destinatari, gli studenti: l'argomento è troppo astruso e difficile per i principianti ai quali si rivolge, che finiscono per essere spaventati e scoraggiati da un tale fardello (*Met.* II, 19.4-5). Dall'altro, essa non si adatta neppure ai testi autorevoli che dovrebbe spiegare, in particolare l'*Isagoge* di Porfirio. Giovanni lamenta che, mentre questa è stata concepita dal suo autore come un trattato introduttivo (*Met.* II, 19.5-9), i suoi contemporanei spendano la vita intera su questo testo, senza mai passare agli argomenti cui esso dovrebbe introdurre (*Met.* II, 16.27-34; cf. *Pol.* VII, 12.664d) e che, per dare sfoggio del loro sapere, i maestri si ingegnino a trovare difficoltà in ogni minimo passaggio

---

<sup>113</sup> Per una introduzione a Giovanni di Salisbury, si può consultare: C. Nederman, *John of Salisbury*, Arizona Centre for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2005 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 288); il volume collettivo M. Wilks (ed.), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984; M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Fratelli Bocca, Milano 1951; e l'ormai classico, ma per certi aspetti ancora interessante, C.C.J. Webb, *John of Salisbury*, Russell & Russell, New York 1971 (ed. or. 1932). Per una trattazione recente e aggiornata di aspetti più specifici del pensiero del Saresberiese, cf. D. Bloch, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Brepols, Turnhout 2012; è in preparazione un *Companion to John of Salisbury*, a cura di Christophe Grellard.

dell'opuscolo, facendone quasi un testo sacro, più difficile di quanto sia in realtà (*Pol.* VII, 12.666a-c). Molte delle posizioni sostenute, poi, contraddicono apertamente i testi autorevoli, specialmente quelli di Aristotele: ridotta ormai in uno stato compassionevole, la lettera del testo è distorta per trarne le conclusioni che ciascuno intende provare (cf. *Met.* II, 17 *infra*).<sup>114</sup> Infine, Giovanni sembra considerare l'intero dibattito sugli universali come una questione meramente verbale, che nasconde una sostanziale uniformità delle opinioni sostenute (*Met.* II, 18.13-15).

Dopo così aspra critica al modo in cui i maestri contemporanei hanno affrontato il problema degli universali, può suscitare stupore che, in un lungo capitolo del *Metalogicon* (II, 20), Giovanni sembri impegnato a fornire a sua volta una soluzione della questione.<sup>115</sup> Il senso complessivo di questo importante capitolo, significativamente più esteso degli altri del *Monologion*,<sup>116</sup> non mi sembra ancora pienamente svelato dagli studi, che oscillano tra il considerarlo una posizione del dibattito, eventualmente da accostare alla teoria dell'*intellectus* descritta in II, 17,<sup>117</sup> e il vedervi invece una prova del fatto che, come scrive Kevin Guilfooy, «John's purpose for entering the fray was to criticize and chronicle, not to contribute».<sup>118</sup> L'affermazione di Guilfooy mi sembra ragionevole e coerente con quanto Giovanni scrive in II, 17, anche

---

<sup>114</sup> Altrove si trovano anche altre osservazioni critiche: ad esempio, Giovanni afferma che la questione degli universali è uno spreco di tempo e di denaro (*Pol.* VII, 12.664c), e che i maestri non riescono a farsi capire dai loro alunni più per la loro verbosità che per la sottigliezza di quanto dicono (*Met.* II, 17.7-8).

<sup>115</sup> Il capitolo è da confrontare con *Pol.* II, 18.

<sup>116</sup> François Lejeune si spinge sino ad affermare, a proposito di *Met.* II, 20: «Ce long chapitre qui clôt le second livre, pourrait bien être à l'origine de ce livre, sinon de l'oeuvre entière» (Jean de Salisbury, *Metalogicon*, présentation, traduction, chronologie, index et notes par F. Lejeune, Presses de l'Université de Laval - Vrin, Université Laval - Paris 2009, 203 n. 140). Cf. inoltre Gracia, *Introduction*, 236-240, per un'analisi di quelle parti di *Met.* II, 20 che riguardano l'individuazione, tema in cui il contributo di Giovanni è però piuttosto marginale.

<sup>117</sup> Cf. ad esempio l'analisi di Brian Hendley nel suo *John of Salisbury and the Problem of Universals*, «Journal of the History of Philosophy» 8 (1970), 289-302. Cf. anche L. Denis, *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 16 (1927), 425-434 (secondo l'autore, Giovanni avrebbe una posizione originale, che anticipa il cosiddetto "realismo moderato" di Tommaso d'Aquino) e Maioli, *Gli universali*, lxxiii, 349-374 (secondo il quale, come si legge alla pagina lxxiii, la trattazione di Giovanni in *Met.* II, 20 sarebbe «una ulteriore e ben caratterizzata posizione tra le molte da lui ricordate»; si veda anche 357-358 n. 21, sulla varietà delle interpretazioni di *Met.* II, 20). L'articolo di César Raña Dafonte (*El tema de los universales en Juan de Salisbury*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 6, 1999, 233-239) si limita a una presentazione molto generale e poco aggiornata.

<sup>118</sup> K. Guilfooy, *John of Salisbury*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/> § 4. 2.

se persiste, a mio avviso, una certa ambiguità su II, 20 e sui suoi rapporti con II, 17, che meriterebbero uno studio più approfondito.

Pur essendo consapevole di alcuni dei problemi classici sollevati dalla questione degli universali, come quello del numero totale delle cose e del numero degli universali (cf. *Met.* II, 20.98-108) o del significato dei termini universali (cf. *Met.* II, 20.149-162), Giovanni sembra fornire non una soluzione ricercata quanto piuttosto quella spiegazione semplificata della questione che, come ha precisato, si dovrebbe proporre agli studenti nel presentare un testo introduttivo come l'*Isagoge*. In primo luogo, seguendo un *topos* dei trattati sugli universali, il Saresberriense insiste che la sua soluzione consiste semplicemente nel riproporre l'insegnamento di Aristotele.<sup>119</sup> Questo, poi, consisterebbe nell'affermare che generi e specie non esistono (*non esse*) ma sono soltanto concepiti (*intelligi*): ciò basterebbe ad escludere gran parte delle posizioni descritte in *Metalogicon* II, 17, tutte tacciate di assumere l'esistenza degli universali (*Met.* II, 20.3-17: cf. *infra*). L'autore insiste in particolare sul fatto che gli universali non esistono e che sono, per usare le sue parole, *phantasiae*, *ennoiai*, *yconoyphanai*, *umbrae*, *monstra*, *somnia*.<sup>120</sup> Gli universali possono anche essere chiamati paradigmi (*exemplaria*), formati nella mente, degli esempi (*exempla*) costituiti dalle cose esistenti (*Met.* II, 20.61-72). Seguendo Boezio, Giovanni afferma che gli universali sono concepiti dall'intelletto attraverso un atto di astrazione, quando si considera la somiglianza e conformità delle cose singolari: *concepiti* come separati dagli individui, essi però non *esistono* separati dalle cose individuali (*Met.* II, 20.19-49). Con tutto ciò, Giovanni è disposto ad ammettere che qualsiasi discorso sugli universali sia ambiguo, ed invoca quello che potremmo chiamare un *principle of charity* nell'interpretare i testi: ad esempio, pur insistendo che gli universali non esistono e non sono cose, accetta che espressioni di questo tipo possano talvolta essere usate, a condizione che non si intendano gli universali come corpi, spiriti o loro proprietà (*Met.*

---

<sup>119</sup> Cf. già Boethius, *In Isagogen Porphyrii editio secunda*, I, 11, ed. Brandt 167.12-20.

<sup>120</sup> Il termine φαντασία è utilizzato nel primo commento di Boezio all'*Isagoge*, in particolare nell'analisi della prima questione di Porfirio («siue [genera et species] subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt»): cf. Boethius, *In Isagogen Porphyrii editio prima*, I, 10, ed. Brandt 25.10. Sulle έννοιαι, cf. M.T. Cicero, *Topica*, 7, 31, ed. T. Reinhardt, Oxford University Press, Oxford 2003, 130.13-14 («Notionem appello quod Graeci tum έννοιαν tum πρόληψιν»); Id., *Tusculanae Disputationes*, I, 24, 57, ed. M. Giusta, Paravia, Torino 1984, 44.15 («notiones, quas έννοίας uocant»).

II, 20.88-91). In aggiunta, egli precisa che gli universali sono subordinati a Dio e creati da lui (*Met.* II, 20.351-354).

È in questo contesto, e in confronto con questa trattazione, che si devono considerare le descrizioni di posizioni sugli universali di *Metalogicon* II, 17 e 20, e *Policraticus* VII, 12.

## 2. 1. *Metalogicon* II, 17

L'analisi di *Metalogicon* II, 17 che qui si propone è suddivisa in due parti: in primo luogo si prenderanno in considerazione alcune caratteristiche generali del passo, e in seguito si procederà ad un'analisi più dettagliata delle posizioni che Giovanni vi presenta.<sup>121</sup>

### 2.1.1. «Una litania di errori»: caratteristiche generali di *Metalogicon* II, 17

*Metalogicon* II, 17 comprende una lista di opinioni sugli universali: generalmente, si contano nove opinioni, a ciascuna delle quali è dedicato un paragrafo di lunghezza variabile. Nel seguito, si utilizzeranno le sigle M1-M9 per riferirsi sia a ciascuna delle posizioni di questo capitolo sia alla sezione di testo che la presenta. La lista di Giovanni segue, almeno grosso modo, una struttura costante, della quale si possono individuare cinque caratteristiche.

La prima caratteristica è che Giovanni apre la descrizione di ciascuna posizione con un pronome indefinito o dimostrativo (ad es. “un altro”, “questo”, “quello”),<sup>122</sup> che senza farne il nome si riferisce a un maestro, anonimo o generico, sostenitore dell'opinione in questione. Nel presentare la teoria, poi, Giovanni oscilla tra il singolare del pronome indefinito e un plurale generico, che sembra fare riferimento a un gruppo di persone sostenitrici della tesi. I pronomi utilizzati all'inizio di ciascuna posizione sono: M1) *alius*; M2) *alius*; M3) *alius*; M4) *hic*; M5) *ille*; M6) *alius* (nell'espressione

---

<sup>121</sup> Alcuni articoli recenti propongono uno studio di questo celebre capitolo: cf. A. Tursi, *Nueve tesis sobre los universales según Policraticus y Metalogicon de Juan de Salisbury*, «Patristica et Mediaevalia» 32 (2011), 38-50 e Y. Iwakuma, *Influence*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 305-335 (in particolare 307-314). Per studi precedenti, cf. Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 216-219; Maioli, *Gli universali*, 349-374.

<sup>122</sup> L'ultimo caso, M9, che si apre con un pronome relativo, è incerto: cf. *infra*.

“porro alius”); M7) *alius* (nell’espressione “*est et alius qui*”); M8) *aliquis* (nell’espressione “*est aliquis qui*”); M9) *qui* (nell’espressione “*nec deest qui*”).

In secondo luogo, il Saresberiese fornisce in genere una breve presentazione dell’opinione: segnala alcune parole-chiave, e in alcuni casi riporta citazioni dalle autorità in favore della teoria, o brevi argomenti dei sostenitori.

In terzo luogo, la posizione dell’anonimo maestro indicato dal pronome indefinito o dimostrativo è collegata al nome di un maestro famoso, presentato come il rappresentante principale dell’opinione. Sono citati: Roscellino (*Roscelinus*), Abelardo (*Peripateticus Palatinus Abelardus noster*), Gualtiero di Mortagne (*Gauterus de Mauritania*), Bernardo di Chartres (*Bernardus Carnotensis*), Gilberto di Poitiers (*Gillebertus episcopus Pictauensis*) e Joscelin di Soissons (*Gauslenus Suessionensis*). Il minimo che si possa affermare riguardo a questa lista di nomi è che Giovanni cita alcuni dei maestri più celebri della prima metà del XII secolo. Tuttavia, uno sguardo alla cronologia evidenzia che, all’epoca in cui Giovanni scrive il *Metalogicon*, questi erano nomi di maestri del passato. Nel 1158/1159, anni a cui è datata la composizione dell’opera, erano passati quasi vent’anni dalla morte di Abelardo e dalla fine dell’insegnamento di Gilberto di Poitiers, entrambi maestri di Giovanni negli anni Trenta-Quaranta; altri dei personaggi citati, come Bernardo di Chartres e Roscellino, risalgono a più addietro ancora, ed erano stati maestri dei maestri di Giovanni. La lista del *Metalogicon* descrive dunque una situazione contemporanea, o addirittura anteriore, all’epoca in cui Giovanni studiò a Parigi (1136-1147).<sup>123</sup>

Una quarta caratteristica della lista del *Metalogicon* è il frequente riferimento al successo (scarso) di cui posizione descritta beneficia all’epoca in cui l’autore scrive. A parte il caso di Abelardo, Giovanni in genere sottolinea che l’opinione ha del tutto perso credibilità e manca di sostenitori.

Infine, in diversi casi si individua la presenza di un quinto elemento, vale a dire alcune brevi osservazioni personali dell’autore (in genere critiche) sulla posizione in esame. Come ha giustamente notato Guilfooy, e alla luce delle precedenti osservazioni, l’intera lista è già una «litania di errori» che i maestri citati avrebbero commesso;<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Cf. Bloch, *John of Salisbury*, 1-25.

<sup>124</sup> Guilfooy, *John of Salisbury*, § 4.2.

sembra dunque che Giovanni riservi l'aggiunta di un'ulteriore nota critica a quelle posizioni con le quali era particolarmente in disaccordo.

Queste cinque caratteristiche (apertura con pronome indefinito o dimostrativo; parole chiave; menzione di un maestro; successo presente; critica) non sono presenti nella descrizione di ogni opinione, né sempre nello stesso ordine. Passiamo ora a un esame più particolareggiato di ciascuna delle opinioni.

### 2.1.2. Nove (?) teorie sugli universali

*Metalogicon* II, 17 comprende, come si è detto, una lista di diverse posizioni, sul cui numero vi è qualche ambiguità: si tratta infatti o di nove o di otto (il dubbio riguarda l'ultima, M9). Consideriamole più nel dettaglio.

(M1) TEORIA DELLE *VOCES* (*Met.* II, 17, ed. Hall, 81.18-20). La prima delle teorie citate è associata a Roscellino. Giovanni si limita ad affermare che «uno» (maestro anonimo) «si colloca sul piano dei suoni vocali» (*consistit in uocibus*), e che tale posizione «ormai è quasi completamente scomparsa con il suo Roscellino».<sup>125</sup> Secondo questo passo, dunque: la tesi descritta afferma che gli universali sono *uoces*, ossia suoni vocali; il maestro di riferimento è Roscellino; la teoria scomparve pressoché del tutto con la morte di Roscellino e quando Giovanni scrive, alla fine degli anni Cinquanta, apparteneva ormai al passato.<sup>126</sup> La descrizione della posizione di Roscellino fornita da questo passo è in accordo con le altre fonti che discutono la dottrina degli universali di questo maestro, e in particolare con l'*Epistola de incarnatione Verbi ad Vrbanum Papam* di Anselmo di Canterbury (dove, in un passo famoso, Anselmo descrive la posizione di quei «dialettici del nostro tempo» o «eretici della dialettica», con cui intende senz'altro riferirsi a Roscellino, che sostengono che gli universali sono *flatus*

---

<sup>125</sup> *Met.* II, 17 (ed. Hall, 81.18-20): «Alius ergo consistit in uocibus, licet haec opinio cum Roscelino suo [,] fere omnino iam euanuerit».

<sup>126</sup> Ponendo l'accento sul "quasi", Jean Jolivet afferma (*Trois variations*, 116): «Jean de Salisbury écrivait avant 1160 qu'elle avait "presque entièrement disparu", ce qui veut dire qu'elle existait encore du vivant d'Abélard et même quelque temps après sa mort»; a mio parere, però, l'espressione di Giovanni intende sottolineare più la scomparsa che il permanere della teoria.

vocis), o la *Dialectica* di Abelardo (dove, parlando di Roscellino, Abelardo afferma che considerava le specie come uoces soltanto: *solis uocibus species [...] adscribebat*).<sup>127</sup>

(M2) TEORIA DEI *SERMONES* (*Met.* II, 17, ed. Hall, 81.20-29).<sup>128</sup> La seconda posizione è collegata al nome di Abelardo e il termine chiave della teoria è *sermones*, «parole». Solo poche informazioni sono riportate sulle tesi della teoria: i suoi sostenitori non accettano che *una cosa* sia predicata di una cosa, ossia che il predicato di una

---

<sup>127</sup> Cf. Anselmus Cantuariensis, *Epistola de incarnatione verbi*, recensio secunda, ed. Schmitt in S. *Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, II, Nelson, Edinburgh 1946, 3-35, in particolare 9.21-22: «illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias»; Petrus Abaelardus, *Dialectica*, ed. L.-M. De Rijk, Van Gorcum - Hak - Prakke, Assen 1956, 554.37-555.2: «Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat». Si veda inoltre la lettera di Roscellino ad Abelardo (edita in Reiners, *Der Nominalismus*, 63-80), e le fonti raccolte e tradotte da Maioli, *Gli universali*, 163-179 e da L. Gentile, *Roscellino di Compiègne e il problema degli universali*, Editrice Itinerari, Lanciano 1975, 174-269. Cf. inoltre, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Alcan, Paris 1911 (edizione ampliata rispetto all'originale del 1896); H.C. Meier, *Macht und Wahnwitz der Begriffe. Der Ketzer Roscellinus*, Ebertin Verlag, Aalen 1974; Gentile, *Roscellino di Compiègne*; E.-H. W. Kluge, *Roscelin and the Medieval Problem of Universals*, «Journal of the History of Philosophy» 14 (1976), 405-414; J. Jolivet, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 (1992), 111-155 (in particolare 114-128); C. Mews, *St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. I. The De incarnatione Verbi and the Disputatio inter christianum et gentilem*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 58 (1991), 55-98; Id., *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, «Vivarium» 30 (1992), 4-34; Id., *St Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, ed. D. E. Luscombe - G. R. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 106-199; Id., *The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-century Nominalism and Theology Reconsidered*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Vrin, Paris 1997, 347-364; Id., *St Anselm and Roscelin of Compiègne: Some New Texts and their Implications. II. A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 65 (1998), 39-90 (i cinque articoli di Constant Mews sono stati ripubblicati in Id., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002, VI-X); Ch. Erismann, *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, «Traditio» 63 (2008), 277-305.

<sup>128</sup> *Met.* II, 17 (ed. Hall, 81.20-29): «Alius sermones intuetur, et ad illos detorquet quicquid alicubi de uniuersalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster, qui multos reliquit, et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes. Amici mei sunt, licet ita plerumque captiuatam detorqueant litteram, ut uel durior animus miseratione illius moueatur. Rem de re praedicari monstrum ducunt, licet Aristotiles monstruositatis huius auctor sit, et rem de re saepissime asserat praedicari. Quod palam est, nisi dissimulent, familiaribus eius».



proposizione sia una cosa. Giovanni ammette però un suo legame con questa posizione: i seguaci della teoria sono definiti «*amici mei*» e Abelardo è chiamato «*noster*» (perché, come si sa da *Metalogicon* II, 10, Abelardo fu uno dei maestri di Giovanni). Ciononostante, il giudizio del Saresberiese è del tutto negativo: egli insiste che questa posizione distorce il senso letterale dei testi (cf. il verbo *detorquere*, usato due volte) ed è in contraddizione con Aristotele, dato che proprio a questi si deve l'affermazione che una cosa è predicata di una cosa.<sup>129</sup> In conclusione, i sostenitori della teoria dei *sermones* «fingono»: o una familiarità con Aristotele che non possiedono, o che Aristotele abbia sostenuto la loro teoria, quando invece ha fatto il contrario. Giovanni aggiunge che Abelardo «lasciò molti <seguaci>» (alla sua morte, o al termine del suo insegnamento) e che ancora oggi, cioè alla fine degli anni Cinquanta, vi sono seguaci o perlomeno testimoni di questa posizione: si tratta dell'unica teoria della lista della quale Giovanni affermi che gode ancora di un certo successo.

L'attribuzione ad Abelardo di una teoria degli universali come *sermones* non solleva difficoltà: ciò, anzi, è in accordo con quanto si legge sugli universali nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (opera oggi non più ascritta direttamente ad Abelardo, ma che riporta materiale abelardiano, in modo particolarmente fedele per la sezione sugli universali: cf. capitolo 3). In opere cronologicamente precedenti, in particolare nella *Logica 'Ingredientibus'*, Abelardo aveva definito gli universali come *uoces*; in seguito, la *LNPS* precisa che gli universali non sono *uoces*, ma *sermones*. Con questo nuovo termine, si intende sottolineare il fatto che gli universali sono parole in quanto *portatrici di significato*, mentre il termine *uox* viene riservato a indicare l'aspetto materiale della parola (la parola come suono vocale). *Vox* e *sermo* sono una stessa cosa *in essentia*, perché nella realtà esiste un'unica cosa che è al contempo suono vocale ed espressione dotata di significato: il primo termine, però, sottolinea la materialità della parola, aspetto per cui essa è una cosa naturale; il secondo, invece, si pone l'accento sulla capacità di quel suono materiale di significare qualcosa (caratteristica che non è naturale, ma il frutto di una convenzione). Secondo l'interpretazione di John Marenbon

---

<sup>129</sup> Giovanni potrebbe fare riferimento a un passo celebre come Aristoteles, *De interpretatione*, 7, 17a38-17b2, spesso citato fra le autorità che supportano le tesi realiste (tr. Boethii 9.21-10.3): «Quoniam autem sunt haec quidem *rerum* universalis, illa vero singillatim (dico autem universale quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non, ut 'homo' quidem universale, 'Plato' vero eorum quae sunt singularia) [...]» (corsivo mio).

e già di Jean Jolivet, l'evoluzione della terminologia di Abelardo sugli universali da *uoces* a *sermones* non segna una svolta nella teoria di Abelardo, ma solo il definirsi e precisarsi di un pensiero che rimane sostanzialmente coerente.<sup>130</sup>

Le soluzioni del problema degli universali di *LI* 16.19-32.12 e *LNPS* 522.10-533.9 hanno suscitato grande attenzione da parte degli studiosi,<sup>131</sup> che tendono ad essere concordi nel definirla oggi una soluzione irrealista o non-realista. Per riassumere brevemente alcuni degli aspetti fondamentali della soluzione abelardiana, secondo il maestro palatino l'universale è una parola significativa, ossia un suono vocale che (attraverso una *impositio*) è stato investito della capacità di significare. Il termine universale *significa x*, ossia produce un pensiero (*intellectus*) di *x* nella mente dell'ascoltatore, ma *nomina* le cose individuali, che sono le sole cose esistenti nel mondo (si può anche affermare che *significa nominando* le cose individuali, prendendo in un'accezione più ampia il termine 'significare', che in senso stretto dovrebbe essere riservato alla generazione di *intellectus*, e non alla significazione delle cose).<sup>132</sup> Che

---

<sup>130</sup> *LNPS* 522.17-31: «Quid enim aliud est natiuitas sermonum siue nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen siue sermo, ex hominum institutione contrahit. Vocis uero, siue rei natiuitas quid aliud est quam naturae creatio, cum proprium esse rei siue uocis sola operatione naturae consistat? Itaque natiuitas uocis et sermonis diuersitas, etsi penitus in essentia identitas. Quod diligentius exemplo declarari potest. Cum idem penitus sit hic lapis et haec imago, alterius tamen opus est iste lapis et alterius haec imago. Constat enim a diuina substantia statur lapidis solummodo posse conferri, statur uero imaginis hominum comparatione posse formari. Sic ergo sermones uniuersales esse dicimus, cum ex natiuitate, id est ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant; uoces uero siue res nullatenus uniuersales esse, etsi omnes sermones uoces esse constat». Cf. J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1982<sup>2</sup> (ed. or. 1969), 69-71; Id., *Abélard ou la philosophie*, 55-58; Marenbon, *The Philosophy*, 176-180; Id., *Life, milieu*, 34; King, *Metaphysics*, 91-92; K. Jacobi, *Philosophy of language*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 126-157, in particolare 135.

<sup>131</sup> Cf. in particolare Marenbon, *The Philosophy*, 174-209 (quanto scritto alle pagine 195-201 è stato oggetto di una ritrattazione in Id., *Abelard on Differentiae: How Consistent is His Nominalism?*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 [2008], 179-190); cf. inoltre de Libera, *L'art des généralités*, 281-498; Marenbon, *Life, Milieu*, 27-34; Jacobi, *Philosophy of language*, 134-137; P. King, *Abelard's Answers to Porphyry*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), 249-270; B. Michel, *Abélard face à Boèce. Entre nominalisme et réalisme, une réponse singulière au questionnaire de Porphyre*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), 131-178 (che analizza la posizione di Abelardo in un confronto con Boezio da un lato e Ockham dall'altro).

<sup>132</sup> Cf. *LI* 19.7-13: «Nam et res diuersas per nominationem quodammodo [*il soggetto è uniuersalia*] significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem. Vt haec uox 'homo' et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam uniuersale

cosa sia esattamente lo *x* di cui il termine universale genera un pensiero, ossia che cosa sia il *contenuto* del pensiero generato dal termine universale, è oggetto di due diverse teorie controverse, ma che possiamo descrivere a grandi linee. In una prima versione, nella *LI*, Abelardo afferma che *x* una *communis conceptio* (cf. *LI* 24.1), ossia una immagine o forma, confusa e comune, di più (*LI* 21.30: «*communem et confusam imaginem multorum*»); secondo la teoria di *LNPS*, invece è un contenuto *astratto* a partire dalle cose sensibili.<sup>133</sup> In effetti, la giustificazione più rilevante che deve fornire una teoria secondo la quale gli universali sono parole (parole, però, che sono predicate con verità di alcuni individui: il punto, infatti, non è spiegare una frase grammaticalmente corretta, ma falsa, come ‘Socrate è una pietra’ ma il fatto che alcuni termini universali si predichino di un individuo o delle specie inferiori con verità, come in ‘Socrate è uomo’) è proprio quello del legame con la realtà effettiva, extra-mentale. La referenza dei termini universali secondo una teoria realista non è difficile da giustificare: la parola universale si riferisce alla *res* universale. Ma in una teoria dove gli universali sono parole, cosa garantisce che il pensiero generato dal termine universale sia valido, ossia che l’*intellectus* che il termine universale produce non sia vano o casso? Secondo Abelardo, tale validità è garantita dagli *status* delle cose individuali. Lo *status* è la causa comune secondo la quale un nome universale è imposto (con validità) a una data cosa individuale. Ad esempio, lo *status hominis*, o esser-uomo (*esse hominem*) è lo *status* di certe cose (individuali) nel mondo, e la causa per cui esse sono correttamente chiamate ‘uomini’.<sup>134</sup> Si può dire che gli *status* sono modi di essere delle

---

dicitur, et intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudinem».

<sup>133</sup> Cf. Marenbon, *The Philosophy*, 184-190.

<sup>134</sup> Cf. *LI* 19.21-20.14: «Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conueniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse conuenientia, si qua est aliquorum conuenientia, secundum id accipienda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo uocatur. Est itaque res diuersas conuenire eas singulas idem esse uel non esse, ut esse hominem uel album uel non esse hominem uel non esse album. Abhorrendum autem uidetur, quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod

cose.<sup>135</sup> Lo *status*, in altre parole, è la controparte ontologica del termine universale: soprattutto, precisa Abelardo, lo *status* non è una cosa (non vi sono dunque in alcun modo cose universali o comuni: tutto ciò che esiste è individuale).

(M3) TEORIA DELL'INTELLECTUS (O DELLA NOTIO) (*Met.* II, 17, ed. Hall, 81.29-36).<sup>136</sup> A differenza delle altre posizioni della lista (eccezion fatta per M8-M9), la terza teoria non è collegata al nome di nessun maestro celebre. La parola chiave è 'intellectus': secondo la descrizione del *Metalogicon*, i sostenitori di questa teoria affermano che gli universali sono degli *intellectus*. Giovanni riporta anche una sorta di ragionamento che si potrebbe attribuire ai sostenitori di questa teoria, e che comporta una seconda parola chiave, 'notio'. Tale ragionamento si può suddividere in tre parti (a-c): (a) Cicerone e Boezio affermano che, secondo Aristotele, le specie sono «nozioni» (*notiones*); (b) prima definizione di *notio*: «nozione è la conoscenza, bisognosa di esplicitazione, di ciascuna cosa, a partire da una forma percepita in precedenza»; (c) seconda definizione di *notio*: «la nozione è un concetto (*intellectus*) e una semplice concezione dell'animo». <sup>137</sup> Da questo, e in particolare da (a) e (c), si può trarre la conseguenza che gli universali sono concetti, *intellectus*.<sup>138</sup> In modo simile a quanto avviene in M2, Giovanni critica i sostenitori della teoria dell'*intellectus* con l'accusa di

---

homines sunt, licet ad nullam uocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non uult ad forum. Non uult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui uocabulum imposuit».

<sup>135</sup> Secondo l'espressione di Kluge, *Roscelin and the Medieval Problem*, 413: «Abelard asserts that there are no universals in re; that whatever exists is particular; and that things agree not in having a common constituent or factor responsible for the application of one and the same term, but in the manner of their being: their status».

<sup>136</sup> *Met.* II, 17 (ed. Hall, 81.29-36): «Alius uersatur in intellectibus, et eos dumtaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boetio, qui Aristotilem laudant auctorem, quod hae credi et dici debeant notiones. Est autem ut aiunt notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio, enodatione indigens. Et alibi. Notio est quidam intellectus, et simplex animi conceptio. Eo ergo deflectitur quicquid scriptum est, ut intellectus aut notio uniuersitatem uniuersalium claudat».

<sup>137</sup> *Notio* è la resa latina del termine greco ἐννοια; cf. Cicero, *Topica*, 7, 31, ed. Reinhardt, 130.13-14 e Id., *Tusculanae Disputationes*, I, 24, 57, ed. Giusta, 44.15, citati *supra*.

<sup>138</sup> Secondo Jean Jolivet, questo è da intendere con un'enfasi sull'aspetto psicologico della conoscenza: cf. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris 1969, 49.

piegare il testo scritto «in modo che il concetto (*intellectus*) o la nozione (*notio*) racchiudano l'insieme degli universali».

Nonostante le critiche mosse da Giovanni a questa teoria, essa è simile a quanto egli stesso sostiene sugli universali in *Metalogicon* II, 20 (*cf. supra*), ove insiste sul fatto che gli universali non sono cose, ma concetti e astrazioni. Questa constatazione, unita al fatto che la teoria M3 non ha un propugnatore esplicito, e che in II, 20 il Saresberriense si riferisce di nuovo alle teorie di II, 17 per criticarle, ma senza citare la teoria M3 (*cf. infra*), ha fatto pensare che la teoria dell'*intellectus* qui descritta possa coincidere con la posizione dello stesso Giovanni di Salisbury.<sup>139</sup> Contro questa interpretazione, però, si può ricordare che la teoria M3 è descritta nel contesto di una lista di posizioni erranee e costituisce l'esempio di un metodo di insegnamento fallace: sembra improbabile che Giovanni intendesse includere se stesso in tale elenco. Una teoria che sostiene che gli universali sono concetti (*intellectus*) è ricordata, come si vedrà più nel dettaglio (*cf. infra*, capitolo 3), sia nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* di Abelardo, sia nel commento anonimo all'*Isagoge P17*. Un riferimento a una teoria che considera gli universali come *notiones* si trova nelle *Glosse* di Guglielmo di Conches a *Consolatio* V, pr. 4 (e il termine *notio* si trova nel testo stesso di Boezio).<sup>140</sup> Giovanni potrebbe dunque riferirsi, piuttosto, a una di queste posizioni.

---

<sup>139</sup> Cf. Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 223; Guilfooy, *John of Salisbury*, § 4.2. Oltre all'ipotesi che M3 si riferisca alla posizione di Giovanni, Bruno Maioli (*Gli universali*, 360, n. 26) ricorda anche altre due ipotesi, a mio avviso meno fondate: (i) che questa tesi sia solo una variante di altre posizioni antirealiste, e non una teoria distinta; (ii) che si riferisca al trattato *De intellectibus* di Abelardo.

<sup>140</sup> Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Brepols, Turnhout 1999 (CCM 158), in *Consolationem*, V, pr. 4, 329.363-371: «quidam prae intelligentes 'notionem' uocant speciem uel genus, 'rem' uero indiuiduum, et dicunt QUAE NOTIO id est species, CVM SIT VNIVERSALIS, REM id est indiuiduum, TVM ESSE IMAGINABLEM ET SENSIBILEM. Et ita secundum illos haec species homo est quaedam notio, REM uero hic homo. QVOD, id est notionem et rem, ILLA scilicet ratio, CONSIDERAT NON id est nec, quia, quamuis non uideat hominem neque imaginationem eius, id est figuram, tamen considerat quid sit uniuersale et quid non» (punteggiatura modificata); si veda anche Boethius, *De consolatione Philosophiae*, edidit C. Moreschini, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, editio altera, Saur, München-Leipzig 2005, V pr. 4, 27-37 (149.80-150.111): «Ipsam quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intellegentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio uero solam sine materia iudicat figuram; ratio uero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intellegentiae uero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. In quo illud maxime considerandum est: nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior uero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam ualet uel universales species imaginatio contuetur uel ratio capit simplicem formam; sed

(M4) RIFERIMENTO AL REALISMO E TEORIA DEL *SINGULARE* (O DELLE *RES SENSIBILES*) (*Met.* II, 17, ed. Hall, 81.37-82.47). Subito dopo la presentazione della teoria dell'*intellectus* o della *notio* in M3, e prima di considerare altre posizioni, Giovanni aggiunge la seguente osservazione, di carattere più generale:

Eorum uero qui rebus inhaerent multae sunt et diuersae opiniones (*Met.* II, 17, 81.37-38)

Le posizioni che seguono, dunque, sono accomunate dal fatto di considerare gli universali in relazione alle cose (*res*), differenziandosi in questo dalle prime tre posizioni: in effetti, M1, M2 ed M3 si riferiscono piuttosto ad aspetti linguistici o mentali (*uoces, sermones, intellectus*), anche se il testo di Giovanni non fornisce elementi ulteriori per raccogliercle entro un genere unico.

A quali posizioni si riferisce Giovanni di Salisbury quando afferma che «Quelli che, invece, stanno attaccati alle cose hanno molte e diverse opinioni»? A tutte le posizioni che seguono (M4-M9), che vengono così qualificate come “realiste”, o soltanto ad alcune di esse? Senz’altro, la frase si riferisce a M4 ed M5: le due posizioni, infatti, sono collegate tra loro (dall’espressione “questo sostiene...” e “quello sostiene...”), e seguendo immediatamente l’affermazione di Giovanni ne costituiscono un riferimento indubbio. Più difficile è capire se la qualifica di realista si applichi anche alle posizioni che seguono: M6 e M7, però, potrebbero anch’esse essere significate dall’affermazione di Giovanni perché, come vedremo, esse presentano gli universali come, rispettivamente, forme native immanenti *alle cose* e collezioni *di cose*. Lo stesso vale per M8 e M9 (per la quale, come si vedrà, può sorgere il dubbio che non si tratti di una posizione autonoma, distinta da M8): sembra infatti che, agli occhi di Giovanni, M8 sia una teoria di scarsa originalità, non del tutto differente da M7, mentre d’altra parte

---

intellegentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit. Haec est enim quae conceptionis suae universale ita definit: homo est animal bipes rationale. Quae cum universalis notio sit, tum imaginabilem sensibilemque esse rem nullus ignorat, quod illa non imaginatione vel sensu sed in rationali conceptione considerat. Imaginatio quoque, tametsi ex sensibus visendi formandique figuras sumpsit exordium, sensu tamen absente sensibilia quaeque conlustrat, non sensibili sed imaginaria ratione iudicandi». Cf. anche L. Nauta, *Introduction to Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, Brepols, Turnhout 1999 (*CCM* 158), lxx-lxxiv e Iwakuma, *Influence*, 331 n. 32.

M9, se è effettivamente una posizione a sé stante, si riferisce a stati *di cose*. La caratterizzazione delle posizioni che seguono come realiste, che Giovanni opera in *Met.* II, 17. 81.37-38, potrebbe dunque applicarsi a tutte le posizioni che seguono nel capitolo, anche se è fuor di dubbio solo il fatto che essa si applichi a M4 e a M5.

La sezione M4, in cui Giovanni presenta la quarta teoria della lista (che si può chiamare teoria del *singulare*, o delle *res sensibiles*, o anche, come si vedrà al capitolo 7, dell'*indivuum*) può essere suddivisa in due parti, che chiameremo M4-i e M4-ii:

M4-i: Siquidem hic ideo quod omne quod est, unum numero est [così Webb; *cf. infra* per il testo dell'edizione Hall], rem uniuersalem aut unam numero esse aut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile est, substantialia non esse existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt uniuersalia singularibus quod ad essentiam unienda (*Met.* II, 17, ed. Hall, 81.38-42, ed. Webb 93.3-8).

M4-ii: Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt indivuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum. Habuit haec opinio aliquos assertores; sed pridem nullus hanc profitetur (*Met.* II, 17, ed. Hall, 81.42-82.47).

In M4-i, Giovanni descrive un maestro anonimo (*hic*) e un gruppo di sostenitori (plurale generico) avanzare un argomento di cui si distinguono due momenti (1-2). (1) Il primo momento trae la conclusione *c1* dalla premessa implicita *p1* e dalla premessa esplicita *p2*:

(*p1*) La cosa universale o esiste o non esiste;

(*p2*) Tutto ciò che esiste, è uno di numero [«omne quod est, unum numero est»: si tratta del principio aristotelico di convertibilità di ente ed uno];<sup>141</sup>

(*c1*) La cosa universale o è una di numero o non esiste [«rem uniuersalem aut unam numero esse aut omnino non esse concludit»].

(2) Il secondo momento del ragionamento parte da *c1* e intende escludere la seconda alternativa, ossia che la cosa universale non sia (non esista). Ciò è ottenuto grazie al ragionamento che segue. L'universale è il *substantiale* (che si potrebbe rendere, in mancanza di un termine più adatto, con «sostanziale» o «elemento sostanziale») di una cosa individuale: un *substantiale* *y* è ciò che è richiesto dalla cosa individuale *x* per esistere e per essere conosciuta, mentre *y* non richiede *x* per esistere ed

---

<sup>141</sup> Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, B 3, 998b22; il principio è citato da Boezio in: *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda*, I, 10, ed. Brandt, 162.2-3; *ibi*, III, 7, 224.8-9.

essere conosciuta;<sup>142</sup> data la definizione di sostanziale, è impossibile che, se  $y$  è *substantiale* di  $x$  e  $x$  esiste,  $y$  non esista; le cose individuali esistono; pertanto anche la cosa universale esiste. In altre parole:

(*p3*) Se qualcosa è un *substantiale* di  $x$ , è impossibile che non sia (esista) se  $x$  esiste [«impossibile est, substantialia non esse existentibus his quorum sunt substantialia»];

(*p4*) La cosa universale è un *substantiale* della cosa individuale  $x$ , e  $x$  esiste [implicita];

(*c2*) La cosa universale è (esiste).

In questo modo, rimane solo uno dei due rami dell'alternativa di  $c$ :

(*c3*) La cosa universale è una di numero [da *c1* e *c2*].

La frase che conclude M4-i intende spiegare in che modo, secondo i sostenitori di questa teoria, si realizza *c3*, ossia che la cosa universale è una di numero: «concludono che gli universali devono essere uniti ai singolari per quanto concerne l'*essentia*» («colligunt uniuersalia singularibus quod ad essentiam unienda»). L'affermazione centrale della teoria descritta in M4, dunque, è che l'universale è unito al singolo

---

<sup>142</sup> Cf. la definizione di *substantiale* offerta in *Met.* II, 20, ed. Hall, 87.72-88: «Quod autem uniuersalia dicuntur esse substantialia singularibus, ad causam cognitionis referendum est, singulariumque natura. Hoc enim in singulis patet. Siquidem inferiora sine superioribus nec esse nec intelligi possunt. Homo namque non est nisi sit animal, sed nec intelligitur homo, quin cointelligatur animal, quoniam homo est animal tale. Sic in Platone homo, quoniam Plato, et est et intelligitur, talis aut iste homo. Ad hoc autem ut sit homo exigitur esse animal, nec conuertitur ut animal esse non possit aut intelligi, si non sit, aut non intelligatur homo. Nam in ratione hominis animal sed non in animalis ratione est homo. Quia ergo tale exigit tale, et non exigitur a tali, tam ad essentiam quam ad notitiam, ideo hoc illi substantiale dicitur esse. Idem est in indiuiduis quae exigunt species et genera, sed nequaquam exiguntur ab eis. Hoc enim nec substantiam habebit, nec in notitiam ueniet, nisi sit species aut genus, id est nisi quid sit aut innotescat tale, uel tale». Si noti in particolare la coppia *essentia-notitia*, sulla quale si tornerà tra poco. I *substantialia* sono i livelli superiori dell'albero di Porfirio rispetto ai livelli che sottostanno ad essi: ad esempio, Animale è un *substantiale* di Uomo, perché Uomo, per esistere ed essere conosciuto, richiede Animale, ma non viceversa. Questa relazione di dipendenza è solo parzialmente espressa dalla traduzione «elemento sostanziale»: se infatti, da un lato, l'universale potrebbe esistere anche senza l'individuo (ma non il contrario), ci si può domandare se l'elemento di qualcosa esiste senza il qualcosa di cui esso è elemento. Cf. anche Boethius, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio prima*, ed. Brandt, 25.21-26.4: «scienda enim sunt utrum [genus, species, differentia, proprium, accidens] uere sint, nec esse de his disputationem considerationemque, si non sint. sed si rerum ueritatem atque integritatem perpendas, non est dubium quin uere sint. nam cum res omnes quae uere sunt, sine his quinque esse non possint, has ipsas quinque res uere intellectas esse non dubites. sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodammodo coniunctae atque compactae».



individuo (*singulare*): vedremo dal passo di *Met.* II, 20 che ciò significa che l'universale è unito alle *res sensibiles*.

Il termine '*essentia*', qui utilizzato, richiede qualche parola di commento.<sup>143</sup> Nei testi di dialettica della prima metà del XII secolo il significato di tale termine non è sempre nitido e prevale, come scrive Luisa Valente, una certa «vaghezza» nell'uso.<sup>144</sup> Ciononostante, come nota la studiosa, il significato di '*essentia*' nella prima metà del XII secolo è sicuramente diverso dal senso che si impone a partire dal XIII grazie ad esempio al *De ente et essentia* di Tommaso. Nel testo di Tommaso l'*essentia* è la risposta alla domanda "che cos'è?" (*quiditas*), ossia è ciò che è significato dalla definizione, e l'*esse* inteso come esistere nella realtà non fa parte dell'*essentia*.<sup>145</sup> Nei testi di Abelardo, ad esempio in quelli analizzati da Jean Jolivet in una indagine sul significato del termine in questo autore, *essentia* può significare «le fond de l'être» o essere semplicemente sinonimo di materia;<sup>146</sup> altre volte si contrappone a esistenza; può significare "essere" implicando sia il concetto di natura che quello di esistenza; infine può avere il significato di "esistenza" e di "cosa esistente", come sinonimo di *substantia*.<sup>147</sup> Un significato ben attestato, e che ritroveremo nei testi che analizzeremo nella seconda parte di questa ricerca, è proprio quello per cui '*essentia*' significa una

---

<sup>143</sup> Cf. anche *infra*, capitolo 4.

<sup>144</sup> Cf. L. Valente, *Essentiae. Forme sostanziali ed «esistenza» nella filosofia porretana (XII sec.)*, in: I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), 255-266, in particolare 257.

<sup>145</sup> Luisa Valente nota che, nei testi di scuola porretana della seconda metà del XII secolo, '*essentia*' indica una «una proprietà o determinazione formale non accidentale [...] di una singolare sostanza concreta» (Valente, *Essentiae*, 255): in questo caso, dunque, *essentia* è la forma sostanziale, ossia ogni forma non accidentale delle cose. Questo significato di '*essentia*' come forma non sembra quello di cui è qui questione.

<sup>146</sup> Questo sembra il significato, in particolare, dell'espressione '*materialis essentia*' che nella *Logica 'Ingredientibus'* caratterizza una delle più importanti teorie realiste della prima metà del secolo, di cui si parlerà *infra*: cf. Jolivet, *Notes de lexicographie*, in particolare 540; Jolivet, *Abélard ou la philosophie*, 47, parlando della teoria dell'essenza materiale: «On notera les mots "essence", "essentiellement", qu'il ne faut pas opposer ici à "existence" ou à "étant"; nous ne sommes pas au XIII<sup>e</sup> siècle: ces termes qu'emploie Abélard dans deux textes que vingt ans séparent [si riferisce a *LI* e *HC*] appartiennent au premier vocabulaire médiéval; ils remontent à saint Augustin, qui donne *essentia* comme un "nom nouveau", tiré de *esse* pour correspondre au grec οὐσία. La formule "essence matérielle" ne doit pas non plus nous étonner: au XII<sup>e</sup> siècle certains prennent "essence" au sens de "matière", et "matière" est ici le fond commun, par opposition à la "forme". L'essence, c'est donc la substance, à la fois existence et substrat».

<sup>147</sup> Cf. Jolivet, *Notes de lexicographie*, 538-543 (su '*essentia*').

sostanza prima, una cosa concreta esistente:<sup>148</sup> ad esempio, nel *'De generibus et speciebus'*, *essentia* è uno degli elementi della collezione (*collectio*) che è l'universale, e sembra senz'altro da intendere come una cosa concreta, che è venuta ad esistere (l'autore fa l'esempio di una collezione di uomini composta da dieci *essentiae* che, dopo la nascita di un ulteriore individuo, è composta da undici *essentiae*).<sup>149</sup>

Anche nel passo del *Metalogicon* di cui ci stiamo occupando, *'essentia'* potrebbe avere il significato di «cosa concreta, esistente»: in tal caso, la frase *Met. II, 17, 81.41-42* («colligunt uniuersalia singularibus quod ad essentiam unienda») sarebbe da tradurre con: «concludono che gli universali devono essere uniti ai singolari in una cosa concreta esistente». Tuttavia, l'espressione non è molto felice, soprattutto nella resa di *'quod ad'*, che significa «per quanto concerne». È più probabile che *essentia* abbia qui il significato più generico di «esistenza» (e non di «cosa concreta esistente»), ossia che abbia lo stesso significato che ha nel passo che si è citato a proposito della definizione di *substantiale* (*Met. II, 20, 87.72-88*). Qui *essentia* è abbinato a *notitia* e significa *esse*, «esistere» (contrapposto all'*intelligi*, «essere conosciuto» di *notitia*) e *substantiam habere* (opposto a *uenire in notitiam*): si dice infatti che il *substantiale* di *x* è ciò che è necessario affinché *x* esista e sia conosciuto. Se «esistenza» è il significato di *essentia*

---

<sup>148</sup> Secondo Yukio Iwakuma, il termine fu introdotto nel contesto realista da Anselmo d'Aosta con il duplice significato di esistere e di essere qualcosa, mentre con Guglielmo di Champeaux si assiste ad un impoverimento del suo significato al solo "essere qualcosa": cf. Y. Iwakuma, *The Realism of Anselm and his Contemporaries*, in D.E. Luscombe – G.R. Evans (ed.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 120-135 (in particolare 125-126 e 130-132). Cf. anche Iwakuma, *Influence*, 308: «In any case, Anselm has no problem introducing the term "essence" (*essentia*) to explain how one and the same universal (or essence) can be in many different individuals that exist only in the sensible world. Now it is possible to distinguish two meanings of the term "essence," corresponding to each of the two meanings of verb "to be" (*esse*): (i) *to be or to exist*, when it is used as a free-standing predicate, and (ii) *to be something*, when it is used as a copula. Now, for Anselm, it is only God who *exists* in a pure sense, whereas creatures always exist in a qualified or a restricted way as *being something*. In respect of God, therefore, "essence" can only mean *some existing thing*, whereas in respect of creatures it can only mean *being something*. Thus, according to Anselm, a species, such as *man*, is a universal essence derived from a qualified or restricted way of being, such as Socrates's being *man*, Plato's being *man*, and so on. In this way, he suggests, a universal essence (that is, a species or genus), such as *man* or *animal*, can be one and the same thing even while existing in many different individuals»; *ibi*, 309: «[William] clearly borrowed the term "essence" from Anselm of Canterbury. We should note, however, that William's use of "essence" loses the subtle distinction that Anselm had drawn between the existence of God and that of creatures. William's use of "essence" is ambiguous, or rather it seems simply to mean *some existing thing*».

<sup>149</sup> Cf. *infra*.

anche in *Met.* II, 17, 81.41-42, allora quella frase andrebbe tradotta «concludono che gli universali devono essere uniti ai singolari per quanto concerne l'esistenza». Ciò, però, crea un conflitto proprio con la definizione di *substantiale* che si è appena ricordata: da un lato, infatti, l'universale è il *substantiale* della cosa individuale *x* e (secondo la definizione di *Met.* II, 20) è ciò che è necessario *per l'esistenza di x*; dall'altro secondo questa teoria l'universale sarebbe unito alla cosa singolare per quanto concerne l'esistenza *dell'universale* (è sull'esistenza dell'universale, infatti, che verte tutto il ragionamento *p1-c3*, di cui questa frase è la conclusione). Vi è dunque una circolarità: da un lato l'universale è necessario per l'esistenza dell'individuo, dall'altro è unito all'individuo per la propria esistenza.

La posizione che si è conquistata solleva anche altre domande: che differenza c'è tra una cosa universale e una singolare, secondo questa teoria? In che senso i concetti stessi di singolare e universale differiscono, se si accettano le tesi proposte? M4-ii sembra voler rispondere proprio a queste domande; è in questa sezione, inoltre, che troviamo il riferimento esplicito a Gualtiero di Mortagne e ai suoi sostenitori. Per incominciare, però, si deve notare che la sezione M4-ii è unita a M4-i tramite *'itaque'*. *'Itaque'* segna una tappa successiva nel ragionamento: ciò può significare che M4-ii segue logicamente da M4-i, e che l'insieme M4 costituisce la teoria di Gualtiero di Mortagne; oppure che M4-ii è una delle diverse possibili conseguenze che derivano da M4-i. In questo secondo caso, M4-i potrebbe essere un punto di partenza che Gualtiero condivideva con altri maestri, i quali ne avrebbero poi tratto conseguenze diverse da M4-ii. In entrambi i casi, comunque, sia M4-i che M4-ii appartengono all'insegnamento di Gualtiero sugli universali, anche se M4-i potrebbe essere stato sostenuto anche da altri maestri.<sup>150</sup>

---

<sup>150</sup> Per l'interpretazione di *'itaque'*, cf. anche Romano, *Una soluzione originale*, 54, 57-58. Lo studioso, in parte fuorviato da un'interpretazione del termine *'substantialia'* a mio avviso erronea (per la quale cf. *infra*), postula una netta distinzione tra M4-i e M4-ii, e ravvisa in M4-i la seconda teoria di Guglielmo di Champeaux, mentre soltanto in M4-ii si troverebbe la teoria di Gualtiero (*ibi*, 51-52). Ciò, però, contrasta con la struttura del catalogo di Giovanni, dove M4-i ed M4-ii costituiscono senz'altro un'unica posizione (senza contare che l'identificazione di M4-i con la seconda teoria di Guglielmo di Champeaux descritta in *HC* è perlomeno problematica). Si deve notare che la ricerca della posizione di Guglielmo di Champeaux all'interno della lista di *Met.* II, 17 costituisce un *topos* della letteratura secondaria su questo capitolo del *Metalogicon*. In altre parole, gli studiosi sono stati colpiti dall'assenza delle celebri opinioni di Guglielmo descritte da Abelardo in *HC*; Maioli, ad esempio, afferma che l'assenza di Guglielmo di Champeaux costituirebbe l'unico caso di omissione nella lista di Giovanni e

Secondo M4-ii, Gualtiero affrontava le domande suscitate dalle tesi descritte in M4-i distinguendo (*partiuntur*) diversi «stati» (*status*) di una cosa individuale: l'universale sarebbe dunque uno *status* della cosa o, in altre parole, la cosa considerata da un certo punto di vista (*in eo quod*, «nel fatto che»), mentre l'individuo sarebbe la stessa cosa, ma considerata da un altro punto di vista. Secondo questo passo di Giovanni, l'esempio di Gualtiero sarebbe il seguente: la cosa *x* Platone, considerato in quanto è Platone, è un individuo (*indiuiduum*); considerato in quanto è uomo, è specie; considerato in quanto è animale, è genere subalterno; considerato in quanto è sostanza, è genere generalissimo (con ovvio riferimento al lessico porfiriano). Si deve notare che lo *status* di *indiuiduum* non sembra qui avere una preminenza sugli altri status (ad esempio quelli di *species* e di *genus*); d'altra parte, per, sembra che tale stato debba prevalere ontologicamente, se è vero che la caratteristica peculiare di questa teoria è che l'universale è unito ai singoli individui. Da un lato, dunque, *indiuiduum* indica uno *status* della cosa *x*, dall'altro non sembra che *x* sia del tutto neutra e indifferenziata, ma che si caratterizzi in modo primario per il suo essere singolare (e secondariamente per essere un universale: specie, genere).

Per riassumere, secondo la caratterizzazione complessiva della posizione descritta in M4, Gualtiero di Mortagne è il sostenitore di una teoria in cui l'universale è unito al singolo individuo (*singulare*) per poter esistere; di tale del *singulare* o cosa concreta esistente si possono distinguere diversi *status*: come individuo, come specie, come genere, sì che la cosa concreta esistente, considerata da diversi punti di vista, racchiude in sé (anzi, costituisce) i diversi livelli dell'albero di Porfirio.

La teoria del *singulare* era una teoria della prima metà del XII secolo, ormai avvertita come sorpassata alla fine degli anni Cinquanta: Giovanni conclude la sua descrizione affermando che la posizione aveva avuto dei sostenitori in passato, ma che «da qualche tempo» (*pridem*) non la sostiene più nessuno.

---

tenta di ricondurre la prima posizione di Guglielmo alla posizione M5 di Bernardo di Chartres (un accostamento che però non è accettabile), e identificando poi la seconda teoria di Guglielmo con la posizione di Gualtiero in M4 (cf. Maioli, *Gli universali*, lxiii e n. 64 e, in precedenza, Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 220, che nota l'omissione di Guglielmo ma non cerca di individuarlo all'interno della lista di Giovanni).

(M5) TEORIA DELLE *IDEAE* (*Met.* II, 17, ed. Hall, 82.47-83.84). In M5 Giovanni descrive una teoria secondo cui gli universali sono idee (*ideae*), collegandola a Bernardo di Chartres (e a Platone). Nella lunga presentazione di Giovanni si possono individuare tre sezioni (a-c).<sup>151</sup>

(a) In primo luogo, Giovanni cita la definizione di idea di Seneca, *Epistola* 58 (che Seneca, a sua volta, attribuiva a Platone): idea è «eorum quae natura fiunt exemplar aeternum». <sup>152</sup> Inoltre, insiste sulla distinzione tra idee (delle quali, essendo immutabili, si può dire che sono realmente) e cose individuali (le quali, soggette a continua mutazione, non sono realmente). Non solo due citazioni dirette, ma l'intero passaggio è debitore dei paragrafi centrali dell'*Epistola* 58 di Seneca: con la differenza, però, che Seneca istituisce un confronto tra idee e realtà sensibili, mentre Giovanni (o meglio, i sostenitori della teoria delle *ideae*, secondo la sua presentazione) confronta universali e particolari, ossia applica le affermazioni di Seneca alla questione degli universali. Inoltre, un'osservazione nella successiva sezione M6 (che come si vedrà fa da

---

<sup>151</sup> *Met.* II, 17 (ed. Hall, 82.47-83.84): «[a] Ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas genus dicit esse uel speciem. Est autem idea sicut Seneca definit, eorum quae natura fiunt exemplar aeternum. Et quoniam uniuersalia corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur, quibus mouentur singularia, et quasi ad momentum aliis succedentibus alia defluunt, proprie et uere dicuntur esse uniuersalia. Siquidem res singulae uerbi substantiui nuncupatione creduntur indignae, cum nequaquam stent, sed fugiant, nec expectent appellationem. Adeo namque uariantur qualitatibus, temporibus, locis, et multimodis proprietatibus, ut totum esse eorum non status stabilis, sed mutabilis quidam transitus uideatur. Esse autem inquit Boetius ea dicimus quae neque intensione crescunt, nec retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidiis, sese custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, relationes, loca, tempora, habitudines, et quicquid quodam modo adunatum corporibus inuenitur. Quae quidem corporibus adiuncta mutari uidentur, sed in natura sui immutabilia permanent. Sic et rerum species, transeuntibus indiuiduis permanent eadem, quemadmodum praeterfluentibus undis, notus amnis manet in flumine. Nam et idem dicitur. Vnde illud apud Senecam, alienum tamen. Bis in idem flumen descendimus, et non descendimus. Hae autem ideae id est exemplares formae, rerum primaeuae omnium rationes sunt, quae nec diminutionem suscipiunt, nec augmentum, stabiles et perpetuae, ut et si mundus totus corporalis pereat, nequeant interire. [b] Rerum omnium numerus consistit in his; et sicut in libro de libero arbitrio uidetur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiam si temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur, nec augetur. [c] Magnum profecto est, et notum philosophis contemplantibus altiora quod isti pollicentur. Sed sicut Boetius, et alii multi testantur auctores, a sententia Aristotilis penitus alienum est. Nam et ipse huic sententiae sicut euidentis est, in libris suis, saepius aduersatur. Egerunt operosius Bernardus Carnotensis, et auditores eius, ut componerent inter Aristotilem, et Platonem, sed eos tarde uenisse arbitror, et laborasse in uanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in uita licuit dissenserunt».

<sup>152</sup> Cf. L.A. Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales. Epistula* 58, §§18-21, ed. A. Beltrami, Regia Officina Polygraphica, Roma 1931, 209.5-210.9; si veda anche Id., *Epistula* 65, §§ 7-9, ed. A. Beltrami, 233.9-234.6.

contrattare a M5) fa pensare che le idee a cui si fa qui riferimento debbano essere intese come idee o forme esemplari *nella mente divina*, secondo una teoria ben attestata nel Medioevo.<sup>153</sup>

(b) Nella sezione successiva, con un ragionamento che si richiama al *De libero arbitrio* di Agostino, si solleva la questione del numero totale delle cose. Secondo i sostenitori della teoria, il numero totale delle cose è quello delle idee-universali, ed esso non varia nonostante il variare continuo delle realtà individuali sensibili.

(c) Infine, nell'ultima parte della presentazione Giovanni fornisce un giudizio sulla teoria qui descritta. Facendo eco al secondo commento all'*Isagoge* di Boezio (I, 11.12-20), Giovanni sembra disposto ad ammettere che la posizione abbia un certo valore («ciò che questi promettono è senza dubbio qualcosa di grande e ben conosciuto dai filosofi che contemplano realtà più alte»); da ultimo, però, esso risulta inaccettabile, perché è completamente contrario alla posizione di Aristotele. L'intero progetto, sostenuto dalla teoria, di armonizzare Platone e Aristotele sembra al Saresberiese destinato a fallire.

Secondo Yukio Iwakuma, quella che è qui descritta è una posizione minoritaria tra le teorie sugli universali del XII secolo, che non è ancora stata individuata nei testi sugli universali di questo periodo.<sup>154</sup> Il riferimento a Bernardo di Chartres e quello, raro, al Seneca dell'*Epistola* 58, hanno ugualmente suscitato l'interesse degli studiosi.<sup>155</sup>

(M6) TEORIA DELLE *FORMAE NATIVAE* (*Met.* II, 17, ed. Hall, 83.84-91). La teoria descritta in M6 è collegata al nome di Gilberto di Poitiers, e riporta due dei termini

---

<sup>153</sup> Cf. M. Grabmann, *Des hl. Augustinus quaestio «De ideis» in ihrer inhaltlichen und geschichtlichen Bedeutung*, «Philosophisches Jahrbuch» 43 (1930), 297-307; J. Pépin, *Saint Augustin et l'inhabitation des idées en Dieu*, in *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, ed. by J. Dillon and M. Dixsaut, Ashgate, Aldershot 2005, 243-257.

<sup>154</sup> Cf. Iwakuma, *Influence*, 308 e 329 n. 8.

<sup>155</sup> Cf. I. Caiazza, *Sur la distinction sénéchiennne idea/idos au XII<sup>e</sup> siècle*, «χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales» 3-4 (2005-2006), 91-116 (l'articolo analizza la presenza della distinzione *idea/idos*, derivata dall'*Epistola* 58, in numerosi testi del XII secolo e in particolare nell'*Apparatus super Thimeum* del ms. Salamanca, Biblioteca Universitaria, 2311, ff. 158r-191r e nel *De unitate dei et pluralitate creaturarum* di Acardo di S. Vittore). Com'è noto, il *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury è la fonte principale sull'insegnamento di Bernardo di Chartres, del quale non ci sono pervenute opere: cf. in particolare *Met.* I, 24 e IV, 35.

chiavi della sua posizione sugli universali: *formae natiuae* e *conformitas*.<sup>156</sup> Secondo la presentazione di Giovanni, chi sostiene questa teoria «attribuisce l'universalità alle forme native e si affatica sulla loro *conformitas*».

La teoria descritta in M6 sembra fare da contraltare a quella di M5: se la teoria di M5 sosteneva che l'universale è una *idea*, quella descritta in M6 afferma che è una forma nativa o *idos*; se la prima era attribuita a Platone, questa deve «esprimere Aristotele». Nell'*Epistola* 58, Seneca distingue tra *idea* e *idos*, affermando che la prima è un modello situato al di fuori di ciò di cui è modello, mentre la seconda è una forma situata all'interno della cosa: le forme native, dunque, si trovano all'interno delle cose, e non (come le idee) nella mente divina (*cf. supra*). La forma situata all'interno della cosa sensibile si può chiamare *idos* (distinguendola da *idea*), o anche *exemplum* (distinguendola da *exemplar*): una tale forma è sia sensibile, perché è situata nelle cose sensibili, sia non sensibile, in quanto concepita dalla mente; è sia singolare, perché si trova in cose singole, sia universale, perché si trova in tutte le cose.<sup>157</sup> Queste osservazioni, in particolare, derivano dalla caratterizzazione degli universali nel *Secondo Commento all'Isagoge* di Boezio.<sup>158</sup>

La teoria degli universali contenuta nei commenti di Gilberto di Poitiers agli *opuscula sacra* di Boezio è stata descritta da Jean Jolivet, Bruno Maioli, e Luisa Valente.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> *Cf. Met. IV, 35* (ed. Hall, 173.27-38): «Materiam quippe aduenientes formae disponunt et quodam modo motui reddunt obnoxiam, et item formae materie contactu quadam ratione uariantur, et ut ait Boetius in arimeticis in uertibilem transeunt inconstantiam. Ideas tamen quas post Deum primas essentias [*il soggetto è Plato*] ponit, negat in se ipsis materiae admisceri aut aliquem sortiri motum. Sed ex his formae prodeunt natiuae, scilicet imagines exemplarium, quas natura rebus singulis concreauit. Hinc in libro de Trinitate Boetius. Ex his formis quae praeter materiam sunt illae formae uenerunt quae in materia sunt, et corpus efficiunt. Bernardus quoque Carnotensis perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri, hanc fere sententiam metro complexus est: Non dico esse quod est gemina quod parte coactum, materiae formam continet implicitam. Sed dico esse quod est una quod constat earum: hoc uocat ideam, illud Achaeus ylen».

<sup>157</sup> *Met. II, 17* (ed. Hall, 83.84-91): «Porro alius ut Aristotilem exprimat, cum Gilleberto episcopo Pictauesi, uniuersalitem formis natiuis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma natiua, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur idos, habens se ad ideam, ut exemplum ad exemplar. Sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis. Singularis quoque in singulis, sed in omnibus uniuersalis».

<sup>158</sup> *Cf. Boeth., II Comm. in Isag.*, I, 11, ed. Brandt 166.14-167.7, citato *infra*.

<sup>159</sup> *Cf. L. Valente, Gilbert of Poitiers*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dodrecht Heidelberg London New York 2011, 409-417.

Nei testi di Gilberto, in realtà, non si trova l'espressione 'forma natiua', ma 'natiuorum forma'. La *forma natiuorum* è la sussistenza o *id quo est* boeziano: ossia è la «forma in quanto immagine o copia calata nella materia (*nativorum forma*) dell'idea divina (*exemplar, idea*)». Anche *conformitas* è un concetto chiave della metafisica di Gilberto. Secondo Gilberto, tutto ciò che è (sia i sussistenti o *id quod est*, come ad esempio l'individuo Platone, sia le sussistenze o *id quo est* o forme) è singolare, ma non tutto ciò che è singolare è individuo. Sono singolari e individui i sussistenti che non sono parti di altri sussistenti (Platone, ma non la sua anima o il suo corpo, che sono sussistenti ma non individui) e, tra le forme, sono individui solo le *totae formae* o forme complete (es. *platonitas*) che essendone la forma propria danno vita ai sussistenti (es. Platone). Le forme semplici (es. razionalità) e quelle composte ma incomplete (es. umanità) sono tutte singolari ma non individue: sono conformi, e perciò non sono dette *indiuiduum* bensì *diuiduum*. La *conformitas* o *similitudo* esprime dunque la somiglianza che esiste tra le sussistenze non individue; può anche essere usata per esprimere la somiglianza tra i sussistenti (individui), ma solo se considerati parzialmente: i sussistenti infatti, «seppure individui e dunque differenti da ogni altro ente, sono tuttavia simili a diversi gruppi di altri individui se si considerano separatamente le loro determinazioni formali parziali (Socrate è simile a Platone e a Cicerone se si considerano le loro rispettive bianchezze e razionalità ecc.)».

(M7) TEORIA DELLA *RERUM COLLECTIO* (*Met.* II, 17, ed. Hall, 83.91-96). La posizione descritta in M7 attribuisce l'universalità non alle cose singole (*singulis*), ma «alle cose raccolte in uno» (*rebus in unum collectis*) ossia, da quanto Giovanni scrive in M8 e in *Met.* II, 20, una «raccolta di cose» (*rerum collectio*). La teoria è attribuita a Joscelyn di Soissons, ossia Joscelyn di Vierzy, vescovo di Soissons dal 1126/1127 al 1152, e che, come racconta la *Vita prima Gosvini*, fu maestro di Gosvino d'Anchin a Parigi nei primi decenni del XII secolo.<sup>160</sup> Giovanni conclude la propria presentazione con la sua consueta osservazione critica, osservando che la teoria fatica a rendere conto

---

<sup>160</sup> Su Joscelyn, cf. A. Grondeux, *Guillaume de Champeaux, Joscelyn de Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier-Catach, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 3-43; e soprattutto C. Mews, *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, in Rosier-Catach (ed.), *Arts du langage et théologie*, 83-104 (in particolare 99-101).



del senso letterale dei testi delle autorità.<sup>161</sup> La teoria della *collectio* è descritta anche da Abelardo, nella *Logica 'Ingredientibus'*, tra le teorie realiste che egli intende criticare; è invece sostenuta dal trattato *'De generibus et speciebus'* che, sulla base proprio di questa testimonianza di Giovanni di Salisbury, è stato attribuito a Joscelyn o a un suo allievo. Ai capitoli 4 e 5 si fornisce un'analisi più dettagliata di questa teoria e dei testi che la descrivono.

(M8-M9) TEORIA DELLE *MANERIES* E TEORIA DELLO *STATUS* (?) (*Met.* II, 17, ed. Hall, 83.96-107). Consideriamo ora l'ultima sezione del catalogo, ossia M8 e quella che potrebbe essere una nona posizione (in M9). In M8, Giovanni non cita nessun autore celebre, limitandosi a segnalare che un anonimo sostenitore (*aliquis*) cerca rifugio in una nuova lingua (o nella lingua volgare?) perché non padroneggia il latino a sufficienza, e dunque intende i generi e le specie in due modi: (a) a volte afferma che sono *res uniuersales*, (aa) a volte invece che sono *rerum maneries*. Secondo Giovanni sia la distinzione (a)-(aa) tra *res uniuersales* e *rerum maneries*, sia soprattutto l'uso dell'espressione '*maneries*' mancano di appigli nei testi autorevoli: egli afferma infatti di non sapere in quale degli autori si trovi una tale distinzione o tale termine (*maneries*), se non forse «nei glossemi o nel gergo dei dotti moderni».<sup>162</sup>

Il termine '*maneries*' e la variante '*maneria*', collegati al francese '*manière*',<sup>163</sup> si trovano effettivamente nei testi filosofici del periodo con il significato di "tipo" o

---

<sup>161</sup> *Met.* II, 17 (ed. Hall, 83.91-96): «Est et alius qui cum Gausleno Suessionensi episcopo uniuersalitem rebus in unum collectis attribuit, et eandem singulis demit. Exinde cum ad interpretandas auctoritates uentum est, laborat prae dolore, quia in locis pluribus rictum litterae indignantis ferre non sustinet».

<sup>162</sup> *Met.* II, 17 (ed. Hall, 83.96-107): «Est aliquis qui confugiat ad subsidium nouae linguae, quia Latinae peritiam non satis habet. Nunc enim cum genus audit uel species, res quidem dicit intelligendas uniuersales, nunc rerum maneries interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum inuenerit uel hanc distinctionem incertum habeo, nisi forte in glosematibus aut modernorum linguis doctorum. Sed et ibi quid significet non uideo, nisi rerum collectionem cum Gausleno, aut rem uniuersalem, quod tamen fugit maneriem dici. Nam ad utrumque potest ab interpretatione nomen referri, eo quod maneries rerum [,] numerus aut status dici potest in quo talis permanet res. [M9?] Nec deest qui rerum status attendat, et eos genera dicat esse et species».

<sup>163</sup> L'etimologia non è del tutto certa perché il termine potrebbe anche derivare dal latino *manere* (in questa direzione sembra andare Giovanni di Salisbury quando scrive che «maneries rerum numerus aut status dici potest in quo talis permanet res»: cf. già Prantl *Storia della logica in occidente*, II, 219 n. 69). Più recentemente, la parola è stata studiata anche da Giorgio Agamben in *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 (ed. or. Einaudi, Torino 1990), 27-29 (§7) entrando così nel lessico filosofico

“categoria”: sono utilizzati ad esempio da Abelardo nella *Logica ‘Ingredientibus’*, nella *Logica ‘Nostrorum petitioni sociorum’*, dall’autore del *‘De generibus et speciebus’*, da Guglielmo di Conches e da Ugo di S. Vittore. Come ha mostrato Dragos Calma in un articolo recente, il termine è utilizzato anche al di fuori del contesto filosofico: ad esempio, nel romanzo francese tra la fine del XII e l’inizio XIII secolo (*‘maneries’*, *‘maniere’*); in ambito musicale; negli scritti di Bernardo di Clairvaux; in testi grammaticali, dove *maneries* è un esempio di nome della quinta declinazione (mentre la forma *maneria* tende a scomparire).<sup>164</sup> Nei testi di Abelardo *‘maneria’* viene utilizzato o quale sinonimo più comune di “genere” e “specie”, oppure, in modo più tecnico, a significare “tipo” o “categoria” laddove i termini “genere” o “specie” sarebbero stati inadatti.<sup>165</sup>

Nelle linee di M8 che seguono, Giovanni si focalizza in particolare sulla seconda parte della distinzione (a)-(aa) ossia, appunto, sul termine *maneries*. A suo avviso, questa parola è oscura e anche poco originale, poiché il suo significato finisce per coincidere con quello di altre espressioni già in uso: la teoria che sostiene che gli universali sono *maneries*, pertanto, viene sempre a identificarsi con altre posizioni del dibattito. Il passo, però, è piuttosto ambiguo:

In quale autore abbia trovato questo nome [*scil. maneries*] o questa distinzione [*scil. tra res uniuersales e rerum maneries*], non lo so: forse nei glossemi o nel gergo dei dotti moderni. Ma anche in questo caso, non capisco cosa significhi, se una raccolta di cose (*rerum collectio*), come per Joscelin, oppure una cosa universale (*res uniuersalis*), <significato> che però sfugge all’essere detto *maneries*. Il termine infatti può essere interpretato riconducendolo all’uno o all’altro significato, dato che si può dire *maneries* delle cose o un numero o uno stato (*numerus aut status*) in cui la cosa permanga tale e quale. E non manca chi rivolge la sua attenzione agli stati delle cose (*rerum status*), e afferma che sono essi i generi e le specie.

---

contemporaneo; Agamben ha proposto una etimologia da *manare* (inaccettabile: cf. D. Calma, *Maneries*, in Atucha - Calma - König-Pralong - Zattero [éds. ], *Mots médiévaux*, 433-444, in particolare 433-434 e Tursi, *Nueve tesis*, 50).

<sup>164</sup> Cf. Calma, *Maneries*, 444: «ce mot a été employé dans plusieurs domaines (littérature, philosophie, logique, musique, rhétorique, grammaire) et a servi pour rendre divers mots arabes dans les traductions latines d’Avicenne, d’Averroès, d’Algazel et d’Avicbron. Il avait à la fois un sens technique (en musique, par exemple) et un sens commun (comme synonyme de *modus*); souvent il est utilisé indistinctement comme synonyme de *genus* ou *species* ou pour désigner une collection d’objet ou de qualités (en littérature)».

<sup>165</sup> Cf. Jolivet, *Notes de lexicographie abélardienne*, 531-534 (su *‘maneria’*). Cf. inoltre Calma, *Maneries*, 433-444 e Tursi, *Nueve tesis*, 46-47.

*Maneries*, dunque, può significare (b) *rerum collectio*, sì che la teoria M8 viene a coincidere con la teoria della *collectio* di Joscelin di Soissons, descritta in M7.<sup>166</sup> Oppure, *manieres* può significare (bb) *res uniuersalis*: ciò sembra implicare che la stessa distinzione tra (a) e (aa) viene a cadere. (Si noti che la distinzione (a)-(aa) è centrale per l'alternativa (bb) riguardante il significato di *maneries*, mentre è stata trascurata la presenza dell'aspetto (a) nella trattazione dell'alternativa (b)). Giovanni sembra voler spiegare l'alternativa (b)-(bb) sul significato di *maneries* servendosi di un'altra alternativa ancora: «il termine infatti può essere interpretato riconducendolo all'uno o all'altro significato, dato che si può dire *maneries* delle cose o (c) un numero o (cc) uno stato (*numerus aut status*) in cui la cosa permanga tale e quale». Come l'alternativa (c)-(cc), secondo cui *maneries* significa il numero o lo stato di una cosa, possa aiutare a spiegare che tale termine significa o *rerum collectio* o *res uniuersalis* (b)-(bb) non è del tutto chiaro: forse il fatto che *maneries* indichi un numero della cosa (c) può aiutare a spiegare il fatto che significhi una *collectio* (b), e il fatto che significhi uno stato della cosa (cc) può spiegare che indichi una *res uniuersalis* (bb)? Se così fosse, allora anche l'ultima frase del catalogo di *Metalogicon* II, 17, solitamente intesa come una nona posizione (M9), potrebbe fare parte di questa spiegazione. Se, infatti, *numerus* (c) è collegato a *collectio* (b) e questo a sua volta è collegato a Joscelin di Soissons mostrando che la teoria delle *maneries* è priva di originalità, allora Giovanni potrebbe voler sottolineare ugualmente che, anche quando *maneries* indica lo stato di una cosa (cc) e dunque la *res uniuersalis* (bb), la teoria manca di originalità, scrivendo: (M9?) «E non manca chi rivolge la sua attenzione agli stati delle cose (*rerum status*), e afferma che sono essi i generi e le specie». Questa interpretazione da un lato renderebbe conto del fatto che la presunta teoria M9 non segue la struttura del catalogo di Giovanni, e dall'altro si armonizza con il discorso sulla non originalità della teoria M8.<sup>167</sup>

D'altro canto, è pur vero che l'ultima frase, M9 («E non manca chi rivolge la sua attenzione agli stati delle cose, e afferma che sono essi i generi e le specie») sembra

---

<sup>166</sup> Con questo, è senz'altro troppo rapida l'attribuzione di M8 *simpliciter* a Joscelin, che propone Calma in *Maneries*, 434.

<sup>167</sup> Antonio Tursi conta nove tesi (cf. Tursi, *Nueve tesis*), come anche si può dedurre da Iwakuma, *Influence*, 313-314 (Iwakuma distingue infatti tra la teoria delle *maneries* di M8 e la teoria degli *status* di M9). In passato si contavano solo otto posizioni, considerando M8 e M9 come un'unica posizione: così ad esempio Prantl (cf. Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 218-219, 228-229: Prantl considera M8 e M9 insieme, come la posizione n. 8, che si sviluppa da M7) e Maioli, *Gli universali*, 351, 358-363.

riferirsi a maestri che non sono stati citati in precedenza e che in qualche modo, dunque, essa costituisce una posizione che si aggiunge a quelle del catalogo, pur non facendone parte *sic et simpliciter*. Si potrebbe ipotizzare che la frase si riferisca a Gualtiero di Mortagne e ai suoi seguaci citati in M4 per l'identica menzione di *status* (e che, in tal caso, il totale delle posizioni descritte sia solo di otto). Contro questa interpretazione, però, vi è il fatto che in M4 non si descrivono gli universali come *status*, ma semmai come i *singularia* stessi, di cui si distinguono determinati stati.<sup>168</sup> Inoltre, *status* in M9 sembra utilizzato in modo diverso da quanto avveniva in M4: alla riga 43 (M4), infatti, *status* significa “modo d'essere” o “aspetto” di una cosa; alla riga 106 (M9), invece, *status* sembra avere lo stesso significato che il termine ha alla riga 105 (M8), dove esso sembra indicare un significato di *maneries* legato al proprio etimo, da *stare*, e indicare il “restare” o “permanere stabilmente” in una certa condizione (cf. *permanet* alla linea 106; cf. anche «*status stabilis*», opposto a «*mutabilis quidam transitus*» alla linea 58). Questa seconda accezione di *status* evidenzerebbe la presenza di un legame (etimologico o almeno semantico) tra *maneries* e il verbo *manere*, “restare”. L'ultima riga di *Metalogicon* II, 17 (M9) sembra dunque riferirsi a una posizione sì diversa da quelle ricordate in precedenza, che però viene introdotta non come una vera posizione del catalogo, ma soprattutto per ribadire la scarsa originalità di M8: di fatto, la novità di M8 si riduce al neologismo ‘*maneries*’, e la teoria può essere assimilata o alla teoria M7 di Joscelinus o alla teoria M9 degli *status*.<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. Iwakuma, *Influence*, 313, riferendosi a M9: «John of Salisbury (*Metalogicon* II. 17) reports that some teachers focus on the *status* of things, identifying them with genera and species. (Note that this theory is different from the aforementioned *status* theory of Walter of Mortagne [*ossia M4*], which does not identify *status* as universals)».

<sup>169</sup> Alcune ipotesi sull'identità dei sostenitori di M8 e di M9 sono state avanzate da Yukio Iwakuma, *Influence*, 313-314. A proposito di M8 (teoria delle *maneries*), Iwakuma scrive che essa è esposta nei commenti all'*Isagoge P20* e *P21* e afferma che i sostenitori di tale teoria sarebbero i Parvipontani e anche Guglielmo di Conches: cf. *ibi*, 313 e 331, n. 31: «The *maneria* theory is also held by William of Conches. See his *Glossae super Platonem*, 149 and *Glossae super Boethium*, 326.290–292. Adam of the Petit-Pont, the founder of the school of Parvipontani, never uses the term *maneria*. Did Parvipontani learn the *maneria* theory from William, not from Adam?». La teoria degli *status* di M9 sarebbe invece quella di Roberto di Melun e dei suoi seguaci; cf. *ibi*, 313: «In all probability these are the Meludinenses, followers of Robert of Melun. According to the *Ars Meliduna* (ed. De Rijk 1967) words (*dictiones*) signify common and private *status*, which are able to be participated in by many (namely, in the case of common nouns) or by one (namely, in the case of proper nouns) – though in reading these works it is important to recognize that “signifying” (*significare*) is being used in such a way as to contrast with “referring” (*appellare*). The

## 2. 2. *Metalogicon II, 20*

Quare aut ab Aristotile recedendum est concedendo ut uniuersalia sint, aut refragandum opinionibus quae eadem uocibus, sermonibus, sensibilibus rebus, ideis, formis natiuis, collectionibus aggregant, cum singula horum esse non dubitentur (*Met. II, 20*, ed. Hall, 85.13-16).

In questo passo di *Metalogicon II, 20* sembra da riconoscere un riferimento al catalogo di posizioni descritte in *II, 17*. Tutte le posizioni da M1 a M7 (con la sola eccezione di M3) sono citate, ed esattamente nello stesso ordine. Anche il contesto sembra favorire questa interpretazione: prima di presentare la propria soluzione, Giovanni liquida rapidamente le posizioni degli altri autori con la tradizionale critica che esse contraddicono Aristotele. Due aspetti di questo fulmineo riassunto di *Metalogicon II, 17* sono particolarmente interessanti: da un lato, le posizioni che Giovanni omette di citare (M3, M8, M9) e dall'altro le parole chiave che utilizza per riassumere le posizioni citate (M1, M2, M4-M7).

Consideriamo in primo luogo le posizioni omesse. Si tratta di tre teorie: la teoria dell'*intellectus* o *notio* (M3), quella delle *maneries* (M8) e quella, dubbia, degli *status* (M9). L'omissione di M3 potrebbe essere dovuta al fatto che, nel seguito di *Metalogicon II, 20*, Giovanni effettivamente accetta che gli universali si dicano '*intellectus*': come si è visto, ciò non significa che in M3 Giovanni stia citando la propria opinione (e la cosa sembra anzi improbabile alla luce delle caratteristiche di *Metalogicon II, 17*), ma effettivamente il Saresberiese potrebbe aver evitato di criticare il termine '*intellectus*' nella lista di *Metalogicon II, 20*, perché riteneva tale termine accettabile nell'ambito di una trattazione sugli universali. M8, invece, potrebbe essere stata omessa alla luce della sua caratterizzazione come posizione poco originale, che si riduce a M7 (e a M9). L'omissione di M9, infine, rafforza l'interpretazione che la teoria non sia da intendere come una vera e propria posizione della lista, ma piuttosto come un riferimento cursorio all'interno della trattazione che riguarda M8. Si può però anche pensare che la lista di *Metalogicon II, 20* semplicemente non sia esaustiva.

Anche le parole che Giovanni utilizza per riferirsi alle teorie citate sono degne di nota. Ciascuna posizione è riassunta da una o due parole. *Voces* (M1), *sermones* (M2),

---

same work also asserts that universals are things able to be grasped by intellect and to be participated in by many».

*ideae* (M5), *formae natiuae* (M6) e *collectiones* (M7) non suscitano difficoltà: si tratta infatti delle parole chiave già individuate per ciascuna di queste teorie nel corso dell'analisi di *Metalogicon* II, 17. È invece estremamente interessante notare che, per riferirsi a M4 (la teoria del *singulare*), Giovanni non usa il termine *status* con cui spesso si identifica questa teoria (cf. *infra*, capitolo 7), ma «cose sensibili» (*sensibiles res*). Questa scelta rafforza l'idea che l'aspetto più importante della teoria descritta in M4 non sia la presunta affermazione che gli universali sono *status*, ma quella che gli universali sono le singole cose individuali o (come qui si dice) le stesse cose sensibili. L'analisi della teoria che si condurrà nei capitoli che segue sembra incoraggiare questa interpretazione.

### 2. 3. *Policraticus* VII, 12

Anche nel settimo libro del *Policraticus* Giovanni riporta una lista di posizioni sugli universali. Pur essendo più breve, tale lista è molto simile a quella di *Metalogicon* II, 17: essa è costituita da cinque opinioni differenti (P1-P5), che possono tutte essere identificate nelle opinioni descritte nel *Metalogicon*.<sup>170</sup>

(P1: *Pol.* VII, 12, 141.25-29) In P1 Giovanni descrive un maestro che «colte le cose sensibili e gli altri singolari (*sensibilibus aliisque singularibus apprehensis*), poiché solo di tali realtà si dice con verità che “sono”, le trasporta a stati (*status*) diversi, a causa dei quali pone in tali realtà singolari le specie specialissime e i generi

---

<sup>170</sup> Per questa sezione del *Policraticus*, l'edizione di riferimento è ancora *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C.C.J. Webb, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1909; la nuova edizione di Katharine S.B. Keats-Rohan si ferma infatti al quarto libro dell'opera (cf. *Ioannes Saresberiensis, Policraticus I-IV*, ed. K.S.B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1993, CCM 118). L'unica traduzione integrale del *Policraticus* è, a mia conoscenza, quella di Ugo Dotti, in lingua italiana: cf. Giovanni di Salisbury, *Il Policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, 4 tomi, traduzione e cura di U. Dotti, Nino Aragno Editore, Torino 2011 (la traduzione di VII, 12 si trova al tomo terzo, 1305-1321); tra le traduzioni parziali, si segnala quella di Joseph B. Pike, che include questo capitolo: cf. J. Pike, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers. Being a Translation of the First, Second, and Third Books and Selections from the Seventh and Eighth Books of the Policraticus of John of Salisbury*, The University of Minnesota Press, London 1938, 257-264.

sommi». <sup>171</sup> Nonostante qualche differenza nella formulazione (il termine *res* non è citato, anche se è implicito nell'espressione *sensibilibus aliisque singularibus*; il verbo *subuehere*, «trasportare», è utilizzato qui per la prima volta in relazione a stati delle cose), non è difficile riconoscere in P1 la quarta posizione del *Metalogicon* (M4), lì attribuita a Gualtiero di Mortagne. I termini chiave *<res> singularis*, *<res> sensibilis* e *status* sono tutti presenti.

(P2: *Pol.*, VII, 12, 141.29-142.1) La teoria descritta brevemente in P2 sembra corrispondere a quella di cui è questione in M6, ossia la teoria di Gilberto di Poitiers sugli universali come *formae natiuae*. Rispetto alla trattazione in M6, si deve notare che Giovanni insiste sull'aspetto di *astrazione* delle forme, che non era citato nel *Metalogicon* (*abstrahunt, more mathematicorum* – un riferimento al fatto che l'astrazione è attività matematica). <sup>172</sup>

(P3: *Pol.*, VII, 12, 142.1-2) Come P2, anche P3 è estremamente breve. Il termine chiave '*intellectus*', però, permette di identificare la teoria che Giovanni aveva già descritto in M3. Secondo la descrizione del *Policraticus*, i sostenitori di questa teoria «spargono intellezioni» e affermano che siano intellezioni ciò che «i nomi degli universali» esprimono. <sup>173</sup>

(P4: *Pol.*, VII, 12, 142.2-4) La posizione descritta in P4 riecheggia quella descritta in M1, ossia la posizione di Roscellino. Giovanni scrive che «ci furono persone che sostenevano che i generi e le specie sono suoni vocali (*uoces*)», ma che questa posizione fu confutata e scomparve alla morte del suo autore. <sup>174</sup> Non solo la parola-chiave '*uoces*', ma anche altre espressioni come '*fuerunt*' e '*euanuit*' ricordano chiaramente il *Metalogicon* (cf. «haec opinio cum Roscelino suo fere omnino iam euanuerit»). Una

---

<sup>171</sup> Ioh. Saresb., *polic.*, VII, 12 (ed. Webb, 141.25-29): «Inde est quod, sensibilibus aliisque singularibus apprehensis, quoniam haec sola ueraciter esse dicuntur, ea in diuersos status subuehit, pro quorum ratione in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit».

<sup>172</sup> Ioh. Saresb., *polic.*, VII, 12 (ed. Webb, 141.29-142.1): «Sunt qui more mathematicorum formas abstrahunt, et ad illas quicquid de uniuersalibus dicitur referunt». Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 220 e 223 conta P2 separatamente da M6 (senza però poter aggiungere nulla su P2).

<sup>173</sup> Ioh. Saresb., *polic.*, VII, 12 (ed. Webb, 142.1-2): «Alii discutiunt intellectus et eos uniuersalium nominibus censi confirmant». Il termine '*discutiunt*', che ho reso con «spargono», suscita qualche perplessità nella traduzione; non condivido però la traduzione di Pike, che rende con «banish»: «others banish concepts and maintain that they come under the names of universals» (cf. Pike, *Frivolities of Courtiers*, 257-264).

<sup>174</sup> Ioh. Saresb., *polic.*, VII, 12 (ed. Webb, 142.2-4): «Fuerunt et qui uoces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam explosa sententia est et facile cum auctore suo euanuit».

piccola differenza è rappresentata dal fatto che in M1 si dice che l'opinione è *quasi* scomparsa alla morte di Roscellino, mentre qui si dice che è *facilmente* scomparsa con la morte del suo autore.

(P5: *Pol.*, VII, 12, 142.5-8) Nell'ultima posizione descritta in *Policraticus* VII, 12, infine, è probabilmente da riconoscere la posizione di Abelardo descritta in M2. Coloro che seguono la posizione di P5, infatti, attribuiscono ai *sermones* ciò che rifiutano sia alle cose (*res*) che alle intellezioni (*intellectus*): una frase che, come vedremo, riassume la trattazione sugli universali della *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*. Rispetto a M2, la descrizione di P5 aggiunge alcuni elementi. In primo luogo, si afferma che i sostenitori di questa posizione aderiscono ai soli nomi (*solis nominibus inherentes*): nei testi sugli universali di Abelardo, in effetti, si ricorre a *nomen* come sinonimo, più accessibile, di *sermo*.<sup>175</sup> In secondo luogo, Giovanni aggiunge che i sostenitori di questa teoria «sono còlti» (*'deprehenduntur'*; cf. *'deprehensus est'* di M3) sulle tracce della teoria P4, ossia della teoria di Roscellino, anche se si vergognano di menzionare tale teoria e il suo principale esponente.<sup>176</sup> Quest'ultima osservazione ricorda l'inizio della lettera di Roscellino ad Abelardo, e in particolare il passo in cui il primo rimprovera Abelardo per avere dimenticato i benefici ricevuti, in qualità di allievo, dallo stesso Roscellino.<sup>177</sup>

Le posizioni descritte in *Metalogicon* II, 17 e II, 20 e in *Policraticus* VII, 12 possono essere riassunte e comparate nella seguente tabella:

---

<sup>175</sup> Cf. Marenbon, *The Philosophy*, 179-180.

<sup>176</sup> *Pol.* VII, 12 (ed. Webb, 142.5-8): «Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in uestigiis eorum, licet erubescant auctorem uel sententiam profiteri, solis nominibus inherentes, quod rebus et intellectibus subtrahunt sermonibus asscribunt».

<sup>177</sup> Cf. Roscellinus, *Epistola ad Abaelardum*, 3-5: «beneficiorum, quae tibi tot et tanta a puero usque ad iuvenem sub magistri nomine et actu exhibui, oblitus»; la lettera è pubblicata in J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8.5), 63-80.



	<i>Metalogicon</i> II, 17	<i>Metalogicon</i> II, 20	<i>Policraticus</i> VII, 12
M1	teoria delle <i>uoces</i>	<i>uocibus</i>	P4
M2	teoria dei <i>sermones</i>	<i>sermonibus</i>	P5
M3	teoria dell' <i>intellectus</i> o <i>notio</i>	[deest]	P3
M4	teoria del <i>singulare</i>	<i>sensibilibus rebus</i>	P1
M5	teoria delle <i>ideae</i>	<i>ideis</i>	[deest]
M6	teoria delle <i>formae natiuae</i>	<i>formis natiuis</i>	P2
M7	teoria della <i>rerum collectio</i>	<i>collectionibus</i>	[deest]
M8	teoria delle <i>maneries</i>	[deest]	[deest]
M9	teoria degli <i>status</i>	[deest]	[deest]

#### 2. 4. Tre interpretazioni problematiche

Si è visto, perlomeno in certa misura, che la celebre lista di *Metalogicon* II, 17 suscita domande molteplici e permette interpretazioni differenti. Se un esame accurato di tutte le difficoltà sollevate da questo passo eccedrebbe i limiti della presente ricerca, è però opportuno considerare tre interpretazioni, concernenti la posizione M4 e Gualtiero di Mortagne, che differiscono da quanto si è sin qui presentato.

##### 2.4.1. Gualtiero di Mortagne seguace di Bernardo di Chartres?

In primo luogo, si deve notare che la traduzione inglese di *Metalogicon* II, 17, dovuta a Daniel D. McGarry, comporta una descrizione della posizione di Gualtiero di Mortagne profondamente differente da quanto si è presentato sopra. Secondo il traduttore, infatti, l'*ille* che apre la tesi M5 non si riferisce ad altri che a Gualtiero, appena menzionato nella tesi M4: di fatto, McGarry traduce '*ille*' con «Walter of Mortagne». Seguendo questa traduzione, Gualtiero avrebbe dapprima sostenuto la teoria dell'universale come singolare (o teoria della *res sensibilis* o dell'*indivium*: M4) e avrebbe in seguito abbracciato la teoria delle *ideae* di Bernardo di Chartres e dei suoi sostenitori (M5). Nessun dubbio può sorgere sul fatto che McGarry intendesse il passo in questo modo,

perché anche in una delle note egli fa riferimento alla «conversione di Gualtiero alla posizione di Platone e Bernardo di Chartres».<sup>178</sup>

Benché non siano mancate critiche, l'interpretazione è stata seguita da illustri studiosi (anche se in genere in contesti piuttosto incidentali).<sup>179</sup> A prima vista, e se ci si limita a considerare solo la frase in cui *ille* è inserito, la si può giudicare come un'interpretazione perlomeno possibile. Quando però si consideri l'intero contesto, l'interpretazione non può che apparire come un errore. Infatti, l'*ille* (linea 47) con cui si apre la posizione M5 è correlato all'*hic* (linea 38) con cui si apre la posizione M4, e i due pronomi costituiscono un'espressione parallela, «questo sostiene... e quello sostiene...». Si tratta di una *uariatio* del modo più comune con cui Giovanni apre ciascuna delle posizioni della lista, con il pronome indefinito *alius*, e tale *uariatio* sembra dovuta alla frase che precede: «Anche quelli che aderiscono alle cose hanno molte opinioni». Anche il ritmo con cui la lista di *Metalogicon* II, 17 è costruita smentisce l'interpretazione di McGarry. Come si è visto, la lista di Giovanni segue infatti una precisa struttura, che comprende, tra le altre cose, la presentazione di ciascuna opinione come sostenuta da un maestro anonimo, indicato da un pronome indefinito; la menzione del nome di un maestro celebre, che guida la posizione; e infine una nota sul successo presente della teoria. Se si segue la traduzione di McGarry, si ammette che in quest'unico caso Giovanni sia interessato a seguire l'evoluzione della teoria di Gualtiero piuttosto che a introdurre una nuova, diversa, opinione. Il pronome indefinito, inoltre, si riferirebbe non (come in tutti gli altri casi) a un maestro anonimo, ma a uno già menzionato, Gualtiero appunto. Infine, la posizione M5 sarebbe assegnata

---

<sup>178</sup> Cf. McGarry, *The Metalogicon of John of Salisbury*, 113 e n. 284. *Medieval Philosophy. Essential Readings with Commentary*, ed. by G. Klima, F. Allhoff, A. Jayprakash Vaidya, Blackwell, Oxford 2007, 63-65, riprende la traduzione di McGarry.

<sup>179</sup> Cf. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph.D. dissertation, Princeton University 1982, I, 215, 218-219; Dutton, *Introduction*, 87 («He [*scil.* John of Salisbury] tells us that Walter of Mortagne, having emulated Plato, and in imitation of Bernard of Chartres, now supported the doctrine of Ideas»), 102 («Walter of Mortagne in the mid twelfth century was known to be an outright imitator of Bernard's philosophy of the Platonic Ideas, but whether this included the *formae natiuae* we are not told [segue riferimento al passo M5-M6]. If, as John reports, Walter changed his mind on the universals in mid-career, perhaps even he was unable to establish a tradition of interest in Bernard's Platonism»), 246 (introducendo M5-M6: «on Bernard, the belief in the Ideas and the *formae natiuae*, and the attempted reconciliation by Bernard and his followers of Aristotle with Plato. While Gilbert of Poitiers subscribed to the notion of the *formae natiuae*, it was Walter of Mortagne who emulated Plato and imitated Bernard of Chartres on the doctrine of the Ideas»); Iwakuma, *Influence*, 329, n. 8; Caiazza, *Sur la distinction sénéchiennne idea/idos*, 97.

a due diversi maestri, Gualtiero di Mortagne e Bernardo di Chartres. A mio avviso, questa interpretazione è talmente contraria sia al contesto che al ritmo della lista da mostrarsi come inaccettabile. Pertanto, dalle informazioni forniteci da Giovanni di Salisbury, Gualtiero di Mortagne non «si convertì» a una diversa teoria sugli universali né abbracciò la teoria di Bernardo di Chartres al riguardo.

2.4.2. «*Omne quod unum est, numero est*» oppure «*omne quod est, unum numero est*»?

Un secondo punto problematico riguarda una differenza, nel testo di M4, che si riscontra tra l'edizione del *Metalogicon* di Clement C.J. Webb, pubblicata nel 1929, e l'edizione critica di John B. Hall e Katharine S.B. Keats-Rohan, pubblicata nel 1991. Secondo il testo pubblicato da Webb, l'anonimo maestro (*hic*) che sostiene l'opinione M4 trarrebbe la seguente inferenza:

Siquidem hic [*p2*] ideo quod omne quod est, unum numero est, [*c1*] rem uniuersalem aut unam numero esse aut omnino non esse concludit (Webb 93.3-5).

Come si è ricordato, la conclusione *c1* «una cosa universale o è una di numero o non è affatto» segue effettivamente dalla premessa *p2* «tutto ciò che è, è uno di numero», insieme alla premessa implicita *p1*, «la cosa universale o esiste (è) o non esiste (è)». Inoltre, *p2* è il principio aristotelico della convertibilità di ente e uno, ricordato ad esempio da Boezio nel suo *Secondo Commento all'Isagoge* (cf. *supra*). *P2*, tuttavia, non si legge nei manoscritti del *Metalogicon*: si tratta di una correzione, proposta da Webb, là dove invece i manoscritti leggono *omne quod unum est numero est*. Hall e Keats-Rohan si attengono al testo della tradizione manoscritta e nella loro edizione critica pubblicano dunque il testo seguente:

Siquidem hic [*p\**] ideo quod omne quod unum est, numero est, [*c1*] rem uniuersalem aut unam numero esse aut omnino non esse concludit (Hall 81.38-40).

La difficoltà consiste nel fatto che la conclusione *c1* non può più essere ricavata dalla premessa *p\**, «tutto ciò che è uno, è <uno> per il numero». Da *p\** si potrebbe eventualmente ricavare una conclusione *c\** («una cosa universale, o è <una> per il numero o non è una»), ma certamente non *c1*. È interessante notare che, in un articolo preparatorio alla pubblicazione dell'edizione, Hall citava la correzione di Webb come

necessaria.<sup>180</sup> La variante, però, non è citata in un successivo articolo di Keats-Rohan sullo stesso tema,<sup>181</sup> né nell'edizione, dove si accetta la lettura dei manoscritti. Dato, però, che questi non forniscono un testo logicamente accettabile, a mio avviso su questo punto si deve accogliere la correzione di Webb.

#### 2.4.3. *Sugli universali come substantialia*

Infine, un'interpretazione differente di M4 è stata avanzata da Francesco Romano in un libro recente. Secondo lo studioso, la frase

Sed quia impossibile est substantialia non esse existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt uniuersalia singularibus quod ad essentiam unienda (ed. Hall 81.40-42, punteggiatura modificata).

va tradotta:

Ma poiché è impossibile che <gli universali> non siano sostanziali, se esistono queste cose di cui essi sono sostanziali, <i sostenitori di questa opinione> di nuovo mettono insieme gli universali con gli individuali, perché ritengono che siano da unirsi quanto all'essenza.<sup>182</sup>

L'interpretazione è accettabile dal punto di vista grammaticale, per quanto sia un po' faticosa: secondo il traduttore, infatti, il primo *substantialia* sarebbe il nome del predicato e sarebbe dunque da riferire a un soggetto sottinteso, *uniuersalia*, che occorre reintegrare nella traduzione. Anche ammesso ciò, la traduzione non sembra però avere un senso accettabile, dal momento che nella seconda parte della frase («se esistono queste cose di cui essi sono sostanziali») *substantialia* avrebbe un significato diverso da *substantialia* nella prima parte della frase («è impossibile che gli universali non siano sostanziali»): nella prima parte della frase sarebbe usato assolutamente, nella seconda sarebbe usato nel senso di essere i sostanziali di qualcosa. Né si può vedere come mai l'esistenza di una cosa di cui *y* sia il sostanziale implichi che *y* debba essere un sostanziale (dal momento che l'essere sostanziale, infatti, è già affermato nella seconda parte della frase, che dovrebbe invece esprimere una condizione per l'essere sostanziale di *y*).

---

<sup>180</sup> Cf. J.B. Hall, *Towards a Text of John of Salisbury's «Metalogicon»*, «Studi Medievali, 3<sup>a</sup> serie», 24 (1983), 799.

<sup>181</sup> Cf. K.S.B. Keats-Rohan, *The Textual Tradition of John of Salisbury's Metalogicon*, «Revue d'Histoire des Textes», 16 (1986), 229-282.

<sup>182</sup> Romano, *Una soluzione*, 53.

In realtà, generi e specie si possono chiamare i *substantialia* delle cose individuali, ossia i loro elementi sostanziali (opposti a quelli accidentali). Ciò che è qui in questione non è il fatto che gli universali siano gli elementi sostanziali delle cose, il che è concesso, ma la loro esistenza, come è chiaro dalla frase appena esaminata («una cosa universale o è una di numero, o non è affatto»). Giovanni di Salisbury, riportando l'opinione M4, afferma che è impossibile che gli aspetti essenziali non esistano (*esse*) se/quando quelle cose individuali di cui essi sono i *substantialia* esistono (*existentibus*).

\*\*\*



*Parte Seconda*

La teoria descritta da Giovanni di Salisbury in M4 e P1 può essere identificata in testi sugli universali della prima metà del XII secolo. In particolare, la si può individuare in cinque fonti: la *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo e la *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (LI e LNPS), rispettivamente le sezioni 9.12-32.12 e 512.19-533.9; il trattato *'De generibus et speciebus'* conservato nei due manoscritti Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 154b-163a e Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, ff. 169rb-174rb (GS); il trattato *'Quoniam de generali'* conservato nel manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 17813, ff. 16va-19ra (QG); e il commento all'*Isagoge* 'P17' conservato nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 3237, ff. 123ra-124va e 125ra-130rb (P17).<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> Lo stesso testo si trova nel manoscritto due volte: in forma completa ai ff. 125ra-130rb e in forma frammentaria ai ff. 123ra-124va. Sono grata al prof. Yukio Iwakuma per avermi fornito la sua edizione, non ancora pubblicata, del testo, che ho controllato con il manoscritto originale. La denominazione 'P17', come ormai usuale, fa riferimento al catalogo di fonti logiche pubblicato da John Marenbon, dove 'P' indica un commento all'*Isagoge*, 'C' alle *Categorie* e 'H' al *De interpretatione* (cf. J. Marenbon, *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. C. Burnett, London 1993, 77-127; lo stesso articolo è ripubblicato, con un supplemento, nella raccolta: J. Marenbon, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 [Variorum Collected Studies Series], I; cf. anche Id., *Glosses and Commentaries on the Categories and De interpretatione before Abelard*, in J. Fried [ed.], *Dialektik und Rhetorik im früheren un hohen Mittelalter*, Oldenbourg, München 1997, 21-49, ripubblicato in Marenbon, *Aristotelian Logic*, IX; una nuova versione della sezione del catalogo che riguarda i commenti alle *Categorie* è in corso di pubblicazione in *Aristotle's Categories in the Byzantine, Arabic and Latin traditions*, ed. S. Ebbesen - J. Marenbon - P. Thom, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters: esprimo la mia riconoscenza all'autore, che me ne ha fornito una copia prima della pubblicazione). Il catalogo di John Marenbon si aggiunge a quello già pubblicato da Niels Jørgen Green-Pedersen, che elenca commenti ai *Topici* di Aristotele (indicati dalla lettera 'A') e al *De differentiis topicis* di Boezio (indicati dalla lettera 'B'): cf. N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, Philosophia Verlag, München-



In tre casi, si tratta di commenti all'*Isagoge* del tipo 'problem/question' o 'composite' (*LI* e *LNPS* per le sezioni di cui è qui questione; *P17*);<sup>184</sup> negli altri due, di trattati indipendenti sugli universali (*GS*, *QG*). Per i commenti all'*Isagoge*, si prende qui in considerazione in particolare la parte che commenta le tre domande di Porfirio e che costituisce una lunga riflessione sugli universali (*LI* 9.12-32.12; *LNPS* 512.19-533.9; *P17* ff. 123rb-124rb e 125rb-126rb), mentre per i trattati sugli universali si considera l'interezza del testo. Così delimitate, le cinque fonti presentano caratteri assai omogenei, al punto che la distinzione tra commentari e trattati richiede forse di essere riconsiderata.<sup>185</sup> Ciascuna fonte comprende una parte negativa e una positiva; e (con una distinzione che si sovrappone alla precedente) una parte descrittiva e una argomentativa. In ciascun testo, infatti, l'autore afferma che esistono varie posizioni sugli universali, e prima di sostenere la propria posizione al riguardo (parte positiva), presenta e critica le posizioni altrui sul medesimo tema (parte negativa); tanto la parte negativa quanto la parte positiva comprendono un momento di esposizione della teoria da criticare o da sostenere (parte descrittiva) e un ben distinto momento critico-dialettico (parte argomentativa), nel quale si adducono argomenti contro la teoria che si intende criticare (nella parte negativa), oppure obiezioni contro la teoria che si intende sostenere, seguite dalle relative repliche (nella parte positiva). Tale struttura, presente in ciascuna delle cinque fonti citate, presenta un maggiore o minore grado di complessità nei diversi casi: ad esempio, gli argomenti contro le teorie avversarie possono a volta comportare

---

Wien 1984, 382-431. Per la tradizione manoscritta delle opere di Abelardo, cf. anche J. Barrow - Ch. Burnett - D.E. Luscombe, *A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated With Abelard and His School*, «Revue d'Histoire des Textes» 14-15 (1984-1985), 183-302.

<sup>184</sup> La terminologia per descrivere i diversi tipi di commento logico dell'inizio del XII secolo è stata proposta da John Marenbon, che distingue 'literal commentaries' (commenti, cioè, che si concentrano su una spiegazione letterale del testo, analizzato parola per parola); 'problem/question commentaries' (che contengono trattazioni più ampie e dettagliate non della lettera, ma degli argomenti affrontati dal testo commentato); 'composite commentaries' (dove i due aspetti sono entrambi presenti): cf. Marenbon, *Medieval Latin Commentaries*, 85-91.

<sup>185</sup> Marenbon ipotizza che i trattati sugli universali, e in particolare *GS*, *QG* e la *Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*, siano forse estratti discorsivi da commenti all'*Isagoge* (del tipo *problem/question* o *composite*) ancora non identificati ora perduti (cf. Marenbon, *Medieval Latin Commentaries*, 91-92 n. 79). Il commento *P17*, che come si è detto è riportato due volte nel manoscritto che lo trasmette, potrebbe forse fornire un indizio in questo senso, perché è duplicata proprio la parte iniziale del commento, quella sugli universali, e una situazione simile si verifica anche per i commenti *P20* e *P21* (quest'ultimo è l'estratto sugli universali del più ampio commento *P20*): cf. *ibi*, 91.

contro-obiezioni, reali o fittizie, dei sostenitori della teoria, che vengono anch'esse criticate; la presentazione delle teorie può includere raggruppamenti di determinate teorie in un unico insieme; gli argomenti possono essere distinti in argomenti di ragione e argomenti di autorità, *etc.* Come è stato evidenziato da Jean Jolivet, una simile struttura assolve una ben precisa funzione teoretica: si intende infatti provare la tesi dell'autore non solo direttamente, attraverso la difesa della tesi stessa, ma anche indirettamente, attraverso l'eliminazione di (idealmente) ogni altra tesi possibile.<sup>186</sup>

Le cinque fonti citate sono omogenee non solo nella loro struttura, ma anche nel loro contenuto: ciò significa che le posizioni che esse descrivono (criticandole o sostenendole) possono essere confrontate tra di loro (e, in parte, con le posizioni sugli universali descritte da Giovanni di Salisbury nei testi sopra considerati). Ciò suggerisce che i cinque testi testimoniano dell'insegnamento sugli universali in un periodo ben determinato, e che abbiano perciò una datazione vicina. Solo nel caso della *LI* e della *LNPS* si dispone di una datazione accurata: secondo gli studi di Constant Mews, la *LI* risale a prima del concilio di Soissons (1121), più in particolare agli anni 1117-1120, mentre la *LNPS* è un'opera di qualche anno più tarda, databile al 1120-1124.<sup>187</sup> La vicinanza dottrinale degli altri testi alle *Logicae* di Abelardo e alla testimonianza di Giovanni di Salisbury (che, come si è visto, è volutamente retrograda non solo rispetto al periodo di scrittura, ma in parte anche rispetto al periodo di studi dell'autore in Francia) consente perlomeno una datazione sommaria al periodo 1110-1140 circa.

---

<sup>186</sup> Jolivet, *Arts du langage*, 219.

<sup>187</sup> Per la datazione delle opere di Abelardo, cf. C. Mews, *On Dating the Works of Peter Abelard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 52 (1985), 73-134 (ripubblicato in Id., *Abelard and his Legacy*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2001, VII); cf. anche Marenbon, *The Philosophy*, 46-50; Id., *Life, milieu, and intellectual contexts*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 13-44 (in particolare 18-19) e, per una riconsiderazione estremamente cauta delle informazioni disponibili, Id., *Abelard in Four dimensions*, capitolo 1, in corso di stampa: «The *Logica Ingredientibus* is based on the same teaching [*scil.* the same teaching of the *Dialectica*], but in a more developed form. The *Isagoge* commentary in it might have been composed at any time between c. 1110 and 1120, but after the *Dialectica* and very possibly after 1117 [...]. The *Logica Nostrorum Pettitioni Sociorum* may well not be an unadulterated work by Abelard, but it clearly contains new Abelardian material, especially in the treatment of universals at its start. This new material dates from after the *Theologia Summi Boni* – that is to say after 1120, and most plausibly belong to the mid-1120s». Inoltre, la datazione della contrapposizione tra Abelardo e Guglielmo di Champeaux in cui il primo costrinse il secondo a modificare la propria posizione sugli universali è stata recentemente riconsiderata: cf. *infra*, capitolo 8. King, *Peter Abailard*, 188 suggerisce per il '*De generibus et speciebus*' una data composizione tra c. 1110 e 1125.

La teoria dell'*indiuiduum* è presentata, in modi diversi, da tutte e cinque queste fonti ed è descritta in particolare come una teoria realista, nel senso che si è precisato nell'introduzione. Prima di analizzare nel dettaglio la testimonianza di questi testi, è opportuno che ci soffermiamo ora sulle caratteristiche peculiari di ciascuna fonte.

1. *Logica 'Ingredientibus'*, 9.12-32.12. Con il titolo di *Logica 'Ingredientibus'* ci si riferisce a quattro diversi commenti che gli studiosi ritengono attribuibili direttamente ad Abelardo ed appartenenti ad un unico insieme di scritti.<sup>188</sup> Si tratta di tre commenti completi (all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De interpretatione* rispettivamente) conservati nel manoscritto Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup., ff. 1r-72r (e, per il solo commento al *De interpretatione*, anche in un secondo testimone: Berlino, Staatsbibliothek, lat. fol. 624, ff. 97ra-146ra) e di un commento incompleto (al primo libro e a parte del secondo libro del *De topicis differentiis*) il quale è conservato nel ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7493, 168r-183v.<sup>189</sup> La sezione che ci

---

<sup>188</sup> Per una presentazione recente di questi scritti, si veda Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 1, in corso di stampa. La *Logica 'Ingredientibus'* comprendeva anche un commento al *De syllogismis hypotheticis*, ora perduto: cf. B. Geyer, *Untersuchungen*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 589-633 in particolare 598, riferendosi a *LI* 291.25-26 e 389.7.

<sup>189</sup> (i) Per il commento all'*Isagoge*, cf. *infra*. (ii) Il commento alle *Categorie* è edito da Bernhard Geyer in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 111-305. (iii) Del commento al *De interpretatione* esiste oggi un'edizione critica in *Petri Abaelardi Glossae super Peri Hermeneias*, ed. K. Jacobi e C. Strub, Brepols, Turnhout 2010 (CCM 206). L'edizione Jacobi-Sturb sostituisce la precedente, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 307-503, che si basava unicamente sul manoscritto Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 63 sup., 44r-72r: un secondo testimone del commento, che differisce da quello di Milano per la parte finale, fu scoperto nel 1938 da Martin Grabmann nel ms. Berlino, Staatsbibliothek, lat. fol. 624, ff. 97ra-146ra, mentre Lorenzo Minio-Paluello mostrò che è proprio il manoscritto berolinense a conservare il finale autentico del commento e fornì una prima edizione di tale sezione conclusiva (cf. L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II. *Abaelardiana inedita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, xi-xxx-ix, 3-108, con una prima edizione dei ff. 135rb-146ra). (iv) Il commento al *De topicis differentiis* si legge in M. Dal Pra (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti di Logica*, La Nuova Italia, Firenze 1969, 205-330 (precedente edizione: M. Dal Pra [ed.], *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1954, 205-330) a partire dal ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 7493, 168r-183v; un breve frammento di questo commento (non segnalato da Dal Pra) si trova anche in Paris, Bibliothèque de l' Arsenal 910, ff. 120vb-121rb, come indicato in Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics*, 424-425 ('B12'). Il testo, anche nella versione parigina, è incompleto e commenta solo il primo e l'inizio del secondo dei quattro libri che compongono il *De topicis differentiis* (in particolare la sezione *PL* 64, 1173 B-1183 D; ed. Nikitas, *The Academy of Athens - Vrin, Athens - Paris 1990*, I, 1- II, 2). Sulla struttura dei commenti logici di Abelardo, e in particolare della *Logica 'Ingredientibus'*, cf. anche K. Jacobi – Ch. Strub, *Peter Abaelard als Kommentator*, in F. Domínguez – R. Imbach – Th. Pindl – P.

interessa si trova nel commento all'*Isagoge*, conservato, dunque, nel manoscritto milanese. Dopo una prima trascrizione parziale già di Antonio Rosmini, il commento all'*Isagoge* fu edito nella sua interezza da Bernhard Geyer e recentemente la sezione sugli universali, di cui è qui questione, è stata riedita da Claude Lafleur e Joanne Carrier. Nel seguito, si citerà dall'edizione Geyer, confrontata (quando ciò è possibile) con quella Lafleur-Carrier.<sup>190</sup>

Il commento all'*Isagoge* della *Logica 'Ingredientibus'* descrive la teoria dell'*indiuiduum* in un contesto particolarmente ricco e complesso. Nell'ambito del commento a *Isagoge* i, 1 (le tre questioni di Porfirio), Abelardo costruisce la propria trattazione su una duplice alternativa: da un lato, che gli universali siano sia parole che cose (*uoces* e *res*); dall'altro che siano soltanto parole (*uoces*). In forma semplificata, si può intendere l'alternativa anche nel senso di universali come *res* vs. universali come *uoces*: anche Abelardo sembra andare in questa direzione quando, subito dopo aver presentato l'alternativa e aver citato una definizione di 'universale' e una di 'singolare', riporta da un lato autorità in favore del fatto che gli universali siano *res*, dall'altro autorità in favore del fatto che siano *nomina* (LI 9.21-10.7). Nel seguito, Abelardo considera in primo luogo l'ipotesi che gli universali siano (anche) cose, ricavandone una completa distruzione del realismo (LI 10.8-16.18). Ne consegue che gli universali sono unicamente *uoces*: è questa la soluzione irrealista o anti-realista di Abelardo, che egli sviluppa nelle pagine successive (LI 16.19-32.12). In questa sede, siamo particolarmente interessati alla sezione di critica del realismo, perché è in tale sezione che viene presentata la teoria dell'*indiuiduum*.

Prima di descrivere (e poi criticare) ciascuna delle posizioni realiste, Abelardo solleva un'obiezione di portata più ampia contro il realismo in genere, che è la seguente (LI 10.8-11): la definizione stessa di universale che Aristotele dà nel capitolo 7 del *De interpretatione* sembra escludere che gli universali siano cose; lì, infatti si definisce l'universale come ciò che «per natura si predica di più» (nella traduzione di Boezio:

---

Walter (ed.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Sint Pietersabdij, Steenbrugge 1995, 11-34.

<sup>190</sup> Per il commento all'*Isagoge*, l'edizione di riferimento è *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (*BGPTM*, 21), 1-109. La sezione sugli universali è stata recentemente riedita da C. Lafleur - J. Carrier, *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica «Ingredientibus»*: Super Porphyrium, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 129-210. Una nuova edizione è stata annunciata, a cura di Peter King e Christopher Martin.

«dico autem uniuersale quod in pluribus natum est praedicari, singulare uero quod non, ut ‘homo’ quidem uniuersale, ‘Plato’ uero eorum quae sunt singularia» 17a 39-b1) e né una *res* né una *collectio rerum* si predicano di molti ciascuno preso singolarmente, perché a essere predicati sono *termini*, non *cose* o *collezioni di cose*.<sup>191</sup> Due elementi appaiono immediatamente interessanti in questo passo: in primo luogo, si deve notare la coppia *res–collectio rerum*, che ritroveremo anche in seguito a marcare le due varianti del realismo che fanno uso del “principio di indifferenza” (rispettivamente la teoria dell’*indiuuiduum* e la teoria della *collectio*). In secondo luogo, scegliendo come punto di partenza *questa* definizione aristotelica di universale (già citata in *LI* 9.18-19), Abelardo si sta già, implicitamente, collocando in un orizzonte in conflitto con il realismo. Come ha mostrato Christophe Erismann, infatti, due diverse accezioni di universalità coesistono nell’alto medioevo e nei testi del XII secolo: l’universale predicativo (secondo cui «un universale è un *item* predicabile di più»: concetto basato appunto sulla definizione del *De interpretatione*) e l’universale ontologico (secondo cui l’universale è un’entità comune, «un’entità che esiste in più individui» spatio-temporalmente distinti – un concetto già presente in *Metafisica* VII, 13, 1038b10-13 e veicolato da Boezio). Mentre le teorie realiste, e in particolare la teoria dell’essenza materiale, partono dall’accezione ontologica di universale, Abelardo muove invece, come è evidente già da questo passo, da un concetto logico-predicativo.

Abelardo ricorda a questo punto una replica maldestra all’obiezione da lui avanzata. La replica cercherebbe di affermare che anche l’universale inteso come *res* o *collectio rerum* può essere predicato di molti individui, interpretando la relazione di predicazione come una relazione tra il tutto e le sue parti: ‘popolo’, ‘casa’, ‘Socrate’ infatti si predicano ciascuno delle proprie parti. Anche lasciando parte il fatto che si predica il termine ‘popolo’, e non il tutto, la soluzione, evidentemente, è inaccettabile, precisamente perché la relazione tra l’universale e i suoi individui non è una relazione tutto-parti: un insieme è predicato delle sue parti *tutte insieme*, mentre l’universale è

---

<sup>191</sup> *LI* 10.8-16: «Cum autem tam res quam uoces uniuersales dici uideantur, quaerendum est, qualiter rebus definitio uniuersalis possit aptari. Nulla enim res nec ulla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari uidetur, quod proprietates uniuersalis exigit. Nam etsi hic populus uel haec domus uel Socrates de omnibus simul partibus suis dicatur, nemo tamen omnino ea uniuersalia dicit cum ad singularia praedicatio eorum non ueniat. Una autem res multo minus quam collectio de pluribus praedicatur. Quomodo ergo uel rem unam uel collectionem uniuersale appellant, audiamus atque omnes omnium opiniones ponamus».

predicato di ciascuno degli individui *presi singolarmente*. Detto in altre parole, il *totum universale* non è un *totum integrum*. È interessante notare che questa critica di Abelardo ritornerà pressoché identica tra i suoi argomenti contro la teoria della *collectio*.

Così concluse le osservazioni preliminari, Abelardo passa a considerare le teorie realiste più da vicino. Di fatto, le teorie che egli discute sono tre: secondo la sua presentazione, però, la seconda e la terza sono raggruppabili in un'unica *sententia*, perché traggono origine da un principio comune che propongo di chiamare “principio di indifferenza” o anche “principio di discrezione o distinzione essenziale”. Più in dettaglio, Abelardo esordisce con la descrizione di una teoria che gli studiosi sono ormai concordi nel chiamare (sulla base in primo luogo proprio di questo passaggio) “teoria dell'essenza materiale” (TEM). Alla descrizione della teoria (LI 10.17-11.9) seguono quattro obiezioni contro di essa (LI 11.10-13.17). Al termine della sezione descrittiva, Abelardo precisa che «questa è una di due teorie» (LI 11.10: «Et haec est una de duabus sententiis»), e dopo le obiezioni passa dunque a considerare la seconda *sententia*, che come si è detto ha due varianti. La descrizione della seconda *sententia* è piuttosto complessa. Dapprima, infatti, si presentano alcuni elementi della posizione, per la quale essa si differenzia dalla teoria dell'essenza materiale, poiché implica un nuovo modo di concepire l'individuo e l'universale e ha come acquisizione fondamentale il concetto di *indifferentia* (LI 13.18-14.6). Poi, Abelardo prosegue affermando che «anche qui c'è disaccordo» e presentando prima la teoria che, a partire dal principio di indifferenza, sviluppano alcuni, la teoria della *collectio* (LI 14.7-17), e poi quella che sviluppano altri, la teoria dell'*indiividuum* (LI 14.18-31). Nel seguito, Abelardo avanza in primo luogo argomenti contro la teoria della *collectio* (LI 14.32-15.22), poi argomenti contro la teoria dell'*indiividuum* (LI 15.23-16.18). Anche se nella letteratura secondaria esiste una certa tradizione di riferirsi alla prima parte del brano (quella comune alle due teorie della *collectio* e dell'*indiividuum*, ossia LI 13.18-14.6) come a una descrizione della “teoria dell'indifferenza”, alla luce della struttura del passo credo sia più opportuno chiamarla descrizione del “principio di indifferenza”. Si tratta, infatti, di un punto di partenza comune sia alla teoria della *collectio* che alla teoria dell'*indiividuum*, ma che non è esso stesso una teoria completa, come è evidente dal fatto che Abelardo non adduce argomenti per confutarla. Come vedremo, l'*Historia*

*calamitatum* fa pensare che questo nuovo punto di partenza sia un'acquisizione di Guglielmo di Champeaux.

Riassumendo, nella *Logica 'Ingredientibus'* si leggono, nell'ordine: un argomento comune contro il realismo; la teoria dell'essenza materiale (con argomenti per criticarla); il principio di indifferenza, e due teorie che ne dipendono, ossia la teoria della *collectio* e la teoria dell'*indivuum* (con argomenti per criticare prima l'una e poi l'altra).

2. *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*, 512.19-533.9. Il nome *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* si riferisce a un commento all'*Isagoge* di Porfirio conservato nel manoscritto unico Lunel, Bibliothèque Municipale, 6, ff. 8r-41r.<sup>192</sup> La *LNPS* veniva in passato attribuita direttamente ad Abelardo, ma ricerche più recenti e in parte ancora inedite hanno concluso che l'opera riporta l'insegnamento abelardiano (e, a quanto sembra, in modo particolarmente fedele per la sezione sugli universali), ma non è da attribuire direttamente al maestro palatino (a differenza della *Logica 'Ingredientibus'*, che è invece un'opera senz'altro di Abelardo).<sup>193</sup>

Confrontata con quella della *Logica 'Ingredientibus'*, la struttura del passo della *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* che ci interessa, ossia 512.19-533.9, è più semplice; lo stile, invece, è nel complesso meno limpido di quello della *LI*.

In maniera simile a quanto avviene nella *LI*, Abelardo incomincia col ricordare la definizione di universale (e di singolare, per negazione): anche in questo caso la sua preferenza va alla definizione “predicativa” dell'universale tratta dal *De interpretatione* di Aristotele («quod in pluribus natum est praedicari » 17a 39-b1), cui si aggiunge

---

<sup>192</sup> L'edizione di riferimento è *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (*BGPTM*, 21), 505-580; è in corso di preparazione una nuova edizione a cura di Peter King e Christopher Martin: ringrazio gli editori, che mi hanno permesso di consultarne una versione provvisoria.

<sup>193</sup> Cf. Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 1, in corso di stampa (rifacendosi, per la de-attribuzione di *LNPS*, anche ad alcune conclusioni inedite raggiunte da King e Martin): «it would be unduly sceptical to deny that the preface to *LNPS* and the ideas about universals (and probably what follows on genera) – nearly half the work – are not Abelard's ideas, though perhaps not entirely as set down by him, but justifiedly sceptical to have concerns about the authenticity of the rest». *LNPS* è un commento “composito”, ossia comprende sia sezioni di commento letterale ai lemmi, sia discussioni più ampie. Si devono segnalare, inoltre, gli stretti legami di *LNPS* con le *Glossae secundum uocales* (*GSV*) edite da Carmelo Ottaviano e (parzialmente) da Geyer: i due testi condividono molti passi *uerbatim* e presentano trattazioni simili di altri punti.

quella delle *Categorie* («quod de subiecto dicitur») (LNPS 512.10-18). Così definiti i termini della questione, Abelardo afferma che tali definizioni vengono applicate a diversi oggetti: cose (*res*), concetti (*intellectus*) e parole (*sermones*). Egli cita quindi autorità in favore di ciascuna opzione: in favore di *res* (LNPS 512.23-513.14), di *intellectus* (LNPS 513.15-514.6) e di *sermones* (LNPS 514.7-515.9). A questo punto, Abelardo passa a considerare le opinioni secondo cui gli universali sono «cose» (*res*). Egli descrive tre teorie, ciascuna seguita da argomenti per criticarla. La prima è la teoria dell'essenza materiale (descrizione: LNPS 515.14-31; obiezioni: LNPS 515.32-518.8), cui fa seguito quella che chiamo la teoria dell'*indiuuiduum* (descrizione: LNPS 518.9-27; obiezioni: LNPS 518.28-521.20), ed infine una terza teoria realista, la cui identificazione è controversa (descrizione: LNPS 521.21-29; obiezioni: LNPS 521.30-522.9). Nel seguito del passo, Abelardo considera la posizione secondo cui gli universali sono *sermones*: questa è anche la soluzione da lui adottata (che segna dunque un'evoluzione, se non nel suo pensiero, per lo meno nella scelta espressiva, dal termine-chiave 'uoces' a 'sermones').<sup>194</sup> La teoria precedentemente citata e in favore della quale si erano citate autorità, quella secondo cui gli universali sarebbero *intellectus*, non è più menzionata.

In breve, nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* la teoria dell'*indiuuiduum* è presentata, dopo la teoria dell'essenza materiale e prima di un'altra teoria realista, nel gruppo delle teorie secondo cui gli universali sono *res*; altre opzioni sono che gli universali siano *sermones* (adottata da Abelardo) o che siano *intellectus* (posizione citata, ma non sviluppata).

3. '*De generibus et speciebus*'. Prima di analizzare la struttura entro la quale il '*De generibus et speciebus*' presenta la teoria dell'*indiuuiduum*, occorre sciogliere alcune ambiguità riguardo delimitazione, denominazione e attribuzione di questo testo. Con il titolo di '*De generibus et speciebus*' si intende qui unicamente il testo conservato nei due manoscritti Orléans, Bibliothèque Municipale, 266 e Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, rispettivamente alle pp. 154b-163a e ai ff. 169rb-174rb, il cui *incipit* è «De generibus et speciebus diuersi diuersa sentiunt» e l'*explicit* è «constantes dixit. Et haec hactenus». La denominazione che si utilizza è un riferimento all'*incipit*

---

<sup>194</sup> Cf. *supra*, capitolo 2.



del testo, e per questo è scritta tra apici. Nella storia del testo, però, con il termine *De generibus et speciebus* (senza apici) si è intesa una porzione più ampia del testo dei manoscritti, e anche l'attribuzione del trattato è stata motivo di controversia.

Il testo fu pubblicato per la prima volta da Victor Cousin nel 1836, a partire dal solo manoscritto parigino. In questa occasione, lo studioso non pubblicò solo il '*De generibus et speciebus*' che si è sopra delimitato, bensì, con il nome di *Fragmentum Sangermanense de generibus et speciebus*, tutto il contenuto dei ff. 168ra-175va del manoscritto attualmente alla Bibliothèque nationale de France.<sup>195</sup> Ciò comprende, oltre al nostro testo, quelli che si possono identificare come altri tre testi, nell'ordine: (1) *inc.* «Totum integrum aliud continuum» (ff. 168ra-vb); (2) *rubr.* «De destructione Socratis», *inc.* «Si quelibet duo puncta» (ff. 168vb-169rb); (3) *inc.* «De generibus et speciebus diuersi diuersa sentiunt» (ff. 169rb-174rb); (4) *inc.* «Supradictis<sup>196</sup> prout rationabilibus potuimus». Anche ad una lettura superficiale si constata che i quattro testi non costituiscono affatto un trattato unitario: i primi due sono di argomento mereologico;<sup>197</sup> il terzo concerne gli universali; il quarto tratta della differenza. Per quanto vi si leggano richiami a trattazioni precedenti, sulla cui identificazione andrebbe fatta più luce, e non sia escluso che più frammenti riflettano l'insegnamento di uno stesso autore o scuola, non c'è dubbio che essi non costituiscono un trattato unitario.<sup>198</sup> Il testo pubblicato da Cousin, inoltre, si conclude con una frase che l'editore lascia in sospeso, e che nel manoscritto è l'inizio di un frammento successivo, sulle proposizioni modali, la cui

---

<sup>195</sup> Cf. Cousin, *Ouvrages inédits*, 507-550. La denominazione '*Fragmentum Sangermanense*' fa riferimento al fatto che il manoscritto 13368 apparteneva a Saint-Germain-des-Près. I ff. in questione erano precedentemente numerati 41ra-48va, ed è a questa numerazione che si rifà Cousin.

<sup>196</sup> Prima di *supradictis*, Cousin aggiunge il titolo «De differentia» (cf. Cousin, *Ouvrages inédits*, 541); come si vedrà *infra*, nel manoscritto di Orléans è qui presente una rubrica, «De substantialibus differentiis» (p. 163a).

<sup>197</sup> Uno studio molto accurato di questi due testi si legge in A. Arlig, *Early Medieval Solutions to some Mereological Puzzles: the Content and Unity of the De generibus et speciebus*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 485-508.

<sup>198</sup> Cf. l'inizio del testo (4) «*Supradictis prout rationabilibus potuimus pertractatis, restat nunc de differentiis, an aliquo predicamento sint adscribende, an omnino a predicamentis remouende iustus uideantur*» (corsivo mio). Secondo Andrew Arlig i testi (2) e (3) (che egli non distingue da (4), anche se il punto non è oggetto di analisi particolare) potrebbero forse essere da attribuire al medesimo autore; non è però detto che appartengano alla stessa opera: cf. Arlig, *Early Medieval Solutions*, 507-508.

distinzione dal testo precedente è segnalata nel manoscritto da una riga bianca.<sup>199</sup> In breve, Cousin ha trascritto e pubblicato sotto il titolo di *Fragmentum Sangermanense de generibus et speciebus* quella che è in realtà una raccolta eterogenea di testi nel manoscritto Bibliothèque nationale de France, lat. 13368. Si deve riconoscere, però, che alcuni elementi della pubblicazione di Cousin permettono ancora di riconoscere la raccolta come tale: le suddivisioni del manoscritto sono segnalate da rubriche (per il testo 4, come si è visto, addirittura una rubrica introdotta dallo stesso Cousin); il testo si conclude con dei puntini di sospensione; il tutto è chiamato ‘*fragmentum*’.

Nel 1982 Peter King, in appendice alla propria tesi di dottorato,<sup>200</sup> ripubblicò l’insieme testuale a partire non solo dal manoscritto parigino Bibliothèque nationale de France, lat. 13368 utilizzato da Cousin, ma anche dal manoscritto Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 153a-166a, che lo conserva nella stessa forma.<sup>201</sup> Anche se rimangono le partizioni in rubriche, che rendono conto dell’eterogeneità del contenuto,<sup>202</sup> si assiste, rispetto all’edizione di Cousin, a una uniformizzazione, che tende a presentare il testo come un trattato unico: l’inizio del frammento sulle proposizioni modali che Cousin trascriveva e lasciava in sospeso è ora omesso; il testo è diviso in 190 paragrafi successivi; tutto l’insieme ha come titolo *De generibus et speciebus*. In questo modo, quello che è in realtà l’*incipit* del terzo frammento, e che in Cousin era rimasto come una qualifica generale del termine *fragmentum*, è elevato a titolo di un vero e proprio trattato. In altre parole, partendo da una suddivisione nel

---

<sup>199</sup> Cf. Cousin, *Ouvrages inédits*, 550: «Modalium propositionum alie sunt cum aduerbiali modo, alie cum causali; sed ille de aduerbiali modo, quia parum distant ab illis de simplicibus esse, nullam ambiguitatem habent...» (da ms. Paris, BnF, lat. 13368, f. 175va).

<sup>200</sup> P. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph.D. dissertation, Princeton University 1982, 146\*-185\* (con una traduzione in inglese alle pp. 186\*-212\*). La tesi è disponibile su University Microfilms International e, pur essendo inedita, è frequentemente citata e consultata.

<sup>201</sup> Nel manoscritto di Orléans, i quattro testi sono conservati alle pp. seguenti: (1) *inc.* «Totum integrum», pp. 153a-154a; (2) *rubr.* «De destructione Socratis», *inc.* «Si quelibet duo puncta», pp. 154a-b; (3) *inc.* «De generibus et speciebus diuersi diuersa sentiunt», pp. 154b-163a; (4) *rubr.* «De substantialibus differentiis» (assente nel ms. parigino, Cousin integrava con «De differentia»), *inc.* «Supradictis prout rationabilius potuimus», pp. 163a-166a.

<sup>202</sup> King suddivide il testo in 190 paragrafi così raccolti: (1) De toto (rubrica inserita dallo stesso King) *inc.* Totum integrum (§§ 1-20); (2) De destructione Socratis (§§ 21-31); (3) De generibus et speciebus; (4) De substantialibus differentiis (§§ 148-190); come titolo generale, l’editore sceglie nuovamente «De generibus et speciebus». Si può notare che King considera l’espressione ‘*de generibus et speciebus*’ con cui si apre (3) come una rubrica, mentre a mio avviso è l’inizio della frase che segue: «De generibus et speciebus diuersi diuersa sentiunt».

manoscritto, esistente ma forse non molto perspicua, passando per la pubblicazione di un *fragmentum* dai confini tutto sommato male selezionati, si è ottenuto un trattato “unitario”, il *De generibus et speciebus*.

Recentemente Andrew Arlig ha riconsiderato il contenuto del presunto “trattato” e ha mostrato che i primi due testi, (1) *‘Totum integrum’* e (2) *De destructione Socratis*, devono essere distinti dal resto, con i quali non costituiscono un’unità. Purtroppo, lo studioso non considera in special modo le relazioni tra (3) e (4), che egli sembra considerare ancora come un’unità (anche se questo punto non è tematizzato).<sup>203</sup> Alla luce delle considerazioni di Arlig su (1) e (2), che ne hanno mostrato il carattere non unitario, e della storia della pubblicazione del testo sopra ricostruita, mi sembra opportuno attenersi a una scelta di prudenza, e considerare anche l’ultima porzione, (4), come distinta da (3). Sulla unitarietà del testo (3), invece, come risulterà evidente anche dalla successiva analisi, non sorgono dubbi. È dunque solo questo il testo che chiamo *‘De generibus et speciebus’* (con apici).

Non solo la delimitazione, ma anche l’attribuzione del testo è stata controversa. Nel 1836, Cousin attribuiva tutto il *Fragmentum Sangermanense* a Pietro Abelardo. Questa attribuzione svolse un ruolo molto importante, per certi versi quasi paradossale, nella definizione della posizione di Abelardo come “concettualista”. Com’è noto, secondo Cousin il concettualismo si caratterizza come una posizione mediana tra nominalismo e realismo (salvo poi rivelarsi come un nominalismo mascherato). Ora, l’idea che la posizione di Abelardo sia “intermedia” tra realismo e nominalismo viene proprio dalla sezione sugli universali del *Fragmentum*, cioè il *‘De generibus et speciebus’*, dove, come si vedrà, si criticano sia la teoria degli universali come *uoces* sia le due teorie realiste dell’essenza materiale e dell’*indiuiduum*.<sup>204</sup> Mentre la categoria storiografica di concettualismo ha continuato ad avere grande fortuna nella letteratura

---

<sup>203</sup> Arlig, *Early Medieval Solutions*, 486. Un’incoerenza persiste nel fatto che, nel testo dell’articolo (a partire in primo luogo dal titolo), Arlig si riferisce all’insieme dei testi (1)-(4) con il titolo *De generibus et speciebus*.

<sup>204</sup> Cousin considera soprattutto la parte *negativa* del trattato, tralasciando la parte *positiva*, la quale, poiché propone una teoria della *collectio*, avrebbe fornito una descrizione diversa della teoria ritenuta di Abelardo. A partire da questa parte positiva il *‘De generibus et speciebus’* è oggi attribuito a Joscelyn di Soissons o alla sua scuola (*cf. infra*).

secondaria,<sup>205</sup> l'attribuzione ad Abelardo di questo testo fu rapidamente contestata. Già Heinrich Richter, nel 1844, e Carl Prantl, nel 1861, la ritenevano inaccettabile.<sup>206</sup> Richter, in particolare, notò somiglianze tra la sezione positiva del '*De generibus et speciebus*', quella cioè in cui l'autore espone la propria teoria sugli universali, e la teoria della *collectio* descritta e attribuita a Joscelin di Soissons in *Metalogicon* II, 17 (M7) e propose di attribuire a Joscelin il *De generibus*.<sup>207</sup> Più recentemente, Peter King ha sostenuto che il trattato deve essere attribuito non direttamente a Joscelin, ma a un suo discepolo. Lo studioso si basa sul fatto che, a p. 163a, il ms. di Orléans cita esplicitamente Joscelin<sup>208</sup> e ne trae dunque la conclusione che l'opera non può essere dello stesso Joscelin, ma semmai di un suo discepolo.<sup>209</sup> La citazione, però, è inserita in quella che è stata ora individuata come la parte (4) del testo: se questa è effettivamente, come sembra, distinta dalla parte (3), la citazione potrebbe non dire nulla sull'autore della parte sugli universali.<sup>210</sup> In attesa che su questo punto venga fatta più luce, mi limiterò all'osservazione che il '*De generibus et speciebus*' presenta una teoria simile a quella attribuita a Joscelin da Giovanni di Salisbury (M7).

La citazione stessa del testo comporta delle difficoltà, non esistendone ancora un'edizione soddisfacente: come si è ricordato, l'edizione di Cousin si basa unicamente sul manoscritto parigino, mentre l'edizione preparata da King nella sua tesi di dottorato, oltre ad essere inedita, su molti punti non è affidabile. In attesa dell'edizione critica che è stata annunciata dallo stesso Peter King, citerò il testo direttamente dal manoscritto di Orléans (O), che è senz'altro preferibile al manoscritto di Parigi ed è anzi un

---

<sup>205</sup> Le ricerche più recenti e accurate, però, preferiscono descrivere la posizione di Abelardo con altri termini: vocalismo, non-realismo, irrealismo.

<sup>206</sup> Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, 362-363; Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II (Leipzig), 143-150.

<sup>207</sup> Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, 363-364. Si deve notare che, contrariamente a quanto affermato da King, *Peter Abailard*, 187, 144\*, Prantl non attribuisce il *De generibus* a Joscelinus, ma anzi critica, per quanto brevemente, questa ipotesi di Ritter (cf. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, II, 142, n. 146; 143-150).

<sup>208</sup> Orléans, p. 163a: «dicit m. Gos.», da sciogliere in *magister Goslenus*. Il ms. di Parigi su questo punto ha solo «dicit» (f. 174rb). Cf. King, *Peter Abailard*, 188, 144\*

<sup>209</sup> Che King indica con l'espressione di 'pseudo-Joscelin'.

<sup>210</sup> Il ms. O, come nota King, *Peter Abailard*, 144\*, contiene vari trattati associati a Joscelin: ad esempio, alle pp. 149a-151b si legge un trattato che porta il titolo *Notulae De diuisionibus secundum Magistrum Goslenum*.

manoscritto di buona qualità;<sup>211</sup> riporterò però anche i paragrafi in cui è suddiviso il testo nella tesi di King, cui gli studiosi hanno sinora fatto riferimento. Il *'De generibus et speciebus'* si caratterizza per uno stile molto diretto, e vi abbondano espressioni tipiche dell'orale.<sup>212</sup>

Passando ora alla struttura del testo e al contesto entro cui la teoria dell'*indiuuum* è descritta, si può notare che *GS* si compone di due sezioni principali: la critica delle teorie altrui, seguita dalla difesa della propria. Lo scritto si apre con un breve sommario delle opinioni che l'autore intende criticare: prima, l'opinione che sostiene che i generi e le specie siano *uoces* e non *res*; poi la tesi dei realisti. Anche questi, però, differiscono al loro interno: alcuni affermano «che i singoli individui, considerati in un modo o in un altro, sono anche specie, generi subalterni, e generi generalissimi» (teoria dell'*indiuuum*), mentre altri «inventano delle essenze universali, che credono essere tutte intere essenzialmente nei singoli <individui>» (teoria dell'essenza materiale).<sup>213</sup> Nel seguito, le tre teorie sono presentate e discusse nell'ordine inverso: teoria dell'essenza materiale (descrizione § 33; critica §§ 34-49), teoria dell'*indiuuum* (descrizione § 50; critica §§ 51-72, suddivisa in argomenti di autorità e argomenti di ragione), teoria delle *uoces* (descrizione § 73; critica §§ 74-83, suddivisa in argomenti di autorità e argomenti di ragione). Al termine di questa sezione, l'autore presenta la propria teoria, la teoria della *collectio* (descrizione §§ 84-88); riporta poi argomenti contrari sia di ragione sia di autorità, che vengono tutti confutati (§§ 89-137), autorità in favore (§ 138) e infine un'ultima obiezione, con risposta (§ 139-147).

Ricapitolando, in *GS* la teoria dell'*indiuuum* è presentata insieme alla teoria dell'essenza materiale, come una teoria realista da criticare; alle teorie criticate si aggiunge poi la teoria delle *uoces*; l'autore sostiene invece la teoria della *collectio*.

---

<sup>211</sup> Secondo King, *Peter Abailard*, 144\*, il manoscritto di Parigi potrebbe essere una copia di quello di Orléans, oppure (ipotesi che King preferisce) entrambi potrebbero dipendere da una fonte comune.

<sup>212</sup> Ad esempio: «Attende!», «Audi uigilanter!», «Vtinam se uideant!» *etc.*

<sup>213</sup> Ms. O, p. 154b: «De generibus et speciebus diuersi diuersa sentiunt. Alii namque uoces solas genera et species uniuersales et singulares esse affirmant, in rebus uero nichil horum assignant. Alii uero res generales et speciales uniuersales et singulares esse dicunt. Sed et ipsi inter se dissentiunt [*dissentiunt* corretto da *diuersa sentiunt*]. Quidam enim dicunt singularia indiuua esse [*esse* in interlinea, di mano del correttore] et species et genera subalterna et generalissima alio et alio modo attendunt. Alii uero quasdam essentias uniuersales fingunt quas in singulis indiuuis totas essentialiter esse credunt. Harum ergo si qua rationabiliter stare possit discutiamus» (King § 32).

4. *'Quoniam de generali'*. Il trattato *'Quoniam de generali'* è conservato nel manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 17813, ff. 16va-19ra. Una prima trascrizione del testo fu assicurata da Barthélémy Hauréau nel suo *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*;<sup>214</sup> nel 1990, Judith Dijs pubblicò un'edizione critica del testo;<sup>215</sup> più recentemente, infine, Francesco Romano ha realizzato una nuova edizione con traduzione italiana.<sup>216</sup> L'opera di Romano, però, non è affatto soddisfacente e l'edizione preferibile resta ancora quella di Judith Dijs, che è di buona qualità: prenderemo dunque questa come riferimento.

*'Quoniam de generali'* si caratterizza per uno stile estremamente limpido e una struttura ben riconoscibile, fondamentalmente bipartita: nella prima sezione, si descrivono e criticano le teorie altrui, e in particolare la teoria dell'essenza materiale; nella seconda sezione, l'autore descrive la propria teoria, quella dell'*indiuiduum*, e risponde ad argomenti contro di essa. Più nel dettaglio, il testo comprende: introduzione (§ 1); presentazione di TEM (§§2-3); presentazione di una variante di TEM (§§ 4-6); critica di TEM (§§ 7-8 introduzione alla critica; §§ 9-25: nove argomenti contro TEM); presentazione della teoria dell'autore, la teoria dell'*indiuiduum* (§§ 26-32); descrizione e critica dell'opinione di *magister W.* all'interno della teoria (§§ 33-35); argomenti contro la teoria (con risposte) (§§ 36-51).

Di fatto, dunque, *'Quoniam de generali'* si limita a presentare solo due teorie: la teoria dell'*indiuiduum*, che vi è sostenuta, e la teoria dell'essenza materiale, che vi è criticata. La presentazione delle due teorie, però, è più sfaccettata che altrove: nel caso della teoria dell'essenza materiale, si ricorda anche una variante della teoria; nel caso della teoria dell'*indiuiduum*, viene riferita e criticata anche un'opinione specifica all'interno della teoria.

5. *Commento P17 all'Isagoge*. *P17* è un commento all'*Isagoge* di Porfirio, conservato (due volte, la prima in forma mutila) nel ms. lat. 3237 della Bibliothèque Nationale de France, ai ff. 123ra–124va (mutilo) e 125ra–130rb: la discussione sugli

---

<sup>214</sup> Hauréau, *Notices et extraits* V, 298-320.

<sup>215</sup> J. Dijs, *Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals*, «Vivarium», 28 (1990), 85-117, in particolare 93-113 (il testo è suddiviso in 51 paragrafi).

<sup>216</sup> Romano, *Una soluzione*. L'edizione si trova alle pagine 91-113 (con una nuova numerazione dei paragrafi, che qui non seguono), mentre la traduzione si legge alle pagine 115-146.

universali si trova ai ff. 123rb–124rb e 125va–126ra. Inedito, il commento è stato sinora oggetto di un’attenzione limitata, per quanto non trascurabile, testimoniata in particolare dagli studi di Yukio Iwakuma e di Irène Rosier-Catach.<sup>217</sup>

La struttura di *P17* è ambigua e sembra composta da due strati di scrittura. Come si vedrà, infatti, da un lato la teoria dell’*indiuiduum* è presentata come la teoria «di altri» (*aliorum*): «altri» rispetto a quanti già sono stati citati, e che sono stati tutti oggetto di critica, ma anche «altri» rispetto all’autore di questo strato. D’altro canto, però, *P17* fornisce anche una soluzione per ciascuna delle obiezioni sollevate contro la teoria dell’*indiuiduum*: considerato che questo avviene solo per questa posizione, sembra allora che la teoria dell’*indiuiduum* goda di una posizione privilegiata rispetto alle altre, o che perlomeno un secondo strato del testo testimoni di un favore per questa teoria in particolare. Più nel dettaglio, nella sezione che ci interessa il testo si struttura nel modo che segue. In primo luogo, l’autore afferma che «alcuni sostengono la teoria che i generi, le specie e gli universali sono soltanto voci, e affermano che nessuno di essi invece è cosa»: si riportano poi quattro autorità *contro* questa teoria vocalista,<sup>218</sup> e si individuano tre tesi di alcuni vocalisti (*quorundam uocalium*), con argomenti contro ciascuna di esse (ff. 123rb-va, 125rb-va).<sup>219</sup> Così completata la critica alla teoria

---

<sup>217</sup> Yukio Iwakuma segnala (in *Influence*, 310, 312, 330 nn. 17 e 21) che *P17* contiene, così come *QG*, una teoria dello *status*.

<sup>218</sup> *P17*, ff. 123rb, 125rb, ed. Iwakuma: «Quorundam est sententia uoces tantum esse genera et species et uniuersalia; res autem nihil horum esse confirmant. Quibus potest opponi ex auctoritatibus sic. Aristoteles dicit in Periermeniis, “rerum alia sunt uniuersalia, alia singularia etc”, ubi Aristoteles aperte uidetur ipsas res appellare uniuersales. Item dicit Boethius in Commento super Porphyrium, “in eodem fundamento esse uniuersalitem et singularitatem”, quod secundum illam sententiam non est uerum, cum alia uox sit uniuersalis tantum ut ‘animal’ ‘homo’, alia sit singularis tantum ut ‘Socrates’. Item dicit Boethius genera per abstrahentem intellectum recte intelligi et circa indiuidua subsistere, sed hoc falsum est penitu de uocibus quae non sunt. Item dicit Boethius super Categorias intentionem Aristotelis esse agere de decem uocibus decem prima rerum genera significantibus, illa autem rerum genera quae significantur a uocibus nihil aliud esse quam res manifestum est. Cum autem ex auctoritatibus multa possint opponi, haec praemissa sufficiant».

<sup>219</sup> *P 17*, ff. 123rb-va, 125rb-va, ed. Iwakuma: «(1) Notandum est quod quorundam uocalium sententia est, immo error potius est, quod uniuersales uoces significant intellectus aliquo modo ad res pertinentes, sed ita quod per eos nec repraesentatio nec cogitatio nec cognitio habeatur de rebus, et dicunt per eos animas nihil penitus concipere. Quibus opponitur quare animal uox generalis de pluribus in quid [praedicatur], id est ad interrogationem factam de materia respondeatur, cum per eam nulla materia cognoscatur. Si uero dicant nec per interrogationem factam in quid quaeri de materia nec in responstione certificari materiam, tunc iterum quaeri potest quid in illa quaestione ‘quid est homo?’ et in similibus dubitetur [et quaeratur]. Ad quod eos nihil responsuros puto nisi dicant dubitationem et quaestionem de nihilo fieri, id est nec de eo quod est nec de eo quod non est; quod absurdum est, quia tunc quaestio de

vocalista, l'autore passa a considerare altri (*alii*) secondo cui i generi e le specie sono principalmente *res* e secondariamente *uoces* (cf. *supra* la struttura di *LI*). Seguono autorità in favore di *res* e autorità in favore di *uoces* (ff. 123va, 125va).<sup>220</sup> A questo punto, l'autore afferma che anche all'interno di questa posizione si riscontra non poca diversità (*non parua eorum diuersitas reperitur*),<sup>221</sup> e descrive due teorie. La prima è la teoria dell'essenza materiale (più precisamente, come si vedrà, sembra si tratti di una precisa variante descritta anche da *QG*): viene prima descritta la teoria, e in seguito si portano argomenti contro due delle sue tesi (ff. 123va-b, 125va). La seconda teoria ad essere presentata è la teoria dell'*indiuiduum*: prima questa viene descritta, e in seguito si portano dodici obiezioni contro di essa, ciascuna seguito dalla rispettiva soluzione (ff. 123vb, 125va-vb).

Per riassumere, in *P17* la teoria dell'*indiuiduum* e la teoria dell'essenza materiale sono descritte insieme, come due teorie che affermano che gli universali sono principalmente *res* e secondariamente *uoces*. Mentre la teoria dell'essenza materiale,

---

materia appellari non posset. (2) Item error eorundem asserit solas substantias substantiales habere differentias, res uero accidentales nullis informari differentiis. Sed secundum hoc quaeri potest quomodo color et cetera genera accidentium de suis speciebus in quid, id est ut materia, praedicentur; cum ex rebus generum nullo modo res specierum materialiter componantur, quia nec per adiunctionem formarum praedicamentaliter [nec integraliter. Si autem respondeant quod color est genus quia est substantium] plura significans, albedo uero species quia pauciora significat, licet in notatione diuersi status non differant; potest obici quod, si unum substantium nomen uni albedini et uni nigredini [tantum] imponeretur, species coloris esset ut albedo, et ita idem indiuiduum esset diuersis speciebus specialissimis suppositum, quod ratione caret. [Item si propter praedictam causam albedo est species coloris, tunc si inueniatur unum nomen ad medietatem hominum significandam in statu speciali, eodem modo erit species ut albedo et homo erit genus ut color]. (3) Item eorundem error est uoces uniuersales non esse communes quia communem proprietatem significant, sed ideo quod ex communi causa sint impositae in qua eorum significata conueniant, quam tamen causam nihil esse confirmant. Sed mirum est quare potius propter nihilum quam propter aliquid uoces sint impositae; nec irrationabilius aliquid uidetur quam [confiteri] res in tali causa quae nihil est conuenire».

<sup>220</sup> *P17*, ff. 123va, 125va, ed. Iwakuma: «Alii autem aliter de uniuersalium natura confirmant, quibus res principaliter uidentur esse genera et species et cetera uniuersalia de pluribus praedicabilia, uoces autem genera et species et cetera secundario gratia rerum esse dicunt, et secundum eos aliud ponunt praedicta uocabula in rebus et aliud in uocibus. Habent autem auctoritatem de utroque. De rebus, ubi dicit Aristoteles, “rerum alia sunt uniuersalia, alia singularia”; et ubi dicit Porphyrius genera praeiacere et postea ad constituendas species differentiis informari specieficis- res enim non uoces differentiis informantur; et ubi dicit Boethius genus per abstractionem intelligi et idem in indiuiduo subsistere, quod tantum potest de rebus dici. De uocibus autem habetur auctoritas, ubi dicit Aristoteles, “euentius assignabit proferens speciem quam genus” - uoces enim tantum modo proferuntur; et ibi genus et species circa substantiam qualitatem determinant».

<sup>221</sup> *P17*, ff. 123va, 125va, ed. Iwakuma: «Cum autem in praedictis de uniuersalitate rerum et uocum omnes fere conueniant, tamen in sequentibus non parua eorum diuersitas reperitur».



così come una teoria vocalista, sono criticate, gli argomenti contro la teoria dell'*indivium* sono seguiti da soluzioni (anche se l'autore, nella misura in cui si può parlare di un unico autore per un testo che potrebbe essere stato scritto a più mani, sembra comunque descrivere la teoria come sostenuta da un gruppo di persone di cui non dichiara esplicitamente di far parte).

Riassumendo, le cinque fonti qui oggetto di analisi si dividono in due categorie: quelle in cui la teoria dell'*indivium* è descritta e criticata (*LI*, *LNPS*, *GS*), e quelle in cui essa è descritta come la posizione dell'autore e le obiezioni alla teoria ricevono dei contro-argomenti (pur con qualche differenza, *QG* e *P17* appartengono a questa seconda categoria). Nei tre capitoli che seguono, considererò queste fonti più nel dettaglio: in particolare, i Capitoli 4 e 5 saranno dedicati a *LI*, *LNPS* e *GS* (rispettivamente alla parte descrittiva e alla parte critica), mentre il Capitolo 6 sarà dedicato a *QG* e *P17*.

Ci si potrebbe senz'altro domandare, a questo punto, come si può essere certi che la teoria descritta da un testo sia effettivamente la stessa che si legge anche in un altro. Le diverse opinioni sono tutte esposte in forma anonima: non hanno un nome codificato né l'esplicita menzione di un maestro che permetta, o perlomeno faciliti, l'identificazione. A ciò si aggiunga che la datazione dei testi in questione o il riconoscimento di un'area geografica di origine si basano in alcuni casi proprio sull'identificazione delle teorie: fare riferimento a una datazione simile o all'appartenenza dei manoscritti alla stessa regione per provare la vicinanza del contenuto significa, a quanto sembra, assumere tra le ipotesi ciò che si intende provare. Anche casi recenti, ad esempio quello del commento *P3* (inizialmente ritenuto un testo che abbraccia la teoria dell'essenza materiale, ma che in seguito si è mostrato sostenere una teoria differente) consigliano di essere prudenti.<sup>222</sup>

Ad un'analisi accurata, però, risulta che identificare le teorie da un testo all'altro è meno complesso di quanto possa apparire a prima vista. In primo luogo, i manoscritti che trasmettono queste fonti sono riconosciuti come risalenti al XII secolo non solo attraverso lo studio dottrinale del loro contenuto, ma anche su base paleografica e codicologica. I diversi trattati e testi di logica della prima metà del secolo

---

<sup>222</sup> Cf. in particolare J. Brumberg, *Les universaux dans le commentaire du Pseudo-Raban à l'Isagoge (P3): entre Boèce et la théorie de l'essence matérielle*, in Rosier, *Arts du langage et théologie*, 417-451.

decimosecondo sono trasmessi da un numero tutto sommato limitato di codici, che spesso ne contengono più d'uno: è plausibile assumere che i testi trasmessi all'interno di tali manoscritti siano affini per datazione e origine anche a prescindere dall'esame del loro contenuto. A ciò si aggiunga che i passi in cui una certa teoria è descritta mostrano affinità sia terminologiche che concettuali notevoli, che consentono di identificare la medesima teoria in testi diversi senza grosse difficoltà: credo che ciò risulterà con sufficiente evidenza dai capitoli seguenti. Il confronto è, a mio avviso, particolarmente riuscito se si sceglie un insieme di fonti *omogeneo*, come è avvenuto in questo caso: quelle che si utilizzano sono tutte fonti logiche, e in particolare commenti all'*Isagoge* (solo la sezione sugli universali) e trattati sugli universali (che potrebbero essere estratti da simili commenti). Le cinque fonti presentano tutte una struttura simile, con un elenco di tesi sugli universali e di argomenti contro le opinioni elencate. In questo caso, l'intero contesto facilita l'identificazione: non solo la descrizione della teoria, ma anche gli argomenti che la confutano, nonché le teorie che sono descritte insieme ad essa e gli argomenti che confutano tali teorie, sono estremamente simili, come cercheremo di far vedere nei prossimi capitoli. Più difficile è confrontare fonti logiche e fonti letterarie, o passi che provengono da discussioni differenti, e i risultati sono meno solidamente raggiunti.<sup>223</sup>

Queste osservazioni, però, ci indicano che il compito di analisi dei testi nella presente ricerca non può essere limitato ad uno studio della sola teoria dell'*indivuum*. Come si è visto nel presentare le cinque fonti (*cf.* schema riassuntivo *infra*), la teoria dell'*indivuum* è descritta come una delle teorie realiste (ossia, le teorie che sostengono che gli universali sono *res*, oppure *res* e *uoces*). I testi non la espongono in modo isolato, ma sottolineano i legami tra questa teoria e altre teorie realiste: la *LI* la abbina alla teoria della *collectio* come due varianti di una nuova posizione che si oppone alla teoria dell'essenza materiale, mentre *P17* e *QG* la oppongono direttamente alla teoria dell'essenza materiale. Nella nostra analisi delle fonti, dunque, si prenderà in considerazione l'intera porzione che queste cinque fonti dedicano al realismo, esaminandone non solo la parte descrittiva ma anche quella critica, nella quale si enunciano gli argomenti contro ciascuna teoria. La struttura della trattazione in ciascuno

---

<sup>223</sup>Per un esempio di confronto tra testi logici e testi letterari, si veda il caso di Adelardo di Bath citato *infra*, al capitolo 8; per i rischi di un confronto tra passi provenienti da discussioni differenti, *cf.* Marenbon, *Abelard on Differentiae*.

dei testi che si prende qui in considerazione più essere riassunta secondo lo schema seguente:

<i>Logica 'Ingredientibus'</i> 9.12-32.12	<i>Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'</i> 512.19-533.9	<i>'De generibus et speciebus'</i>	<i>'Quoniam de generali'</i>	<i>P17</i> ff. 123rb-124rb e 125rb-126rb
A. Gli universali sono <i>res</i> e <i>uoces</i> <i>LI</i> 10.8-16.18	Gli universali sono o <i>res</i> , o <i>intellectus</i> o <i>sermones</i> <i>LNPS</i> 512.23- 515.9	Gli universali sono <i>uoces</i> § 32	<i>Antiqua sententia:</i> la teoria dell'essenza materiale §§ 2-3	A. Gli universali sono <i>uoces</i> ff. 123rb, 125rb
Critica generale contro il realismo <i>LI</i> 10.8-16	A. Gli universali sono <i>res</i> <i>LNPS</i> 515.10-13	Gli universali sono <i>res</i> : teoria dell' <i>indiuiduum</i> e teoria dell'essenza materiale § 32	Variante nella teoria dell'essenza materiale §§ 4-6	Autorità contro la teoria delle <i>uoces</i> e argomenti contro tre tesi di "alcuni vocalisti" ff. 123rb-va, 125rb-va
1. Teoria dell'essenza materiale <i>LI</i> 10.7-13.17	1. Teoria dell'essenza materiale <i>LNPS</i> 515.14- 518.8	C. teoria dell'essenza materiale §§ 33-49	Argomenti contro la teoria dell'essenza materiale §§ 7-25	B. Gli universali sono principalmente <i>res</i> e secondariamente <i>uoces</i> ff. 123va, 125va
2. Principio di indifferenza <i>LI</i> 13.18-14.6	2. Teoria dell' <i>indiuiduum</i> <i>LNPS</i> 518.9- 521.20	B. teoria dell' <i>indiuiduum</i> §§ 50-72	Teoria dell' <i>indiuiduum</i> §§ 26-32	Autorità in favore di <i>res</i> ; autorità in favore di <i>uoces</i> ff. 123va, 125va
2. 1 Teoria della <i>collectio</i> <i>LI</i> 14.7-17 (critica in <i>LI</i> 14.32-15.22)	3. Terza teoria realista <i>LNPS</i> 521.21-522.9	A. teoria delle <i>uoces</i> §§ 73-83	Opinione del magister W. all'interno della teoria §§ 33-35	B.1 Teoria dell'essenza materiale (con critica) ff. 123va-b, 125va
2.2. Teoria dell' <i>indiuiduum</i> <i>LI</i> 14.18-31 (critica in <i>LI</i> 15.23-16.18)	B. Gli universali sono <i>sermones</i> <i>LNPS</i> 522.10- 533.9	teoria della <i>collectio</i> (sostenuta dall'autore) §§ 84- 147	Argomenti contro la teoria dell' <i>indiuiduum</i> (con risposte) §§ 36-51	B.2 Teoria dell' <i>indiuiduum</i> (con critica e risposte) ff. 123vb, 125va-b
B. Gli universali sono <i>uoces</i> soltanto <i>LI</i> 16.19-32.12	(Omessa: C. gli universali sono <i>intellectus</i> )			

Pur prendendo in considerazione diversi testi e teorie, quella che presenteremo ovviamente non sarà una ricostruzione completa del realismo, o meglio dei realismi, della prima metà del XII secolo. Per essere esaustiva, questa dovrebbe comportare lo studio di un numero di fonti molto più ampio delle cinque qui analizzate, che sono state

selezionate unicamente perché descrivono la teoria dell'*indiuiduum*. Alcune delle teorie realiste che esporremo (e forse anche altre teorie) sono descritte anche da altri testi, editi ed inediti, che solo nel caso degli scritti più noti potranno qui essere prese in esame in aggiunta alle nostre cinque fonti principali. Tra le fonti più conosciute sul realismo della prima metà del XII secolo, oltre alla testimonianza di Giovanni di Salisbury che si è presentata nel capitolo 2, si deve ricordare la celebre sezione dell'*Historia calamitatum* in cui Abelardo menziona la prima teoria sugli universali di Guglielmo di Champeaux, e la nuova posizione che questi assunse dopo gli attacchi dello stesso Abelardo. Una descrizione esaustiva del realismo degli anni 1110-1150ca, però, dovrebbe considerare almeno anche quanto segue. In primo luogo, oltre alla sezione della *Logica 'Ingredientibus'* in cui Abelardo affronta direttamente la questione degli universali nel commentare le tre domande di Porfirio (sezione che verrà qui studiata in dettaglio), andrebbero aggiunte anche le altre parti della stessa *'Ingredientibus'* in cui egli sembra far riferimento a teorie realiste, in particolare alla teoria dell'essenza materiale o a sue varianti.<sup>224</sup> Anche le *Glossae secundum uocales*, attribuite ad Abelardo da Constant Mews (ma l'attribuzione non è accettata da tutti), andrebbero prese in considerazione.<sup>225</sup> Un'altra fonte di primaria importanza per descrivere il realismo sostenuto tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo è la cosiddetta «tradizione delle *Glosulae*»,

---

<sup>224</sup> Cf. in particolare *LI* 37.3-29; 46.42-47.17; 63.31-65.15; 125.7-126.7; 140.39-141.37; 399.16-400.18; il primo di questi passi è analizzato in de Libera, *L'art des généralités*, 358-363 (e contiene un argomento contro la teoria dell'*indiuiduum* simile all'argomento della predicazione, n. 28, di *LI*; cf. *infra*, capitolo 5) il terzo *ibi*, 329-334 (e descrive la teoria dell'essenza materiale). Secondo Brumberg (*Les universaux dans le commentaire*, 434-435 e n. 42 e Ead., *Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires à l'Isagoge d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3)*), in Ch. Erismann - A. Schiewind [ed.], *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, 67-84, in particolare 81 n. 23) il passo di *LI* 63.31-36 non descrive TEM: il realismo che Abelardo presenta in quel passo postula infatti una distinzione tra differenze specifiche (che informano la materia in maniera sostanziale) e accidenti (che informano in maniera non sostanziale) e secondo la studiosa sarebbe un tratto caratterizzante di TEM rifiutare tale distinzione. Ritengo però sia più corretto seguire de Libera su questo punto, che giustamente vede in *LI* 63.31-36 una descrizione di TEM: Brumberg si basa su una ricostruzione molto particolare della teoria dell'essenza materiale, che non trovo del tutto convincente (cf. *infra*, capitolo 4).

<sup>225</sup> Secondo Iwakuma, *Influence*, 329 n. 11, le *GSV* sarebbero da contare tra le fonti che presentano e criticano la teoria dell'essenza materiale, anche se questo non è evidente alla lettura del testo. Per la loro attribuzione cf. C. Mews, *A neglected gloss on the «Isagoge» by Peter Abelard*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 31 (1984), 35-55, ma anche Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 1, in corso di stampa: *GSV*, che ha legami stretti con *LNPS*, è stato probabilmente elaborato a partire dall'insegnamento di Abelardo (anche se non è da attribuire direttamente a quest'ultimo), a partire da diversi *set* di materiali non perfettamente armonizzati in un testo rifinito.

comprendente tre testi: due set di glosse a Prisciano (le *Glosulae in Priscianum maiorem* e le *Glosulae in Priscianum minorem*) e le *Notae Dunelmenses*, collegate alle prime due; una discussione da prendere in considerazione a questo proposito si trova anche nella seconda redazione del commento a Prisciano di Guglielmo di Conches.<sup>226</sup> Gli studi di Irène Rosier-Catach hanno mostrato che una discussione che rispecchia quella degli universali emerge nell'ambito della trattazione della *uox*. Ci si domanda in primo luogo a quale categoria appartenga la *uox* (se a quella di sostanza, qualità, quantità, o a nessuna categoria), ma anche quale sia l'unità della *uox* nella bocca di parla e nelle orecchie dei diversi ascoltatori; all'interno in particolare di quest'ultima discussione si ritrovano soluzioni che hanno affinità con la teoria dell'essenza materiale (identità essenziale della *uox*) e con le teorie dell'indifferenza e della consomiglianza (identità formale della *uox*); soluzioni che hanno affinità con la teoria dell'essenza materiale emergono anche all'interno di altre discussioni grammaticali.<sup>227</sup> Anche il commento *B10* al *De topicis differentiis* sembra influenzato dalla teoria dell'essenza materiale.<sup>228</sup> Ancora nel XII secolo inoltrato, una teoria simile a quella dell'essenza materiale, e di certo basata sulla nozione di individuazione per accidenti, è difesa, contro Gilberto di Poitiers, in ambito chartriano, in particolare da Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras.<sup>229</sup> Una descrizione esaustiva del realismo, inoltre, dovrebbe

---

<sup>226</sup> Cf. i testi pubblicati in Grondeux - Rosier-Catach, *Sur la nature catégorielle de la uox au XII<sup>e</sup> siècle. Trois versions des Glosulae in Priscianum* e in Rosier, *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De Voce*. Per una presentazione filologica della tradizione delle *Glosulae*, cf. Grondeux - Rosier-Catach, *Les Glosulae super Priscianum et leur tradition*.

<sup>227</sup> Cf. in particolare Rosier-Catach, *Les Glosulae in Priscianum: sémantique et universaux*. In questo articolo Rosier-Catach studia tre discussioni grammaticali che sono collegate alla questione degli universali: (1) i commenti alla definizione del nome e del pronome; (2) la questione che indaga se i nomi comuni siano nomi propri di specie; (3) il dibattito sulla natura categoriale della *vox*, se cioè la *uox* sia una sostanza, una qualità o una quantità. Il dossier sulla natura categoriale della *uox* è stato oggetto anche di altri studi: cf. Rosier, *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De Voce*, 115-117; Ead., *Vox and oratio*.

<sup>228</sup> Ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, f. 76rb, come segnalato da de Libera, *L'art des généralités*, 313 e n. 43.

<sup>229</sup> Cf. de Libera, *L'art des généralités*, 312; Ch. Erismann, *Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des formes*, in J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier (ed.), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris 23-25 octobre 2003, Brepols, Turnhout 2005, 19-46, in particolare 34-40; L. Valente, *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 191-246, in particolare 197-200.

prendere in esame anche il commento *P3*, recentemente edito da Yukio Iwakuma, a proposito del quale Julie Brumberg ha mostrato che esso sostiene una posizione diversa sia dalla teoria dell'essenza materiale sia dalla teoria di Boezio in senso stretto.<sup>230</sup> Il principio di indifferenza sarebbe attestato anche nel commento anonimo all'Isagoge *P14*, conservato ai ff. 1ra-16va del ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 17813 (lo stesso manoscritto che contiene, nei *folia* immediatamente seguenti, il 'Quoniam de generali'),<sup>231</sup> mentre i commenti inediti *C7* e *C8* sosterrrebbero a loro volta una teoria della *collectio*.<sup>232</sup> Infine, si dovrebbero aggiungere anche testi di Gilberto di Poitiers e di scuola porretana,<sup>233</sup> nonché l'*Ars Meliduna*, che contiene una presentazione di una dottrina della indifferenza e di una dottrina della *collectio*.<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> Y. Iwakuma, *Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 75 (2008), 43-196; Id., *The Realism of Anselm*, 120-122; Brumberg, *Le problème du substrat*; Ead., *Les universaux dans le commentaire*.

<sup>231</sup> Un breve estratto è pubblicato in Hauréau, *Notices et extraits*, V, 293-296. Ringrazio il prof. Yukio Iwakuma, che molto gentilmente mi ha fornito una trascrizione del testo.

<sup>232</sup> Cf. Marenbon, *Glosses and Commentaries*, 34, 38.

<sup>233</sup> Alcune osservazioni sul realismo di Gilberto di Poitier sono ricordate *infra*, al capitolo 8.

<sup>234</sup> Cf. *Ars Meliduna* (ms Oxford, Bodleian Library, Digby 174, ff. 211ra-241rb), edizione (di estratti) in De Rijk, *Logica Modernorum*, II.1, 292-390, in particolare 306-308 (f. 219rb); de Libera, *La querelle*, 158-167; Id., *L'Art des généralités*, 347; King, *Metaphysics*, 111 nn. 16-17, 112 n. 23 (King segnala che una teoria della *collectio* è descritta nell'*Ars Meliduna* al f. 219ra, non trascritto da De Rijk); Iwakuma, *Influence*, 313.

#### *Capitolo 4. La descrizione delle teorie realiste nei testi che criticano la teoria dell'indiuiduum (LI LNPS GS)*

In questo e nel capitolo che segue prenderemo in considerazione i tre testi che descrivono la teoria dell'*indiuiduum* senza abbracciarla, esaminando dapprima l'esposizione delle teorie realiste (Capitolo 4) e in seguito la critica a tali teorie (Capitolo 5). Ciò significherà descrivere non solo la teoria dell'*indiuiduum*, ma l'insieme delle teorie realiste tra cui essa è presentata, un insieme che comprende: la teoria dell'essenza materiale, il principio di indifferenza (che, come si è visto, non è una teoria distinta: cf. capitolo 3), la teoria della *collectio*, la teoria dell'*indiuiduum*, e infine un'altra teoria realista descritta nella *Logica 'Nostrorum petitioni sociorum'* (forse una variante della teoria dell'essenza materiale). La struttura di questo capitolo, e in particolare l'ordine in cui sono trattate le varie teorie, risente della presentazione del realismo nella *Logica 'Ingredientibus'*, cui si deve riconoscere un primato perlomeno a livello dossografico. Si deve notare, però, che gli altri testi qui presi in considerazione non sempre condividono i tratti dell'esposizione di *LI*: ad esempio, solo *LI* abbina la teoria dell'*indiuiduum* alla teoria della *collectio*, mentre gli altri testi la presentano in contrapposizione alla teoria dell'essenza materiale soltanto. Nel confrontare i diversi testi tra loro, cercheremo dunque di evidenziare la specificità di ciascuno nel presentare una determinata posizione.

##### *4.1. La teoria dell'essenza materiale (TEM)*

La teoria dell'essenza materiale (TEM) è descritta da tutte e tre le fonti che stiamo analizzando (*LI*, *LNPS*, *GS*), oltre che dalle due che difendono la teoria dell'*indiuiduum*

e che verranno considerate nel Capitolo 6 (*QG*, *P17*).<sup>235</sup> Recentemente, TEM è stata oggetto di studi importanti da parte di Christophe Erismann e Julie Brumberg.<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> Cf. *HC* 65.80-91; *LI* 10.17-13.17; *LNPS* 515.14-518.8; *GS*, §§ 32-49; *QG* §§ 2-25; *P17* ff. 123va e 125va. Tutte queste fonti descrivono TEM per criticarla: nessuna la sostiene positivamente. Si riteneva un tempo che il commento all'*Isagoge P3* sostenesse direttamente TEM, ma Julie Brumberg ha mostrato, in modo convincente, che le cose non stanno così: cf. Brumberg, *Les universaux dans le commentaire e infra*. Opinioni simili a TEM sono state identificate da Irène Rosier-Catach in discussioni grammaticali sulla *uox*: cf. I. Rosier-Catach, *Les Glosulae in Priscianum*, 144, 154-155, 170-172.

<sup>236</sup> Cf. in particolare Erismann, *L'Homme commun*, così come i precedenti articoli, in particolare: Id., *Immanent Realism. A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), 211-229; Id., *Penser le commun. Le problème de l'universalité métaphysique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011, 373-392; Brumberg, *Le problème du substrat* e Ead., *Les universaux dans le commentaire*. In quest'ultimo contributo, Julie Brumberg fornisce un'esposizione di TEM che in parte differisce dalla mia (e anche da quella di Erismann: cf. le sei tesi identificate in Erismann, *L'homme commun*, 73-148 e le otto tesi identificate in Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 432-433; cf. anche le cinque tesi di P. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph.D. dissertation, Princeton University 1982, I, 141). La studiosa intende indagare se il commento *P3*, che si è ricordato sopra, sostenga la teoria dell'essenza materiale, o no. A questo fine, Brumberg confronta il contenuto di *P3* con una descrizione di TEM che ella ricava dai passi di *HC*, *LI*, *LNPS*, *GS* e *QG* che riguardano tale teoria (ma il fatto che queste cinque fonti descrivano una teoria unitaria è derivato dalla storiografia e non è sottoposto a indagine: cf. *infra*). A partire da queste cinque fonti, Brumberg identifica otto tesi caratteristiche di TEM, tra le quali ella distingue poi tesi semplicemente boeziane e tesi specifiche di TEM; ritiene poi che il commento *P3* contenga tutti gli elementi boeziani, ma nessuno degli elementi innovativi di TEM, e che pertanto sostenga una teoria neo-boeziana sugli universali, ma non TEM. Se le conclusioni di Brumberg riguardanti *P3* si possono tutto sommato considerare accettabili, si deve sottolineare che questa descrizione di TEM finisce per enfatizzare le tesi "innovative", non-boeziane, della teoria stessa. In particolare Brumberg insiste sulla tesi 3 (che afferma il carattere accidentale delle differenze specifiche: cf. su questo già King, *Peter Abailard*, I, 144-145) e tesi 7' (che sostiene l'esistenza in atto degli universali in quanto universali negli individui). Queste due tesi vengono considerate elementi definitivi e caratteristici di TEM. Di fatto, però, sono trasmesse solo dalla descrizione di TEM di *QG* e in modo, a mio avviso, piuttosto incidentale. Di conseguenza, la descrizione di TEM fornita da Brumberg risulta estremamente coerente sul piano teoretico, ma poco corrispondente a quanto si legge nella gran parte dei testi che descrivono la teoria in questione. Le due tesi sulle quali la studiosa concentra la propria attenzione, 3 e 7', svolgono in particolare le funzioni seguenti. Da un lato, la tesi 3 (le differenze specifiche sono accidenti) evidenzia che, secondo TEM, esiste una uniformità lungo tutto l'albero di Porfirio, sì che la struttura forma-materia vale per tutto l'albero, applicandosi anche all'ultimo livello (dalla specie ultima agli individui): contro Boezio, TEM afferma che la specie ultima è la materia degli individui. La tesi 3, dunque, mette in luce le estreme conseguenze di una struttura (quella di forma e materia lungo tutto l'albero) che è, essa sì, effettivamente ben riconoscibile nei testi riguardanti TEM. La tesi 7', d'altro canto, (che insiste sull'esistenza in atto degli universali in quanto universali negli individui), mette in luce la struttura "a matrioska", come la chiama Brumberg, dell'ontologia secondo TEM: «Nous aurions donc affaire à un système de poupées russes, où une chose universelle existant en acte existerait à l'intérieur d'une substance individuelle, selon une existence cependant "parasitaire" à l'égard de cette dernière – car seuls les individus existent en acte séparément [...]. Seule l'adoption de



Erismann, in particolare, ha mostrato come un realismo ontologico, di cui TEM si può considerare una forma, fosse la teoria sugli universali predominante durante l'alto medioevo, sostenuta tra gli altri da Giovanni Scoto Eriugena, Anselmo d'Aosta, Oddone di Tournai. Già citata come un'*antiqua sententia* (*HC*, *QG*: cf. *infra*) nei primi decenni del XII secolo, TEM fu anche la prima teoria sugli universali di Guglielmo di Champeaux, perlomeno secondo il racconto della *Historia calamitatum* di Abelardo. Poiché questo celebre passo della *Historia* fornisce un'esposizione della teoria breve, ma che al contempo ne individua molti dei caratteri fondamentali, è utile prenderlo in considerazione prima di analizzare *LI*, *LNPS* e *GS*.

4.1.1. Nella «*Historia calamitatum*». Un passo famoso, nel quale Abelardo racconta di aver frequentato le lezioni di retorica di Guglielmo di Champeaux,<sup>237</sup>

---

cette thèse précise permet notamment de comprendre les attaques d'Abélard contre l'idée qu'une même substance (le genre) puisse exister dans deux individus d'espèces différentes (Socrate, Brunellus) de sorte qu'il soit le substrat simultané de deux propriétés contraires (rationnel, irrationnel)» (Brumberg, *Les universaux dans le commentarie*, 439). L'idea che «una stessa sostanza (il genere) possa esistere in due individui di specie differenti» è senz'altro una caratteristica di TEM e uno dei bersagli degli attacchi alla teoria: a mio avviso, però, nei testi che descrivono la teoria essa non è veicolata tanto dalla tesi dell'esistenza in atto degli universali negli individui (tesi che, come ho detto, è poco attestata), ma dall'affermazione che due individui sono *idem essentialiter*, posto che si intenda '*essentialiter*' in un senso ontologico sufficientemente forte (più simile a quello di *essentia* come "una cosa concreta" che a quello di *essentia* come "essenza" o "natura"). In generale, credo sia preferibile sostituire alla cernita tra elementi boeziani ed elementi innovativi un'analisi dei testi che consideri semplicemente la combinazione di elementi (tradizionali o innovativi) che la teoria porta sul davanti della scena. Del resto, si deve notare che è proprio questo (la semplice combinazione degli elementi presentati, e non la presenza degli elementi "innovativi") il criterio non espresso che ha consentito a Brumberg di affermare che *HC*, *LI*, *LNPS*, *GS* e *QG* descrivono tutti la stessa teoria (e che dunque, a mio avviso, è un criterio più generico di quello del sostegno di determinate tesi innovative con il quale si valuta se *P3* appartenga o meno al gruppo delle fonti che descrivono – o sostengono – TEM): se *HC*, *LI*, *LNPS* e *GS* fossero stati valutati sulla base della presenza delle tesi innovative 3 e 7', si sarebbe dovuto concludere che anch'essi, come *P3*, non descrivono affatto TEM. Per precedenti descrizioni di TEM, si veda: M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, 2a ed., La Nuova Italia, Firenze 1969, 50; Maioli, *Gli universali*, 180-186, 215-221; M. M. Tweedale, *Abailard on Universals*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam - New York - Oxford 1976, 95-98; Jolivet, *Arts du langage*, 215; King, *Peter Abailard*, I, 138-150; Gracia, *Introduction*, 198-204; F. Bertelloni, *Pars destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus"*, «*Patristica et Mediaevalia*» 7 (1986), 49-64 specialmente 56-57; Iwakuma, *The Realism of Anselm*, 128-130; de Libera, *La querelle*, 150; Id., *L'Art des généralités*, 309-319; Marenbon, *Life, milieu*, 32-34; P. King, *Metaphysics*, in Brower-Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, 65-125, specialmente 66-69.

<sup>237</sup> Si assumeva in genere, a partire da questo passo di *HC*, che Guglielmo includesse un insegnamento sugli universali nell'ambito del proprio insegnamento di retorica. Come segnalato da Christopher Martin, però, questa affermazione non segue dal passo: «Note that [...] Abaelard does not say that their dispute

descrive l'insegnamento sugli universali di Guglielmo e presenta la prima, «antica», teoria sostenuta dal maestro (*antiquam eius de uniuersalibus sententiam*)<sup>238</sup> e, di seguito, il nuovo corso che questi cercò di intraprendere dopo le aspre e vittoriose critiche dello stesso Abelardo.

Tum ego ad eum reuersus ut ab ipso rethoricam audirem, inter cetera disputationum nostrarum conamina antiquam eius de uniuersalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium, ut eadem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indiuiduis, quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas sed sola multitudine accidentium uarietas. Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eadem non essentialiter sed indifferenter diceret (*HC* 65.80-91).

La descrizione che Abelardo fornisce della teoria dell'essenza materiale si limita a poche ma dense affermazioni: «In quella teoria si trattava dell'esser-comune degli universali, al punto da sostenere che una cosa essenzialmente la medesima è tutta intera contemporaneamente nei suoi singoli individui, tra i quali non vi è senz'altro nessuna diversità nell'essenza, ma soltanto una varietà dovuta alla moltitudine degli accidenti». Il passo individua cinque tratti fondamentali di TEM: l'universale come *res*; la *communitas* degli universali; l'universale come cosa *eadem essentialiter*; l'universale come cosa *tota simul singulis suis indiuiduis*; la differenziazione per molteplicità di accidenti. Prenderò ora in considerazione ciascuno di tali tratti.

In primo luogo, TEM afferma che l'universale è una *res*, ossia una entità reale, esistente effettivamente fuori dalla nostra mente.<sup>239</sup> Ciò non significa che l'universale esista come una cosa separata dall'individuo: al contrario, come ha sottolineato Erismann, TEM insiste sull'immanenza dell'universale negli individui (*cf.* il verbo

---

about universals arose *during* William's lectures on rhetoric or even because of something that was said there but simply that he went to hear William speak on rhetoric and that they argued about universals and various other matters» (Ch. Martin, *A Note on the Attribution of the Literal Glosses in Paris, BnF, lat. 13368 to Peter Abaelard*, in Rosier [ed. ], *Arts du langage et théologie*, [605-646] 618).

<sup>238</sup> Sembra che '*antiqua sententia*' sia qui da intendere nel senso di una teoria tradizionale e avvertita come invecchiata, «*une vieillerie*» (de Libera, *La querelle*, 150; Erismann, *L'Homme commun*, 366) e non nel senso più neutro di «prima» teoria di Guglielmo, contrapposta alla seconda: *cf.* anche *QG*, § 2: «*antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inueterata*» e § 11: «*Simul autem colliderentur et illa duo opposita unum aliquid efficerentur, si staret antiquus error, quia secundum antiquos sicut homo una res naturalis per se est, susceptis autem accidentibus fit plura, ita, remotis accidentibus illis, pateretur natura quod homo remaneret, iam non plura, sed unum proprie, sicut prius erat; quod falsum esse praeostendimus*».

<sup>239</sup> Su *res*, *cf.* anche quanto ricordato *supra*, nell'introduzione.

*inesse* nella presentazione di *HC*).<sup>240</sup> La cosa universale, inoltre, possiede dei tratti ontologici differenti da quelli dell'individuo, il primo e più evidente dei quali è che l'entità universale è una entità comune.

In altre parole, TEM afferma l'esistenza non solo degli individui, ma anche di altri tipi di cose, gli universali, cose comuni a individui spazio-temporalmente distinti (*cf.* «*communitas uniuersalium*» e *LNPS*, «*naturaliter communicabiles pluribus*»). TEM è dunque caratterizzata da un lato dall'affermazione dell'*esistenza reale* dell'universale (*res*), dall'altro dalla comprensione di tale esistenza come l'esistenza di una cosa *comune*. Ciò comporta un rimodellamento della nozione stessa di universale, inteso qui non come ciò che si predica di più soggetti (universale predicativo), ma come un'entità comune a più individui (universale ontologico o metafisico).<sup>241</sup>

Tali caratteristiche dell'universale sono espresse attraverso la descrizione dell'universale stesso come una cosa *eadem essentialiter* «la medesima essenzialmente» (o anche, come si leggerà in altri testi,<sup>242</sup> *eadem in essentia*) nei diversi individui: una descrizione che si legge in tutte le presentazioni di TEM e in cui l'avverbio *essentialiter* o l'equivalente complemento *in essentia* specifica un preciso senso di *idem*. Come già si

---

<sup>240</sup> *Cf.* Erismann, *L'Homme commun*, 104-112, sulla tesi 3 del realismo "aristotelico": la tesi concerne l'immanenza degli universali ed afferma che «Les genres et les espèces n'existent pas séparément des individus, mais en eux. Ils existent aussi réellement que les individus eux-mêmes. Un même individu comporte un aspect particulier propre et un aspect universel, son espèce» (*ibi*, 104). Secondo Erismann, la tesi dell'immanenza degli universali distingue il realismo aristotelico altomedievale (di cui TEM è una forma) da un realismo "platonico" che sostiene la separazione dell'universale (il quale esiste indipendentemente dagli individui): nel realismo aristotelico vi è invece una interdipendenza ontologica tra universale e particolare, perché da un lato l'universale è il costituente metafisico degli individui e dall'altro non può esistere se non è realizzato in almeno un individuo. *Cf.* anche *ibi*, 367 e Erismann, *Immanent realism*.

<sup>241</sup> *Cf.* Erismann, *Penser le commun*. Alla pagina 374 si propone la seguente definizione di "comune": «est commun ce qui existe simultanément en plusieurs individus spatio-temporellement distincts». Erismann evidenzia inoltre che il concetto di comune ha «une histoire théologique propre» e ne segnala l'importanza nella concezione dell'*ousia* di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa (*cf.* *Penser le commun*, 378, 384-385, 392). Sulla nozione di comune, *cf.* Boethius, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda*, I, 10, ed. Brandt, 162.23-163.3 e anche Id., *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64, 164 C-D: «Commune quoque multis dicitur modis. Dicitur commune quod in partes dividitur, et non jam totum commune est, sed partes ejus propriae singulorum, ut domus. Dicitur commune quod in partes non dividitur, sed vicissim in usus habentium transit, ut servus communis vel equus. Dicitur etiam commune quod utendo cujusque fit proprium, post usum vero in commune remittitur, ut est theatrum, nam cum eo utor, meum est, cum inde discedo, in commune remisi. Dicitur quoque commune, quod ipsum quidem nullis divisum partibus, totum uno tempore in singulos venit, ut vox vel sermo ad multorum aures uno eodemque tempore totus atque integer pervenit. ».

<sup>242</sup> *Cf.* *P17*, ff. 123va-vb, 125va citato infra, capitolo 6.

è notato,<sup>243</sup> *essentia* in questo contesto non è l'essenza intesa come ciò che è significato dalla definizione di una cosa ed è distinta dalla sua esistenza: il senso di questo *idem in essentia* è legato al significato di *essentia* come cosa concreta esistente. Per comprendere meglio questo punto, vorrei considerare il significato di *idem in essentia* proposto da Abelardo, e poi verificare la sua differenza o somiglianza rispetto a quello di TEM. Sulle orme di Boezio (*De trinitate* 1)<sup>244</sup> e probabilmente a partire da una riflessione nata in campo teologico,<sup>245</sup> diversi autori della prima metà del XII secolo, tra cui Abelardo, elencano diversi sensi di identico e di diverso.<sup>246</sup> Secondo Abelardo,

---

<sup>243</sup> Cf. *supra*, capitolo 2.

<sup>244</sup> Boethius, *De trinitate*, ed. C. Moreschini, editio altera, Saur, München-Leipzig 2005, 1, 167.46-168.63: «Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest. Trium namque rerum uel quotlibet tum genere tum specie tum numero diuersitas constat; quotiens enim idem dicitur totiens diuersum etiam paedicator. Idem uero dicitur tribus modis: aut genere, ut idem homo quod equus, quia idem genus, ut animal; uel specie, ut idem Cato quod Cicero, quia eadem species, ut homo; uel numero, ut Tullius et Cicero, quia unus est numero. Quare diuersum etiam uel genere uel specie uel numero dicitur. Sed numero differentiam accidentium uarietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant; nam uel si animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diuersus est, quem unum fingere nullo modo possumus: duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt». Sui tre sensi di identico e diverso (*genere, specie, numero*), cf. anche Boethius, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda*, II, 6, ed. Brandt, 191.21-192.19 e IV, 1, 240.14-243.27.

<sup>245</sup> Nel caso di Abelardo, ad esempio, la prima discussione dei sensi di identico e diverso fu probabilmente quella elaborata nella *Theologia 'Summi Boni'*: cf. J. Marenbon, *Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 81 (2007), 229-250. Si vedano anche i due sensi di identico (*idem secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae* e *idem secundum indifferentiam*) della *sententia* 236 del *Liber Pancrisis*, attribuita a Guglielmo di Champeaux: *Sententia 236, De essentia Dei et de tribus personis*, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. V. Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Duculot, Gembloux 1959, 190-195.

<sup>246</sup> Nei testi di Abelardo o della sua scuola, la discussione si legge in: Petrus Abaelardus, *Theologia 'Summi Boni'*, ed. E. M. Buytaert - C. Mews, Brepols, Turnhout 1987 (CCM 13), II, 4 (§§ 82-89), Id., *Theologia Christiana*, ed. E. M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969 (CCM 12), III (§§ 138-147), Id., *Theologia 'Scholarium'*, ed. E. M. Buytaert - C. Mews, Brepols, Turnhout 1987 (CCM 13), II (§§ 95-96); LNPS 558.11-560.15; *Glossae secundum uocales (GSV)*, in Peter Abaelards *Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 588. Sui sensi di *idem* e *diuersum* in Abelardo, si veda in particolare Marenbon, *Abelard's Changing Thoughts*; Id., *The Philosophy*, 49; Id., *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 1 e capitolo 6, in corso di stampa. Cf. anche: Jolivet, *Arts du langage*, 285-293; Gracia, *Introduction*, 196-235; I. Wilks, *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*, «Journal of the History of Philosophy» 36 (1998), 356-385; King, *Metaphysics*, 85-92; J.E. Brower, *Trinity*, in Brower-Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, [223-257] 226-230; A. Arlig, *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*, PhD thesis, The Ohio State University, 2005, 165-197. Un elemento da aggiungere è la differenza che corre tra identico/diverso *essenzialmente* e identico/diverso *numericamente*, che consente di distinguere una parte

essere *idem in essentia* è una forma di identità molto forte (la forma più forte è solo identità sia in essenza che in definizione). Due cose sono *idem in essentia* quando esse sono, di fatto, la stessa cosa: sono *idem in essentia* l'*ensis* e il *mucro*, ossia ciò che è indicato da due termini sinonimi ('*ensis*' e '*mucro*' in latino significano entrambi «spada»), quando questi si riferiscono alla stessa cosa (e in questo caso si tratta di una identità sia in essenza che in definizione, perché le definizioni di due sinonimi, come '*ensis*' e '*mucro*', sono identiche). Ugualmente sono *idem in essentia* questo bianco e questo duro, provvisto che 'bianco' e 'duro' si riferiscano allo stesso oggetto (ad esempio, lo stesso pezzo di marmo): si ha in questo caso un'identità in essenza, ma non in definizione, dal momento che 'questo bianco' e 'questo duro' si riferiscono sì alla stessa cosa concreta esistente, ma la indicano a partire da proprietà differenti (la bianchezza in un caso, la durezza nell'altro).<sup>247</sup> In altre parole, adottando l'analisi proposta da John Marenbon, Abelardo ritiene che due cose siano *idem in essentia* quando hanno tutte le parti in comune: quando, di fatto, coincidono nell'essere un'unica e stessa cosa. In tutti questi casi, inoltre, una determinazione si può predicare dell'altra, e si può dunque dire con verità che «l'*ensis* è il *mucro*» e viceversa, e che «questo bianco è questo duro», e viceversa (si parla in questo caso di una identità di predicazione).<sup>248</sup>

---

dal suo tutto: una parte è essenzialmente diversa dal suo tutto (la parte e il tutto non hanno tutte le parti in comune), ma è numericamente identica al tutto (anzi, secondo una riformulazione successiva, la parte *non* è numericamente *diversa* dal tutto – dove 'non è numericamente diversa da' non equivale però a 'è numericamente identica a': secondo questa riformulazione, infatti, una cosa è numericamente identica a un'altra quando è anche essenzialmente identica ad essa, e la parte non è essenzialmente identica con il tutto).

<sup>247</sup> Abaelardus, *Theologia 'Summi Boni'*, ed. Buytaert-Mews, II, 4, §83: «Idem esse secundum essentiam dicimus quorumcumque eadem est essentia, ita scilicet ut hoc sit illud, sicut idem est ensis quod mucro, uel substantia quod corpus siue animal siue homo siue etiam Socrates, et album idem quod durum; et omnia eadem essentialiter dicuntur quecumque predicatione essentie inuicem coniungi possunt, quod tale est ac si diceremus idem predicatione». *GSV*, ed. Geyer, 588: «Dicimus enim idem secundum essentiam, quorumcumque est eadem essentia, sicut idem est ensis quod mucro, uel substantia quod corpus siue animal et homo uel Socrates et album idem quod durum. Qui etiam modus idem est ille qui est idem predicatione».

<sup>248</sup> Soprattutto per motivazioni legate alla spiegazione di formule trinitarie, Abelardo nella *Theologia Christiana* inserisce anche il caso di *items* che sono *idem in essentia*, diversi *definitione* (due caratteristiche che hanno anche questo bianco e questo duro, quando 'questo bianco' e 'questo duro' sono detti dello stesso pezzo di marmo), ma di cui (a differenza di questo bianco e questo duro) le espressioni *non* sono interpredicabili; si parla in questo caso di una differenza *proprietate*. In altre parole, vi sono casi in cui la differenza per definizione, unita all'identità in essenza, non implica l'identità di predicazione

Si potrebbe sostenere che il senso con cui Abelardo definisce due cose *idem in essentia* non è lo stesso con cui le definisce tali TEM. In effetti, secondo Abelardo le uniche cose concreti che esistono sono gli individui, mentre secondo TEM esistono anche le cose universali.<sup>249</sup> TEM afferma che due individui sono *idem in essentia* perché sono la stessa cosa: non però la stessa cosa singolare (come sarebbe per Abelardo), ma la stessa cosa universale – in altre parole, due individui che appartengono allo stesso genere o specie sono *idem in essentia*, perché in entrambi c'è la stessa *essentia* (detta anche: una cosa essenzialmente identica), l'universale appunto.<sup>250</sup> Il significato di *essentia* in TEM dunque oscilla tra (o, meglio, fonde insieme) quello di “natura” e quello di “cosa concreta esistente”: cosa esistente secondo quel preciso modo di esistere che è, come si è visto, la cosa comune.

Il quarto aspetto della descrizione di *HC* è che si afferma che la cosa universale si trova negli individui *tota, simul, e singulis suis indiuiduis*. 1. Con ‘*tota*’, si precisa che l'universale è tutto intero in ciascun individuo: non vi si trova una parte in uno, una parte in un altro. 2. Il senso di ‘*simul*’, «contemporaneamente», per essere valido deve essere preso come una precisazione di un sottinteso ‘in più (individui) in un certo momento’: non può valere per tutti gli individui di un universale senza alcuna precisazione. Infatti, non è vero che l'universale è presente contemporaneamente nei suoi individui, se si considerano due individui che siano collocati in due tempi diversi

---

(ossia, posto che A e B siano diversi per definizione, ma identici in essenza, se sono diversi per proprietà non ne segue che si possa dire che “A è B”). In questi casi si deve usare la predicazione essenziale: non si può dire che “A è B” né che “B è A”, ma si può affermare che “A è ciò che è B” e che “B è ciò che è A” (dove questi ultimi due sono esempi di *essential predication*). Cf. su tutto questo Marenbon, *Abelard's Changing Thoughts* e Wilks, *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*.

<sup>249</sup>A mio avviso, alcuni degli argomenti sollevati contro TEM potrebbero basarsi sull'accettazione di un concetto di *essentia* più simile a quello di Abelardo (cf. in particolare gli argomenti che sottolineano conseguenze assurde derivanti dalla ubiquità dell'*essentia* universale: *infra*, capitoli 5 e 6).

<sup>250</sup>Il senso di ‘*essentialiter*’ in TEM è inteso diversamente da Julie Brumberg. Secondo Brumberg, il significato di ‘*essentialiter*’ nel commento *P3* differisce dal significato in TEM, perché nel primo caso ‘*essentialiter*’ significherebbe l'esistenza in atto (in realtà) degli universali negli individui; nel secondo, all'opposto, l'avverbio indicherebbe la sussistenza in natura degli universali, opposta alla loro esistenza in atto: cf. Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 430, n. 31: « Les textes d'Abélard [su TEM] se distinguent nettement de *P3* dans leur usage de *essentialiter*, qui est du côté la subsistance selon la nature et qui s'oppose à l'existence en acte; dans *P3* l'existence *essentialiter* désigne l'existence en acte des individus et des universaux en tant qu'ils sont individués par leur inhérence dans les individus, et s'oppose à la subsistance selon la nature des universaux en tant que tels. En revanche l'existence *in natura* de l'universel s'oppose dans les deux cas à l'existence en acte (*actu*)» (cf. anche pagina 424, per il significato di ‘*essentialiter*’ in *P3*).

(es. Socrate e Giulio Cesare): per essi non sarà vero dire che l'universale è presente *simultaneamente* nell'uno e nell'altro. È invece presente «simultaneamente in più», nel senso che, dato un certo momento, esso è presente contemporaneamente negli individui che esistono in quel dato momento. Secondo un'altra interpretazione, lo si potrebbe anche prendere come una precisazione di 'tota', intendendo che l'universale è così presente «tutto intero simultaneamente», nel senso che (anche dato un solo individuo) l'universale è presente tutto quanto in un certo tempo *t* in quell'individuo (ossia non si concede un po' per volta, come fa invece la vita di un individuo, che è sì presente tutta in un individuo, ma non è presente tutta in un certo momento). 3. Con *singulis suis indiuiduis*, si intende che l'universale è presente in *ciascun* individuo (non in tutti gli individui considerati come un insieme) e “nei propri individui” (quelli che appartengono a quel determinato genere o a quella certa specie).

Questa descrizione dipende dal secondo commento all'*Isagoge* di Boezio, I, 10.<sup>251</sup> In questo passo, che commenta le tre domande di Porfirio, Boezio descrive l'universale come ciò che è comune a molti: interamente, allo stesso tempo, e in modo da costituire la sostanza di quei molti.<sup>252</sup> Egli afferma che l'universale non è comune “per parti” ai suoi individui (come una cosa di cui una parte appartiene a uno, un'altra a un altro, appartiene complessivamente ai due), né nel tempo (come uno schiavo o un cavallo che appartengono interamente a due possessori diversi solo passando da uno all'altro), e in modo tale da costituire la sostanza degli individui (non è dunque come uno spettacolo teatrale, che è sì comune interamente e allo stesso tempo a ciascuno degli spettatori, ma senza alcun ruolo nella costituzione della loro sostanza). Queste caratteristiche di ciò che è “comune a molti”, però, sono citate da Boezio per trarre la conclusione che l'universale non può essere uno di numero (*unum numero*); e, poiché da altri argomenti egli conclude che l'universale non può neppure essere molteplice (*multiplex*), l'intero ragionamento vuole concludere che l'universale non può esistere (a sua volta, questo fa

---

<sup>251</sup> Ed. Brandt, 162.15-163.3: «quodsi unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit. una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut seruus communis uel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, ut est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam».

<sup>252</sup> Una precisazione, quest'ultima, che come tale è assente nella descrizione di *HC*.

parte di un ragionamento che intende mostrare per via aporetica che un dilemma circonda l'universale, che da un lato non ha esistenza extramentale, dall'altro non può essere formato dall'intelletto soltanto, se esso è una intellesione vera). Il passo di Boezio è ambiguo sul senso da dare a questa descrizione: se da un lato l'autore sembra presenta i tratti dell'universale-comune come assodati, dall'altro essi sono inseriti all'interno di un ragionamento, il cui scopo è mostrare che l'universale (così inteso?) non esiste. TEM interpreta il passo intendendo che Boezio dà una caratterizzazione dell'universale che rimane valida e che tali entità (contro quanto Boezio sembra affermare) esistono effettivamente come tali.<sup>253</sup>

Sinora, la descrizione di TEM di *HC* ha messo in luce le caratteristiche dell'*universale: res*, entità comune, essenzialmente identica nei vari individui, che presenta le caratteristiche del “comune a molti” del secondo commento di Boezio all'*Isagoge*. L'ultimo aspetto della descrizione di *HC* considera la teoria dal punto di vista degli *individui* che appartengono a un certo genere o specie. Questi sono identici nell'avere la stessa cosa comune universale presente integralmente, mentre si differenziano l'uno dall'altro solo per i propri accidenti. L'individuo, dunque, sarà la somma dell'*essentia* comune (l'universale) posseduta interamente e dei propri accidenti. In questo modo, TEM recupera anche l'idea, legata al *De trinitate* di Boezio, secondo cui ciascun individuo è numericamente uno e si differenzia dagli altri individui solo per i propri accidenti (che, dunque, non solo forniscono un criterio epistemologico per conoscere l'individuo, ma lo costituiscono).<sup>254</sup> Se questa sia effettivamente la teoria

---

<sup>253</sup> Cf. Erismann, *Penser le commun*, 381-383: «[Boèce] stipule les conditions que devrait remplir une entité pour pouvoir être dite commune [ossia, secondo la presentazione di Erismann: l'onnipresenza, l'immanenza negli individui e la costituzione metafisica dell'essere delle suddivisioni]. La formulation de ces conditions est la première étape d'un raisonnement dont la conclusion sera la négation de la possibilité de l'existence de telles entités communes. Boèce avance des arguments indiquant que soit, si les genres et les espèces sont communs, ils ne peuvent exister, soit s'ils existent, ils ne peuvent être communs [...]. La démarche des réalistes du début du Moyen Âge [...] peut être vue comme une réponse à l'intérieur du cadre défini par Boèce à cette question de la possibilité des entités communes. Les réalistes vont répondre: oui, la définition est la bonne et oui (contrairement à Boèce), de telles entités existent bel et bien».

<sup>254</sup> Cf. in particolare Boethius, *De trinitate*, ed. Moreschini, 1, 168.56-63 (già citato *supra*): «Sed numero differentiam accidentium uarietas facit. Nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant; nam uel si animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diuersus est, quem unum fingere nullo modo possumus: duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt»; Id., *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda*, III, 2, ed. Brandt, 200.5-7; IV, 1, 241.9-10; IV, 13, 271.18-20.



sostenuta da Boezio in *De trinitate* 1, 168.56-63, è oggetto di dibattito,<sup>255</sup> così come sono stati sottolineati i limiti di una simile teoria dell'individuazione.<sup>256</sup> È però indubbio che essa ha avuto una grande fortuna nell'alto medioevo, costituendo un tratto fondamentale di quella che Jorge E. Gracia ha definito la "Standard Theory of Individuality" per il medioevo.<sup>257</sup>

4.1.2. Nella *Logica 'Ingredientibus'*. La teoria dell'essenza materiale è descritta nel seguente passo di *LI*:

Quidam enim ita rem uniuersalem accipiunt, ut in rebus diuersis ab inuicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et, in se ipsa una, tantum per formas inferiorum sit diuersa.

Quas quidem formas si separari contingeret, nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diuersitate ab inuicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia. Verbi gratia in singulis hominibus numero differentibus eadem est hominis substantia, quae hic Plato per haec accidentia fit, ibi Socrates per illa.

Quibus quidem Porphyrius assentire maxime uidetur, cum ait: "Participatione speciei plures homines unus, in particularibus autem unus et communis plures". Et rursus: "Indiuidua, inquit, dicuntur huiusmodi, quoniam unumquodque eorum consistit ex proprietatibus, quarum collectio non est in alio".

Similiter et in singulis animalibus specie differentibus unam et eandem essentialiter animalis substantiam ponunt, quam per diuersarum differentiarum susceptionem in diuersas species trahunt, ueluti si ex hac cera modo statuam hominis, modo bouis faciam diuersas eidem penitus essentiae manenti formas aptando. Hoc tamen refert quod eodem tempore cera eadem statuas non constituit, sicut in uniuersali conceditur, quod scilicet uniuersale ita commune Boethius dicit, ut eodem tempore idem totum sit in diuersis quorum substantiam materialiter constituat, et cum in se sit uniuersale, idem per aduenientes formas singulare sit, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis nullatenus actualiter permanet, uniuersale quidem in natura, singulare uero actu et incorporeum quidem et insensibile in simplicitate uniuersalitatibus suae intelligitur, corporeum uero atque sensibile idem per accidentia in actu subsistit et eadem teste Boethio et subsistunt singularia et intelliguntur uniuersalia (*LI* 10.17-11.9).

---

<sup>255</sup> Cf. Gracia, *Introduction*, 97-107 e, per due trattazioni recenti, J. Marenbon, *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003, 82 (secondo cui Boezio non sostiene la teoria dell'individuazione tramite accidenti) e A. Arlig, *The metaphysics of individuals in the Opuscula sacra*, in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, [129-154] 139-141 (che invece sostiene tale interpretazione). Cf. inoltre Ch. Erismann, *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destinée «chrétienne» de Porphyre*, in Ch. Erismann - A. Schniewind (ed.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, 51-66: Erismann individua le origini di questa teoria nel principio porfiriano dell'individuazione a partire da un fascio di proprietà (cf. Porphyrius, *Isagoge*, ed. Busse 7.19-27).

<sup>256</sup> Cf. Brumberg, *Le problème du substrat* e *LI*, argomento dell'anteriorità degli accidenti, n. 4.

<sup>257</sup> Cf. Gracia, *Introduction*, 111.

Diversi aspetti della descrizione di *LI* precisano quanto già individuato nella presentazione fornita da *HC*. Sin dalle prime righe, infatti, si afferma che in cose diverse (*in rebus diuersis*), ossia le cose individuali che appartengono allo stesso genere o alla stessa specie, si trova una cosa unica e *eadem essentialiter* (l'universale),<sup>258</sup> qui chiamata *res, substantia*,<sup>259</sup> *essentia*.

La novità più rilevante rispetto a *HC* è che si introduce un altro aspetto caratteristico di TEM, l'uso dei concetti di forma e materia.<sup>260</sup> Riprendendo un modo di trattare il genere già presente in Porfirio, TEM afferma che l'universale, ossia l'*essentia*, cosa comune ai diversi individui, è la «materia» degli individui (*materia, materialis essentia*, da cui “teoria dell'essenza materiale”).<sup>261</sup> TEM, in altre parole, considera l'albero di Porfirio (*Isagoge* ii, 6) come una vera e propria struttura della realtà, e lo interpreta alla luce delle nozioni di forma e materia usate in *Isagoge* iii, 10 e viii, 7. Di conseguenza, il genere Sostanza è una materia cui vengono aggiunte delle forme, le differenze specifiche: quando riceve la differenza “corporeo”, Sostanza diventa Corpo. Ma anche Corpo, a sua volta, è una materia cui si aggiungono le forme-differenze, grazie alle quali Corpo diventa Animale, *etc.* sino a raggiungere la specie ultima, *e. g.* Uomo. Anche la specie ultima, a sua volta, è considerata da TEM come una materia che riceve delle forme: in questo caso, però, le forme non sono le differenze, bensì gli accidenti. L'individuo Socrate risulta pertanto la somma della specie Uomo, che funge da materia, più certi accidenti; Platone la somma della stessa materia di Socrate, la specie Uomo, più un altro *set* di accidenti (e i due sono pertanto *idem in essentia*). Anche Uomo, però, è la somma di una materia, il genere Animale, più certe forme (le

---

<sup>258</sup> Mi sembra si possa affermare, secondo questa teoria, che sia la materia che è nei diversi individui è *eadem essentialiter*, sia i diversi individui sono un *idem essentialiter*.

<sup>259</sup> Il ragionamento vale soprattutto all'interno della categoria di sostanza, ma *cf. infra* (ad esempio, *LI*, argomento delle dieci *essentie*).

<sup>260</sup> Uso derivato da Porfirio per parlare del genere (materia) e della differenza (forma); *cf.* Porphyrius, *Isagoge* (tr. Boethii, 18.9-15): «Rebus enim ex materia et forma constantibus uel ad similitudinem materiae speciei que constitutionem habentibus (quemadmodum statua ex materia est aeris, forma autem figura), sic et homo communis et specialis ex materia quidem similiter consistit genere, ex forma autem differentia, totum autem hoc animal rationale mortale homo est quemadmodum illic statua».

<sup>261</sup> L'espressione “material essence realism”, basata su *LI* 10.19, si trova per la prima volta in Tweedale, *Abailard on Universals*, 95; *cf.* anche *cf.* Jolivet, *Notes de lexicographie*, 538-543; e Id., *Abélard ou la philosophie*, 47 citato *supra*.

differenze “razionale” e “mortale”); e la stessa materia Animale più altre forme-differenze produce invece le altre specie animali.<sup>262</sup>

Molto opportunamente, Alain de Libera ha descritto TEM come “una reificazione dell’albero di Porfirio”,<sup>263</sup> dove questo può essere percorso o verso il basso, da Sostanza agli individui, aggiungendo progressivamente forme (prima differenze, poi accidenti) alla materia Sostanza e poi a ciascuno dei generi successivi sino alla specie ultima, che fungono tutti da materia; oppure verso l’alto, dagli individui a Sostanza, sottraendo progressivamente forme (prima gli accidenti, poi le differenze) dagli individui, e poi da ciascuna specie e da ciascun genere, sino a raggiungere il genere sommo di Sostanza. Nella letteratura secondaria, questo secondo percorso è a volte chiamato uno «stripping-away thought-experiment».<sup>264</sup> Si dice inoltre che il genere è “abbassato” alla specie “inferiore” per la ricezione delle forme (*cf. trahunt, inferiorum*), anche se in altri testi la ricezione delle forme (*susceptio*) è presentata come la ricezione di una entità che scende dall’alto (*super-uenire* delle forme sulla materia, *aggiungersi* delle forme alla materia).<sup>265</sup>

Il testo di *LI* qui oggetto di analisi contiene altri due dettagli degni di nota. In primo luogo, si deve segnalare l’esempio del blocco di cera con cui Abelardo descrive la *materialis essentia* in cui consisterebbe l’universale secondo TEM.<sup>266</sup> L’universale

---

<sup>262</sup> Un’interpretazione differente è data da Julie Brumberg, secondo la quale l’identità *essentialiter* significa «identité substantielle de tous les individus» (*Le problème du substrat*, 79). L’essenza materiale, in altre parole, non sarebbe differente per ogni livello dell’albero, come secondo la mia interpretazione, ma sarebbe il genere generalissimo di sostanza: «L’essence matérielle commune n’est pas l’espèce spécialissime, mais bien la substance comme genre généralissime dont aucune forme ajoutée ne vient modifier l’être substantiel» (*ibidem*).

<sup>263</sup> *Cf.* de Libera, *L’Art des généralités*, 311.

<sup>264</sup> Marenbon, *Life, milieu*, 33; *cf.* anche King, *Peter Abailard*, I, 147 («metaphysical streap-tease»).

<sup>265</sup> King parla anche di una *contrazione* dell’essenza materiale per la ricezione delle forme: *cf.* la tesi 2 in *Peter Abailard*, I, 141, e *Metaphysics*, 67: «Second, it holds that the material essence is “contracted” (made metaphysically less general) by the addition of forms accidental to it». Quest’uso potrebbe ispirarsi a Odo Tornacensis, *De peccato originali*, PL 160, 1080 A («Est autem indiuiduum contractum proprietate accidentium, ut de nullo dicatur; nam de indiuiduis superiora dicuntur; indiuidua uero de nullo»), che King cita in *Peter Abailard*, I, 125 (si noti però che qui non si dice che è l’essenza ad essere contratta); non ha invece riscontro, a mia conoscenza, nei testi che descrivono più propriamente TEM.

<sup>266</sup> Non è chiaro se questo esempio sia sarcastico, come sostiene Tweedale (*Abailard on Universals*, 97), né se esso sia da attribuire direttamente a TEM, o piuttosto ad Abelardo (come sarei incline a pensare). Certo è che, come ha mostrato Ian Wilks nel suo *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*, Abelardo mostra una predilizione per l’esempio di una statua (di pietra, di bronzo, o cera), che viene scomposta nella materia della statua e nell’immagine della statua, due entità identiche in *essentia* (che sono, cioè, una sola cosa) ma che mantengono proprietà differenti. Abelardo utilizza tali «statuary examples» in contesti molto diversi (metafisici, teologici, etici: l’identità di *uox* e *sermo* nella soluzione al problema degli universali; l’identità e differenza delle persone della Trinità; una punizione che può essere considerata una cosa buona e anche una cosa cattiva al contempo).

secondo TEM – scrive Abelardo – è come un blocco di cera dal quale si ottenga la statua di un uomo e in seguito, rimodellando lo stesso pezzo, la statua di un bue. Il pezzo di cera ha infatti due dei caratteri dell'ente-comune-a-molti individuati da Boezio: è interamente nei suoi individui (le due statue) e ne costituisce la sostanza. Per avere l'universale secondo TEM, bisogna in aggiunta immaginare che il pezzo di cera possa ricevere allo stesso tempo (*simul*) le forme di entrambe le statue (o, meglio, di tutte le statue che se ne ricavino), producendole entrambe.

Un secondo tratto interessante, consegnato alle ultime righe del passo, è quello per cui si evidenzia una differenza tra l'universale senza forme e l'universale informato (anche se le due espressioni non sono utilizzate). Da un lato, vi è l'universale in sé o *in natura*: esso è universale, appunto, e incorporeo e insensibile. In atto (*in actu*), però, l'universale è sempre informato e come tale esso è singolare, corporeo, sensibile. L'origine di questa posizione è la teoria del soggetto unico del secondo commento all'*Isagoge* di Boezio, secondo cui lo stesso soggetto è singolare e universale, come la stessa linea è concava o convessa, a seconda del punto di riferimento.<sup>267</sup> Come vedremo, questa dottrina verrà utilizzata – con un focus diverso, che parte questa volta non dall'universale ma dall'individuo – anche nella teoria dell'*indivium*. Quest'ultima sezione della *LI* ricorda una variante della teoria dell'essenza materiale che si legge altrove nelle nostre fonti: secondo tale variante, che è descritta in *PI7* e *QG*, e forse è da accostare alla terza teoria realista descritta nella *LNPS*, si deve porre un'opposizione tra l'universale o essenza materiale *in natura*, in sé, e l'universale o essenza materiale *in actu*, una volta che abbia ricevuto le forme. Tale variante sarà esaminata più precisamente nel seguito, nell'analisi di *LNPS*, di *PI7* e di *QG*.

---

<sup>267</sup> Cf. Boethius, *II in Isagogen*, I, 11, ed Brandt, 166.15-167.12: «itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur uero uniuersalia [...]. sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in uniuersalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit uniuersalis. subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora. neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diuersae, ut linea curua atque caua, quae res cum diuersis definitionibus terminentur diuersusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eademque enim linea caua, eadem curua est. ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et uniuersalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo uniuersale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet. His igitur terminatis omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur uero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus. intelleguntur uero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia». Cf. anche *infra*, capitolo 7.

4.1.3. Nella Logica *'Nostrorum Petitioni Sociorum'*. La teoria dell'essenza materiale è anche la prima teoria realista presentata nella *LNPS*, dove è descritta con queste parole:

Nonnulli enim ponunt decem res diuersas esse naturaliter secundum decem praedicamentorum uel generalissimorum distinctionem, cum uidelicet ita dicant res esse uniuersales, hoc est naturaliter communicabiles pluribus, quod eandem rem essentialiter in pluribus ita ponunt ut eadem quae est in hac re, essentialiter sit in illa, diuersis tamen formis affecta. Verbi gratia ut animal, natura scilicet substantia animata sensibilis, ita est in Socrate et Brunello<sup>268</sup> et in aliis, quod eadem quae est in Socrate et per aduenientes formas effecta est Socrates, et essentialiter tota est in Brunello ita quod Socrates nullo modo a Brunello in essentia diuersus est sed in formis, cum eadem essentia penitus materialiter aliis formis in isto, aliis formis in illo sit occupata. Quibus illud Porphyrii consentire uidetur, scilicet: Participatione speciei plures homines unus, unus autem et communis plures. Et iuxta hanc sententiam praedicari de pluribus tale est, ac si diceremus: idem essentialiter ita inesse aliquibus rebus, per formas oppositas diuersificatis, ut singulis essentialiter uel adiacenter conueniat (*LNPS*, 515.14-31).

La descrizione della teoria dell'essenza materiale in *LNPS* è simile a quella di *LI*, pur in presenza di qualche variazione nelle scelte espressive (l'essenza materiale è detta "*affecta*" e "*occupata*" dalle forme, che sono "*aduenientes*"; essa è "*eadem essentialiter*", ma anche "*essentialiter tota*" e "*eadem essentia materialiter*"; le cose universali sono dette "*naturaliter communicabiles pluribus*").<sup>269</sup> Nel passo si possono individuare in particolare due aspetti problematici.

Il primo punto problematico si trova proprio all'inizio. Abelardo afferma che «alcuni», i sostenitori di TEM, «sostengono che esistono dieci cose diverse per natura, secondo la distinzione delle dieci categorie o <generi> generalissimi». L'intera realtà, dunque, si riduce a dieci cose: sostanza, qualità, quantità, *etc.* ossia alle dieci categorie. (Non è chiaro se si debba intendere che esistono *solo* dieci cose – secondo l'interpretazione più forte di *essentia* – oppure che esistono queste dieci cose *universali*, più altre cose, le individuali). L'affermazione è ottenuta, come sembra, attraverso una estensione dello "stripping-away thought-experiment" a tutte le altre categorie oltre alla sostanza, in ciascuna delle quali si finisce per ottenere una sola *essentia* o materia. Questo punto della descrizione di Abelardo suscita dei dubbi nella sua attribuzione a TEM, perché dalle altre descrizioni non sembra emergere con altrettanta chiarezza che, secondo i sostenitori di TEM, l'intera realtà sia effettivamente costituita di dieci *res* o

---

<sup>268</sup> 'Brunello', com'è noto, è il nome tipico di un asino o un cavallo nei testi di logica.

<sup>269</sup> Sull'espressione *naturales communicabiles pluribus*, cf. Erismann, *Penser le commun*, 391.

*essentiae*. Ci si potrebbe chiedere, ad esempio, se i sostenitori di TEM intendessero estendere la struttura che commenta l'albero di Porfirio (e l'esperimento mentale di sottrazione delle forme) anche a categorie esterne alla sostanza, o come si costruirebbe un albero al di fuori della categoria di sostanza.<sup>270</sup> Abelardo sta riportando una tesi effettivamente propugnata da TEM, o trae dalle tesi sostenute delle conseguenze implicite di cui vuole mostrare la difficoltà? Nella *LI* (12.27-41) l'affermazione che, seguendo TEM, si venga a sostenere che nella realtà esistono solo dieci cose o *essentie* si legge non nella descrizione della teoria, ma come il punto di partenza di un argomento contro la teoria (*cf. infra*, argomento delle dieci *essentie*). Secondo questo passo di *LNPS*, però, Abelardo sembra considerare la tesi che esistono (solo?) dieci cose o *essentie* come una delle tesi effettivamente sostenute da TEM.

Il secondo tratto problematico si trova alla fine del passo, laddove si legge che, «secondo questa teoria, “essere predicato di più” è come dire che una <cosa> identica in essenza (*idem essentialiter*) esiste in cose diversificate per forme opposte, in modo tale da convenire alle singole <cose> in essenza o in adiacenza (*essentialiter uel adiacenter*)». Il passo riporta dunque il tentativo di TEM di spiegare la definizione aristotelica, ossia predicativa, di universale, che come si è sopra ricordato confligge con la concezione metafisica dell'universale propugnata dalla teoria.<sup>271</sup> L'aspetto di difficoltà del passo è che *essentialiter* vi è utilizzato due volte, con due significati differenti. Nel primo caso, all'interno dell'espressione *idem essentialiter*, troviamo l'uso caratteristico di TEM nell'affermare che lo stesso universale è la stessa *essentia* presente in ciascuno dei diversi individui di quell'universale. Nel secondo caso, invece, nell'espressione *essentialiter uel adiacenter*, *essentialiter* si riferisce alla predicazione all'interno della stessa categoria (come in «Socrates est homo») mentre *adiacenter* alla predicazione da una categoria a un'altra (come in «Socrates est albus»).<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> In *Isagoge* (ii, 2), Bianco è dato come specie di Colore: «Dicitur autem species et ea quae est sub assignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis, cum sit genus animal, album autem coloris speciem, triangulum vero figurae speciem».

<sup>271</sup> *Cf. supra*.

<sup>272</sup> *Cf.* questa spiegazione di Yukio Iwakuma, *The Realism of Anselm*, 131: «According to Abelard, William made the following peculiar assertion. The proposition 'Socrates est albus' has different meanings in grammar and in logic. The grammatical meaning is that Socrates is the same thing as the denotation of the predicate 'albus', that is the subject of whiteness. The logical meaning is that whiteness inheres in Socrates. Therefore for grammarians the proposition 'Socrates est albedo' has a different meaning than 'Socrates est albus', since the former means that Socrates is identical with whiteness itself. For logicians, however, they have the same meaning, since they both declare that whiteness inheres in Socrates. A proposition like 'Socrates est homo' means *inherentia essentiae* or of a substance, *homo*, in

4.1.4. Nel ‘*De generibus et speciebus*’. *GS* fornisce una breve descrizione della teoria dell’essenza materiale, che concorda con quanto esposto sinora:

Harum [scil. *le teorie che l’autore non abbraccia*] ergo si qua rationabiliter stare possit discutiamus, et primum hanc sententiam inquiramus cuius haec est positio: homo quedam species est, res una essentialiter cui adueniunt forme quedam et efficiunt Socratem; illam eandem essentialiter eodem modo informant formae facientes Platonem et caetera indiuidua hominis. Nec aliquid est in Socrate praeter illas formas informantes illam [illam in interlinea] materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad indiuidua et de generibus ad species (Ms. O, p. 154b; King § 33).

Vi si possono individuare i termini chiave della teoria: l’universale come *res una essentialiter* o <res> *eadem essentialiter*; la coppia forma-materia; la caratterizzazione delle forme come ciò che si aggiunge alla materia (*aduenire*) e produce l’individuo (*efficere, facere*); l’affermazione che la relazione tra individuo e specie è la stessa che sussiste tra specie e genere. *GS* fornisce una descrizione di TEM poco più lunga di quella fornita da *HC*, ma si focalizza su elementi diversi (si noti soprattutto l’uso della coppia forma-materia, assente in *HC*).

#### 4.2. Il “principio di indifferenza”

Come si è ricordato al capitolo 3, nella descrizione di *LI* la teoria della *collectio* e la teoria dell’*indiuiduum* sono presentate come aventi origine da un nuovo punto di partenza, che è al contempo un nuovo modo di concepire l’universale e l’individuo. Si

---

Socrates; a proposition like ‘Socrates est albus’ means *inherentia adiacentiae*, namely the inherence in Socrates of the accident, whiteness, expressed by the adjective ‘albus’. And in logic, which is concerned only with predication and therefore with inherence, the term *essentia* covers both *inhaerentia essentiae* and *adiacentiae*». Per un’altra spiegazione, si veda inoltre la distinzione tra predicazione *in essentia* e predicazione *in adiacentia* di cui tratta Ian Wilks (*Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*, 366-368) riferendosi in particolare a *LI* 360.23-361.11 e *Dialectica* 131.36-132.6. Secondo la spiegazione di Wilks la stessa frase, ad esempio ‘*Socrates est albus*’, può essere letta come una predicazione essenziale o come una predicazione adiacente (dove ‘essenziale’ si rifà al significato di ‘*essentia*’ intesa come *res*). (i) Se ‘*Socrates est albus*’ è inteso come una predicazione essenziale, *albus* denota una cosa e deve essere inteso come “la cosa bianca”: «To read a sentence as involving an essential predication is simply to impute to the predicate the role of *being the name of some thing*. In this way the predicate is construed as behaving semantically the same way the subject does; the subject and predicate alike *denote* something, and if what the predicate denotes is *identical* with what the subject denotes then the sentence is true» (*ibi*, 367). (ii) Se ‘*Socrates est albus*’ è inteso come una predicazione adiacente, invece, *albus* è inteso come una forma (*albedo*) che inserisce alla cosa Socrate: «To read a sentence as an adjacent predication, by contrast, is to read the predicate as corresponding to some adjacent (i.e., inhering) form, so that the sentence is true when that inhering form actually does inhere in the thing denoted by the subject» (*ibidem*). Cf. anche Jacobi, *Philosophy of language*, 139-143.

propone qui di chiamare tale punto di partenza “principio di indifferenza” (oppure “di discrezione essenziale” o anche “di discrezione personale”). Si tratta di un principio (e, come si è visto, non di una *teoria* completa: cf. capitolo 3) in aperta rottura con la tradizione della teoria dell’essenza materiale,<sup>273</sup> e che verrà condiviso anche da teorie sugli universali molto diverse dalle teorie realiste (ad esempio, quella di Abelardo). Nonostante la brevità di quanto Abelardo scrive nell’*Historia calamitatum* sulla nuova posizione di Guglielmo di Champeaux dopo l’attacco sferrato a TEM, sembra che in quelle affermazioni si debba riconoscere proprio il principio di indifferenza descritto in *LI*, che dunque sarebbe stato utilizzato (o forse introdotto nel dibattito?) da Guglielmo di Champeaux. In questo paragrafo, pertanto, si considererà dapprima la breve sezione di *HC*, e poi la sezione di *LI* dedicata al principio.

4.2.1. *Nella Historia calamitatum*. Il racconto di *HC*, come tutti sanno, presenta un Guglielmo di Champeaux che, dapprima sostenitore di TEM, in seguito agli attacchi di Abelardo avrebbe modificato la propria posizione in questo modo:

[Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret indiuiduis, quorum quidem nulla esset in essentia diuersitas sed sola multitudine accidentium uarietas]. Sic autem istam tunc suam correxit

---

<sup>273</sup> Lo stacco tra la teoria dell’essenza materiale e le teorie realiste che fanno uso del principio di indifferenza è colto bene da Erismann, *L’Homme commun*, 146-148: «Ce dernier point [*scil.* il fatto che secondo il realismo altomedievale l’universale stesso si trova nell’individuo, a differenza di quanto sostenuto da Alessandro di Afrodisia, per il quale nell’individuo si trovano forme generiche e specifiche particolari, mentre i generi e le specie in quanto universali sono dei contenuti mentali] distingue également le réalisme ontologique altomédiéval et son ultime expression, le réalisme de l’essence matérielle de Guillaume de Champeaux, des formes ultérieures de réalisme qui fleuriront au XII<sup>e</sup> siècle. En effet, le modèle paradigmatique fondamental évolue considérablement et passe du schème de l’identité à celui de la ressemblance. Le réalisme altomédiéval est un réalisme de l’identité, c’est-à-dire que c’est la même et unique substance générique ou spécifique qui existe dans chacun de ses individus ou subdivisions. En revanche, les théories ultérieures, dont celles qui sont fondées sur le modèle de la collection, sont des théories de la ressemblance, où l’universel est le fruit de la collection. Deux modèles s’affrontent au sein même des théories réalistes; selon l’un, l’universel est commun et unique, plusieurs fois réalisé, mais sans multiplication de l’universel; pour l’autre, chaque individu possède sa propre forme substantielle, qui n’est plus identique à celle des autres individus de la même espèce, mais ressemblante [...]. Ce changement, selon nous radical, sépare irrémédiablement les deux théories [*scil.* la prima e la seconda teoria di Guglielmo di Champeaux] [...]. Le passage d’un modèle de l’identité à celui de la ressemblance implique une autre rupture dans l’angle d’approche. Une théorie comme le réalisme de l’essence matérielle résulte d’un passage de l’universel au particulier (ou plutôt aux particuliers) selon le mode de la division et de la multiplication. L’individu est une multiplication numérique de l’espèce. Les autres théories réalistes, en revanche, prennent les individus comme point de départ. Une logique est celle de la descente divisive (parfois interprétée comme analogique à la procession ontologique), l’autre celle de l’abstraction, de la saisie du ressemblant dans le différent, de la réunion, de la collection. Le résultat d’une collection de ressemblances, même fondée dans l’essence des choses, n’atteindra jamais le statut d’une chose unique et identique, présente *tota et simul*».



sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter sed indifferenter<sup>274</sup> diceret (HC 65.83-91).

Corresse però questa sua teoria, in modo tale che da allora diceva “una cosa identica non essenzialmente, ma indifferentemente”.

Al cuore della correzione di Guglielmo vi è dunque un nuovo senso di *idem*. Gli individui di una stessa specie (o le specie di uno stesso genere)<sup>275</sup> non sono più *idem essentialiter o in essentia*, come per la teoria dell'essenza materiale, bensì *idem indifferenter*: sono cioè identici in quanto «non differenti» o, come mostrano gli altri testi che verranno presi in considerazione, «simili». <sup>276</sup> I termini *indifferentia* e *indifferenter* sembrano derivare dal linguaggio teologico, e in particolare dal primo capitolo del *De trinitate* di Boezio.<sup>277</sup>

---

<sup>274</sup> Una caratteristica degli studi del XIX secolo è quella di discutere sistematicamente questo termine, proponendo come incerta la variante ‘*indiuidualiter*’ accanto a ‘*indifferenter*’. Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 337-344 e 366-367; Id., *Notices et extraits*, V, 321-323 (Hauréau sostiene la variante *indiuidualiter*; inoltre, secondo Hauréau la seconda teoria di Guglielmo sarebbe sostanzialmente identica alla prima, ma «plus habilement présentée, en des termes peut-être moins sincères, mais, en conséquence, moins choquants»: *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 325); Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 238 n. 104, 241 n. 107; Lefèvre, *Les variations*, 11-13, 15 (cf. anche *infra*, capitolo 8, per il legame tra questa problematica e l'attribuzione della teoria dell'*indiuiduum* ad Adelardo di Bath). La questione è oggi risolta senza alcun'ombra di dubbio in favore di *indifferenter*, grazie anche al confronto con altre testimonianze, e in particolare con *LI* (che non era disponibile a fine Ottocento). Francesco Romano non avrebbe dunque alcun motivo per ammettere ancora la variante come incerta, come invece fa nel suo studio recente (*Una soluzione*, 45-46, 63).

<sup>275</sup> O anche, secondo TEM, si dice *idem essentialiter* l'universale che si trova in ciascun individuo/specie sottostante: cf. *supra*.

<sup>276</sup> Si deve notare che l'indifferenza di cui è qui questione è diversa dall'indifferenza di cui si può parlare nel descrivere la teoria del soggetto unico di Boezio. Per Boezio, infatti, si tratta di una indifferenza del soggetto unico al suo essere singolare o universale; qui, invece, si tratta di una indifferenza dei singoli individui tra di loro (o delle specie e dei generi tra di loro). Per il caso di Boezio, cf. ad esempio Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 419: «Si l'on veut résumer très succinctement la théorie du sujet unique, qui constitue la réponse boécienne au questionnaire de Porphyre, on peut dire que l'espèce/*similitudo* est universelle en tant qu'elle est saisie par l'intellect, et singulière et sensible en tant qu'elle est dans les individus. Il y a un sujet unique pour l'universalité et pour la singularité, d'où une forme d'“indifférence”». Allo stesso modo, è completamente diverso il senso con cui si parla di teoria dell'indifferenza dell'essenza per descrivere la posizione sugli universali di Avicenna. La teoria di Avicenna afferma che l'essenza (qui intesa come quiddità, ossia la risposta alla domanda “che cos'è?”, distinta dall'esistenza), di per sé, è indifferente al suo essere singolare o universale: all'essenza di uomo appartengono l'animalità e la razionalità, ossia le proprietà della definizione di uomo, ma non l'essere singolare o universale. In particolare, l'uomo è singolare nella sua esistenza extra-mentale, mentre è universale come concetto mentale; cf. de Libera, *L'art des généralités*, 499-607.

<sup>277</sup> Boethius, *De trinitate*, ed. Moreschini, I, 167.39-168.56: «Cuius haec de Trinitatis unitate sententia est: “Pater”, inquit, “Deus Filius Deus Spiritus sanctus Deus”. Igitur Pater Filius Spiritus sanctus unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur qui uel augent uel minuunt, ut Arriani, qui gradibus meritorum Trinitatem uariantes distrahunt atque in pluralitatem diducunt. Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest. Trium namque rerum uel quotlibet tum genere tum specie tum numero diuersitas constat; quotiens enim idem dicitur totiens diuersum etiam praedicatur. Idem uero dicitur tribus modis:

Il nuovo senso di *idem* si può individuare nelle liste dei significati di *idem* che si sono ricordate sopra. Nella *Theologia 'Summi Boni'* Abelardo discute sei significati di identico (e altrettanti di diverso): secondo 1. l'essenza (*cf. supra*), 2. il numero, 3. la definizione, 4. la somiglianza, 5. l'immutabilità, 6. l'effetto o il prezzo. Il nuovo significato di *idem* corrisponde al quarto senso, *idem similitudine*: «Si dicono lo stesso per somiglianza – scrive Abelardo – delle < cose > qualsiasi distinte in essenza, che sono simili tra loro in quacosa, così come sono lo stesso o sono uno le specie nel genere o gli individui nella specie, o delle cose qualsiasi che convengono in qualche proprietà».<sup>278</sup> Oltre all'esempio particolarmente significativo (le specie nel genere, gli individui nella specie), che presumibilmente Guglielmo avrebbe accettato, si deve notare in particolare che due cose identiche per similitudine sono per definizione discrete o distinte nell'essenza (*discreta essentialiter*). L'abbinamento di universale come *idem indifferenter* e individui distinti nell'essenza (o anche, si dice, nella persona) è proprio quanto si legge nella presentazione del principio nella *LI*, che verrà ora presa in considerazione.

4.2.2. *Nella Logica 'Ingredientibus'*. Il passo di *LI*, 13.18-14.7, che descrive il principio di indifferenza prima di presentarne le due ramificazioni nella teoria della *collectio* e in quella dell'*indiuuiduum*, si compone di due sezioni, dedicate rispettivamente a un nuovo modo di concepire l'individuo e a un nuovo modo di concepire l'universale (nuovo rispetto a TEM).

[a: sull'individuo] Vnde alii aliter de uniuersalitate sentientes magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum formis ab inuicem esse diuersas, uerum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, siue illud materia sit siue forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis discretas posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit sed est per ipsam essentiae diuersitatem, sicut et formae ipsae in se ipsis diuersae sunt inuicem, alioquin formarum diuersitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diuersitatem necesse esset supponi. Talem differentiam

---

aut genere, ut *idem* homo quod equus, quia *idem* genus, ut animal; uel specie, ut *idem* Cato quod Cicero, quia eadem species, ut homo; uel numero, ut Tullius et Cicero, quia unus est numero. Quare diuersum etiam uel genere uel specie uel numero dicitur»; *cf.* anche *ibi*, 3 173.166-170.

<sup>278</sup> Abaelardus, *Theologia 'Summi Boni'*, ed. Buytaert-Mews, II, 4, §86: «*Idem* uero similitudine dicuntur quelibet discreta essentialiter, que in aliquo inuicem similia sunt, ut species in genere uel indiuuidua in specie *idem* sunt siue unum, uel quelibet in aliqua proprietate conuenientia. Vnde Porphyrius: "Participatione", inquit, "speciei plures homines unus; unus autem et communis particularibus plures". *Cf. GSV*, ed. Geyer, 588: «*Idem* similitudine sunt quaelibet discreta essentialiter, quae in aliquo inuicem sunt similia, ut species in genere uel indiuuidua in specie *idem* sunt siue unum uel quaelibet in aliqua proprietate conuenientia».

Porphyrius notauit inter generalissimum et specialissimum dicens: «Amplius neque species fieret unquam generalissimum neque genus specialissimum», ac si diceret: haec est earum differentia quod huius non est illius essentia. Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas quae eam faciant sed per propriae diuersificationem essentiae.

[*b: sull'universale*] Cum autem omnes res ita diuersas ab inuicem esse uelint, ut nulla earum cum alia uel eandem essentialiter materiam uel eandem essentialiter formam participet, uniuersale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem, sed indifferenter ea quae discreta sunt, appellant, ueluti singulos homines in se ipsis discretos idem esse in homine dicunt, id est non differre in natura humanitatis, et eosdem quos singulares dicunt secundum discretionem, uniuersales dicunt secundum indifferenciam et similitudinis conuenientiam. [Sed hic quoque dissensio est: *segue la descrizione della teoria della collectio e della teoria dell'individuum*] (LI 13.18-14.7)

Siamo qui di fronte a un cambiamento radicale rispetto a TEM. Secondo la concezione di individuo dipinta in (a), i singoli individui non sono diversi o discreti solo grazie a forme diverse (come per TEM): la loro differenziazione ha già sede in una materia o *essentia* diversa. Secondo questo nuovo punto di partenza, se si effettua l'esperimento di rimozione delle forme che era già di TEM, si scoprirà che i diversi individui (della stessa specie) hanno non un'unica *essentia*, come per TEM, ma *essentiae* o materie già diversificate tra loro. Come nota Alain de Libera commentando questo principio, si tratta di un *principio di individualità* più che di *individuazione*, perché di fatto niente è chiamato a giustificare l'essere individuale di un individuo: la distinzione delle sue forme e della sua materia da qualsiasi altra forma e materia è assunta come il punto di partenza.<sup>279</sup> Nel caso delle forme, si presenta anche una sorta di breve dimostrazione, basata sull'impossibilità del regresso all'infinito, del perché le forme siano già necessariamente distinte in sé: se infatti non lo fossero, sarebbero distinte grazie a ulteriori forme distinte, della cui distinzione dovrebbero rendere conto altre forme, all'infinito. L'argomento presuppone ovviamente che la distinzione delle

---

<sup>279</sup> Cf. de Libera, *L'Art des généralités*, 290-293. De Libera chiama questo principio «principe de l'individuation essentielle du particulier» (Pg3) e individua al suo interno due affermazioni: una che porta sulla discrezione delle sostanze (Pg3a «les substances sont individuelles du seul fait qu'elles sont "personnellement distinctes dans leurs essences propres"»), che ha come corollario Pg3a' «les substances ne sont pas individualisées par leurs accidents»), l'altra che sostiene la discrezione delle forme (Pg3b «les formes sont distinctes les unes des autres en elles-mêmes»), che ha come corollario Pg3b' «les formes ne sont pas individualisées par les substances dont elles sont les formes»); cf. *ibi*, 292: «À proprement parler, Pg3a' est donc moins un principe d'individuation qu'un principe d'individualité. De fait, rien n'individualise les substances singulières. Celles-ci sont d'elles-mêmes ou par elles-mêmes individuelles, "personnellement distinctes dans leurs essences mêmes"»; cf. anche Erismann, *L'individualité expliquée*, 51-52.

forme o esista di per sé o sia causata da forme.<sup>280</sup> Si può concludere che le forme discrete aggiungono un ulteriore elemento di distinzione a delle materie o *essentiae* già di per sé discrete: il testo insiste sulla terminologia della discrezione degli individui (*diuersas, diuersitas; discretas, discretio; personaliter discretas, discretio personalis*).

Ora, si deve notare che questo «principio di individuazione essenziale del particolare», come lo definisce de Libera, è perfettamente accettato da Abelardo, e costituisce anzi uno dei principi fondamentali del suo modo di concepire la realtà.<sup>281</sup> Dell'accordo su questo punto vi è una traccia anche nel testo in esame, perché Abelardo afferma che i sostenitori di questa posizione «si avvicinano di più a come stanno le cose» (*magisque ad sententiam rei accedentes*). Ciò su cui, invece, Abelardo critica il nuovo punto di partenza è la concezione dell'universale espressa in (b): non solo essa non segue necessariamente ad (a), ma anzi secondo Abelardo è in contrasto con (a), o perlomeno è una regressione rispetto a quanto (a) aveva affermato.

La sezione (b) si apre infatti con un '*cum*' che, come sottolinea il *tamen* nella frase principale, ha valore concessivo (e non causale).<sup>282</sup> Abelardo afferma che «pur ritenendo che tutte le cose siano diverse l'una dall'altra, al punto che nessuna condivide essenzialmente la stessa materia o la stessa forma con un'altra», ossia pur avendo questa (condivisibile, ai suoi occhi) teoria sull'individuo, ciononostante i sostenitori della teoria «chiamano le < cose > così distinte "lo stesso": non certo lo stesso essenzialmente, ma lo stesso indifferentemente». Abelardo sembra fornire anche un motivo per cui alcuni sostengono questa posizione sull'universale, che evidentemente egli non

---

<sup>280</sup> Sull'argomento del regresso all'infinito delle forme, che riprende implicitamente l'argomento del Terzo Uomo, si veda il seguente commento di de Libera, *L'Art des généralités*, 335-336: «Sans évoquer le Troisième homme, l'auteur de la théorie de l'indifférence [*che qui si è proposto di chiamare "principio di indifferenza" e non "teoria"*, cf. supra] en expose le ressort principal. Développons pour plus de clarté analytique, l'argument. Soit deux formes, F1 et F2. Si ces deux formes ne se distinguent pas par elles-mêmes, il faudra poser une troisième forme F3 qui permettra de les distinguer selon que, par exemple F1 participera de F3, mais pas F2. Mais pour distinguer ou non F1 de F3, il faudra poser une quatrième forme F4, qui permettra de déterminer si F1 et F3 participent ou non toutes deux de F4, et ainsi de suite à l'infini. Pour bloquer cette régression à l'infini, la théorie de l'indifférence pose donc [...] que les formes se distinguent les unes des autres par elles-mêmes».

<sup>281</sup> Cf. *infra*, capitolo 7.

<sup>282</sup> Non condivido dunque la traduzione di Paul V. Spade, che rende '*cum*' con «since» (*Five Texts*, 34, § 44), e quella di Bruno Maioli, che traduce «poiché» (*Gli universali. Storia antologica*, 224): non solo la posizione sull'individuo espressa in (a) secondo Abelardo non implica la concezione dell'universale come *idem indifferenter* descritta in (b), come vorrebbe una resa causale del *cum*, ma è anzi in conflitto con essa. (Inoltre, *cum* ha quasi sempre valore concessivo quando nella principale c'è *tamen*). Sembra che Abelardo intenda sottolineare che altre e migliori soluzioni – compresa la propria – sarebbero state possibili una volta accettato il punto di partenza espresso in (a). Cf. anche la traduzione di Jolivet, *Abélard ou la philosophie*, 131 (che rende con un gerundio).

considera l'unica compatibile con (a): i sostenitori della teoria avanzano tale visione sull'universale «perché mantengono ancora un universale delle cose» (*uniuersale tamen rerum adhuc retinentes*), ossia si ostinano a cercare l'universale tra le *res*, secondo il senso di realismo che si è sopra precisato (*cf.* Introduzione).

Come si sarà notato, anche questo testo, come già *HC*, presenta lo slittamento da *idem essentialiter* a *idem indifferenter* come il contributo fondamentale del nuovo punto di vista. Secondo tale approccio i singoli uomini, discreti nelle loro forme e materia, sono però «lo stesso nell'Uomo»,<sup>283</sup> dove 'lo stesso' è inteso come *idem indifferenter*: i singoli uomini sono simili, non differiscono, nella natura dell'umanità, ossia nel fatto di essere uomini. L'"*indifferentia*" può essere espressa sia in termini negativi (come un non-differire, appunto: *non differre, indifferentia*) sia in termini positivi (come un esser-simili: *similitudinis conuenientia*).<sup>284</sup>

Le righe che chiudono la sezione (b), dove si afferma che «quegli stessi che definiscono singolari secondo la discrezione, li chiamano universali secondo l'indifferenza e il convenire della somiglianza», mostrano il legame particolare che il principio di indifferenza detiene con la teoria dell'*indiuuum*. Queste linee, infatti, già presentano l'intuizione fondamentale che verrà sviluppata dalla nostra teoria (erede, a sua volta, della "teoria del soggetto unico" di Boezio): affermare che la stessa cosa è individuale da un certo punto di vista (quello del suo esser-discreto) e universale da un altro (quello del suo non-differire da altri individui, o esser simile ad essi). Per quanto, secondo *LI*, anche la teoria della *collectio* derivi dal principio di indifferenza, e anzi nel testo di Abelardo sia descritta per prima dopo la presentazione del principio, tale teoria non gode di questo legame particolare: pur facendo uso, come vedremo subito, di un concetto di *indifferentia*, essa non afferma che la stessa cosa è singolare e universale, ma piuttosto che l'universale è un insieme di singoli individui.<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> Nell'espressione '*idem esse in homine dicunt*', '*homo*' sta per la specie Uomo. Si può intendere anche "l'uomo comune" di TEM, ma in tal caso Abelardo starebbe descrivendo il principio di indifferenza con la terminologia della teoria da cui questo vuole differenziarsi. '*Homo*' può anche indicare il singolo individuo, come per la teoria dell'*indiuuum* (ma non della *collectio*).

<sup>284</sup> Alla luce di questo e altri passi (*cf. infra*), non sembra accettabile l'opinione di Peter King, secondo cui il criterio negativo di definizione dell'*indifferentia* sarebbe stato sostenuto da Guglielmo di Champeaux, quello positivo da Gualtiero di Mortagne (King, *Peter Abailard*, 215-220; Id., *Metaphysics*, 71). Nei testi, infatti, i due concetti sono usati l'uno come spiegazione dell'altro. (*cf.* anche *infra*, Capitolo 8).

<sup>285</sup> Proprio in *LI* si legge, a proposito dei sostenitori della teoria della *collectio*, contro la teoria dell'*indiuuum*: «Socratem et Platonem per se nullo modo speciem uocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam que est homo dicunt» (*LI*, 14.8-10).

### 4.3. La teoria della collectio

Seguendo la descrizione delle teorie realiste della *LI*, presenteremo ora la teoria della *collectio*. In *LI* essa viene descritta, per prima, come una delle due teorie che si originano dal principio di indifferenza (l'altra, come si è detto, è la teoria dell'*indiuuiduum*). Descritta e criticata in *LI*, la teoria della *collectio* riceve invece un solo accenno in *LNPS*; ancora diverso è il caso di *GS*, dove la teoria è abbracciata dall'autore del testo. La stessa teoria è descritta anche da Giovanni di Salisbury come la posizione M7 di *Metalogicon* II, 17 (ed è citata anche in *Metalogicon* II, 20, mentre manca in *Policraticus* VII, 12).<sup>286</sup>

4.3.1. Nella *Logica 'Ingredientibus'* (e nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*). Secondo la descrizione di *LI*, la teoria della *collectio* afferma che «la cosa universale» (*uniuersalis res*) è una collezione di più elementi (*collectio plurium*):

[Sed hic quoque dissensio est.] Nam quidam uniuersalem rem non nisi in collectione plurium sumunt. Qui Socratem et Platonem per se nullo modo speciem uocant, sed omnes homines simul collectos speciem illam quae est homo dicunt et omnia animalia simul accepta genus illud quod est animal, et ita de ceteris.

Quibus illud Boethii consentire uidetur: «Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum substantiali similitudine, genus uero ex specierum similitudine» [*II Comm. in Isagogen, I, 11, ed. Brandt, 166.16-18*]. Cum enim ait 'collecta similitudine', plura colligentem insinuat.

Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus uel multorum continentiam in uniuersali re haberent nec pauciora uniuersalia quam singularia essent (*LI* 14.7-17).

Contro la teoria dell'*indiuuiduum* (secondo cui è l'individuo stesso, Socrate o Platone, considerato da un certo punto di vista, ad essere la specie: cf. «qui Socratem et Platonem per se nullo modo speciem uocant»), e ispirandosi alla terminologia della

---

<sup>286</sup> Secondo Yukio Iwakuma, la teoria della *collectio* cadde in disuso già durante il terzo decennio del XII secolo; cf. Iwakuma, *Influence*, 312: «The fact that the *Logica "nostrorum petitioni sociorum,"* the *Tractatus [= QG]*, and P17 mention the theory of Master R. [si fa riferimento alla *Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*: cf. infra] and that they all omit the *collectio* theory, strongly suggests that the *collectio* theory was outdated by the 1120s and from then on Master R. actually propounded a new theory as part of a counterattack of William's realist party against Abelard». Si deve però notare che un accenno alla teoria si trova comunque in *LNPS*, e che Giovanni di Salisbury la cita nel *Metalogicon* (anche se, come si è visto, Giovanni tende a citare teorie del passato, anche dell'inizio del secolo). In *L'art des généralités*, 309, de Libera si sofferma sull'ordine di presentazione di *LI* (prima la teoria della *collectio*, poi la teoria dell'*indiuuiduum*) domandandosi se si tratti di un ordine cronologico; ne conclude, giustamente, che non è detto che Abelardo intendesse stabilire un rapporto di tipo cronologico tra le due teorie.

*cogitatio collecta* di Boezio,<sup>287</sup> questa teoria afferma che l'universale è una «collezione di più»: gli uomini *simul collecti* sono la specie Uomo, gli animali *simul accepta* sono il genere Animale. Come le ultime righe del passo mostrano, tale *collectio* di elementi dovrebbe rendere conto di tre caratteristiche dell'universale che, si presume, sarebbero altrimenti problematiche: (a) il fatto che l'universale si predichi di molti (Aristoteles, *De interpretatione*, 7, 17a 39-b1); (b) il fatto che l'universale contenga molte cose (cf. Porphyrius, *Isagoge*, i, 4, tr. Boethii, 6.22-25); (c) il fatto che gli universali siano in numero inferiore agli individui (cf. Porphyrius, *Isagoge* ii, 11, tr. Boethii 12.7-9). Un legame con il principio di indifferenza (da cui, come si ricorderà, questa teoria deriva secondo *LI*) si trova nel fatto che elementi essenzialmente distinti sono raccolti insieme a costituire l'universale a causa della loro somiglianza (*similitudo*).

Quali sono gli elementi che, raccolti insieme, costituiscono l'universale? Da questo passo, sembra che siano *gli individui*: i singoli individui uomini nella *collectio* Uomo, i singoli individui animali nella *collectio* Animale.<sup>288</sup> Il breve accenno alla teoria della *collectio* in *LNPS* e, come si vedrà, la trattazione di *GS*, sollevano dei dubbi su questo punto. Da questi testi, infatti, sembra che l'universale sia una *collectio* di *elementi all'interno degli individui*, e non degli individui *sic et simpliciter* (e, in particolare, in questi testi sembra che l'universale sia una *collectio* delle *materie* degli individui).

Consideriamo in primo luogo *LNPS*. Si tratta, come si è detto, solo di un breve cenno: Abelardo non descrive la teoria della *collectio* tra le teorie realiste, né *a fortiori* porta argomenti precisi per criticarla. Però, nel fornire la propria soluzione, Abelardo si sofferma a commentare la sezione del secondo commento all'*Isagoge* di Boezio dedicata alle tre questioni di Porfirio (I, 10-11, ed. Brandt, 159-167) e qui ricorda gli argomenti di Boezio contro il fatto che l'universale sia uno e contro il fatto che l'universale sia molteplice (*multiplex*), notando che «con quest'ultimo argomento [ossia, quello contro il fatto che l'universale sia molteplice] Boezio distrugge la tesi che dice

<sup>287</sup> Oltre al passo di Boethius, *II Comm. in Isagogen*, I, 11, ed. Brandt, 166.16-18, che è citato esplicitamente, cf. anche Porphyrius, *Isagoge*, ii, 16, tr. Boethii, 14.7-11; Boethius, *II Comm. in Isagogen*, III, 12, ed. Brandt, 236.16-237.23. (il genere come tutto e l'individuo come parte)

<sup>288</sup> Cf. l'interessante paragone con le specie in via di estinzione, proposto da Peter King: «Collective realism takes the universal to be, roughly, the collection of its instances: all men collected together are the species *man*, all animals taken together are the genus *animal*, and so on. Such a view seems sensible and natural when applied to natural kinds, which consist distributively in their present members; this is the sense in which there are "endangered species," for instance» (*Metaphysics*, 69); A.J. Freddoso, *Abailard on Collective Realism*, «The Journal of Philosophy» 75 (1978), 527-538 (in particolare 527); D.P. Henry, *That Most Subtle Question* (Quaestio Subtilissima). *The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines*, Manchester University Press, Manchester 1984, 235-248.

che il genere è l'insieme di tutte le sostanze». <sup>289</sup> Secondo *LNPS*, dunque, l'argomento di Boezio contro l'universale molteplice è un argomento contro la teoria della *collectio*. Ora, come è stato sottolineato da Martin Tweedale, l'argomento di Boezio contro l'universale molteplice ha presa solo se si intende per universale una collezione di elementi simili tra loro, ciascuno all'interno di un individuo, ma non la collezione degli individui stessi.

Immaginiamo, dice Boezio, che il genere sia molteplice. <sup>290</sup> Ciò significa che il genere *G* è la collezione di differenti *items* ( $i_1, i_2, i_3$  etc.) presenti ciascuno in un individuo ( $I_1, I_2, I_3$  etc.) appartenente al genere *G*: ad esempio, il genere Animale, molteplice per ipotesi, è la collezione di animale<sub>s</sub>, animale<sub>p</sub>, animale<sub>c</sub> situati rispettivamente in Socrate, Platone, Callia.  $I_1, I_2, I_3$  etc. appartengono allo stesso genere *G* perché  $i_1, i_2, i_3$  etc. sono simili. Per essere simili, però, anche  $i_1, i_2, i_3$  etc. dovranno appartenere ad un unico genere, *G'*, che sarà a sua volta molteplice *ex hypothesi*: il che significa che in  $i_1, i_2, i_3$  etc. vi sono rispettivamente  $ii_1, ii_2, ii_3$ , etc. tra loro simili ed appartenenti a un ulteriore genere *G''*, *ad infinitum*.

Questo argomento presuppone che il genere molteplice sia la collezione di elementi tra loro simili all'interno di individui simili, e non la collezione direttamente degli individui. Come scrive Tweedale: «In following the reasoning one must be careful to distinguish single items that *make up* the genus in question from the single items that *fall under* it. Individual animals fall under the genus *animal*, but they make it up only if we consider the genus *animal* to be simply the collection of all animals. Since Boethius is thinking of a genus as a collection of single items each of which is “in” an individual animal, it does not appear that he thought of these single items as identical with

---

<sup>289</sup> *LNPS*, 529.11-21: «[Genus] non est igitur unum numero. Neque multa, quia neque multa eiusdem naturae neque multa non eiusdem naturae. Sed constans est, quod non est multa non eiusdem naturae. Oportet igitur, quod sit multa eiusdem naturae, quod iterum falsum est. Si enim hoc esset, cum omnis multitudo talis uno genere claudatur, quod eas ut conuenientes significet, rursus illius genus erit similiter multitudo rerum conuenientium et habebit genus supra se et illud aliud et ita usque in infinitum, quod est inconueniens. Non est igitur multa. Hoc ultimo argumento destruit Boethius sententiam, collectionem scilicet omnium substantiarum genus esse».

<sup>290</sup> Boeth., *II in Isag.* I, 10 (ed Brandt, 162.3-15): «quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex neque unum numero, non erit ultimum genus, sed habebit aliud superpositum genus, quod illam multipliciter unius sui nominis uocabulo includat. ut enim plura animalia, quoniam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quoniam genus, quod in pluribus est atque ideo multiplex, habet sui similitudinem, quod genus est, non est uero unum, quoniam in pluribus est, eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inuentum, eadem ratione quae superius dicta est, rursus genus tertium uestigatur. itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum nullus disciplinae terminus occurrat».



individual animals. Thus he would claim that the single items *making up* the genus *animal* were not at all animals [*ossia, individui animalis*]. Actually, it is interesting to note that if one chooses to defend the view that a genus is simply the collection of the individuals falling under it, Boethius' argument does not go through. When we posit the further genus required by the similarity of the items making up the original genus, we discover that it is the very same genus we started with».<sup>291</sup>

Ricapitolando, l'accento della *LNPS* suggerisce che la teoria della *collectio* debba considerare l'universale come una collezione non di individui, bensì di elementi all'interno degli individui, distinti da questi ultimi. Lo stesso sembra avvenire nella descrizione della teoria fornita da *GS* (che però cerca, al contempo, di evitare il regresso all'infinito evidenziato da Boezio).

4.3.2. *Nel 'De generibus et speciebus'*. La descrizione della teoria della *collectio* in *GS* si differenzia dalle descrizioni sinora prese in considerazione perché *GS* sostiene attivamente la teoria descritta. Il passo evidenzia, come già notato *supra*, che la *collectio* deve essere intesa come collezione non tanto degli individui, quanto delle loro materie; inoltre, mostra chiaramente quale uso del principio di discrezione essenziale e di indifferenza facesse questa teoria. Il brano è piuttosto lungo, ma ripetitivo: lo stesso ragionamento, infatti, è svolto cinque volte, che corrispondono a cinque tappe nell'albero di Porfirio (e oltre, con il livello della mera materia collocato oltre a quello sostanza). Le cinque tappe sono numerate qui di seguito:

O, p. 158a-b: «Quoniam supradictas sententias rationibus et auctoritatibus confutauimus, quid nobis potius tenendum uideatur de his, deo annuente, amodo ostendemus (ostendemus] ostendemus *ms.*).

[1: *da Socrate a Uomo*] [spazio bianco nel *ms.*] et unumquodque indiuiduum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et socracitate forma. Sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diuersa, scilicet platonitate, componitur. Sic et singuli homines. Et sicut socracitas que formaliter constituit Socratem nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia que socracitatem sustinet in Socrate nusquam est nisi in Socrate. Ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum que est in Socrate uel que est in aliquo alio indiuiduorum sed totam illam collectionem ex singulis illis materiis factam idest unum quasi gregem de essentia hominis que Socratem sustinet et singulis [illis... singulis *in marg. nel ms.*] aliis huius nature coniunctum. Que tota collectio, quamuis essencialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species unum uniuersale una natura appellatur, sicut populus, quamuis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.

---

<sup>291</sup> Tweedale, *Abailard on universals*, 75-76.

[2: *da Uomo a Animale*] Item unaqueque essentia huius collectionis que humanitas appellatur ex materia et forma constat, scilicet ex animali materia, forma autem non una sed pluribus: rationalitate et mortalitate et bipedalitate et si que sunt ei alie substantiales. Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illud hominis quod sustinet socracitatem illud essentialiter non sustinet platonitatem, ita de animali. Nam illud animal quod formas humanitatis que in me est sustinet illud essentialiter alibi non est sed illi indifferens est in singulis materiis singulorum indiuiduorum animalis. Hanc itaque multitudinem essentiarum animalis que singularum specierum animalis formas sustinet genus appellandum esse dico. Que in hoc diuersa est ab illa multitudine que speciem facit. Illa enim ex solis illis essentiis que indiuiduorum formas sustinet collecta est. Ista uero que genus est ex his que diuersarum specierum substantiales differentias recipiunt. Et hoc est quod uoluit Boethius in secundo commento super Porphyrium his uerbis: “Nichil aliud species esse putanda est” et ceteris.<sup>292</sup>

[3: *da Animale a Corpo*] Item ut usque ad primum principium perducatur, sciendum est quod singule essencie illius multitudinis que animal genus dicitur ex materia aliqua essentia corporis et formis substantialibus animacione et sensibilitate constat que, sicut de animali dictum est, nusquam alibi essentialiter sunt. Sed ille indifferentes formas sustinent omnium specierum corporis. Et hec talium corporis essentiarum multitudo genus dicitur illius nature quam ex multitudine essentiarum animalis confectam diximus.

[4: *da Corpo a Sostanza*] Et singule corporis quod genus est essencie ex materia scilicet aliqua essentia substantie et forma [forma *corr. ex forme*] corporeitate constant.

[5: *da Sostanza alla Mera Materia*] Quibus indifferentes essencie incorporeitatem que forma est species<sup>293</sup> sustinent et illa talium essentiarum [p. 158b] multitudo substantia generalissimum dicitur que tamen nondum est simplex, sed ex materia mera essentia, ut ita dicam, et susceptibilitate contrariorum forma constat. Que mera essentia an genus sit et quare non sit postea discutietur. Quod autem in substantia dictum est simile in aliis predicamentis intelligatur».

Secondo la teoria della *collectio* di *GS*, ciascun individuo è composto di forma e materia (detta anche *essentia* in questo passo): Socrate, ad esempio, è composto dalla materia Uomo e dalla forma Socratità, Platone dalla materia Uomo e dalla forma Platonità, *etc.*<sup>294</sup> Contro TEM, la teoria della *collectio* non ammette che la materia Uomo che è in Socrate sia la stessa che è in Platone: ciascun individuo ha la propria materia, che non può essere al di fuori dell’individuo stesso, anche se la materia Uomo di Socrate è *simile* alla, o *non-differente* dalla (*cf.* sezioni 2, 3, 5), materia Uomo di

---

<sup>292</sup> Boethius, *II Comm. in Isag.*, I, 11 (ed. Brandt, 166.16-18): «nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus uero cogitatio collecta ex specierum similitudine».

<sup>293</sup> Forse da correggere in *speciei*.

<sup>294</sup> L’espressione ‘*socratitas*’ per indicare l’insieme degli accidenti di Socrate, ‘*platonitas*’ per indicare l’insieme degli accidenti di Platone viene da Boezio. *Cf.* anche F. Bottin, *Boezio: nomi propri, essenze individuali ed individuazione*, in Id., *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Cleup, Padova 2010, pp. 69-100.

Platone. Vediamo qui applicato il principio di discrezione essenziale e di indifferenza che si è sopra descritto.

La specie è la collezione (*collectio*) delle materie o essenze simili: la collezione della materia Uomo di Socrate, di quella di Platone, e di ogni altro uomo, è la specie Uomo. Per usare le parole dell'autore: «Dico dunque che è specie non quell'essenza di uomo che è solo in Socrate o che è in qualche altro individuo, ma tutta quella collezione composta di quelle singole materie, ossia quasi un gregge composto dall'essenza di uomo che sostiene Socrate e dalle altre singole essenze di questa natura». La specie è una collezione non di individui, ma delle materie o essenze di individui della stessa natura.

La stessa strategia è utilizzata, nelle sezioni successive, che passano dalla specie al genere. Anche la materia Uomo di ciascun individuo uomo, infatti, è composta di forme e materia: la materia Animale più le forme sostanziali di razionalità, mortalità, bipedalità, *etc.* Il genere Animale, pertanto, è la collezione delle materie Animale che si trovano in ciascun individuo animale. Si deve notare che la discrezione degli individui persiste anche a questo livello, e che dunque il genere Animale è la collezione delle materie o *essentiae* Animale<sub>s</sub>, Animale<sub>p</sub>, Animale<sub>c</sub> che si trovano in Socrate, Platone, Callia, *etc.* L'unica differenza tra il genere e la specie è che la specie è una collezione di *essentiae* o materie che sostengono le forme degli individui, mentre il genere è una collezione di *essentiae* o materie che sostengono le differenze specifiche, con cui si ottengono le diverse specie.

Dal genere Animale si passa, una volta sottratte le forme sostanziali, al genere Corpo, *collectio* delle materie delle materie che costituiscono il genere Animale, e dal genere Corpo al genere Sostanza (collezione delle materie delle materie che costituiscono il genere Corpo e di quelle che costituiscono il genere Incorporeo). Con un'aggiunta molto interessante, l'autore precisa che sostanza non è l'ultimo livello: anch'essa è composta di una materia (la *mera essentia*) e una forma (la capacità di ricevere i contrari). Questa "mera essenza", però, non è un genere.

Si può concludere quest'analisi con due osservazioni finali. In primo luogo, sembra si debba concludere che non esiste un'unica "mera essenza", ma tante "mere essenze" quanti gli individui, dato che la distinzione essenziale tra gli individui (come si è visto) è mantenuta ad ogni livello. Inoltre, anche se la teoria sostiene una concezione

dell'universale che ne fa qualcosa di molto simile all'universale molteplice di Boezio, si cerca – almeno implicitamente – di evitare l'obiezione del regresso all'infinito di Boezio (contro Abelardo, che la considera un'obiezione valida contro questa teoria). L'autore, infatti, considera la somiglianza o indifferenza tra le materie raccolte nella stessa specie o genere come un semplice dato di fatto che non esige una spiegazione ulteriore: il fatto che le materie delle materie siano a loro volta simili non è presentato come la *causa* della somiglianza delle materie del livello sottostante. In questo modo, l'argomento del regresso di Boezio non si innesca.

#### 4.4. La teoria dell'*indiuiduum*

La teoria dell'*indiuiduum* è descritta da tutte e tre le fonti che stiamo analizzando (come si ricorderà, queste sono state selezionate proprio perché espongono la teoria).

4.4.1. Nella *Logica 'Ingredientibus'*. In *LI* la teoria dell'*indiuiduum* è descritta come una delle due teorie che derivano dal principio di distinzione essenziale e di indifferenza (mentre l'altra teoria, come si è visto, è quella della *collectio*).

Alii uero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, uerum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est praedicari de pluribus, figuratiue accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est conuenire, uel ipsum cum pluribus.

Qui tot species quot indiuidua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum uero ad similitudinem naturarum pauciores numerum uniuersalium quam singularium assignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem et iidem a se ipsis diuersi quantum ad discretionem et ad similitudinem iudicantur, ut Socrates in eo quod est homo a se ipso in eo quod Socrates est diuiditur. Alioquin idem sui genus uel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe quae relatiua sunt, aliquo saltem respectu conuenit esse opposita (*LI* 14.18-31).

Secondo la teoria, la specie sono «i singoli <uomini>, in quanto sono uomini» (*singulos in eo quod homines sunt*; per l'interpretazione della parte precedente della frase, che a mio avviso non segnala una tesi sostenuta dalla teoria ma instaura solo un confronto con la teoria della *collectio*, cf. *infra*, al Capitolo 7). La teoria dell'*indiuiduum* cerca di argomentare che l'universale è l'individuo stesso, considerato da un certo punto di vista (*in eo quod*).

La presentazione di Abelardo nella *LI* si modella su due problematiche che la teoria deve affrontare (e che saranno centrali anche nelle critiche sollevate contro di essa). La prima è quella di conciliare la concezione dell'universale come l'individuo-considerato-secondo-un-certo-punto-di-vista con l'affermazione aristotelica che l'universale è ciò che si predica di molti.<sup>295</sup> Evidentemente, infatti, una cosa individuale non può essere predicata (e *a fortiori* predicata di molti). L'unica soluzione per la teoria dell'*indiuiduum*, infatti, consiste nel sostenere che "essere predicato di molti" si deve intendere in senso figurato (*figuratiue*) e nel riportare il discorso dal piano della predicazione al piano ontologico: l'universale (dunque: l'individuo, considerato da un certo punto di vista) è predicato di molti nel senso che ci sono molte cose che sono "*idem*" con l'individuo, che convengono, si accordano (*conuenire*) con l'individuo, in quel determinato aspetto («*plura cum eo idem esse, idest conuenire, uel ipsum cum pluribus*»). Il secondo problema sul quale si modella la descrizione della teoria è quello del numero degli universali: secondo Porfirio, infatti, gli universali sono in numero inferiore rispetto agli individui (i generi superiori sono meno delle specie subordinate, e le specie sono meno degli individui, che sono infiniti).<sup>296</sup> Se però, come afferma la teoria dell'*indiuiduum*, l'universale è l'individuo stesso (considerato da un certo punto di vista), allora evidentemente gli universali saranno tanti quanti gli individui. La risposta della teoria consiste nel proporre una distinzione: se si considera «il numero delle cose» (*rerum numerus*), gli universali sono tanti quanti gli individui; se si considera però «la somiglianza delle nature» (*similitudo naturarum*), gli universali sono in numero inferiore rispetto agli individui, perché tutti gli individui che convengono nell'essere simili andranno contati come un'unica natura. Troviamo così applicati i concetti di discrezione personale e di somiglianza o *conuenientia* che avevamo incontrato nella descrizione del principio di indifferenza.

Una conseguenza di questo approccio, evidenziata in particolare alla fine del passo, è che si dovranno individuare diversi livelli nell'individuo, che sarà in qualche modo «diviso» in sé stesso (*diuiditur*). Socrate, per esempio, considerato in quanto è Socrate sarà un individuo; considerato in quanto è uomo, specie; considerato in quanto è

---

<sup>295</sup> Cf. Aristoteles, *De interpretatione*, 7, 17a 39-b1, tr. Boethii, 10.1-2: «dico autem uniuersale quod in pluribus natum est praedicari».

<sup>296</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, ii, 11, tr. Boethii, 12.7-9: «Decem quidem generalissima sunt, specialissima uero in numero quidem quodam sunt, non tamen infinito, indiuidua autem quae sunt post specialissima, infinita sunt». Cf. *infra*, P17, argomento del numero dei generi generalissimi.

animale, genere, etc. La suddivisione dell'individuo è qui indicata dall'espressione '*in eo quod*'. Socrate in quanto Socrate è diverso da Socrate in quanto uomo: si deve infatti garantire un minimo di differenza tra individuo, specie e genere, se non altro come determinazioni diverse dello stesso individuo (Abelardo ricorda che anche i relativi, ossia determinazioni diverse che riguardano però lo stesso soggetto, come ad esempio "grande" e "piccolo", devono essere opposti sotto almeno un punto di vista). Come si vedrà, il concetto di una suddivisione dell'individuo è presente anche nelle altre descrizioni della teoria, dove viene utilizzata una terminologia più precisa per parlarne (cf. i termini *status*, *respectus*, *attentio* presentati *infra*).

4.4.2. Nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*. Nella *LNPS* la teoria dell'*indiuuiuum* è descritta nel passo seguente:<sup>297</sup>

Sunt alii in rebus uniuersalitem assignantes, qui eandem rem uniuersalem et particularem esse astruunt.

Hi namque eandem rem in diuersis indifferenter, non essentialiter inferioribus affirmant. Veluti cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, 'idem' pro indifferenti, id est consimili, intelligunt.

Et cum dicunt idem de pluribus praedicari uel inesse aliquibus, tale est, ac si aperte diceretur: quaedam in aliqua conuenire natura, idest similia esse, ut in eo quod corpora sunt uel animalia.

Et iuxta hanc, ut diximus, sententiam eandem rem uniuersalem et particularem esse concedunt, diuersis tamen respectibus; uniuersalem quidem in eo quod cum pluribus communitatem habet, particularem secundum hoc quod a ceteris rebus diuersa est.

Dicunt enim singulas substantias ita in propriae suae essentiae discretione diuersas esse, ut nullo modo haec substantia sit eadem cum illa, etiamsi substantiae materia penitus formis careret, quod tale secundum illos praedicari de pluribus, ac si dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt conuenientes, praedicari de uno solo, ac si dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt non conuenientes (*LNPS* 518.9-27).

Secondo la teoria qui descritta, «la medesima cosa è universale e particolare». Si individuano nella descrizione i tratti caratteristici del principio di indifferenza: da un lato, si afferma che l'universale è identico nei suoi inferiori, non come *idem essentialiter*, bensì come *idem indifferenter*;<sup>298</sup> dall'altro, si sostiene che «le singole

---

<sup>297</sup> Cf. de Libera, *L'art des généralités*, 344-347.

<sup>298</sup> 'Eandem rem' nella frase '*eandem rem uniuersalem et particularem esse*' è diverso da '*eandem rem*' nella frase '*eandem rem in diuersis indifferenter non essentialiter esse*': nel primo caso, indica l'unità della cosa esistente, che è individuale e universale secondo diversi punti di vista; nel secondo, indica l'unità dell'universale nei suoi diversi individui. Si noti inoltre l'affermazione «*indifferenti, idest consimili*», dove il criterio positivo (essere simili) e quello negativo (non differire) di definizione del principio di indifferenza sono presentati insieme (cf. *infra*, Capitolo 8).

sostanze sono così diverse nella discrezione della loro propria essenza, che in alcun modo questa sostanza sarebbe identica con quella, anche se la materia della sostanza fosse completamente priva di forme» (principio “di discrezione essenziale”, con esperimento di sottrazione delle forme).

Come già in *LI*, anche in *LNPS* il problema della predicazione di più viene risolto con l’affermazione di un accordarsi, o essere simili, di diverse cose in una natura comune (*conuenire*), e, come in *LI*, anche qui si parla di una suddivisione del singolo individuo in più livelli differenti. In questo caso, però, si introducono due termini chiave che mancavano in *LI*, *respectus* e *status*. L’individuo, come si è già notato commentando *LI*, si suddivide al suo interno in diversi livelli a seconda dell’“*in eo quod*” che si prenda in considerazione. In *LNPS* si afferma che questa suddivisione (nell’oggetto) avviene a seconda del punto di vista (del soggetto che lo considera): i *respectus* sono dunque il corrispettivo nel soggetto conoscente dei diversi *in eo quod* nell’oggetto. Come scrive *LNPS*: «ammettono che la medesima cosa è universale e particolare, ma secondo diversi punti di vista: universale, certo, nel fatto che ha comunanza con più < cose >, particolare secondo il fatto che è diversa dalle restanti cose». Il *conuenire* del singolo individuo con altre cose o l’aver comunanza con esse (*communitas*),<sup>299</sup> da una parte, e il suo esserne differente, dall’altra, è indicato anche con il termine *status*: «vi è uno stato per partecipazione del quale molte cose convengono <insieme>» e «vi è uno stato per partecipazione del quale molte cose non convengono insieme». Si noti che, in questo passo, lo *status* non è affatto una cosa, ma è ciò per partecipazione al quale diverse cose (individuali) convengono o non convengono: sotto questo rispetto, la nozione di *status* propugnata dalla teoria, almeno secondo questa descrizione, ha tratti che ricordano quella dello stesso Abelardo.<sup>300</sup>

4.4.3. Nel ‘*De generibus et speciebus*’. La teoria dell’*indiuiduum* è descritta da *GS* con il nome di ‘*sententia de indifferentia*’ (cf. anche § 138: «hoc plane est contra sententiam de indifferentia»). Il passo in questione è il seguente:

---

<sup>299</sup> Che dunque ha un senso diverso dalla *communitas uniuersalium* della descrizione di TEM in *HC*: in *HC*, indicava l’esistenza di una cosa comune, l’universale, qui indica il non differire di una cosa individuale da un’altra cosa individuale.

<sup>300</sup> La somiglianza vale in primo luogo per il fatto che lo *status* non è una cosa, anche se il concetto è inserito in teorie dai fini molto diversi: cf. anche *infra*, capitolo 7.

Ms. O, p. 156a: «Nunc itaque illam que de indifferentia est sententiam perquiramus. Cuius haec est positio. Nichil omnino [omnino corr. ex omnino] est praeter indiuiduum. Sed illud aliter et aliter at<t>entum species et genus et generalis<s>imum est.

Itaque Socrates in ea natura in qua subiectus est sensibus scilicet secundum illam naturam quam significat de eo 'Socrates' indiuiduum est ideo quia tale est proprietas cuius numquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo sed socracitatem nullus habet praeter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quicquid notat hec uox 'Socrates' sed socracitatis oblitus id tantum perspicit de Socrate quod notat inde 'homo' idest animal rationale mortale et secundum hanc attentionem species est. Est enim predicabilis de pluribus in quid de eodem statu, si intellectus pos<t>ponat rationalitatem et mortalitatem et id tantum sibi subiciat quod notat hec uox 'animal'; in hoc statu genus est. Quod si relictis omnibus formis in hoc tantum consideremus Socratem quod notat inde 'substantia', generalissimum est. Idem de Platone dicas per omnia.

Quod si quis dicat proprietatem Socratis in eo quod est homo non magis esse in pluribus quam eiusdem Socratis in quantum est Socrates (eque enim homo qui est Socratis in nullo alio est nisi in Socrate sicut ipse Socrates): uerum quod concedunt; ita tamen determinandum putant: Socratem in quantum est Socrates nullum prorsus indifferens habere quod in alio inueniatur; sed in quantum est homo plura habet indifferentia que in Platone et in aliis inueniuntur. Nam et Plato similiter homo est ut Socrates quamuis non sit idem homo essentialiter qui est Socrates. Idem est de animali et substantia» (§50).

Secondo *GS*, la “*sententia de indifferentia*” sostiene questa tesi fondamentale: «non esiste null’altro che l’individuo; ma quello, considerato in un modo o in un altro, è specie e genere e genere generalissimo». *GS* ci consegna un altro termine chiave della teoria dell’*indiuiduum*: *attendere* e *attentio*. Si può dire che *attendere* (e *attentio*) svolgano qui la stessa funzione che *respectus* ha nella descrizione di *LNPS*: indicano cioè le diverse modalità con cui il soggetto conoscente considera ciò che esiste, ossia l’individuo, prendendolo in quanto specie, genere o generalissimo. Le diverse *attentiones* con cui il soggetto considera l’individuo non *producono* esse stesse che l’individuo sia specie, genere o generalissimo, perché si limitano a guardare diverse nature o stati già esistenti nell’individuo («*secundum illam naturam*»; «*in hoc statu*»). Queste, poi, sono significate o notate ciascuna da una parola diversa (*uox*): ‘Socrates’, ‘homo’, ‘animal’, ‘substantia’. La descrizione comporta anche una sorta di risposta a un’obiezione: l’uomo-di-Socrate (ossia Socrate in quanto è uomo, ossia specie) non è in altro se non in Socrate – come si può dunque dire che è una specie? La spiegazione coinvolge, come già nelle precedenti descrizioni, il principio di indifferenza: l’uomo-di-Socrate significa che Socrate, in quanto uomo, ha molte cose a lui non-differenti (gli



altri uomini); in quanto Socrate, invece, non ha nulla di non-differente (è singolo e individuale).

#### 4.5. La terza teoria realista di LNPS

Con l'analisi che si è presentata sinora, si sono considerate tutte le teorie realiste descritte nelle tre fonti qui prese in esame (*LI*, *LNPS*, *GS*), ad eccezione di una: la teoria realista descritta dalla *LNPS* dopo la teoria dell'essenza materiale e la teoria dell'*indivuiduum*. L'identificazione di questa teoria, presentata da Abelardo brevemente in 521.21-29 e seguita da due rapidi argomenti per criticarla in 521.30-522.9, è difficile. L'ipotesi più condivisibile è quella avanzata da Yukio Iwakuma e ripresa da Irène Rosier, secondo cui Abelardo descriverebbe qui una variante della teoria dell'essenza materiale che insiste in particolare sull'opposizione tra l'universale in sé o in natura e l'universale informato e divenuto individuo.<sup>301</sup> Tracce di questa variante della TEM si trovano nella presentazione della TEM data dalla *LI* (*cf. supra*) e, in maniera più chiara, nelle presentazioni della teoria date da *QG* e *P17* (e nella *Sententia magistri R.*), che saranno esaminate al Capitolo 6.

Data la brevità del passo e la sua ambiguità, consideriamo qui non solo la descrizione ma anche gli argomenti sollevati da Abelardo contro questa teoria. La descrizione della teoria è consegnata a queste parole:

Sunt iterum alii, qui aliter res uniuersales esse uidentur affirmare. Hi rebus communitatem assignantes dicunt rem aliam uniuersalem, aliam singularem, id est alterius proprietatis esse ex hoc quod est uniuersalis, et alterius ex hoc quod est singularis. Vt animal est uniuersale et corpus, nec tamen aliquod animal uel aliquod corpus. Tale est enim secundum hanc sententiam animal esse uniuersale, ac si dicatur: plura sunt quorum unumquodque animal est et tale est hoc animal praedicari de uno solo, ac si dicatur: una sola res est hoc animal (*LNPS*, 521.21-29).

I sostenitori della teoria «attribuiscono l'essere-comune a cose (*rebus communitatem assignantes*)», un'affermazione che ricorda la presentazione di TEM nella *HC* («Erat autem in ea sententia de communitate uniuersalium») ma che potrebbe

---

<sup>301</sup> Cf. Jolivet, *Arts du langage*, 221-222 e Id., *Abélard ou la philosophie*, 55 («théorie [...] énigmatique»). Secondo Iwakuma, *Influence*, 311-312 questa teoria potrebbe coincidere con quella descritta come variante della teoria dell'essenza materiale in *QG*, §§ 4-6, a sua volta da confrontare con la teoria espressa nella *Sententia magistri R.* (pubblicata in Dijs, *Two Anonymous*, 113-117).

anche indicare un realismo più generico. La teoria pone inoltre un'opposizione tra l'universale e l'individuo, tra *animal* o *corpus* intesi come universali e *aliquid animal* o *aliquid corpus*, ossia l'individuo. La teoria sembrerebbe ritenere che vi siano due tipi di cose, ben differenti pur essendo entrambe *res*: le cose universali e le cose singolari («*rem aliam universalem, aliam singularem*»). Infine, secondo questa teoria 'animale' preso come universale («*animal esse universale*») significa: vi sono più <enti> ciascuno dei quali è un animale; mentre quando 'animale' si intende di uno solo, come in «questo animale» («*hoc animal praedicari de uno solo*»), ciò significa: una cosa soltanto è questo animale.

Gli argomenti contro la teoria non permettono, a mio avviso, di caratterizzarla in modo più preciso. Le due obiezioni che Abelardo avanza somigliano piuttosto ad argomenti contro la teoria dell'*indiuiduum* (cf: *infra*, argomenti contro la teoria dell'*indiuiduum*: la teoria non distingue tra particolare e universale sulla base del *praedicari de pluribus*; l'universale è il non universale). Si tratta dei due argomenti che seguono:

Nunc positam sententiam breuiter exponamus. [1] Primum quaerendum est, ut arbitror, quomodo secundum hanc sententiam indiuiduum ab uniuersali differat per praedicari de pluribus, cum indiuiduum habeat praedicari de pluribus, id est plura sunt, quorum unumquodque est indiuiduum. Sed fortasse inquires, quod recte praedicari de pluribus in diffinitione uniuersalis ponitur ad exclusionem indiuiduorum, cum omne uniuersale praedicari de pluribus habeat, nullum autem indiuiduum de pluribus praedicetur. Sed eodem modo inter uniuersale et animal differentia poterit assignari, cum omne uniuersale de pluribus et nullum animal de pluribus. Non igitur Porphyrius conuenienter induxit argumentum, cum ait: «Genus est, ut animal», cum animal a genere et ab aliis uniuersalibus per praedicari de pluribus differat quemadmodum indiuiduum. [2] Praeterea secundum hanc sententiam concedere oportet, quod non uniuersale sit uniuersale et res quae non praedicatur de pluribus, praedicetur de pluribus et multos<sup>302</sup> quorum unumquodque de pluribus praedicatur, concedat indiuiduum appellari (LNPS, 521.30-522.9)

Secondo l'*Isagoge*,<sup>303</sup> l'universale è «ciò che si predica di più <cose>», l'individuo invece ciò che «si predica di uno solo». Il primo argomento afferma che, seguendo la teoria, si perde questa distinzione predicativa tra universale e individuo. L'argomento sembra voler colpire in particolare quanto esposto alla fine della

<sup>302</sup> Forse da correggere in '*multa*', dato il successivo neutro '*unumquodque*'.

<sup>303</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, i, 6: «Eorum enim quae praedicantur, alia quidem de uno dicuntur solo, sicut individua sicut Socrates et hic et hoc, alia vero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria et accidentia communiter, sed non proprie alicui»; cf. anche Aristoteles, *De interpretatione*, 7, 17a 39-b1.

descrizione, dove si affermava che (F) «animal esse uniuersale» significa (FF) «che vi sono più <enti>, ciascuno dei quali è un animale». Abelardo sembra dire che, in (FF), animale è da intendere come animale singolo; dunque ‘universale’ della prima frase (F), ossia ciò che si predica di più, si riduce a dire che “vi sono più cose, ciascuna delle quali è un individuo”, e pertanto “essere predicato di più” si riferisce anche all’individuo (e dunque non può costituire il criterio per distinguere universale e individuo). Il controargomento ribadisce che solo l’universale comporta l’essere predicato di più, non l’individuo (e che pertanto l’essere predicato di più costituisce un criterio di distinzione dei due). Abelardo sembra allora voler rispondere che, se si accetta questo criterio di distinzione, la stessa distinzione si potrebbe applicare per separare universale e animale: ogni universale si predica di più ma nessun animale si predica di più. L’argomento sembra presupporre che, secondo la teoria criticata, per ‘animale’ si debba intendere sia l’universale che l’individuo, e che pertanto ad ‘animale’ appartenga *ipso facto* la predicazione di più. Nel complesso il primo argomento sembra affermare che, se si segue questa teoria, allora o viene meno la distinzione universale-individuo, oppure ciò di cui normalmente si predica l’universale (es. animale) non potrà più essere considerato universale.

Il secondo argomento sembra andare nella stessa direzione perché afferma che seguendo la teoria è universale anche il non-universale (ossia l’individuo) e che una cosa che non si predica di molti, si predica di molti: una delle obiezioni classiche sollevate contro la teoria dell’*indiuiduum*. Il legame tra questo argomento e la descrizione della teoria fatta poco prima però è, perlomeno ai miei occhi, poco chiaro.

\*\*\*

Capitolo 5. Gli argomenti contro le teorie realiste nei testi che criticano la teoria dell'individuum (LI, LNPS, GS)

Dopo aver considerato le descrizioni delle teorie realiste nella *Logica 'Ingredientibus'*, nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* e nel *'De generibus et speciebus'*, e in particolare delle tre teorie principali che vi sono state individuate (teoria dell'essenza materiale, della *collectio*, dell'*individuum*), consideriamo ora le obiezioni che, nei tre testi che stiamo considerando, vengono mosse a tali teorie. Si deve notare che questa sezione dei testi analizzati, con l'eccezione degli argomenti di *LI*, ha ricevuto nella letteratura secondaria assai meno attenzione che la sezione descrittiva.<sup>304</sup> Essa è però ugualmente interessante, per almeno due motivi.

---

<sup>304</sup> (i) Gli argomenti della *Logica 'Ingredientibus'*, come si è notato, sono quelli maggiormente studiati. Esistono analisi dettagliate in: Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, 49-54; Tweedale, *Abailard on Universals*, 98-109 (contro TEM), 114-115 (contro la teoria della *collectio*), 119-120 (contro la teoria dell'*individuum*); Freddoso, *Abailard on Collective Realism* (argomenti contro la teoria della *collectio*, in particolare l'argomento n. 16); Jolivet, *Arts du langage*, 215-219; King, *Peter Abailard*, I, 151-169 (contro TEM: comprende anche gli argomenti di LNPS), 192-213 (contro la teoria della *collectio*), 220-234 (contro la teoria dell'*individuum*: comprende anche gli argomenti di LNPS); F. Bertelloni, *Pars destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus"*, «*Patristica et Mediaevalia*» 7 (1986), 49-64; de Libera, *L'Art des généralités*, 305-343, 348-358; Arlig, *A Study in Early Medieval Mereology*, 275-283 (argomenti contro la teoria della *collectio*). La sezione di *LI* che descrive e critica il realismo, inoltre, è tradotta in: R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, I, Ch. Scribner's Sons, New York 1929, 218-258 (ripubblicata in *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed., ed. A. Hyman-J.J. Walsh, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1973, 169-188); Jolivet, *Abélard ou la philosophie*, 111-122; Maioli, *Gli universali*, 215-229; King, *Peter Abailard*, 1\*-28\*; Spade, *Five Texts*, 29-37; Pedro Abelardo, *Lógica para principiantes*, tradução do original em latim C.A. Ribeiro do Nascimento, 2a ed., Unesp, São Paulo 2005; Lafleur-Carrier, *Abélard et les universaux*, 151-162. (ii) Gli argomenti della *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* sono studiati più brevemente (spesso come appendice allo studio degli argomenti di *LI*) in: Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, 60-63; Tweedale, *Abailard on Universals*, 120-127 (solo per gli argomenti contro la teoria dell'*individuum*, che ricevono però più spazio di quelli di *LI* contro la stessa teoria); Jolivet, *Arts du langage*, 219-223; King, *Peter Abailard*, I, 151-169

In primo luogo, l'analisi degli argomenti critici permette di precisare ulteriormente alcuni tratti della teoria, rimasti in ombra nella sezione descrittiva. Ciò è particolarmente evidente per la teoria della *collectio*, che è difesa direttamente dall'autore di *GS* contro le obiezioni altrui (la sezione di argomenti critici prevede, come si è visto, anche una replica alle obiezioni). Anche negli altri casi, però, gli argomenti degli avversari contribuiscono comunque a fare luce sulla teoria (ad esempio, nel caso della teoria dell'*individuuum* emerge la tendenza a considerare l'individualità come un accidente: cf. argomenti 33 e 41).

In secondo luogo, l'analisi della sezione critica è interessante perché, anche se i testi analizzati sono attribuiti ad autori diversi, che sostengono posizioni differenti, gli argomenti presentati sono estremamente simili: in molti casi, essi possono essere paragonati tra di loro. Da un lato, ciò consolida l'identificazione delle diverse teorie da un testo all'altro; dall'altro mostra che l'apporto di ciascun autore si inseriva in un dibattito collettivo che prevedeva il ricorso ad argomenti "classici", o perlomeno ripresi da vari maestri, contro determinate teorie. Ad esempio, quasi tutti i testi presentano, contro la teoria dell'essenza materiale, un argomento basato sulla nozione di contrario e uno basato sullo scambio degli accidenti (e in particolare delle sensazioni).

Nel seguito del capitolo, a prezzo di una certa prolissità, si analizzeranno tutti gli argomenti contro le tre principali teorie realiste che sono presenti nella *Logica 'Ingredientibus'*, nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* e nel '*De generibus et speciebus*'. Abbiamo dato un nome a ciascun argomento, e abbiamo cercato di mettere in evidenza le somiglianze esistenti tra i vari argomenti.

---

(contro TEM, insieme agli argomenti di *LI*), 220-234 (contro la teoria dell'*individuuum*, insieme agli argomenti di *LI*); de Libera, *L'art des généralités*, 343-348 (presentazione del realismo in *LNPS* e degli argomenti contro TEM) e 363-365 (uno degli argomenti contro la teoria dell'*individuuum*). La sezione di *LNPS* che descrive e critica il realismo è tradotta solo in King, *Peter Abailard*, 29\*-51\* (Maioli, *Gli universali*, 188-189 e 271-272 traduce le parti descrittive, ma non gli argomenti contro il realismo). (iii) Per gli argomenti contenuti nel '*De generibus et speciebus*', invece, disponiamo di una traduzione antologica, con breve analisi, in Maioli, *Gli universali*, 291-301 (basata però sull'edizione di Victor Cousin a partire dal solo ms. Paris, BnF, lat. 13368) e della traduzione di Peter King in *Peter Abailard*, 190\*-206\*; alcune sezioni di *GS* sono analizzate da King nel suo studio degli argomenti di *LI* contro la teoria della *collectio* (*Peter Abailard*, 192-213); più recentemente, si segnala l'ottima ricostruzione di Arlig, *A Study in Early Medieval Mereology*, 283-302 (argomenti contro la teoria della *collectio*, e risposte). Si può ricordare che alcuni studi ottocenteschi includono un'analisi di *GS*, all'epoca attribuito ad Abelardo: cf. in particolare de Rémusat, *Abélard*, II, 22-86.

## 5.1. Argomenti contro la teoria dell'essenza materiale

### 5.1.1. Logica 'Ingredientibus' (11.10-13.17).

La Logica 'Ingredientibus' presenta quattro argomenti contro la teoria dell'essenza materiale (qui numerati 1-4).<sup>305</sup>

1. ARGOMENTO DEI CONTRARI (LI 11.10-12.26; cf. LNPS, argomento della sostanza razionale e irrazionale n. 6; GS, argomento del trasferimento di accidenti contrari n. 10, argomento degli opposti n. 11; QG, argomento dell'agire e del patire della materia n. 46). Questo celebre argomento di Abelardo si compone di tre parti: l'argomento vero e proprio (LI 11.10-24); una prima contro-obiezione dei sostenitori di TEM, seguita dalla risposta di Abelardo (LI 11.25-12.14: contro-obiezione in 11.25-28, risposta in 11.28-12.14); una seconda contro-obiezione, anch'essa seguita dalla risposta di Abelardo (LI 12.15-26: contro-obiezione in 12.15-20, risposta in 12.20-26).

Consideriamo in primo luogo l'argomento (LI 11.10-24). Abelardo afferma che «la fisica (*physica*)<sup>306</sup> rifiuta in tutti i modi» la teoria dell'essenza materiale (un'obiezione che, come vedremo, si legge anche in QG, §8). Se si accetta tale teoria, infatti, i contrari scompaiono: accettando TEM si dovrà o negare la caratterizzazione aristotelica di contrario<sup>307</sup> o (il che viene ad essere lo stesso) negare che esista alcunché

---

<sup>305</sup> Cf. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, 50-52; Maioli, *Gli universali*, 215-221; Tweedale, *Abailard on Universals*, 98-109; King, *Peter Abailard*, I, 151-169; Spade, *Five texts*, 30-33 (da confrontare con Id., *History of the Problems of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*, 1995, 17-25, documento disponibile on-line al sito <http://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf> e con Id., *A Survey of Medieval Philosophy*, Version 2.0, August 29, 1985, ch. 39-40, documento disponibile on-line al sito <http://pvspade.com/Logic/docs/Survey%2020Interim.pdf>); Jolivet, *Arts du langage*, 215-216; Bertelloni, *Pars destruens*, 56-60; de Libera, *L'Art des généralités*, 319-329. Per altre traduzioni, cf. anche la bibliografia ricordata *supra*. Si deve segnalare che l'origine ultima di alcuni fra questi argomenti risale, attraverso la mediazione Boezio, ad Aristoteles, *Metaphysica*, Z, 13-14: cf. Maioli, *Gli universali*, 51-53; de Libera, *La querelle*, 129.

<sup>306</sup> Cf. su questo punto Gilson, *La philosophie*, 283: «Par "physique", Abélard veut dire la nature des corps physiques»; *physica*, in altre parole, si deve intendere come *naturalis philosophia* (cf. anche Augustinus, *De ciuitate dei*, ed. B Dombart – A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955, VIII, 10; XI, 25). Abelardo si riferisce di nuovo a questo passo e alla *rei physica* nel corso della sua soluzione ai quesiti sugli universali, in LI 19.21-25: «Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conueniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem».

<sup>307</sup> Aristoteles, *Categoriae*, 10-11, 11b15-14a25.

che corrisponde a tale caratterizzazione.<sup>308</sup> Abelardo non sceglie però un esempio aristotelico di contrario (come bianco-nero, o sano-malato, che saranno invece utilizzati in altre formulazioni dell'argomento, cf. GS, argomento del trasferimento di accidenti contrari) bensì razionale-irrazionale.<sup>309</sup> Secondo TEM una stessa identica cosa o materia (*idem essentialiter*) si trova nei singoli individui, occupata al contempo da forme diverse. Ne consegue che lo stesso sostrato riceve forme contrarie: il genere-materia Animale riceverà al contempo la forma della razionalità (con cui dà origine agli individui animali razionali, come quest'uomo) e la forma contraria della irrazionalità (con cui dà origine agli individui animali irrazionali, come questo cavallo o questo asino). Poiché è essenzialmente la stessa materia (cioè, concretamente, una stessa cosa), Animale, a ricevere le forme contrarie, si dovrà dire che «animal rationale esse animal irrationale». Secondo Aristotele, tuttavia, due contrari (come bianco e nero) si distinguono da due proprietà non contrarie (come bianco e duro) proprio perché i contrari non possono essere insieme nello stesso soggetto: la stessa cosa, in altre parole, può essere al contempo bianca e dura ma non bianca e nera.<sup>310</sup> (Né vale dire che i contrari inerirebbero alla stessa cosa grazie a forme diverse, così come la stessa cosa è bianca e dura grazie a forme diverse: questa sezione dell'argomento, qui semplicemente accennata, verrà sviluppata nella seconda contro-obiezione). Accettare TEM significa

---

<sup>308</sup> De Libera, *L'Art des généralités*, 319-320, individua due conseguenze impossibili cui porterebbe l'accettare TEM: il primo *volet* dell'argomento (a.1.1) è che due contrari coesisterebbero nello soggetto; il secondo (a.1.2) è la scomparsa di ogni contrario, perché due contrari nello stesso soggetto non sono più contrari. Cf. anche Brumberg, *Le problème du substrat*, 69, che riassume così la difficoltà sollevata: «il ne peut y avoir une même substance identique dans différents individus d'espèces différentes qui soit le substrat des différences spécifiques, car les différences contraires (rationnel/irrationnel) ne peuvent être simultanément dans la même substance».

<sup>309</sup> Con la scelta di razionale-irrazionale, inoltre, l'argomento non si costruisce con accidenti. Cf. già Boethius, *I In Isagogen*, ed. Brandt, 27.3-12: «quaedam species reperiuntur quae in contraria sub genere diuisione contrarias obtineant uices, ut sub animali rationale atque irrationale contraria sunt et sub rationali mortale atque immortale et haec quoque contraria, quaeritur, si animal solitario intellectu neque rationale neque irrationale sit, unde hae differentiae in speciebus natae sint, quae in genere ante non fuerant. quodsi genus, id est animal, utraque res in se habet, ut et rationale et irrationale sit, in uno eodemque duo contraria eueniunt, quod est impossibile».

<sup>310</sup> Che "grande" e "piccolo" ineriscano alla stessa cosa (sotto punti di vista diversi) è sufficiente per poter affermare che non sono contrari – cf. Aristoteles, *Categoriae*, 6, 5b34-6a4, tr. Boethii 16.22-30: «Amplius, si sunt magnum et paruuum contraria, contingit idem simul contraria suscipere et ea ipsa sibi esse contraria. Contingit enim simul idem paruuum esse et magnum (est enim ad hoc quidem paruuum, ad aliud uero hoc idem ipsum magnum); quare idem paruuum et magnum et eodem tempore esse contingit, quare simul contraria suscipiet; sed nihil est quod uideatur simul contraria posse suscipere; ut substantia, susceptibilis quidem contrariorum esse uidetur, sed nullus simul sanus est et aeger, nec albus et niger simul; nihilque aliud simul contraria suscipit».

dunque negare che esistano dei contrari secondo la caratterizzazione datane da Aristotele.<sup>311</sup>

Poiché si apre con «fortasse dicetur», la prima contro-obiezione dei sostenitori di TEM (*LI* 11.25-28) sembra un'ipotesi avanzata dallo stesso Abelardo contro di sé più che una contro-obiezione storicamente datasi. La contro-obiezione cerca di salvare la compatibilità di TEM con l'insegnamento di Aristotele sui contrari, affermando che razionalità e irrazionalità si trovano sì nello stesso genere o nella stessa specie, ma mai nello stesso individuo: essi possono dunque restare dei contrari anche se si trovano *in eodem*, se questo *idem* è il genere o la specie, ma non l'individuo. La contro-obiezione potrebbe richiamarsi alla preminenza degli individui, sostanze prime, sui generi e le specie, sostanze seconde, nelle *Categorie* (5, 2b5-10) di Aristotele.

Con un celebre e controverso argomento (*LI* 11.28-12.14), però, Abelardo replica che, se si segue TEM, si dovrà ammettere la tesi inaccettabile che i due contrari (razionalità e irrazionalità) sono non soltanto nello stesso genere o specie, ma anche nello stesso individuo: ossia che l'asino Brunello (o l'uomo Socrate) è sia razionale che irrazionale, perché necessariamente coincide con la propria materia.<sup>312</sup> L'argomento arriva alla conclusione che l'individuo coincida con la propria materia escludendo prima

---

<sup>311</sup> *LI* 11.10-24: «Cui [scil. la teoria dell'essenza materiale] etsi auctoritates consentire plurimum uideantur, physica modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diuersis formis occupatum, consistat in singulis, oportet hanc quae his formis affecta est, illam esse quae illis occupata, ut animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate et ita animal rationale esse animal irrationale et sic in eodem contraria simul consistere, immo iam nullo modo contraria, ubi eidem penitus essentiae simul coirent, sicut nec albedo nec nigredo contraria essent, si simul in hac re contingerent, etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et duritia. Neque enim contraria diuersa etiam ratione eidem simul inesse possunt, sicut relatiua et pleraque alia. Vnde Aristoteles in 'Ad aliquid' [cf. piuttosto il capitolo De quantitate, *Aristoteles*, *Categoriae*, 6, 5b15-6a11] magnum et paruum quae ostendit diuersis respectibus simul eidem inesse, per hoc tamen quod simul eidem insunt, contraria non esse conuincit».

<sup>312</sup> *LI* 11. 25-12.14: «Sed fortassis dicetur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere uel in eadem specie, nisi scilicet in eodem indiuiduo fundentur. Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem indiuiduo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde conuincitur quod simul sunt in Socrate et Burnello. Sed Socrates et Burnellus sunt Socrates. Et uere Socrates et Burnellus sunt Socrates, quia Socrates est Socrates et Burnellus, quia scilicet Socrates est Socrates et Socrates est Burnellus. Quod Socrates sit Burnellus, sic monstratur secundum illam sententiam: Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est illud quod est in Burnello aliud a formis Burnelli. Sed quicquid est in Burnello aliud a formis Burnelli, est Burnellus. Quicquid est in Socrate aliud a formis Socratis, est Burnellus. Sed si hoc est, cum ipse Socrates sit illud quod aliud est a formis Socratis, tunc ipse Socrates est Burnellus. Quod uerum sit autem id quod supra assumpsimus, scilicet "Quicquid est in Brunello aliud a formis Brunelli, est Burnellus", inde manifestum est, quia neque formae Burnelli sunt Burnellus, cum iam accidentia essent substantia, neque materia simul et formae Burnelli sunt Burnellus, cum iam corpus et non corpus esse corpus necesse esset confiteri». Un'analisi più dettagliata del passo, che è stato interpretato dagli studiosi in modi diversi, si trova nel mio 'Iam corpus' or 'Non corpus'? *On Abelard's First Argument Against Material Essence Realism in the Logica 'Ingredientibus'* (in preparazione).



che l'individuo sia le sue forme, poi che sia forme e materia insieme (*cf.* argomento dell'agire e del patire della materia in *QG* n. 46).

La seconda contro-obiezione dei sostenitori di TEM (*LI* 12.15-20), che sembra da considerarsi storicamente attestata («sunt qui»), considera nuovamente l'affermazione «animal rationale esse animal irrationale» citata nell'argomento. Coloro che avanzano la contro-obiezione criticano le parole (ossia l'espressione contraddittoria) ma non la *sententia* (ossia il significato) della frase: Animale, essi affermano, è effettivamente sia razionale che irrazionale, ma per cause diverse (*aliunde... aliunde*): ossia, per forme opposte. È proprio questa provenienza della determinazione da forme opposte che, secondo la contro-obiezione, non è adeguatamente mostrata dalle parole contraddittorie della frase. Abelardo porta così alla luce un'obiezione all'argomento dei contrari cui ha già velatamente fatto cenno nella presentazione dell'argomento (*cf. supra*, *LI* 11.18-20: «etiamsi ipsa res aliunde alba, aliunde nigra esset, sicut aliunde alba, aliunde dura est, ex albedine scilicet et durtia»).

A questa obiezione, Abelardo avanza una risposta in due tappe (*LI* 12.20-26). In primo luogo, nota che in questo modo viene meno l'opposizione tra forme: in altre parole, come già si era detto nell'argomento dei contrari vero e proprio, la predicazione di forme opposte ('razionalità', 'irrazionalità') viene omologata alla predicazione di forme non opposte ('bianchezza', 'durezza'). In secondo luogo, Abelardo nota che, se si critica la frase «animal rationale esse animal irrationale» perché non esprime il fatto che le due determinazioni provengono da forme diverse, si dovrebbero ugualmente criticare tutte le proposizioni dove la determinazione di soggetto e predicato venga da forme diverse: ad esempio, le frasi «animal rationale est animal mortale» o «animal album est animal ambulans», perché certo una cosa non è mortale per il fatto di essere razionale, né cammina per il fatto di essere bianca. Anche la frase «homo est animal» si potrebbe criticare così, dal momento che non basta essere animale per essere uomo (anche se il contrario è vero): ovviamente, però, nessuna critica viene mossa da TEM contro simili proposizioni, che anzi sono «tenute per vere».<sup>313</sup>

---

<sup>313</sup> *LI* 12.15-26: «Sunt qui diffugium quaerentes uerba tantum calumniantur huius propositionis “animal rationale est animal irrationale”, non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per haec uerba proprie hoc ostendi, “animal rationale est animal irrationale”, cum uidelicet res, etsi eadem, aliunde rationalis, aliunde irrationalis dicatur, ex oppositis scilicet formis. Sed iam profecto oppositionem formae non habent, quae eis penitus simul adhaerent, nec ideo has propositiones calumniantur “animal rationale est animal mortale” uel “animal album est animal ambulans”, quia non in

2. ARGOMENTO DELLE DIECI *ESSENTIAE* (LI 12.27-41). Seguendo TEM, si dovrà affermare che al mondo esistono solo dieci *essentiae*: ossia, dieci realtà (o anche «dieci cose», seguendo la presentazione che di questo punto dà LNPS 515.14). Anche se ciò può apparire già come problematico, sembra che questo debba essere considerato come un punto che, secondo Abelardo, TEM avrebbe accettato: nella LNPS, infatti, l'affermazione è inclusa nella descrizione della teoria (cf. *supra*). L'affermazione che esistono solo dieci *essentiae* si ottiene in questo modo: secondo TEM, tutte le sostanze sono *idem essentialiter*, ossia una sola *essentia*; lo stesso, però, sembra dover valere anche per le altre categorie: di conseguenza tutte le qualità saranno una sola *essentia*, tutte le quantità saranno una sola *essentia* etc., e dunque esisteranno solo dieci *essentiae*, corrispondenti ai dieci generi sommi. Questo presuppone, evidentemente, che esistano generi e specie anche nelle categorie altre da quella di sostanza (anche se non è chiaro come il loro albero dovrebbe essere costruito) e che la loro struttura sia analoga a quella che si riscontra nella categoria di sostanza.<sup>314</sup>

Da questo punto di partenza (a mio parere già problematico, ma che Abelardo sembra considerare come perfettamente ammesso da TEM) Abelardo muove un passo ulteriore, che costituisce la sua obiezione: egli nota, infatti, che dall'esistenza di sole dieci *essentiae* conseguirà che non esiste più alcun modo di spiegare la differenziazione degli individui. Secondo TEM, le sostanze si differenziano grazie alle forme diverse ricevute dalla stessa materia: gli individui, in particolare, si differenziano tra di loro grazie agli accidenti propri a ciascuno. Ora, le forme (differenze e accidenti) sono determinazioni provenienti dalle categorie altre rispetto a sostanza. Dunque, Socrate e Platone, per fare un esempio, si differenziano perché l'uno ha una certa qualità, l'altro un'altra; e perché l'uno una certa quantità, l'altro un'altra etc. Se però, come si è detto, si riscontra che non solo tutte le sostanze sono una sola *essentia*, ma anche che ciascuna delle categorie diverse dalla sostanza è in realtà unificata in una sola *essentia*, gli accidenti diversi grazie ai quali Socrate e Platone si differenziavano saranno unificati

---

eo quod rationale est, mortale est, non in eo quod album est, ambulat, sed eas omnino pro ueris habent, quia idem animal utrumque simul habet, quamuis diuersa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiterentur, cum nihil in eo quod animal est, homo sit».

<sup>314</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, ii, 2, tr. Boethii 8.19-22, dove Bianco è indicato come specie di Colore: «Dicitur autem species et ea quae est sub adsignato genere, secundum quam solemus dicere hominem quidem speciem animalis cum sit genus animal, album autem coloris speciem, triangulum vero figurae speciem»; cf. anche, su generi e specie nella categoria di Qualità, Boethius, *In Categorias Aristotelis*, III, PL 64, 244 D-245 A.\$

nell'unica *essentia* della propria categoria: non vi sarà dunque più alcun modo di differenziare le due sostanze Socrate e Platone, che si differenziavano solo grazie agli accidenti, se anche questi sono identificati in un'unica *essentia*.<sup>315</sup>

3. ARGOMENTO DELLA MOLTIPLICAZIONE PER RICEZIONE DI FORME DIVERSE (*LI* 13.1-4). Secondo TEM, in tutte le sostanze c'è un'unica materia che, tramite la ricezione di forme (differenze specifiche e accidenti), si diversifica in realtà molteplici (*multa numero*). Abelardo obietta però che anche un individuo, Socrate, riceve nel corso della sua vita molte forme: ad esempio gli accidenti separabili (o, più in generale, tutte forme che lo individualizzano secondo TEM). Pertanto, anche l'individuo Socrate dovrebbe ugualmente diversificarsi in realtà molteplici (*multa numero*). Ne segue che la differenziazione numerica degli individui non può essere assicurata dalla ricezione di forme diverse.<sup>316</sup> Detto in altre parole, Abelardo obietta che TEM non ha nessun criterio per cui proprio quel determinato *set* di forme, quando è ricevuto dalla materia, dovrebbe dare vita a un individuo, e non un *set* qualsiasi (ad esempio, il *set* composto da tutte le forme di Socrate meno una, o più una, o una qualsiasi selezione delle forme di Socrate, *etc.*).

4. ARGOMENTO DELL'ANTERIORITÀ DEGLI ACCIDENTI (*LI* 13.5-15).<sup>317</sup> Secondo TEM, gli individui sono prodotti dagli accidenti (sono prodotti, cioè, quando gli

---

<sup>315</sup> *LI* 12.27-41: «Praeterea secundum positionem praemissae sententiae decem tantum omnium rerum sunt essentiae, decem scilicet generalissima, quia in singulis praedicamentis una tantum essentia reperitur, quae per formas tantum inferiorum, ut dictum est, diuersificatur ac sine eis nullam haberet uarietatem. Sicut ergo omnes substantiae idem sunt penitus, sic omnes qualitates et quantitates etc. Cum igitur Socrates et Plato res singulorum praedicamentorum in se habeant, ipsae uero penitus eadem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diuersa sunt in essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatibus natura diuersi sunt quam ex natura substantiae, quia substantiae eorum una est essentia sicut etiam qualitatibus. Eadem ratione nec quantitas, cum sit eadem, differentiam facit nec cetera praedicamenta. Quare nec ex formis ulla potest esse differentia, quae nec in se diuersae sunt sicut nec substantiae».

<sup>316</sup> *LI* 13.1-4: «Amplius quomodo multa numero consideremus in substantiis, si sola formarum diuersitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem». Una via di fuga potrebbe consistere nella distinzione tra accidenti naturali (che hanno come sostrato la specie e sopraggiungono alla nascita dell'individuo, che essi formano) e accidenti non naturali o accidenti della vita, che sopraggiungono in seguito alla sostanza prima già formata: su questa distinzione, avanzata da *P3* nella versione di Assisi, cf. Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 441-442; Ead., *Le problème du substrat*, 77-78.

<sup>317</sup> *LI* 13.5-15: «Illud quoque stare non potest quod indiuidua per ipsorum accidentia effici uolunt. Si enim ex accidentibus indiuidua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae speciebus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae distat [*su questo distat, nota Geyer, 13 ad 9: «post distat forte addendum est ab animali uel legendum constat»*;

accidenti sono ricevuti dalla materia comune). Come nota Abelardo, però, ne seguirà allora che, in quanto li producono, gli accidenti sono anteriori agli individui, ossia anteriori proprio alle sostanze di cui dovrebbero essere accidenti:<sup>318</sup> lungi dall'essere il fondamento degli accidenti, le sostanze individuali ne sarebbero semmai fondate. Ovviamente, questo è inaccettabile data la stessa nozione di accidente.<sup>319</sup> Abelardo aggiunge anche una risposta a quella che potrebbe essere una contro-obiezione non esplicitata, la quale affermerebbe che gli accidenti effettivamente non sono fondati negli individui, ma nei generi e nelle specie. Egli risponde che anche questo è insostenibile, perché se gli accidenti non sono accidenti delle sostanze prime (ossia degli individui), *a fortiori* non sono accidenti delle sostanze seconde (i generi e le specie): si fa qui riferimento alla dipendenza delle sostanze seconde dalle prime di *Categorie* 5. In conclusione, non si può accettare la tesi di TEM che gli individui siano prodotti dai propri accidenti.

### 5.1.2. *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (515.32 – 518.8)

Nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* si avanzano quattro argomenti contro la teoria dell'essenza materiale (qui numerati 5-8).<sup>320</sup>

---

*l'edizione Lafleur-Carrier non segnala difficoltà al riguardo*], ita Socratem ex accidentium susceptione appellant. Vnde nec Socrates praeter accidentia sicut nec homo praeter differentias esse potest. Quare eorum fundamentum non est sicut nec homo differentiarum. Si autem in indiuiduis substantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in uniuersalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, eadem in primis ut in subiectis esse uniuersaliter monstrat». Cf. anche *LI* 64.7-13: «At uero si indiuidua hominis per accidentales proprietates effici dicamus, ut Socratem uel hunc hominem, profecto accidentia quae perfectiua sunt indiuidui, priora sunt naturaliter indiuiduis, quibus esse conferunt, sicut rationalitas homine uel albedo albo corpore. Quare accidentia ei inesse non possunt. Si autem in indiuiduis non fundantur, nec in speciebus, quippe species tota est indiuidui substantia, et quaecumque in secundis fundantur et in primis etiam substantiis earum». Su tutto questo argomento, cf. in particolare Brumberg, *Le problème du substrat*; la studiosa riassume così il problema (*ibi*, 69): «Il ne peut y avoir de substrat pour les accidents qui donnent l'être à Socrate, car il ne peuvent avoir pour substrat l'individu auquel ils donnent l'être, et ils ne peuvent non plus avoir comme substrat l'espèce, car tout ce qui est dans les substances secondes comme dans un sujet est dans les substances premières comme dans un sujet»; de Libera, *L'Art des généralités*, 328-334; King, *Metaphysics*, 110, n. 13.

<sup>318</sup> Sui diversi sensi di *prius*, cf. Aristoteles, *Categoriae*, 12, 14a26-14b22. Si veda in particolare il secondo dei cinque sensi citati da Aristotele: cf. *ibi*, 14a29-14a36, tr. Boethii 37.14-20: «Secundo [prius dicitur] quod non convertitur secundum subsistendi consequentiam, ut unus duobus prius est (cum enim duo sint, consequitur mox unum esse, cum vero sit unum non necesse duo esse; quare non convertitur ab uno consequentia alterius subsistentiae»; Boethius, *In Categoriae Aristotelis*, IV, PL 64, 283 D-286 C.

<sup>319</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, xxiv, 2, tr. Boethii 30.22-31.1: «et species quidem ante subintellegi quam accidentia vel si sint inseparabilia (oportet enim esse subiectum ut illi aliquid accidat), accidentia vero posterioris generis sunt et adventiciae naturae».

<sup>320</sup> Nessuno degli argomenti è analizzato in Tweedale, *Abailard on Universals* né in Maioli, *Gli universali*. Alcuni sono invece trattati in Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, 61; King,

5. ARGOMENTO DELLA «TERRIBILE ERESIA» (LNPS 515.32-517.25; cf. QG, argomento dell'ubiquità dell'asino n. 44). In questa lunga sezione, Abelardo trae conseguenze teologiche dalla teoria dell'essenza materiale. Il focus si fissa sulla materia che riceve le forme: secondo TEM tale materia, priva delle sue forme, è un'unica sostanza identica in tutte le sostanze particolari. Ma se, sottratte le forme, esiste un'unica Sostanza in tutte le sostanze, non si avrà alcun modo di differenziarla dalla sostanza divina, che è sostanza priva di forme: la sostanza divina coinciderà dunque con la materia di qualunque sostanza. TEM sostiene dunque implicitamente una «terribile eresia», il panteismo.

A questo argomento di Abelardo si potrebbe obiettare che non accade mai che la sostanza esista senza forme, e che è solo per via di ragionamento che la si immagina priva di forme. Abelardo non considera questo contro-argomento, bensì un altro, secondo cui si può rifiutare che Dio sia sostanza. Di fatto, l'argomento della «terribile eresia» è presentato solo nelle prime e nelle ultime righe della sezione che prendiamo in considerazione, mentre nella lunga parte centrale si legge una vera e propria piccola *quaestio* sul tema se Dio sia o no una sostanza, ovvero se si possa correttamente parlare di sostanza divina.<sup>321</sup>

---

*Peter Abailard*, I, 167-169; Jolivet, *Arts du langage*, 219-220; de Libera, *L'art des généralités*, 343; King, *Metaphysics*, 67.

<sup>321</sup> LNPS 515.32-517.25: «Quibus hoc obicimus: quod si hanc sententiam concedi conuenit, quippe si formas contingeret a subiecta materia discedere, ita scilicet quod subiecta his penitus carerent, in nullo penitus hic et ille differrent, sed iste et ille omnino idem efficerentur. Ex quo scilicet pessimam haeresim incurrunt, si hoc ponatur, cum scilicet diuinam substantiam, quae ab omnibus formis aliena est, idem prorsus oporteat esse cum substantia. Sunt autem nonnulli, qui illam unicam diuinitatis naturam, de qua teste Macrobio Plato non est ausus dicere quid sit, hoc solum sciens quod qualis sit, ab omnibus non possit sciri, nec inter substantias nec inter quantitates nec inter res aliorum praedicamentorum recipiunt; sed cum audiunt 'diuinam substantiam', tale est ac dicatur: diuinam essentiam. Quibus multae philosophorum auctoritates consentire uidentur maxime illorum qui dialecticam tractant, sicut Aristoteles, ubi proprie proprium substantiae assignans dicit eam, cum sit unum et idem numero, susceptibilem contrariorum, necnon Porphyrius, cum ait unamquamque substantiam una specie participare, pluribus uero accidentibus. Dicit iterum Boethius in Topicis locum a descriptione assignans: substantia est quae omnibus accidentibus potest esse subiecta, albedo autem etc. Cum igitur certum sit secundum philosophorum traditionem diuinam naturam nullis accidentibus subiectam esse, necesse est eam penitus a substantiis seiungi. Sed si magis diuino iudicio testimonio consentire uolumus, primum quid deus esset, innotuit, cum ad Samaritanam loquens dicit: "Spiritus est deus"; oportebit nos deum inter substantias locare, cum omnis spiritus substantia est. Si quis uero diligenter substantiae diffinitionem considerauerit, uidebit nihil rectius posse dici substantiam quam deum, cum ipse sit uero res per se existens, qui nullo alio eget. Omnia uero alia sunt per eum existentia, sine quo non possunt esse. Quod Aristoteles uidetur astruere, cum dicit: horum que secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut significat substantiam aut qualitatem aut quantitatem etc. Aperte ostendit hoc nomen 'deus' designatum substantie esse, cum aliam rem non designet. Quomodo uero supradicte auctoritates philosophorum intelligende sint, diligenter considerandum est. Cum Aristoteles dicit proprie proprium esse, quod cum sit etc., substantia, hoc nomen, stricte accipitur, scilicet pro re existente per se uariabili. Hoc etiam Boethius

La sezione che contiene la “*quaestio* sulla sostanza divina” (LNPS 516.1-517.22) è costruita nel modo seguente. (1.1) Tesi: la natura divina o essenza divina non rientra nella categoria di sostanza né in nessun'altra categoria (516.1-6); (1.2) argomenti in favore di questa posizione, tratti da Aristotele, Porfirio, Boezio. Gli argomenti si concentrano sul fatto che ogni sostanza deve avere accidenti (Dio non può avere accidenti, non è dunque sostanza), e sono presentati esplicitamente come argomenti che riguardano la dialettica (516.7-17).<sup>322</sup> (2.1) Antitesi: Dio è sostanza; (2.2) argomenti in favore di questa posizione, tratti dal Vangelo, dalla ragione, e da Aristotele (516.18-30). (3.1) Soluzione, che abbraccia la posizione (2), “Dio è sostanza”; (3.2) corretta interpretazione dei passi citati in (1.2), nell'ordine: Aristotele, Boezio, Porfirio (517.1-22).

6. ARGOMENTO DELLA SOSTANZA RAZIONALE E IRRAZIONALE (LNPS 517.25-41; cf. *LI*, argomento dei contrari n. 1, argomento delle dieci *essentiae* n. 2). L'argomento è una variante dell'argomento dei contrari di *LI* (unito all'argomento delle dieci *essentiae*) anche se il termine ‘contrari’ non è qui usato.

Abelardo nota che, se si segue TEM e si afferma che essenzialmente-la-stessa sostanza è in tutte le sostanze, informata dalla razionalità e dalla irrazionalità a un tempo, ne seguirà che «*substantia rationalis sit substantia irrationalis*». Evidentemente, già questo costituisce un'obiezione (che in *LI*, argomento dei contrari, è esplicitata così: tale conclusione è impossibile perché due contrari non possono inerire allo stesso

---

innuit, cum dicit: *Substantia est que omnibus accidentibus subiecta esse potest etc. Duobus namque modis substantia, hoc nomen, accipitur, aliquando scilicet pro re existente per se non uariabili, secundum quam significationem philosophi non tractant de substantia; aliquando uero pro re per se existente uariabili. Vel Aristoteles accipit largius proprie proprium quam Porphyrius. Dicit enim illud proprie proprium substantie, quod ei soli conuenit, sed non omni. Id uero, quod Boethius ait in Topicis, ad opinionem potius quam sententiam referendum est, ubi saepe nonnullos locos sophisticos gratia exercendi lectoris inducit. Illud autem, quod Porphyrius dicit, potius est exponendum negatiue quam affirmatiue hoc modo: unaquaeque substantia participat una specie, pluribus uero accidentibus, idest nulla substantia pluribus speciebus specialissimis participat, sed pluribus accidentibus. Nec propter deum solum uerum est, sed etiam propter alias substantias fortasse, ut est phoenix. Oportet igitur secundum predictam sententiam substantiam diuinam idem esse cum qualibet substantia, quam constat esse ueram et simplicem et ab omni proprietate immunem». Su questo argomento, cf. J. Jolivet, *À propos d'une critique abélardienne du réalisme*, in J. Jolivet - H. Habrias (ed.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, 109-118; King, *Peter Abailard*, I, 167-168. Si veda inoltre, sul problema se Dio sia o meno sostanza, Augustinus, *De trinitate*, cura et studio W. J. Mountain auxiliante F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968 (CCL 50-50A), VII, v, 10.*

<sup>322</sup> I §§ 9-10 di *QG*, che contengono l'argomento dell'ubiquità dell'asino (n. 44) contro TEM, presentano lo stesso problema (se Dio sia o no sostanza). *QG* afferma però che, siccome si è qui nel campo della dialettica, si deve parlare da dialettici e affermare che Dio non è sostanza. *QG* avanza dunque una soluzione opposta rispetto a quella di Abelardo su questo punto.

soggetto, oppure due contrari non sono più contrari). In questo testo, Abelardo insiste in particolare sulla ricavabilità della frase «*substantia rationalis sit substantia irrationalis*» dalle premesse di TEM: se la stessa sostanza è occupata dalle forme bianchezza e essere-seduto,<sup>323</sup> si dice che la sostanza bianca è seduta; allo stesso modo, se la stessa sostanza è occupata dalle forme di razionalità e irrazionalità, si dovrà poter dire che la sostanza razionale è la sostanza irrazionale (*LNPS* 517.25-33).<sup>324</sup>

Seguono una contro-obiezione, con relativa risposta, e una obiezione alla risposta, a sua volta con risposta; in questa sezione troviamo elementi sia dell'argomento dei contrari di *LI* che dell'argomento delle dieci *essentiae*.

La contro-obiezione sembra voler instaurare una distinzione tra le forme di razionalità e irrazionalità da una parte, e quelle di bianchezza e esser-seduto dall'altra, affermando che le prime sono degli opposti contrari, le seconde non sono opposte (*LNPS* 517.34-36). Per come comprendo l'argomento, con l'appello a questa differenza si intende affermare che il caso di razionalità/irrazionalità non è analogo a quello di bianchezza/esser-seduto e che, pertanto, non si può ricavare la conclusione che “la sostanza razionale è la sostanza irrazionale” così come si ricava che “la sostanza bianca è seduta”. (Si può trovare strano che un sostenitore di TEM voglia enfatizzare il fatto che razionalità/irrazionalità sono dei contrari, perché secondo la sua teoria potrebbe anche risultare che razionalità e irrazionalità non sono più contrari, come abbiamo visto in altri argomenti e come in realtà consegue anche dalla obiezione di cui questa è la contro-obiezione; non è però questa la direzione che imbocca la difesa di TEM in questa contro-obiezione, ma piuttosto quella di ribadire che razionalità e irrazionalità sono dei contrari).

---

<sup>323</sup> Il testo cita anche la forma della *nigredo*, ma non sembra che questa debba essere presa in conto perché la conclusione che si ottiene è unicamente «*substantiam albam esse sedentem*».

<sup>324</sup> *LNPS* 517.25-33: «*Praeterea si eadem substantia essentialiter sit in omnibus, ita scilicet ut ea quae informata est rationalitate sit irrationabilitate occupata, quomodo negari potest, quin substantia rationalis sit substantia irrationalis? Quibus obiectis nullatenus refragari queunt, cum eadem substantia penitus omnibus formis informari ostendatur. Quis enim cum eadem substantiam albedine et nigredine et sessione occupatam uiderit, negabit substantiam albam esse sedentem?*». Si veda anche la ricavabilità della frase «*animal rationale esse animal irrationale*» dalle premesse di TEM in *LI*, argomento dei contrari n. 1. La problematica è la stessa per cui dall'identità *in essentia* si può trarre una identità *praedicatione*: cf. Abaelardus, *Theologia 'Summi Boni'*, II, 83 («*Idem esse secundum essentiam dicimus quorumcumque eadem est essentia, ita scilicet ut hoc sit illud, sicut idem est ensis quod mucro, uel substantia quod corpus siue animal siue homo siue etiam Socrates, et album idem quod durum; et omnia eadem essentialiter dicuntur quecumque predicatione essentiae inuicem coniungi possunt, quod tale est ac si diceremus idem predicatione*») e Marenbon, *Abelard's Changing Thoughts*, 235.

La risposta di Abelardo consiste nell'affermare che (come già nell'argomento delle dieci *essentiae*) nessuna di queste forme viene ad essere realmente opposta, e in particolare non lo sono razionalità e irrazionalità. Razionalità e irrazionalità non possono infatti essere opposte *in adiacentia*, perché sono ad-iacenti allo stesso sostrato (la sostanza, cosa universale, che entrambe occupano *ex hypothesi*), né *in essentia* (come forse il fautore di TEM vorrebbe sostenere), perché sono entrambe qualità e dunque sono raggruppabili in una sola *essentia* (applicando l'albero di Porfirio alle categorie al di fuori di sostanza, come Abelardo fa nell'argomento delle dieci *essentiae*) (*LNPS* 517.36-39).<sup>325</sup>

Abelardo considera anche una obiezione a questa risposta, obiezione che consisterebbe nell'affermare che razionalità e irrazionalità sono opposte per forme opposte dalle quali sarebbero informate (spostando dunque l'opposizione a un livello superiore di forme). Abelardo risponde però che, per lo stesso motivo, l'opposizione non si può fondare neppure a questo livello superiore: con lo stesso argomento si può infatti mostrare che queste forme superiori non sarebbero opposte né *in essentia* né *in adiacentia*.<sup>326</sup>

Anche se tutto l'argomento è un po' ingarbugliato, e contro di sé Abelardo fa imboccare ai sostenitori di TEM una strada (quella della difesa dell'opposizione di razionalità e irrazionalità) che forse non è loro particolarmente favorevole, perché se da un lato cerca di reagirvi, dall'altro *legittima* l'obiezione di Abelardo secondo cui "la sostanza razionale è la sostanza irrazionale" (questa infatti ha bisogno dell'affermazione dell'opposizione delle forme di razionalità/irrazionalità per potersi porre come obiezione), si riconoscono in questo argomento di *LNPS* elementi dei primi due argomenti di *LI*: i contrari razionale/irrazionale che ineriscono allo stesso sostrato, l'identità di *essentia* in ciascuna categoria al di fuori della categoria di sostanza.

---

<sup>325</sup> *LNPS* 517.34-39: «Si quis uero dicat insistens rationale <non> esse irrationale ueluti substantia alba est substantia sedens, cum hae oppositae formae contrariae sint, illae uero non, fallitur, quia nec in essentia magis sunt oppositae istae quam illae, cum eadem essentia qualitatis sit penitus, nec in adiacentiae, cum eidem substantiae penitus adiaceant». Per ricostruire l'argomento, è stato necessario aggiungere un '*non*' al testo pubblicato da Bernhard Geyer; la stessa scelta è stata fatta, indipendentemente da questa ricerca, da Christopher Martin e Peter King nella loro edizione di *LNPS*, in corso di realizzazione. L'argomento non riceve commenti da Tweedale (*Abailard on Universals*) né da de Libera (*L'art des généralités*); Peter King (*Peter Abailard*, I, 151-161, 168) lo cita nel trattare dell'argomento dei contrari di *LI*, affermando che si tratta della stessa obiezione. Si veda anche la traduzione dello stesso King (*Peter Abailard*, II, 34\*).

<sup>326</sup> *LNPS* 517.39-41: «Sed si quis dicit formas istas oppositionem habere ex oppositis formis quibus informantur, fallitur, cum eadem ratione non possit assignare, unde illae oppositionem trahant».



7. ARGOMENTO DELLA SOSTANZA SEMPLICE E DELLA SOSTANZA COMPOSTA (LNPS 518.1-4). Seguendo TEM, non si potrà più differenziare una sostanza semplice da una composta, perché tutte le sostanze sono *idem* – non c'è né diversità né eccedenza dell'una rispetto all'altra.<sup>327</sup>

8. ARGOMENTO DELLA SENSAZIONE (LNPS 518.4-7: *cf. GS*, argomento del luogo di Socrate n. 9, argomento del trasferimento di accidenti contrari n. 10; *QG*, argomento dell'agire e del patire della materia n. 46). Si tratta di un argomento che ricorre in varianti diverse anche in *GS* e *QG*. Esso consiste nel notare che, secondo TEM, i diversi accidenti (qui in particolare: sensazione, pena, tristezza) ineriscono in un'unica sostanza (l'essenza materiale dei diversi individui). TEM, però, sarà allora costretta ad affermare che tutti gli individui (qui: anime) sentono le stesse cose insieme. L'argomento, in altre parole, consiste nel mescolare gli accidenti, attribuendo quelli di un determinato individuo (e. g. un certo patire) a un altro. TEM potrebbe ribattere che l'accidente riguarda solo quel particolare individuo (e anzi lo individualizza: qui sorge il problema dell'antiorità degli accidenti rilevato dall'argomento omonimo di *LI*). Vi è però qualcosa di corretto nel notare che, se si postula che la stessa sostanza sia in tutti gli individui e interamente in ciascuno, sarà affetta da quell'accidente di quell'individuo tutta la sostanza, e che dunque in qualche modo l'accidente dovrebbe riguardare anche gli altri individui. Quantomeno, l'argomento evidenzia che non vi è un criterio per cui

---

<sup>327</sup> LNPS 518.1-4: «Amplius. Cum eadem substantia in singulis essentialiter, quomodo ueraciter dici poterit hec substantia simplex, illa uero composita, cum in substantia nulla sit diuersitas nec superabundantia?». *Cf.* anche la spiegazione di King, *Peter Abailard*, I, 168: «The main point of the objection is clear: since *substance* is exactly the same in all individual substances, how can we distinguish, as we do, between simple and composite substances? Now this objection only has force if Abailard takes the difference between simple and composite substances to be a distinction in kind – for otherwise William [scil. *Guglielmo di Champeaux, qui citato come esponente di TEM*] can easily say that 'simple' and 'composite' are terms which are applied to *substance* only relative to the advening forms it has. But there are good reasons for taking this to be a distinction in kind: both simple and composite substances are affected with accidental forms, but what makes a composite substance *composite* is that some new unity is produced – body and soul join together in a special way to create the composite *man*. Yet as we have seen above William can't allow anything "new" or essentially different to be produced in this way, for then the *substance* entering into *man* will differ from that entering into *ass*, which contravenes (1) [scil. *il primo principio di TEM secondo King, ossia che «(1) The material essence is itself in different things»*: *cf. ibi, I, 141*]. Of course, perhaps the moral to draw is that we can't have Material Essence Realism and our ordinary prejudices about which substances are simple, which composite. Such a reply seems to me open to William. Abailard's objection is not decisive». Per l'espressione 'superabundantia', *cf.* anche il verbo *abundare* usato in Porphyrius, *Isagoge*, iii, 9 tr. Boethii, 17.16 («differentia est qua abundat species a genere») e *ibi*, x, 5, tr. Boethii, 24.8-9 («genera abundant earum quae sub ipsis sunt specierum continentia, species uero generibus abundant propriis differentiis»).

quell'accidente riguarda quel particolare individuo e non un altro, a meno di affermare che l'accidente stesso individualizza l'individuo (ed è allora precedente alla propria sostanza).<sup>328</sup>

### 5.1.3. 'De generibus et speciebus' (§§ 34-49)

Il 'De generibus et speciebus' presenta sette argomenti contro la teoria dell'essenza materiale (qui numerati 9-15).<sup>329</sup>

9. ARGOMENTO DEL LUOGO DI SOCRATE (§ 34, ms. O, pp. 154b-155a; cf. *LNPS*, argomento della sensazione n. 8). L'argomento intende mostrare che, seguendo TEM, si dovranno attribuire ad un individuo anche gli accidenti di un altro individuo: Socrate sarà allo stesso tempo non soltanto ad Atene (dove è effettivamente) ma anche a Roma (dove è un altro uomo: nell'esempio, Platone). L'argomento parte dal fatto che, secondo TEM, gli accidenti di un individuo (ad esempio la *socratitas*, l'insieme degli accidenti di Socrate) sono ricevuti da *tutta* la materia: «tutto ciò che la cosa universale riceve, lo trattiene in tutta la propria quantità». Dove c'è la materia (l'universale: "l'uomo universale") più la socratità, lì c'è Socrate. Ora, la stessa materia si trova anche in un altro individuo, Platone, e riceve gli accidenti che pertengono a Platone. L'obiezione in qualche modo concepisce questa materia come già compromessa interamente con la socratità: gli accidenti di Platone vengono ricevuti da una materia che è già Socrate, perché «in tutta la sua quantità» ha ricevuto la socratità. Dunque, gli accidenti di Platone (l'essere a Roma) riguarderanno in realtà Socrate, e Socrate sarà dunque al contempo ad Atene e a Roma. L'obiezione segue pertanto il modello di altre obiezioni, ad esempio dell'argomento della sensazione di *LNPS*, nell'attribuire a un individuo gli accidenti di un altro.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> *LNPS* 518.4-7: «Praeterea cum sola substantia sentiat, cum eadem sit penitus substantia huius anime et illius, numquid cum hec anima sentit et illa? Aut cum hec anima punitur uel tristatur, et illa?».

<sup>329</sup> Gli argomenti non sono stati oggetto di attenzione specifica; si veda la traduzione di King, *Peter Abailard*, II, 190\*-192\*.

<sup>330</sup> Ms. O pp. 154b-155a: «Quod si ita est quis potest soluere quin Socrates eodem tempore Rome sit et Athenis? Vbi enim Socrates est et homo uniuersalis ibi est secundum totam suam quantitatem informatus Socracitate. Quicquid enim res uniuersalis suscipit tota sui quantitate retinet. Si ergo res uniuersalis tota socracitate affecta [p. 155a] eodem tempore et Rome est in Platone tota, impossibile est quin ibi etiam eodem tempore sit socracitas que totam illam essentiam continebat. Vbicumque autem socracitas est in homine, ibi Socrates est. Socrates enim homo socraticus est. Quid contra hoc dicere possit rationabile ingenium non habet» (cf. King, § 34).

10. ARGOMENTO DEL TRASFERIMENTO DI ACCIDENTI CONTRARI (§§ 35-38, ms. O, p. 155a; cf. *LI*, argomento dei contrari n. 1; *LNPS*, argomento della sensazione n. 8). L'argomento afferma: se l'Animale esiste tutto intero in Socrate, e Socrate tutto insieme è affetto da malattia, allora l'Animale è affetto interamente da malattia e non è mai senza malattia; lo stesso Animale, però, è anche in Platone, e pertanto la malattia dovrebbe essere anche in Platone (che però non è malato).<sup>331</sup> L'argomento è simile a quello che precede, del luogo di Socrate, e a quello della sensazione in *LNPS*, per il fatto che si basa anch'esso sul trasferimento di accidenti (attribuzione degli accidenti di un individuo a un altro); la differenza è che si citano qui accidenti contrari (anche se il termine "contrario" non viene utilizzato) secondo gli esempi classici di Aristotele: esser sano vs. esser malato, esser bianco vs. esser nero. Per questo aspetto, l'argomento è simile all'argomento dei contrari di *LI*. Tuttavia, l'argomento non si costruisce, come in *LI*, sul fatto che due contrari non possono stare nello stesso soggetto, ma esclusivamente come l'argomento del luogo di Socrate, ossia per trasferimento di accidenti da un individuo a un altro. Il fatto dunque che questi accidenti siano contrari non è in realtà rilevante ai fini dell'argomento, che poteva essere costruito anche con altri accidenti.

L'argomento comprende poi tre controargomenti dei sostenitori di TEM, l'uno dipendente dall'altro e ciascuno seguito da risposta; il testo non è molto limpido e anzi in più punti è, ai miei occhi, di difficile comprensione. Un primo tentativo di difesa di TEM consisterebbe nell'affermare che è l'individuo Socrate a essere malato, non l'Animale; o, al massimo, che è malato l'Animale *in inferiori* (ossia l'universale nell'individuo), non l'Animale in quanto universale (*in uniuersalitate*). La risposta di *GS* alla contro-obiezione sembra evidenziare che, se si accetta TEM, necessariamente si dovrà ammettere che anche l'Animale universale è malato: infatti l'Animale universale è lo stesso che è *in inferiori*, e dunque dire che è malato l'Animale *in inferiori* equivale a dire che è malato l'universale; se l'individuo è malato sarà infatti l'Animale ad essere malato, perché certo l'individuo non sarà malato «in quell'accidente». (In altre parole, alla base della risposta vi è una alternativa: se Animale è malato *in inferiori*, come vogliono i sostenitori di TEM, sarà malato o l'accidente o l'Animale in quanto sostrato;

---

<sup>331</sup> Ms. O, p. 155a: «Amplius sanitas et langor in corpore animalis funda<n>tur; albedo et nigredo simpliciter in corpore. Quod si animal totum existens in Socrate langore afficitur et totum, quia quicquid suscipit tota sui quantitate suscipit, eodem et momento nusquam est sine langore. Est autem in Platone totum illud idem. Ergo etiam ibi languet: sed ibi non languet. Idem de albedine et nigredine circa corpus» (cf. King, § 35).

ma che sia malato l'accidente non è ammissibile; *ergo* è malato l'Animale in quanto sostrato dell'accidente, ma questo non è che l'Animale in universale).<sup>332</sup>

Un secondo tentativo di difesa di TEM, in risposta all'obiezione al primo tentativo, concede che l'universale Animale è malato, ma afferma che non è malato *in quanto universale*: il fatto di essere universale non gli conferisce l'accidente di essere malato. La risposta a questo tentativo non è difficile: neppure il fatto di essere singolare, infatti, conferisce il fatto di essere malato. L'osservazione dei sostenitori di TEM, in altre parole, non è pertinente. (Anche se forse questa contro-obiezione dei sostenitori di TEM non è così fuori luogo, perché se è vero che l'esser singolare non implica il fatto di essere malato, si potrebbe dire che l'essere malato implica il fatto di essere singolare).<sup>333</sup> Un'alternativa consisterebbe nel dire che l'universale in quanto è universale non è malato – ossia, sembra di capire, che il fatto di essere universale esclude l'essere malato: *GS* ottiene da questo la frase assurda con due “in quanto” (in quanto è universale non è malato in quanto universale).

Infine, il terzo tentativo di difesa di TEM, in risposta all'obiezione al secondo tentativo, ricorre alla nozione di *status*. Il sostenitore di TEM vorrebbe sostituire la frase con due “in quanto” citata sopra con la frase (F) *Animal in quantum est uniuersale non languet in uniuersali statu* (sostituendo dunque l'ultimo «in quantum est uniuersale» con «in uniuersali statu»). L'autore di *GS* chiede una spiegazione dell'espressione *in uniuersali statu*: si intende con questo l'accidente o la sostanza? E, in quest'ultimo caso, la sostanza Animale, o un'altra? Egli concede che l'animale in quanto è universale non è malato nell'accidente o in un'altra sostanza (una concessione banale, ovviamente, nel senso che evidentemente un animale non è malato nell'accidente di essere malato o in una sostanza altra da sé: il contrario sarebbe inaccettabile) e ne conclude dunque che

---

<sup>332</sup> Ms. O p. 155a: «Ad hoc enim non refugiant ut dicant ita: Socratem languere, non animal, non languet. Si enim So<crates>, et animal. Concedunt in inferiori animal languere et non in uniuersalitate languere. Attendant quid dicunt cum negant animal in uniuersalitate languere [attendant... languere *in marg.*]. Quod in inferiori languet, non id intelligunt non languere in illo accidenti. Idem enim possent dicere quia non languet [languet *ex lagueret*] in singularitate quia si attendunt animal in uniuersalitate, idest animal uniuersale, non languere, falsi sunt, cum languet in inferiori, cum idem sit animal uniuersale et ipsum in inferiori» (cf. King, § 36).

<sup>333</sup> Ms. O p. 155a: «Addunt: animal uniuersale languet, sed non in quantum est uniuersale. Vtinam se uideant! Si enim id intelligunt: animal non languet in quantum est uniuersale, idest hoc quod est uniuersale non confert illi languere, idem dicant: in quantum est singulare non languet, quia hoc quod est singulare non confert... Si id dicant: in quantum est uniuersale non languet, idest hoc quod est uniuersale aufert, numquam languet quia semper est uniuersale. Dico: hoc quod est uniuersale aufert in quantum est uniuersale. Similiter hoc quod est singulare aufert in quantum est singulare et ita bis habemus 'in quantum', ita: in quantum est uniuersale non languet in quantum est uniuersale» (cf. King, §§ 36-37).

deve essere malato in sé stesso, ossia appunto nell'Animale in quanto universale, contro la frase *F* sostenuta da TEM. Quest'ultimo tentativo di difendere TEM è interessante soprattutto nel testimoniare l'uso della nozione di *status* come sostituibile a *in quantum est*.<sup>334</sup>

11. ARGOMENTO DEGLI OPPOSTI (§§ 39-41; ms. O, p. 155a; cf. *LI*, argomento dei contrari n. 1; *LNPS*, argomento della sostanza razionale e irrazionale n. 6). Il terzo argomento contro TEM di *GS* è l'argomento classico dei contrari, anche se qui non si usa il termine "contrari", ma "opposti" (o meglio, '*contraria*' seguiva '*opposita*', ma è stato cancellato nel ms. O), più ampio ma anche più adatto all'esempio (cf. *supra*). Come nelle *Logicae* di Abelardo, l'argomento è svolto con l'esempio *rationalitas* e *irrationalitas*. Si afferma dunque: secondo TEM, la razionalità è ricevuta interamente dal genere animale «in tutta la sua quantità»; nello stesso tempo, però, secondo questa teoria il genere Animale riceve interamente in tutta la sua quantità anche l'irrazionalità; due opposti sono pertanto allo stesso tempo nello stesso soggetto secondo lo stesso rispetto, e ciò (e dunque TEM) è inaccettabile.<sup>335</sup>

Seguono due controargomenti. (1) Il primo è a sua volta diviso in due sottoargomenti, il secondo dei quali dipendente dal primo. Un primo tentativo cerca di difendere TEM affermando che il fatto che due opposti siano nello stesso soggetto (l'universale) non costituisce un *inconueniens* (forse si deve qui vedere una differenza rispetto a due *contraria*, che non possono stare contemporaneamente nello stesso soggetto per definizione). *GS* replica a questo tentativo affermando, con l'autorità di Porfirio, che la presenza di due opposti nello stesso soggetto costituisce effettivamente una difficoltà inaccettabile.<sup>336</sup> A partire da questa soluzione, un secondo tentativo di

---

<sup>334</sup> Ms. O p. 155a: «Si ad status se transferant dicentes animal in quantum est uniuersale non languet in uniuersali statu respondeant de quo uelint agere per has uoces "in statu uniuersali", utrum de substantia an de accidenti. Si de accidenti concedimus nihil languere in illo accidenti. Si de substantia agitur, aut de animalis aut de alia. Si de alia, et hoc quoque concedimus quod animal in substantia alia a se non languet. Si de animalis agitur falsum est animal in uniuersali statu non languere animal in se non habere langorem cum habeat. Nec enim uideo illis [illis ex illud] refugium» (cf. King, § 38).

<sup>335</sup> Ms. O, p. 155a: «Item omnis differentia ueniens in proximum genus speciem facit, ut rationalitas in animalis. Illa ergo totum informat animal. Quicquid enim genus suscipit, tota sui quantitate suscipit. Sed eodem modo irrationalitas totum animal informat eodem tempore. Ita duo opposita [*segue* *contraria espunto*] sunt in eodem secundum idem» (cf. King, § 39). Si noti la frase «Quicquid enim genus suscipit, tota sui quantitate suscipit», utilizzata in tutti e tre gli argomenti di *GS* che si sono sinora presentati.

<sup>336</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, iii, 9, tr. Boethii, 17.15-18.2: «Quas etiam determinantes dicunt: "differentia est qua abundat species a genere"; homo enim ab animalis plus habet rationale et mortale. Animal enim neque ipsum nihil horum est (nam unde habebunt species differentias?); neque autem omnes

difesa di TEM afferma che la presenza di due opposti nello stesso soggetto costituirebbe problema solo qualora gli opposti entrassero nella costituzione della cosa in cui si trovano; GS risponde che la difficoltà sorge indipendentemente dal fatto che gli opposti entrino nella costituzione del loro soggetto, come dimostra l'esempio dell'esser bianco e dell'esser nero, che non possono stare nello stesso soggetto anche se non lo costituiscono (si noti che l'esempio sceglie due contrari, caso particolare di opposizione).<sup>337</sup>

(2) Il secondo contro-argomento intraprende una difesa diversa di TEM. Si cerca di minimizzare la difficoltà creata dalla presenza di due opposti nello stesso soggetto attraverso una distinzione tra l'aggiungersi a qualcosa (*aduenire*) e avervi il proprio fondamento (*fundari*): razionalità e irrazionalità ad-vengono entrambe al genere Animale, ma non sono fondate nel genere Animale, bensì nella specie (che la differenza stessa crea unita al genere). TEM vorrebbe dunque che la differenza fosse fondata in ciò che essa stessa crea: «non appena la razionalità tocca quella natura, ossia l'Animale, subito si produce la specie e la razionalità è fondata in quella». La risposta di GS, piuttosto articolata, si concentra sul fatto che necessariamente razionalità e irrazionalità devono essere fondate nel genere, che ne è la materia (*cf. LI*, argomento dell'antioriorità degli accidenti n. 4, secondo cui non si può essere fondati in ciò che si produce) e che pertanto la difesa di TEM, tacciata di semplicismo (*illud ergo maioris simplicitatis quod dicunt...*), non regge.<sup>338</sup>

---

oppositas habent (nam in eodem simul habebunt opposita); sed, quemadmodum probant, potestate quidem omnes habent sub se differentias, actu uero nullam, ac sic neque ex his quae non sunt aliquid fit, neque opposita circa idem sunt».

<sup>337</sup> Ms. O, p. 155a: «Nec hoc dicant: non est inconueniens duo opposita esse in eodem uniuersali. Quia ad hoc reclamatur Porphyrius negans in eodem uniuersali esse opposita, idest «neque enim oppositas habet. Nam in eodem simul habebit opposita». Atque in solutione, idest «ac sic neque ex his que non sunt aliquid fiet nec opposita circa idem sunt» cum de genere loquetur. Nec ad hoc refugient ut dicant Porphyrium ibi non habere pro inconuenienti duo opposita esse in eodem nisi sint in actu constitutionis illius in quo sunt, alioquin non est inconueniens albedinem et nigredinem esse in eodem que non hoc constituunt» (*cf. King*, §§ 40-41).

<sup>338</sup> Ms. O, p. 155a-b: «Illud ergo maioris simplicitatis quod dicunt quidam quia differentie quidem adueniunt generi sed in genere non fundantur. Quam statim enim rationalitas illam naturam tangit, scilicet animal, tam statim species efficitur et in ea rationalitas fundatur. Vnde et per se dicitur quia sibi ipsi facit subiectum. Sed dico facta est species ex genere et substantiali differentia et sicut in statua es est materia forma autem figura, similiter genus est materia speciei forma autem differentia. Materia est que suscipit formam. Ita genus ipsa specie constituta formam sustinet. Nam et postquam constituta est ex materia et forma constat idest ex genere et differentia. Et ita redimus ad idem quia ipsa differentia in genere [*p. 155b*] fundatur. Sed dicunt: rationalitas quidem fundatur in carne que extra speciem genus est sed non in ipsa specie et sic duo impossibilia concedunt: alterum quod genus extra speciem sit et eius indiuidua, cum dicat Boethius “specierum diuersarum similitudo que nisi in speciebus et indiuiduis earum esse non potest efficit genus”; alterum uero quia concedunt quoddam esse existens in specie esse illam rem que eodem

12. ARGOMENTO DELLA DIFFERENZA COME PARTE (§§ 45-46, ms. O, p. 155b).

L'argomento si concentra sullo statuto della differenza specifica rilevando che, se si segue TEM, la differenza specifica non potrà essere collocata nella suddivisione delle realtà che Aristotele avanza in *Categorie* 2. Il passo si compone di un argomento principale, seguito da due contro-argomenti, l'uno dipendente dall'altro e ciascuno con risposta.

L'argomento principale afferma: poiché la differenza (nell'esempio: *rationalitas*) è qualcosa, essa deve essere collocata nella suddivisione di Aristotele in *Categorie*, 2 (dove si opera una classificazione usando due variabili, essere *in subiecto* e dirsi *de subiecto*).<sup>339</sup> Probabilmente, afferma GS, i sostenitori di TEM la collocheranno tra le realtà che sono *in subiecto* e si dicono *de subiecto* (gli accidenti universali, secondo Boezio):<sup>340</sup> *rationalitas* infatti si predica del soggetto (razionalità si predica di questa razionalità), e si trova in un soggetto (la razionalità è nell'uomo). Ora, in quello stesso passo Aristotele afferma che ciò che è *in subiecto* non è nel soggetto come una sua parte (tr. Boethii, 6.1-3: «in subiecto autem esse dico quod, cum in aliquo sit non sicut quaedam pars, impossibile est esse sine eo in quo est»). La differenza, però, è parte del proprio soggetto secondo TEM: è infatti parte formale di uomo. Pertanto la differenza, in quanto parte del proprio soggetto (secondo la caratterizzazione di TEM), non rientra tra le realtà *in subiecto* e *de subiecto*; e (poiché nessun altro tipo di realtà

---

momento est genus extra speciem et illud primum tantum non esse genus. Item si forma fundatur in specie, fundatur in constituto ex se et genere et ita ipsum constitutum est ei fundamentum. Vnde et intellectu possunt disiungi fundamentum et forma. Animi enim potestas hec est et disiuncta coniungere et coniuncta disiungere. Sed quis amens rationalitatem disiungit ab homine cum in homine claudatur rationalitas?» (cf. King, §§ 41-44). Benché l'avverbio '*item*' di solito indichi l'inizio di un nuovo argomento, qui sembra che quanto è introdotto da '*Item*' faccia ancora parte dello stesso argomento.

<sup>339</sup> Il problema di come la differenza si inserisca (o meglio, non si inserisca) nella piccola divisione delle *Categorie* è sollevato da Marenbon in *The Philosophy*, 101-108. Cf. Aristoteles, *Categoriae*, 2-3, 1a20-1b15, tr. Boethii, 5.22-6.18: «Eorum quae sunt alia de subiecto quodam dicuntur, in subiecto uero nullo sunt, ut homo de subiecto quidem dicitur aliquo homine, in subiecto uero nullo est; alia autem in subiecto quidem sunt, de subiecto uero nullo dicuntur (in subiecto autem esse dico quod, cum in aliquo sit non sicut quaedam pars, impossibile est esse sine eo in quo est), ut quaedam grammatica in subiecto quidem est in anima, de subiecto uero nullo dicitur, et quoddam album in subiecto est in corpore (omnis enim color in corpore est); alia uero et de subiecto dicuntur et in subiecto sunt, ut scientia in subiecto quidem est in anima, de subiecto uero dicitur de grammatica; alia uero neque in subiecto sunt neque de subiecto dicuntur, ut aliquis homo uel aliquis equus; nihil enim horum neque in subiecto est neque de subiecto dicitur. Simpliciter autem quae sunt indiuidua et numero singularia nullo de subiecto dicuntur, in subiecto autem nihil ea prohibet esse; quaedam enim grammatica in subiecto est. Quando alterum de altero praedicatur ut de subiecto, quaecumque de eo quod praedicatur dicuntur, omnia etiam de subiecto dicuntur, ut homo de quodam homine praedicatur, animal uero de homine, ergo et de quodam homine animal praedicabitur; quidam enim homo et homo est et animal».

<sup>340</sup> Cf. Boethius, *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64, 169 C-177 A.

sembra descrivere la differenza, se non appunto quella che è *in subiecto* e si dice *de subiecto*) seguire TEM rende impossibile classificare la differenza secondo la suddivisione aristotelica di *Categorie*, 2.<sup>341</sup>

Una prima contro-obiezione afferma che, quando Aristotele nega che ciò che è *in subiecto* sia parte del soggetto, egli intende “parte integrale” e non anche “parte formale”.<sup>342</sup> GS risponde affermando che, se essere *in subiecto* significa non essere una parte integrale del soggetto, allora anche Animale, poiché non è parte integrale dell’uomo, è *in subiecto* nell’uomo (contro quanto scrive Aristotele, secondo cui *animal* rispetto a uomo è un esempio di ciò che si dice *de subiecto*, non di ciò che è *in subiecto*, cf. *Categoriae* 3 citato supra). (Si deve notare che questo è uno slittamento indebito: i sostenitori di TEM avevano affermato che ciò che è *in subiecto* non è parte integrale, non che ciò che non è parte integrale è necessariamente *in subiecto*.) La seconda replica di TEM a questa risposta cerca appunto di evidenziare che *animal* non può essere *in subiecto* citando l’ultima parte della definizione di ciò che è *in subiecto*, ossia «è impossibile che sia senza quello in cui è»: quest’ultima parte della definizione di ciò che è in un soggetto non vale per Animale; è infatti possibile che Animale esista senza Uomo e senza individui (se si intende essere in senso largo, non come essere in atto). L’autore di GS replica allora che, secondo lo stesso senso, anche *rationalitas* può stare senza ciò in cui essa si trova in atto (e, dunque, neppure la razionalità sarebbe *in subiecto*, contro ciò che i seguaci di TEM vogliono sostenere).<sup>343</sup>

---

<sup>341</sup> Ms. O, p. 155b: «Item cum rationalitas aliquid sit, sub aliquo membro Aristotelice diuisionis continebitur, huius scilicet: “aut dicitur de subiecto et non est in subiecto” et cetera. Credo huic aptabunt, quod dicitur de subiecto et est in subiecto. Nam rationalitas de subiecto dicitur hac rationalitate. In subiecto autem est, in homine. Quod si est in homine ut in subiecto “non est ibi sicut quedam pars” et cetera. Sic enim diffinitur ibidem esse in subiecto Sed hominis est pars formalis et sic est pars (*in marg.*: querendum ergo est illi aliud subiectum cuius ipsa non sit pars)» (cf. King, §§ 45). La caratterizzazione che GS dà di TEM in questo passo potrebbe forse opporsi a quella di Julie Brumberg che si è ricordata *supra* (capitolo 4), e secondo la quale è un tratto distintivo di TEM considerare le differenze come accidenti: sembra infatti che l’autore di GS debba ricavare per via di ragionamento l’affermazione che, per TEM, le differenze sarebbero da collocare tra quelli che Boezio chiama gli accidenti universali, e non consideri dunque un tratto distintivo di TEM il trattare le differenze come accidenti.

<sup>342</sup> Sul concetto di tutto e parte integrali (ma la terminologia non è perfettamente boeziana), cf. Boethius, *De diuisione*, ed. Magee, 38.17-40.32 (il tutto integrale può essere continuo, come la linea in relazione ai punti che la costituiscono, o un uomo in rapporto alle sua membra, o una casa in relazione a tetto, pareti e fondamenta; o non continuo, come un gregge o un popolo; il rapporto tutto-parti, inoltre, è distinto dal rapporto genere-specie, ossia il tutto integrale è diverso dal tutto universale); su tutto questo, cf. in particolare Arlig, *A Study in Early Medieval Mereology*, 62-140.

<sup>343</sup> Ms. O, p. 155b: «Sed dicent: Ratio<n>alitas est in homine ut in subiecto nec in eo est ut pars integralis quod solum negauit Aristoteles. Et hoc contradico. Animal in homine est ut in subiecto quia non est ibi sicut pars integralis. Quod si dicant quia ultima pars diffinitionis illi non conuenit, que est «impossibile est esse» et cetera. Nam possibile est esse animal sine homine et sine aliis inferioribus esse



13. ARGOMENTO DEGLI ELEMENTI (§ 47, ms. O, p. 155b) L'argomento rileva una contraddizione tra il fatto che, secondo TEM, un individuo (Socrate) sia costituito di forma e materia, e il fatto che d'altra parte (come comunemente accettato) sia costituito dei quattro elementi: l'argomento afferma infatti che le due suddivisioni non sono sovrapponibili; gli elementi, ad esempio, non possono essere parti delle parti dell'uomo, a differenza della suddivisione della casa in tetto e fondamenta da un lato (parti) e in legno e pietra dall'altra (parti delle parti).<sup>344</sup> L'argomento, in altre parole, si limita a notare che la costituzione (sostenuta da TEM) di un individuo a partire da forma e materia non si accorda con la costituzione a partire dai quattro elementi.

14. ARGOMENTO DEL CREATORE E DELLA CREATURA (§ 48, ms. O, pp. 155b-156a, cf. *LNPS*, argomento della terribile eresia n. 5). Questo argomento ricorda quello della terribile eresia di *LNPS* per il fatto di trarre conseguenze teologiche dalla teoria da criticare, anche se il legame tra questo argomento e TEM, che dovrebbe criticare, non è molto chiaro: il ragionamento sembra piuttosto una difficoltà applicabile a vari contesti. Si pone un'alternativa: i generi e le specie sono o creatore o creatura. Evidentemente, si parte dal considerarli creatura. Ora, il creatore per definizione fu prima rispetto alla creatura: dunque, fu prima di giustizia e forza (che dunque sono presi come esempi di generi e specie), ossia fu prima di essere giusto o forte – e questo è inaccettabile. Si sostituisce alla prima alternativa, secondo cui tutto ciò che è creatore o creatura, l'alternativa secondo cui tutto ciò che è generato o ingenerato: in questo caso però gli universali risultano essere ingenerati e coeterni a Dio, conclusione ugualmente inaccettabile.<sup>345</sup>

---

large non actualiter sed idem dicas de rationalitate. Nam secundum eos etsi rationalitas non esset in aliquo tamen in natura remaneret» (cf. King, § 46).

<sup>344</sup> Ms. O, p. 155b: «Item omne materiatum sufficienter constituitur ex sua materia et forma. Socratis autem materia species est homo, forma autem socracitas, ex quibus sufficienter constituitur. Sed item ex elementis constat Socrates, quia omne corpus ex quatuor elementis constat. Si soluant ergo non possint dicere unde conueniant elementa in Socrate. Aut enim materia erit aut pars materie aut forma aut pars [pars] in marg.] forme. Quod si neutrum est, qualiter ibi esse possit rationabile non uidet ingenium, uelut domus constituitur ex pariete et tecto et fundamento et forma compositione. Eandem constare dicimus ex ligno et lapide. Quod iccirco esse potest quia lapis et lignum partium domus partes sunt» (cf. King, § 47).

<sup>345</sup> Ms. O, pp. 155b-156a: «Item genera et species aut creator sunt aut creatura. Si creatura sunt, ante fuit suus creator quam ipsa creatura. Ita ante fuit deus quam iusticia et fortitudo quas quidam esse in deo non dubitant et aliud a deo. Itaque ante fuit deus quam esset iustus uel fortis. Sunt autem qui negant illam diuisionem esse sufficientem, quicquid est aut est creator aut creatura, sed sic faciendam esse dicunt: quicquid est aut genitum est aut ingenitum. Vniuersalia autem ingenita dicuntur et deo coeterna et sic secundum eos qui hoc dicunt asinus (quod nefas est dictu) in ullo est obnoxius deo, qui semper fuit cum deo, nec ab alio inceptus, nec deus aliquorum factor est. Nam Socrates ex duobus deo coeternis coniunctus

15. ARGOMENTO DELLA MOLTIPLICAZIONE PER CONTRARI (§ 49, ms. O, p. 156a; cf. *LI*, argomento della moltiplicazione per ricezione di forme diverse n. 3). L'ultimo argomento, molto breve, è simile all'argomento della moltiplicazione per ricezione di forme diverse di *LI*: sottolinea che, seguendo TEM, non vi è un criterio per cui la ricezione di un determinato *set* di forme produce un individuo, mentre quella di un altro *set* no. L'argomento in particolare si concentra sul fatto che non vi è un motivo per cui le forme *contrarie* siano produttrici di differenziazione (forse, contro un possibile tentativo di difesa di TEM che vedeva nella contrarietà delle forme la causa del loro produrre moltiplicazione nel ricevente).<sup>346</sup>

## 5.2. Argomenti contro la teoria della *collectio*

Come si è visto, la teoria della *collectio* è descritta e criticata da Abelardo solo nella *Logica 'Ingredientibus'* (e non anche nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*). È anche descritta e abbracciata dall'autore del *'De generibus et speciebus'*: questi presenta una lista di argomenti contro la teoria, ai quali cerca però di rispondere puntualmente, in difesa della stessa.

### 5.2. 1. Nella *Logica 'Ingredientibus'* (14.32-15.22)

La *Logica 'Ingredientibus'* presenta cinque argomenti contro la teoria della *collectio* (qui numerati 16-20).<sup>347</sup> Al centro della critica di Abelardo vi sono: da un lato, la difficoltà insista nell'affermare che la *collectio* si predica di molti, perché è problematico ammettere che la collezione di più individui si predichi di *ciascun* singolo

---

est. Noua ergo prima fuit [fuit *ex fiat*] coniunctio non aliqua noua creatio. Nam eque ut materia ita et forma uniuersalis est et ita deo coeterna. [p. 156a] Quod quantum a uero deuiet palam est» (cf. King, § 48).

<sup>346</sup> Ms. O, p. 156a: «Sed et illud occurrit quod, si eadem essentia est que cum rationalitate facit hominem cum irrationalitate asinum, unde procedit quod talia duo contraria de una essentia faciunt duas? Neque enim si pateretur natura. Vt in eodem digito simul essent albedo et nigredo non tamen de uno digito efficerentur duo digiti. Multa [multa *ex multi*] sunt que hanc insaniam non patiuntur, que apponeremus nisi que supradicta sufficere putamus» (cf. King, § 49).

<sup>347</sup> Alain de Libera (*L'art des généralités*, 295 e 348-351) conta sei argomenti, considerando *LI* 14.40-15.1 come un secondo argomento, mentre è da me considerato come parte del primo argomento. Cf. inoltre Tweedale, *Abailard on Universals*, 114-115; Freddoso, *Abailard on Collective Realism*; King, *Peter Abailard*, I, 192-213.

individuo; dall'altro la confusione, operata dalla teoria, tra il tutto integrale (rapporto tutto-parte) e il tutto universale (rapporto universale-individuo).

16. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE PER PARTI (*LI* 14.32-15.1; *cf.* argomento iniziale contro il realismo in *LI* 10.8-15).<sup>348</sup> Il primo argomento contro la teoria della *collectio* è del tutto simile all'argomento che *LI* aveva sollevato contro il realismo in generale in apertura della sezione dedicata alla presentazione e confutazione delle teorie realiste (*LI* 10.8-15, *cf. supra* capitolo 3). In *LI* 14.32-15.1 Abelardo, muovendo dalla definizione "predicativa" di universale, obietta alla teoria della *collectio* che la *collectio* non può essere un universale, perché non si predica di più soggetti (*praedicari de pluribus*). La soluzione, ricordata anche in *LI* 10.11-14, che consisterebbe nel sostenere che la collezione si predichi di più individui per parti, nel senso che ciascuna parte della collezione si predicherebbe di sé e che pertanto tutta la collezione si predicherebbe di tutte le sue parti prese assieme (come un campo di cui una parte è di *x*, una di *y*, una di *z* si dice campo delle persone *x*, *y*, *z*) non può evidentemente essere accettata: l'universale *tutto intero* si predica dell'individuo, non solo una sua parte (nell'esempio del campo, si dovrebbe poter dire, di ciascuna parte, che è di *x*, *y*, *z*). Abelardo ricorda anche qui (*LI* 14.40-15.1) l'esempio già riportato in *LI* 10.12, secondo cui Socrate si predica delle sue parti: contro la teoria della *collectio*, Abelardo ribatte dunque che anche Socrate sarebbe un universale, se predicarsi di molti significasse – nel caso dell'universale – predicarsi delle proprie parti.<sup>349</sup>

17. ARGOMENTO DELLA COLLEZIONE QUALSIASI (O "DEGLI UOMINI QUALUNQUE") (*LI* 15.1-4; *cf. GS*, argomento delle molte specie). Questo argomento prosegue le difficoltà, già rilevate dal primo argomento, nel considerare la *collectio* un universale nel senso di ciò che si predica di più. L'argomento presuppone che la definizione di universale come ciò che si predica di più soggetti si applichi (in qualche modo: non è

---

<sup>348</sup> Questo argomento è in particolare al centro dell'articolo di Freddoso *Abailard on Collective Realism*.

<sup>349</sup> *LI* 14.32-15.1: «Nunc autem prius infirmemus sententiam quae prior posita est de collectione et quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut uniuersalis sit, perquiramus, tota autem de singulis non dicitur. Quod si per partes de diuersis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem uniuersalis, quod totum in singulis teste Boethius esse debet atque in hoc ab illo communi diuiditur quod per partes commune est, sicut ager cuius diuersae partes sunt diuersorum. Praeterea et Socrates similiter de pluribus per partes diuersas diceretur, ut ipse uniuersalis esset».

detto che sia per predicazione per parti, come nell'argomento precedente) alla *collectio*, che dunque si predicherà dei suoi membri. Da questo quadro, Abelardo trae una conseguenza assurda: sarà allora un universale non solo la collezione di tutti gli uomini (come per la teoria), ma una collezione qualsiasi di più uomini, perché anch'essa si predicherà di più, ossia degli uomini che essa include. Se così è, prosegue Abelardo spingendo il proprio argomento a conclusioni ancora più assurde, la specie uomo comprenderà al suo interno più specie "uomo" (*scil.* qualsiasi collezione di più di un uomo). L'argomento, in altre parole, coglie la seguente debolezza: se è vero che (come vuole la teoria della *collectio*) la collezione si predica dei suoi membri, e dunque è un universale, allora qualunque collezione si predicherà dei suoi membri e sarà un universale; la teoria non fornisce infatti un criterio per cui quella determinata collezione, e non una qualsiasi altra, sarebbe un universale.<sup>350</sup>

18. ARGOMENTO DEL GENERALISSIMO (*LI* 15.4-15). Abelardo prima avanza la conclusione inaccettabile che deriva dalla teoria della *collectio*, per poi motivare meglio il proprio argomento. La conclusione inaccettabile è che non solo tutta la collezione di sostanze sarà il genere generalissimo, ma anche tale collezione senza una delle sostanze: di fatto una qualsiasi collezione di corpi e spiriti sarà il genere generalissimo, sì che molti generi generalissimi di sostanza saranno inclusi nel genere generalissimo di sostanza. A questa conclusione si oppone subito una reazione: la teoria della *collectio* potrebbe obiettare che solo la collezione di *tutte* le sostanze (C) è il genere generalissimo, non anche una qualsiasi collezione di tutte le sostanze *meno una* (C-1). Abelardo nota però che i sostenitori della teoria sono costretti ad ammettere che anche C-1 sia genere generalissimo: o infatti C-1 è genere generalissimo, o è una specie di tale genere. Ma in tal caso dovrebbe avere una specie coeguale a sé in cui si divide il genere: e questa non c'è. (Non c'è perché fuori da C-1 c'è solo una sostanza, 1, e non una collezione, come richiesto per avere una specie: qualsiasi altra collezione oltre a C-1 dunque o sarà inclusa totalmente in C-1, o condividerà almeno parte dei suoi elementi con C-1).<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> *LI* 15. 1-4: «Amplius quoslibet plures homines simul acceptos uniuersale dici conueniret, quibus similiter definitio uniuersalis aptaretur siue etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species».

<sup>351</sup> *LI* 15.4-15: «Similiter quamlibet corporum et spirituum collectionem unam uniuersalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet

A questo argomento potremmo obiettare che la collezione C-1 non è né il genere generalissimo, né una sua specie, ma semplicemente un'altra collezione (tutti gli universali sono collezioni, ma non tutte le collezioni sono universali). Ma già nell'argomento della collezione qualsiasi Abelardo aveva mostrato che applicare alla *collectio* la definizione di universale come ciò che si predica di più soggetti trasforma una qualsiasi collezione in un universale: se dunque C-1 è un universale, sarà o il genere generalissimo o una sua specie.<sup>352</sup>

---

dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima. Sed fortasse dicetur nulla collectio quae inclusa sit in generalissimo, esse generalissimum. Sed adhuc oppono quod si una separata de substantiis collectio residua non sit generalissimum et tamen adhuc uniuersalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coaequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum uel species substantiae in ea prorsus contineatur uel eadem cum ea indiuidua communicet, sicut animal rationale, animal mortale?».

<sup>352</sup> Cf. anche la spiegazione di de Libera, *L'Art des généralités*, 349-351, non del tutto coincidente con la mia: «Cet argument [quello di *LI* 15.4-8] ainsi formulé peut surprendre. Il est moins surprenant si on le reformule ainsi: si la collection totale des substances S1, S2, S3, ... Sn est le genre suprême *substance*, cette collection diminuée de S1 est le genre suprême *substance*, et la même collection diminuée de S2 est le genre suprême *substance*, et ... la même collection diminuée de Sn est le genre suprême *substance*, donc si S1, S2, S3, ... Sn est le genre suprême *substance*, le genre suprême *substance* contient une pluralité de genres suprêmes *substance*. On peut être tenté de répondre (R) qu'aucune collection incluse dans le genre suprême n'est elle-même un genre suprême [...]. Abélard rétorque [...]: étant donné la collection totale (= C) des substances, C est le genre suprême *substance* (= GSub). R soutient que, une fois telle substance individuelle ôtée de C, la collection restante (= C1) n'est pas, à son tour, un genre suprême (= GSub\*), car aucune collection incluse dans un genre suprême n'est elle-même un genre suprême. Toutefois, C1 reste un *universel substance* (= USub), puisqu'elle n'est rien d'autre que C amputée d'une unité. La question d'Abélard est alors: de quel type peut bien être USub? Il n'y a que deux possibilités. Soit C1=USub est un second genre suprême (=GSub\*), ce que nie R. Soit C1=USub est une espèce de C. Si C1 = USub est une espèce de C la réponse R sauve ThC1 [ossia, la teoria della *collectio*] de l'argument (4) [ossia, l'argomento del generalissimo]. Si C1=USub n'est pas une espèce de C, l'argument (4) reste valide et ThC1 est réfutée. Pour sauver ThC1, les auteurs de R devraient donc démontrer que C1=USub est une espèce de C. Or, dit Abélard, cela est impossible, car si C1=USub est une espèce de C, il lui faut une contrepartie, *i.e.* une autre espèce (=C2), coégale et subordonnée comme elle à C=GSub. Or, il n'y a pas d'espèce coégale à C1: car soit C2 est entièrement contenue en C, comme C1, soit C2 ne fait qu'un avec C en tant que non divisée, comme, c'est le cas par exemple pour *animal raisonnable* et *animal mortel*. La dernière partie de la réponse d'Abélard peut sembler obscure. L'axe du raisonnement est l'impossibilité d'obtenir une espèce C2 symétrique et coégale à C1. Pour ce faire, Abélard utilise, semble-t-il, tacitement le principe selon lequel un même genre, comme *animal*, peut faire l'objet de plusieurs divisions en restant le même genre (Boèce, *De divisione*, 885B). De fait, *animal* se divise en *animal doté de raison* et en *animal dépourvu de raison*, mais aussi en *animal mortel* et en *animal non mortel*. Or, *mortel* se divise en *doté de raison* et *dépourvu de raison*, mais *doté de raison* se divise à son tour en *mortel* et en *non mortel*. Donc, si l'on fait par exemple d'*animal raisonnable* l'équivalent de C1 pour le genre *substance* C=GSub et d'*animal mortel* l'équivalent de C2, il est clair que C2 est: (a) soit entièrement absorbée dans C et ne peut fonctionner comme une espèce de C, de même qu'*animal mortel* est entièrement absorbé en *animal* sans être une espèce d'*animal* opposée à *animal doté de raison*; soit (b) n'est rien d'autre que C pris comme non divisé (*i.e.* comme incluant à la fois les animaux mortels raisonnables et non raisonnables et les animaux raisonnables mortels et non mortels). En tout état de cause C2 n'est jamais susceptible de fonctionner comme une espèce de C *symétrique* de C1. Si donc il n'y a pas d'espèce C2 coégale à C1, C1 n'est pas une espèce de C. Donc C1 est second genre suprême (=GSub\*), ce que niait R et qu'il fallait démontrer».

19. ARGOMENTO DELLA PRIORITÀ DELL'UNIVERSALE E DELLA POSTERIORITÀ DELLA COLLEZIONE (LI 15.15-18) Pur senza citarlo esplicitamente, Abelardo si rifà qui al *De diuisione* di Boezio nel ricordare che l'universale è naturalmente anteriore agli individui, mentre la collezione è posteriore ai suoi membri (è infatti un tutto integrale, posteriore rispetto alle proprie parti).<sup>353</sup>

20. ARGOMENTO DEL TUTTO E DELL'UNIVERSALE (LI 15.18-22). Simile all'argomento precedente, anche questo si ispira al *De diuisione* di Boezio per sottolineare la differenza tra il tutto integrale (composto di parti) e l'universale: il tutto, infatti, non si predica della parte («la parte non è lo stesso che il tutto»), mentre il genere si predica della specie («la specie è sempre lo stesso che il genere»). Proprio per questo motivo la collezione, tutto integrale, non può essere un universale: la collezione degli uomini (la specie Uomo, secondo la teoria della *collectio*) non può essere lo stesso che la moltitudine degli animali (il genere Animale, secondo la teoria della *collectio*).<sup>354</sup>

### 5.2.2. Nel 'De generibus et speciebus' (argomenti di ragione dei §§ 89-127)

Per quanto oggetto, sinora, di scarsa attenzione, la trattazione degli argomenti contro la teoria della *collectio* che si legge nel 'De generibus et speciebus' è estremamente interessante, perché l'autore abbraccia proprio tale teoria e cerca dunque di fornire una risposta a ciascuna obiezione. Come si vedrà, anche molte delle obiezioni avanzate da Abelardo sono affrontate in questa trattazione. La trattazione occupa i §§ 89-147 dell'edizione inedita di Peter King,<sup>355</sup> corrispondente a Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 158b-163a e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13368, ff. 171vb-174rb nei due manoscritti che trasmettono il testo. L'autore considera due tipi di argomenti: prima, nei §§ 89-127, gli argomenti di ragione; poi, nei §§ 128-147, gli argomenti di autorità. Data la complessità e anche l'ampiezza di questa sezione, si prenderanno qui in considerazione solo gli argomenti di ragione, che sono in numero di sette (qui numerati 21-27), ciascuno seguito da una risposta dell'autore.

---

<sup>353</sup> LI 15.15-18: «Amplius. Omne uniuersale propriis indiuiduis naturaliter prius. Collectio uero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus componitur».

<sup>354</sup> LI 15.18-22: «Amplius. Inter integrum et uniuersale hanc Boethius differentiam assignat in *Diuisionibus*, quod pars non idem est quod totum, species uero idem est semper quod genus. At uero tota hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo?».

<sup>355</sup> Cf. King, *Peter Abailard*, II, 163\*-176\*.

21. ARGOMENTO DELLA SPECIE COME MATERIA, E RISPOSTA (O, p. 158b; §§ 89-91). Il primo argomento contro la teoria della *collectio* riportato dall'autore di *GS* afferma che, seguendo questa teoria, non si potrà mantenere la tesi che la specie è la *materia* dell'individuo.

Secondo la teoria della *collectio*, specie è «una moltitudine di essenze (*essentiae*) simili tra di loro». Accettando la tesi che la specie è la materia dell'individuo, questa moltitudine dovrebbe essere la materia di Socrate (e degli altri singoli individui); l'intera moltitudine di essenze dovrebbe dunque ricevere la forma della socraticità, per cui Socrate è Socrate: ma proprio questo è falso secondo la teoria della *collectio*, secondo la quale solo quella parte di umanità che è in Socrate è informata dalla socraticità («illud tantum humanitatis informatur socraticitate quod in Socrate est»). La teoria, dunque, è incompatibile con l'affermazione che la specie è la materia dell'individuo.

L'autore risponde in due modi. La prima strategia consiste nel sostenere che, effettivamente, solo uno degli esseri della collezione riceve la forma della socraticità: la specie si chiama materia di un individuo nel senso che una delle *essentiae* della collezione riceve la forma di quell'individuo. Si può però affermare anche (come fanno le autorità) che l'insieme di tutte le essenze (la specie: *compactum* di quella essenza e le altre) riceve la forma dell'individuo, e non solo la singola essenza, perché questa è somigliante con tutte le altre essenze della stessa natura. Si riconosce il ricorso all'*idem indifferenter*, qui declinato come un identico fondato sulla *composizione* simile e sulla *creazione* simile, in forma e materia, con le altre essenze della collezione. La seconda strategia, simile alla prima, cerca di legittimare l'affermazione che la specie come collezione è la materia dell'individuo rilevando che, nell'uso della lingua, si dice che una massa di ferro è la materia di un coltello e di un pugnale, nel senso che una parte produrrà il coltello, un'altra parte il pugnale.<sup>356</sup>

---

<sup>356</sup> Ms. O, p. 158b: «Speciem dicimus esse multitudinem (et materia *in marg.*) quidem essenciarum inter se similiium, ut hominem. Species autem hominis est materia suorum indiuiduorum. Itaque tota illa multitudo que humanitas dicitur materia est Socratis et singulorum. Materia autem est que suscipit formam. Itaque homo species socraticitatem suscipit. Quod minime uerum est quia, ut iam supra dictum est, illud tantum humanitatis informatur socraticitate quod in Socrate est. Ipsum autem species non est sed illud quod ex ipsa et ceteris similibus essenciis conficitur. Attende. Materia est omnis species sui indiuidui et eius formam suscipit, non ita scilicet quod singule essentie illius speciei informentur illa forma sed una tantum, que tamen quia similis est compositionis prorsus cum omnibus aliis eiusdem nature essenciis, quod ipsa suscipit compactum ex ipsa et ceteris suscipere auctores uoluerunt. Neque

22. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE COME INERENZA, E RISPOSTA (O, p. 158b; §§ 92-93; cf. *LI*, argomento della predicazione per parti, argomento della collezione qualsiasi). Questo argomento e quello che segue concernono entrambi la predicazione: in questo, però, si tratta della predicazione in senso più ampio, mentre in quello che segue si tratta più precisamente della predicazione *in quid*, o *in essentia*, ossia la predicazione che riguarda generi e specie. Si possono considerare questi argomenti, e le soluzioni che vengono fornite, come una ripresa e una risposta agli argomenti di Abelardo incentrati sul fatto che la *collectio* non può corrispondere alla definizione aristotelica di universale come «ciò che si predica di più».

L'argomento si svolge come segue. La specie è ciò che si predica (*in quid*) di più individui; ora, essere predicati in questo senso significa inerire. Pertanto, afferma l'argomento, la specie (che secondo la teoria della *collectio* è la moltitudine delle essenze di una stessa natura) inerisce a un individuo di quella specie, ad esempio Socrate. Proprio questo, però, non è accettato dalla teoria, secondo cui solo un'essenza della moltitudine inerisce a Socrate, quella che riceve la forma della socratità: l'intera moltitudine non inerisce a Socrate; ma ne segue allora che la specie, poiché non inerisce al suo individuo, ugualmente non si predica del suo individuo (conseguenza inaccettabile).

La risposta dell'autore di *GS*, che sostiene la teoria della *collectio*, esordisce sollevando alcuni dubbi sull'autorevolezza dell'interpretazione di «essere predicato» come «inerire», ma accetta il punto (i dubbi saranno però riproposti poco oltre: cf. *infra*, argomento delle molte specie). Afferma allora che si può dire che l'intera moltitudine inerisce a Socrate (e dunque si predica di Socrate) perché *una essenza* di tale moltitudine inerisce a Socrate, come si dice che io tocco una parete anche se solo una piccola parte di me (la punta del dito) la tocca, o che un esercito preme su un muro se una parte dell'esercito (ad esempio una persona dell'esercito) preme contro tale muro (cf. l'argomentazione avanzata *supra*, nell'argomento della specie come materia). L'autore aggiunge (per supportare l'idea che si prenda tutta la moltitudine in luogo della

---

enim diuersum iudicauerunt unam essenciam illius collectionis a tota collectione sed idem, non quod hoc esset illud, sed quia similis creationis in materia et forma hoc erat cum illo. Sic autem esse etiam usus loquendi (loquendi] *in interl.*) aprobat. Nam massam aliquam ferream de qua faciendi sunt cultelus et stillus uidentes dicimus: hoc futurum est materia cultelli et stilli, cum tamen nonquam tota suscipiat formam alterutrius, sed pars stilli pars cultelli» (§§ 89-91).



singola essenza) che l'identità che esiste tra la singola essenza e la sua *collectio* è maggiore di quella che esiste tra una persona e l'esercito di cui fa parte, perché ogni essenza della *collectio* è identica con il suo tutto (perché la specie si predica dell'individuo), mentre una persona non è identica con l'esercito (l'esercito non si predica della persona che ne fa parte).<sup>357</sup> Un aspetto interessante dell'argomento è la sua interpretazione di *predicari*, «essere predicato» di qualcosa, come *inherere* / *herere*, «inerire» a qualcosa, a sua volta glossato come *tangere*, «toccare» qualcosa.

23. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE *IN QUID*, E RISPOSTA (O, pp. 158b-159b; §§ 94-111). L'argomento si può suddividere in quattro parti: l'obiezione principale, con risposta, e tre sotto-obiezioni, ciascuna delle quali nasce dalla risposta precedente e ha a sua volta una risposta. Il centro della difesa di *GS* è, ai miei occhi, la risposta alla prima sotto-obiezione. Riassumendo, si ottiene: 1. obiezione principale, seguita da risposta (ancora incompleta); 2. nuova obiezione, seguita dalla risposta principale; 3. nuova obiezione, con risposta; 4. ultima obiezione, con risposta.

La prima obiezione mossa contro la teoria della *collectio* è che questa non riesce a spiegare una frase pur semplice come '*Socrates est homo*'. La specie, infatti, secondo Porfirio e Boezio,<sup>358</sup> si predica dell'individuo *in quid* (ossia, rispondendo alla domanda *che cosa?* e non *quale?*); essere predicato *in quid* significa essere predicato *in essentia*

---

<sup>357</sup> Ms. O p. 158b: «Item species est que de pluribus in quid predicatur. Predicari autem est inherere; sed illa multitudo Socrati non inheret; Socratem enim non tangit nisi una essentia illius multitudinis. Audi et attende. Predicari quidem inherere dicunt. Vsus quidem hoc habet, sed ex auctoritate non inueni. Concedo tamen. Inherere autem dico humanitatem Socrati, non quod tota consumatur in Socrate sed una tantum eius pars socracitate informatur. Sic enim dicor tangere parietem, non quod singule partes mei parieti hereant sed forsitan sola summitas digiti, qua herente dicor tangere. Eodem quoque modo exercitus aliquis dicitur herere muro uel alicui loco, non quod singule persone exercitus illi hereant sed aliquid de exercitu. Similiter de specie, quamuis maior sit identitas alicuius essentiae illius collectionis ad totum quam alicuius persone ad exercitum; illud enim idem est cum suo toto, hoc uero diuersum» (King, §§ 92-93).

<sup>358</sup> Boethius, *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64 177 B-C: «Dicitur enim genus quod de pluribus specie differentibus in eo quod quid sit praedicatur, ut animal praedicatur de homine, et de equo, et de cane, et de bove, et de caeteris, quae omnia specie ipsa a se discreta sunt. Species uero est quod de pluribus numero differentibus in eo quod quid sit praedicatur, ut homo praedicatur de Catone, Socrate, Platone, Virgilio, Cicerone, et de singulis hominibus, qui specie ipsa non differunt sed tantum a se numero distant. Differentia uero est quae sub eodem genere positas species propria qualitate disternit, nam cum equus et homo quantum ad genus unum sint (uterque enim animal est), differentia rationalis et irrationalis utrosque disiungit ac discernit. Qualitate enim quadam rationabilitatis et irrationabilitatis uterque a propriae substantiae diffinitione dissentit. Ergo differentia est quae de pluribus specie differentibus in eo quod quale sit praedicatur».

(ossia, all'interno della stessa categoria, a differenza della predicazione *in adiacentia*, che indica una predicazione da una categoria a un'altra); essere predicato *in essentia* corrisponde a '*hoc esse illud*', ossia '*Socrates est homo*', ossia "Socrate è quelle molte essenze" che costituiscono la specie uomo. Questo, però, è inaccettabile, per due motivi. (1) In primo luogo, perché Socrate non è la moltitudine di essenze, ma solo una di esse (quella informata dalla socratità); (2) in secondo luogo, perché si ottiene la stessa difficoltà che, come si vedrà, si incontra nella teoria dell'*indiuiduum* (qui si dice: «nelle altre teorie»), ossia che il singolare (Socrate) è l'universale (la specie). In altre parole, l'obiezione afferma che se essere predicato *in quid* significa essere predicato *in essentia*, e questo significa "hoc esse illud", si ha una perfetta coincidenza tra il soggetto e il predicato: Socrate coincide con la specie, ossia con la moltitudine delle essenze secondo la teoria, il che non è accettato neppure dalla teoria stessa.<sup>359</sup>

La risposta dell'autore cerca di intendere *predicari in essentia* in un modo più raffinato della semplice coincidenza di soggetto e predicato. La risposta è dapprima abbozzata nella prima risposta all'obiezione,<sup>360</sup> poi spiegata più compiutamente nella risposta alla prima sotto-obiezione:<sup>361</sup> cercherò di riassumere la posizione fondamentale

---

<sup>359</sup> Ms. O pp. 158b-159b (obiezione principale): «Item. Species in quid predicatur de indiuiduo. Predicari autem in quid, ut aiunt, est predicari in essentia. Predicari autem in essentia est hoc esse illud. Cum ergo dicitur Socrates est homo cum hic species predicetur de Socrate in essentia, hic est sensus: Socrates est ille multe essencie – quod plane falsum est. Et habebimus illud idem inconueniens quod in aliis sentenciis scilicet singulare est uniuersale. [segue la frase Audi vigilanter, espunta: si tratta di un caso di saut du même au même che stava avvenendo e che è stato evitato, dal quale si può dedurre che il ms. O è una copia] Nam Socrates est homo illa multitudo; homo autem species; quare singulare est uniuersale» (§ 94).

<sup>360</sup> Ms. O, pp. 158b-159a (risposta all'obiezione principale): «Audi uigilanter. Predicari in quid est predicari in essentia: hoc consentio. Predicari in essentia dicere hoc esse illud nego. Nam predicari in substantia dicit Boethius idem esse cum predicari de subiecto [cf. In Categorias Aristotelis, I, PL 64, 176 A]. Predicari autem de subiecto dici de inferiori cuius sit essentia; hoc commune est generibus et speciebus [p. 159a] et substantialibus differentiis respectu illorum quibus conferunt essentiam. Nam et homo et rationalitas eque predicantur de Socrate ut de subiecto et in substantia. Nec tamen dicitur Socrates est rationalitas sed Socrates est rationalis, idest res in qua est rationalitas. Eodem modo homo species predicatur de Socrate in substantia, nec tamen dicitur Socrates est homo illa species sed Socrates est unum de his quibus inheret illa species» (§§ 95-96).

<sup>361</sup> Ms. O, p. 159a (prima sotto-obiezione): «Sed dicunt similitudo non procedit. Nam rationale alterius nomen est per impositionem scilicet animalis, et aliud est quod principaliter significat, scilicet rationalitas quam predicat et subicit. Homo uero nichil aliud uel nominat uel significat quam illam speciem.

(risposta alla prima sotto-obiezione) Absit hoc. Immo sicut rationale et homo sic et quodlibet aliud uniuersale substantium alterius nomen est per impositionem quam eius quod principaliter significat. Verbi gratia Rationale uel album impositum fuit Socrati uel alicui sensilium ad nominandum propter

di questo lungo passo. L'autore del *'De generibus et speciebus'* propone una spiegazione della predicazione dove i termini predicati *in essentia* assumono delle caratteristiche dei termini predicati *in adiacentia* (sia differenze specifiche come *'rationalis'* sia accidenti come *'albus'*) e la frase *'Socrates est homo'* viene interpretata utilizzando gli strumenti di interpretazione della frase *'Socrates est rationalis'* (in primo luogo la distinzione tra "significare" e "nominare"). In *'Socrates est rationalis'* (o *'albus'*), *rationalis* nomina Socrate, di cui è nome per imposizione, ma significa la forma della razionalità (o della bianchezza). Allo stesso modo, in *'Socrates est homo'*, *homo* nomina per imposizione Socrate (ossia ciò che è materialmente costituito dalla specie uomo, l'"umanato") ma significa la materia, ossia la specie uomo. La differenza tra *rationalis* e *homo* è che il primo è un *nomen adiectiuum*, e dunque significa la forma; il secondo è un *nomen substantiuum* e dunque significa non la forma, ma la materia (i *nomina substantiua* infatti significano o la materia o, quando sono nomi propri, la *expressa essentia*, Socrate). Come dunque la frase *'Socrates est rationalis'* non è interpretata nel senso *'res subiecta est res predicata'*, così anche *'Socrates est homo'*, attraverso la distinzione tra significare e nominare, può essere interpretata non come "Socrate è uomo-specie-moltitudine di essenze" (come vorrebbe l'obiezione), ma nel senso che Socrate è una delle essenze cui quella specie inerisce/fa da materia.

---

formas, idest (idest] *interl*) rationalitatem et albedinem, quas principaliter significant. Eodem modo homo impositum fuit cuilibet materialiter constituto ex homine ad nominandum propter eorum materiam scilicet speciem quam principaliter significaret. Itaque cum dicitur Socrates est homo hoc est sensus: Socrates est unus de materialiter constitutis ab homine. Vel ut ita dicam Socrates est unus de humanatis. Sicut cum dicitur Socrates est rationalis non iste est sensus res subiecta est res predicata, sed Socrates est unus de subiectis huic forme que est rationalitas. Quod autem homo impositum sit his que materialiter constituuntur ab homine, idest indiuiduis, et non speciei dicit Boethius in commento super cathedrias his uerbis Qui enim primus hominem dixit non illum qui ex singulis conficitur in mente habuit sed hunc indiuiduum atque singularem cui nomen hominis imponeret. Et nota quia nomina illa tantum dicuntur substantiua que imponuntur ad nominandum aliquem propter eius materiam, ut homo et cuncta uniuersalia substantiua, uel propter expressam essenciam, ut Socrates: idem enim nominat et significat, scilicet compositum ex humanitate et socracitate. Adiectiua uero illa dicuntur que inponuntur alicui propter formam quam principaliter significat ut rationale et album res illas nominant in quibus inueniuntur rationalitas et albedo. Nam quod dici solet adiectiuum esse quod significat accidens secundum quod adiacet et substantiuum quod significat essenciam ut essenciam ridiculum est uel sine intellectu. Nam cum dicunt album esse adiectiuum quia significat albedinem ut adiacentem aut iste est sensus: albedinem que adiacet et idem potest dici quod albedo, aut albedinem ita quod adiacenciam circa ipsam idem inquiretur utrum adiacenciam ut adiacentem aut alio modo. Neutrum rationabiliter concedetur» (§§ 97-102).

Un'obiezione che potrebbe essere avanzata (§§ 103-108), ossia che questa spiegazione non rende conto di una proposizione come *'homo est species'*, viene spiegata come un caso di *translatio* del termine *'homo'*, che passa dunque dall'essere nome delle realtà sensibili (gli "umanati" che nomina) all'essere nome del proprio significato (la specie Uomo o natura che nella proposizione *'Socrates est homo'* il termine *'homo'* significa ma non nomina).<sup>362</sup> L'autore precisa che si tratta di una *translatio* «per necessità», perché la specie Uomo o natura non ha un altro nome con cui la si possa nominare invece di *'uomo'* (a differenza di una *translatio commoditate*, dove un nome di una cosa viene usato per indicarne un'altra che però ha già un proprio nome); pur essendo per necessità, si tratta però di una *translatio* che non produce equivocazione perché il termine *'uomo'* non è utilizzato stabilmente per nominare la specie o natura.

L'ultima sotto-obiezione, con risposta che accetta la sotto-obiezione, è l'occasione per una precisazione: quando sente la parola *'homo'*, l'uditore non concepisce né una sola essenza della collezione, né più di una, né tutte, ma ha una

---

<sup>362</sup> Ms. O, p. 159 a-b (seconda sotto-obiezione): «Sed opponetur. Si homo tantum sensilium nomen est his tantum uocibus consignificat que de materiatis ab homine agere possunt. Coagit autem huic uoci que est 'species' uel 'uniuersale' que nominibus indiuiduorum non consignificat.

(risposta alla seconda sotto-obiezione) Sciendum est ergo quia uocabula que imposita sunt rebus propter aliud significandum principaliter circa ea quandoque transferuntur ad agendum de principali significatione. Vt cum rationale impositum sit substantiis ad nominandum et album similiter translative tamen dicitur rationale est differentia et album est species coloris nichil aliud intelligendo quam rationalitas et albedo. Sic et homo transfertur ad agendum de natura quam principaliter significat cum dicitur homo est species. Queretur an equiuocum sit homo cum transfertur ad speciem. Translationum [Translationum] Translalionum *nel ms.*] enim duo genera sunt, alterum commoditate alterum necessitate. Commoditate quidem causa curialitatis ad rem habentem nomen nomen alterius [alterius] al alterius *nel ms.*] rei transferimus ut cum nauis gubernator suo nomine nauta appelletur per quamdam officii similitudinem auriga dicitur [f. 159b] et talis tamen translatio non facit equiuocationem. Necessitate fit translatio cum nomine alicuius rei rem nominem non habentem significamus, ut cum pictura homo dicitur et sic equiuoce hoc nomen homo dicitur. Quod si sic est equiuoce esse uidetur cum homo ad speciem transfertur. Nec enim ad rem habentem nomen fit translatio. Non est autem equiuocatio. Est enim ut ait Boethius sophisma uniuocacionis homo comedit homo non comedit si in una agitur de indiuiduo in alia de specie. Concedimus itaque hanc translationem necessitate fieri sed non omnem que necessitate fit facere equiuocationem nisi per impositionem stabile ei illud nomen imponatur. Ait enim Boethius in Commentario super cathedrias «Neque enim uocabula equiuoca sunt nisi res subiecte propriis et immutabilis uocabilis appellentur». Hic autem forsitan nulla fuit impositio. Sed ita tantum usus habuit ut in alia translatione nemo naute imposuit auriga sed que coniunxit "auriga regit nauim" pro similitudine officii uidens in tali contextu per 'auriga' [sic, *al nominativo, nel ms*] nautam posse intelligi» (§§ 103-108).

intellezione della moltitudine delle essenze come viste da lontano, senza scendere in una o più delle essenze determinate.<sup>363</sup>

24. ARGOMENTO DELLA MUTAZIONE, E RISPOSTA (O, p. 159b-160a; §§ 112-113).

Il quarto argomento di *GS* contro la teoria della *collectio* solleva un'obiezione in qualche modo intuitiva. Se la specie è la collezione composta dalle essenze (dunque: realtà esistenti), essa cambierà al cambiare di questa collezione per l'aggiungersi di nuovi membri o il perire dei vecchi: così ad esempio l'umanità di mille anni fa non è la stessa collezione di oggi, e anche questa può variare alla nascita di nuove essenze. Non si potrà dunque dire due volte '*Socrates est homo*' senza che il termine '*homo*' cambi di significato, significando una volta una certa collezione, un'altra un'altra.<sup>364</sup>

La risposta dell'autore accetta che l'umanità di mille anni fa non sia quella di ieri né di oggi, ma si appella a un'identità tra tutte queste collezioni, motivata dalla loro «creazione non dissimile» (come in altri casi di identità non totale: Socrate da uomo e da bambino non consta dello stesso numero di atomi; l'uomo e l'asino sono identici solo in genere). Soprattutto, il significato di una parola non sembra variare pur al variare di

---

<sup>363</sup> Ms. O, p. 159b (terza sotto-obiezione): «Item opponitur. Si homo cum nomen sit inferiorum principaliter significat speciem, species autem nichil aliud sit quam illa essenciarum collectio, homo autem illam multitudinem significat et sic anima alicuius audiens hanc uocem 'homo' concipiendo operatur in illa multitudine et ita uel unam tantum essenciam illius collectionis uel plures uel omnes concipit. Que singula falsa sunt. Audiens enim 'homo' in nullam essenciam illius collectionis auditor per hoc nomen descendit.

(risposta alla terza sotto-obiezione) Verum quidem istud concedo. Nam sepe intellectum habemus de aliqua hominum multitudine quam a longe uidemus [uidemus *ex* uidimus] cuius forte nullum cognoscimus et neque tamen in unum uel in plures uel in omnes cogitatione descendimus et tamen in tota multitudine cogitando laboramus. Idem et de aliquo aceruo quem aliquando uidemus [uidemus *ex* uidimus] neque tamen ad aliquam essenciam illius acerui animum dirigimus. Hoc autem uoluisse mihi plane uidetur Boethius in secundo commento super periermenias his uerbis: "Cum enim tale aliquid animo speculamur non in unamquamque personam mentis cogitatione deducimur per hoc nomen quod est homo sed in homines quicumque diffinitione humanitatis participant". Et alibi: "humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodammodo redigitur intelligenciam atque naturam"» (§ 109-111).

<sup>364</sup> Ms. O, p. 159b: «Item contra dicitur. Si nichil aliud est species quam illud quod conficitur ex multis essenciis, quociens et illud mutabitur mutabitur et species. Illud autem singulis horis mutatur. Verbi gratia. Ponamus humanitatem constare tantum ex decem essenciis in momento nascetur aliquis homo et iam conficietur alia humanitas. Non est idem aceruus constans ex undecim essenciis et decem et ut plus dicam singule essencie humanitatis que illam speciem confecerunt ante mille annos modo prorsus [prorsus *in marg.*] perierunt et noue subcreuerunt que humanitatem que hodie species est conficiunt. Itaque nisi singulis momentis significatio huius uocis homo mutetur non potest uere dici bis Socrates est homo. Nam cum iterum dixeris 'Socrates est homo' si dicas esse de humanitate quam prius dixeris falsum est. Nam illa iam non est» (§ 112).

determinate condizioni reali, come nel caso del nome ‘Cesare’ quando questi è vivo o è morto o, appunto, l’umanità, sia che questa consti di dieci essenze oppure di essenze in un numero diverso. L’autore di *GS* conclude dunque che «‘uomo’ nomina un materiato da uomo, ossia dall’umanità, ma non proviene dal significato della parola se <sia materiato> da un’umanità che consta di dieci <essenze> o di più <essenze>». Sembra però che la teoria debba ammettere che, perché ‘*homo*’ abbia un significato, debba esistere almeno un uomo a costituire la collezione («Perciò è vero dire ‘Socrate è uomo’ tanto a lungo quanto esiste un materiato dall’umanità, la quale consti di quante essenze di umanità si voglia»<sup>365</sup>).

25. ARGOMENTO DELLE MOLTE SPECIE, E RISPOSTA (O, p. 160a-b; §§ 114-122; cf. *LI*, argomento della collezione qualsiasi). L’argomento è simile a quello della collezione qualsiasi di *LI* nel notare che, seguendo la definizione di universale data dalla teoria della *collectio* (qui in particolare: la definizione di specie), potranno essere annoverati tra i generi e le specie anche sottoinsiemi dei generi e delle specie normalmente accolti. All’obiezione principale segue una risposta che si può considerare come unitaria, anche se al suo interno sono sollevate tre sotto-obiezioni (tra di loro indipendenti), ciascuna seguita da risposta.

L’obiezione principale afferma che se la specie è (come afferma Porfirio, *Isagoge*) «ciò che si predica, in risposta alla domanda ‘che cosa?’, di più <soggetti> che differiscono per numero» ossia (secondo la teoria della *collectio*) «ciò che inerisce in quanto materia (*materialiter*) a più»; e se d’altra parte tutto ciò che si predica o inerisce in questo modo è una specie; allora sarà vero chiamare specie non solo la collezione di tutte le essenze dell’umanità (ad esempio, la collezione di dieci essenze, ponendo che l’umanità sia composta di dieci uomini), ma anche una collezione più

---

<sup>365</sup> Ms. O, pp. 159b-160a: «Attende. Verum est quidem quod illa humanitas que ante mille annos fuit uel que heri non est illa que hodie est. Sed tamen est eadem cum illis idest creationis non dissimilis. Non enim quicquid idem est cum alio idem est illud. Homo enim et asinus idem sunt in genere nec tamen hoc est illud. Socrates quoque ex pluribus atomis constat uir quam puer [p. 160a] et tamen idem est. Vocis quoque significatio non mutatur quamuis hoc non sit illud. Vt patet in hac uoce Cesar que idem significat mortuo Cesare quamuis non sit uerum dicere Cesar est Cesar. Cum enim dicitur hodie Cesar uicit Pompeium de eadem re habetur intellectus de qua uiuente Cesare Hodie tamen Cesar non est Cesar. Similiter homo nominat aliquid materiatum ab homine scilicet humanitate sed non ex uocis significatione est utrum ex humanitate constante ex decem siue ex amplioribus. Tamdiu ergo uerum est dicere Socrates est homo quamdiu est materiatum ab humanitate ex quantislibet essentiis humanitatis [*humanitatis in marg.*] constante» (§ 113).

piccola all'interno di quella (ad esempio, cinque essenze). Infatti, anche la collezione di cinque essenze inerisce materialmente, una per una, ai suoi cinque individui: anch'essa dunque soddisfa i requisiti per essere una specie.<sup>366</sup>

La risposta si costruisce su una strategia duplice: da un lato, criticare l'interpretazione di "essere predicato" come "inerire", sottolineando che "essere predicato" deve essere inteso come "essere significato principalmente"; dall'altro, riammettere l'interpretazione di "essere predicato" come "inerire", precisando però l'inerire attraverso il concetto di *natura*. La risposta all'argomento contiene perciò una presentazione di che cosa sia la predicazione secondo l'autore di *GS*.

In primo luogo, l'autore di *GS* afferma che «essere predicato» (*predicari*) non si deve intendere come «inerire» in qualcosa (*inherere*): questo uso non ha infatti riscontro nei testi autorevoli. Al contrario, *predicari* è da intendere come «essere significato in maniera principale, tramite una espressione predicata» (*principaliter significari per uocem predicatam*), vale a dire produrre una intellesione (*intellectus*) tramite l'espressione (*uox*) in questione. (Si deve notare che questa è chiamata significazione principale: oltre alla significazione che produce l'intellessione, significazione principale o significazione *tout court*, esiste infatti la significazione secondaria del nominare qualcosa; ad esempio, nel caso di 'albus' la significazione principale è la qualità della bianchezza, di cui 'albus' produce una intellesione, mentre la significazione secondaria è il soggetto di tale bianchezza, che 'albus' nomina; cf. *supra* sulla distinzione tra nominare e significare). Se *predicari* è inteso come essere significato in maniera principale, allora non sarà vero che la collezione delle cinque essenze (ponendo che l'umanità sia composta di più di cinque essenze) può essere predicata: la significazione principale del termine *homo*, infatti, sarà la moltitudine di tutte le essenze, non una sola o una collezione parziale tra di esse. Se si intende *predicari* come essere significato in maniera principale, dunque, non vale l'obiezione delle molte specie.<sup>367</sup>

---

<sup>366</sup> Ms. O, p. 160a (obiezione principale): «Amplius. Species est quod de pluribus differentibus numero in eo quod quid est predicatur idest que pluribus inheret materialiter. Quod si uerum est econuerso dicere quod omne quod sic predicatur sit species non una tantum erit species humanitas sed multe. Ponamus enim decem tantum essencias esse humanitatis [humanitatis] -ti- *in interlinea*] que illam speciem conficiunt. Dico quod quinque illarum erunt una species et quinque alia. Nam illud confectum ex quinque predicatur, hoc est inheret materialiter pluribus, idest quinque indiuiduis ab eis materialiter constitutis et eodem modo illud quod ex aliis quinque efficitur» (King § 114).

<sup>367</sup> Ms. O, p. 160a (risposta principale): «Nosse debes quia nusquam quid sit predicari plane dicit auctoritas. Nam quod solet dici quia predicari est inherere usus est ex nulla auctoritate procedens. Mihi

Né vale dire, come tenta la prima sotto-obiezione, che la collezione di cinque essenze (posto che l'umanità sia composta di dieci) può essere il significato di un termine (immaginario: presumibilmente un termine come *homo*, ma che consenta di cogliere solo cinque essenze senza però dire di esse altro se non che sono uomini) mentre la collezione delle altre cinque essenze potrebbe essere indicata da un altro termine analogo: l'autore di *GS* afferma infatti che non potrebbero esistere due termini così, che non consentano di concepire «né una diversa materia, né una diversa forma, né cose dagli effetti diversi» - al massimo si otterrebbero due sinonimi, come *ensis* e *gladium*, che producono esattamente la stessa intelligenza.<sup>368</sup> Ugualmente, non vale dire, come tenta la seconda contro-obiezione contro la teoria della *collectio*, che la collezione di cinque essenze potrebbe essere il significato del termine '*homo*' domani (qualora, ad esempio, morissero gli altri cinque uomini): finché infatti tale collezione è ancora parte di una collezione più ampia, questa potenzialità ad essere il significato resta da realizzare. Pertanto la collezione di cinque essenze, finché è parte di un gruppo

---

autem uidetur quod predicari est principaliter significari per uocem predicatam. Subici uero significari principaliter per uocem subiectam et hoc quodammodo uideor habere a Prisciano qui in tractatu orationis ante nomen dicit prepositiones et coniunctiones sincathegoreumata idest consignificancia. Scimus autem sin apud grecos cum preposicionem significare. Cathegorare autem predicari. Vnde cathegorie predicamenta dicuntur. Si ergo idem est cathegoreumata quod significantia idem erit predicari quod significari principaliter scilicet quam solam significationem recepit Aristoteles Iuxta illud «album nil significat nisi qualitatem». Cum enim album etiam subiectum albedinis nominando significet illam solam [solam] in intercolumnio, *altra mano*] significationem notauit Aristoteles in qua intellectus constituitur per uocem. Reuertamur [Reuertamur ex reuertimur] ergo et uideamus an illud constitutum tantum ex quinque essentiis [segue constituitur Neque enim *espunto: altro caso di saut du même au même che stava avvenendo ma che è stato evitato, che ci dice che il ms. O è una copia*] predicetur in quid de pluribus, ut dictum est. Cum enim dicitur Socrates est homo non predicatur nisi quod ex singulis humanitatis essentiis constituitur. Neque enim principaliter aliud significatur per hoc nomen [segue homo, *espunto*] quod est homo quam tota multitudo: nec aliqua una essentia, nec aliquid constitutum ex pluribus essentiis illius multitudinis. Iuxta illud Boetii quod dictum est "Humanitas" et cetera Vtique auctualiter non significatur. Nec ita accipiendum est in diffinitione speciei predicari auctualiter alioquin omnibus tacentibus nulla species esset. Nam [nam] in interlinea] nil significaretur sed aptum ad predicandum, idest ad principaliter significandum per uocem predicatam» (King §§ 115-117).

<sup>368</sup> Ms. O, p. 160a-b (prima sotto-obiezione, e risposta): «Quod conuenit collectioni ex quinque essentiis. Possent enim duo nomina poni quorum alterum daret intellectum de uno collecto et alterum de altero. Hoc falsum est. Per nullum enim nomen [p. 160b] haberetur intellectus de illo coniuncto discernens ab alio coniuncto. Non enim conciperet uel diuersam materiam uel diuersam formam uel res diuersorum effectuum. Quod quale sit post dicitur. Sed sicut ensis et gladius eundem generant intellectum ita illa duo nomina facerent [facerent] faceretur *nel ms.*]]» (King §§ 117-118).



più ampio, non è il significato del termine ‘*homo*’ (e dunque non è predicata, e dunque non è una specie in aggiunta alla specie Uomo composta di dieci essenze).<sup>369</sup>

L'altra parte della strategia consiste nel riammettere l'interpretazione di “essere predicato” come “inerire” (interpretazione legittimata dall'uso, se non dai testi autorevoli), introducendo però delle precisazioni: in particolare, si dovrà dire che è specie «ogni *natura* che inerisce come materia a più individui». Lo scopo è, ovviamente, quello di far sì che in ‘*natura*’ (e dunque in ‘specie’) sia inclusa solo la collezione totale delle essenze, e non una loro selezione parziale, come vorrebbe l'argomento. Diventa dunque cruciale il significato di ‘*natura*’, che l'autore di *GS* definisce attraverso il concetto di «creazione dissimile»: «chiamo natura – scrive – qualsiasi <cosa> sia di creazione dissimile da tutte le <cose> che non sono quella <stessa> o da quella». Può essere natura sia una singola essenza (Socrate), sia molte (uomo). Se questo è il significato di natura, ed è la natura a inerire come materia a più (ossia essere predicato di più, e dunque essere specie), la collezione di cinque essenze (su dieci) non inerisce a più (non è predicato di più; non è specie): non è infatti una natura diversa (di creazione dissimile) dalle altre essenze che sono nella specie uomo, e dunque non costituisce una specie a sua volta.<sup>370</sup>

---

<sup>369</sup> Ms. O, p. 160b (seconda sotto-obiezione, e risposta): «Item opponi potest. Illud constitutum ex quinque essentiis aptum est predicari de pluribus quia cras forsan predicabitur per hoc nomen homo. Contingere enim potest ut humanitas que hodie ex decem essentiis constat ex quinque tantum essentiis cras constituatur. Falsum est. Illud constitutum ex quinque essentiis dum sit in constitutione humanitatis constitute ex amplioribus non est aptum ut de ea habeatur intellectus quamuis paulo post habeatur, cum ad numerum quinque essenciarum humanitas redigetur. Sicut enim uox aliqua ante impositionem potest quidem significare sed tamen non est apta ad significandum licet post impositionem significet et sicut penna potens est ut per eam scribatur ante incisionem nec tamen apta est sic illud constitutum ex quinque essentiis dum manet pars humanitatis ex pluribus constitute potens quidem est significari per uocem sed non est aptum dum sit pars humanitatis ex pluribus constitute» (King §§ 119-120).

<sup>370</sup> Ms. O, p. 160b (terza sotto-obiezione, e risposta): «Quod si predicari quidem pro inherere accipiatur, quod et nos concedimus (neque enim bonum usum abolere uolumus) sic dicendum est. Omnis natura que pluribus inheret indiuiduis materialiter species est. Quod si quis opponat: ergo constitutum ex quinque essentiis species est. Ipsum enim pluribus inheret materialiter respondemus nil ad rem quia non est natura hic autem tantum agitur de naturis. Si autem queras quid appellent naturam, audi. Naturam dico quicquid dissimilis creationis est ab omnibus que non sunt uel illud uel de illo siue una essencia sit siue plures. Vt Socrates dissimilis creationis ab omnibus que non sunt Socrates. Similiter et homo species est dissimilis creationis ab omnibus rebus que non sunt illa species uel aliqua essencia illius speciei. Quod non conuenit cuilibet collecto ex aliquot essentiis humanitatis. Nam illud non est dissimilis creationis a reliquis essentiis que in illa specie sunt» (King §§ 121-122).

26. ARGOMENTO DELLA FENICE, E RISPOSTA (O, pp. 160b-161a; §§ 123-125). Questo argomento prosegue l'analisi della definizione di specie già avanzata dal precedente, utilizzando la fenice (come è noto, esempio di animale di cui esiste un solo individuo) come contro-esempio a quanto sostenuto dalla teoria della *collectio*. Secondo la teoria della *collectio*, la specie è una collezione di più essenze, e così è ciò che si predica di più *in quid* (ossia, inerisce a più o è significata principalmente: cf. argomento precedente); ciò, obietta l'argomento, non può valere per la specie Fenice, di cui esiste un solo individuo, e che dunque «non è raccolta da più essenze, ma soltanto da una essenza» (*ex pluribus essenciis collecta non est, sed una tantum est essencia*).<sup>371</sup>

Dopo un primo tentativo di risposta, poco convinto (la definizione di specie come ciò che si predica di più potrebbe valere solo per la maggior parte delle specie, non per tutte, e dunque non per la Fenice), l'autore consegna la sua risposta principale. Questa è basata su una distinzione tra «secondo l'atto» e «secondo la natura»: è vero che in atto la fenice non si predica mai di più individui, ma secondo natura è atta ad essere predicata di più. Ciò si deve intendere nel senso che la *materia* che ora sostiene la forma di questa fenice può abbandonare questa forma e, ricevendone un'altra, costituire un altro individuo.<sup>372</sup>

Ciò solleva una ulteriore domanda: forse si può dire che *la materia dell'individuo* fenice è la sua specie? Poiché della fenice (che esiste in un unico esemplare) esiste una sola materia-essenza, sembra che la materia-essenza della singola fenice sia un buon candidato a essere specie Fenice, perché si potrebbe predicare correttamente dell'individuo, dicendo: *hec phenix est hec phenix sua materia*, ossia l'individuo *x* (questa fenice) è la specie (la materia di questa fenice) (ciò, invece, non

---

<sup>371</sup> Ms. O, p. 160b: «Amplius. Queritur utrum omni speciei conueniat predicari in quid et cetera. Quod si concedatur dicunt quia conuenit phenici que ex pluribus essenciis collecta non est sed una tantum est essencia. Sed ista nec pluribus est apta inherere nec principaliter significari pluribus existentibus substantis quorum sit materia. Quia cum una indiuisibilis essencia sit, in pluribus eodem tempore esse non potest» (King § 123).

<sup>372</sup> Ms. O, p. 160b: «Respondemus. Boethius hanc facit oppositionem et soluit quia illa diffinitio non conuenit omni speciei sed pro maiori parte data est. Sed aliter soluit. Multa dicuntur secundum naturam que non sunt secundum actum. Ita phenix quamuis auctualiter non predicetur de pluribus apta est tamen predicari quod qualiter uerum sit [*segue uideamus espunto*] non uideo nisi dicatur. Illa materia que sustinet formam huius phenicis potest illam amittere et alia accepta forma aliud indiuiduum constituere et sic eadem materia que species est diuersis temporibus et non eodem pluribus potest inherere. Ita ergo intelligenda est diffinitio Species est illa natura que de pluribus apta est predicari et cetera siue eodem tempore siue diuerso» (King, §§ 123-124).

vale quando le essenze sono più di una, perché non si può dire Socrate è quelle molte essenze-materie). L'autore di GS, però, non accetta questa spiegazione che fa della materia del singolo individuo la specie, affermando che (1) si otterrebbe l'*inconueniens* che il singolare è l'universale (ossia, l'*inconueniens* classico sollevato contro la teoria dell'*indiuiduum*), e che (2) si deve, in generale, mantenere una opposizione tra la materia (la specie) e il materiato (l'individuo). La soluzione secondo cui la materia del singolo individuo è la sua specie è dunque considerata, a mio modo di vedere, troppo simile alle soluzioni proposte dalla teoria dell'*indiuiduum*.<sup>373</sup>

27. ARGOMENTO DELL'ESSENTIA, E RISPOSTA (O, p. 161a; §§ 126-127). L'ultimo argomento di GS consente un *focus* su uno dei termini chiave della teoria della *collectio* secondo la presentazione di GS, vale a dire l'*essentia* (o materia) che soggiace a ogni individuo. Contro la teoria, l'argomento domanda, per così dire, lo status ontologico di tale *essentia*. È (ipotesi che sembra da scartare) un niente, o è qualcosa? Se è qualcosa, è forse (ipotesi che sembra da escludere) un accidente, o una sostanza? In tal caso, una sostanza prima, ossia un individuo all'interno dell'individuo? Oppure una sostanza seconda, ossia un genere o una specie (contro la teoria della *collectio*, secondo cui i generi e le specie sono collezioni di più essenze)? Tutte le ipotesi sono problematiche.<sup>374</sup>

La risposta dell'autore di GS è molto interessante. Egli afferma infatti che tale *essentia* non ha un nome, né per imposizione né per *translatio*, perché i nomi furono dati solo alle nature, e tale *essentia* «come si è mostrato» non è una natura. (Si è mostrato prima che la natura è ciò che è di creazione dissimile dal resto, es. Socrate, o Uomo: k credo si debba intendere che *essentia* non è una natura, perché è l'individuo completo a essere natura). Propriamente, dunque, tale *essentia* non si può dire né un

---

<sup>373</sup> Ms. O, pp. 160b-161a: «Forsitan dicetur [p. 161a] cum una tantum essentia sit phenicis materia poterit uere dici hec phenix est hec phenix sua materia. quod non poterit dici inter indiuidua hominis et speciem, hominem scilicet. Neque Socrates est ille multe essencie que sunt species. Hoc negamus. Alioquin haberemus inconueniens quod singulare est uniuersale. Hoc modo: hec phenix est phenix sua materia sed illa est uniuersale, ergo hec phenix est uniuersalis [uniuersalis ex uniuersale]. Generaliter autem dicimus omnem materiam oppositam esse suo materiato, ita scilicet ut hoc non sit illud» (King, § 125).

<sup>374</sup> Ms. O, p. 161a: «Amplius opponetur. Illa essentia hominis [hominis in marg.] que in me est aliquid est aut nichil. Si aliquid est aut substantia aut accidens. Si substantia aut prima aut secunda. Si prima, indiuiduum est. Si secunda aut genus aut species» (King, § 126).

qualcosa, né una sostanza. In alternativa, si può dire che è qualcosa ed è una sostanza, senza però che si applichi ad essa l'ulteriore suddivisione tra sostanza prima e sostanza seconda (e, nota l'autore di GS, vi sono anche altri casi in cui tale distinzione non vale: di fatto, tale distinzione si applica solo alle nature).<sup>375</sup>

### 5.3. Argomenti contro la teoria dell'*indiuiduum*

Argomenti contro la teoria dell'*indiuiduum* si trovano in tutte e tre le fonti ora prese in considerazione: *Logica 'Ingredientibus'*, *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*, *'De generibus et speciebus'*.

#### 5.3.1. Nella *Logica 'Ingredientibus'* (15.23-16.18)

A differenza di quanto avviene in altri testi, gli argomenti della *Logica 'Ingredientibus'* contro la teoria dell'*indiuiduum* non sono ben delimitati e si presentano come un flusso di obiezioni, raggruppabili a mio avviso in tre argomenti fondamentali (qui numerati 28-30).<sup>376</sup>

---

<sup>375</sup> Ms. O, p. 161a: «Respondemus tali essencie nullum nomen esse datum ne<c?> per impositionem nec per translationem. Neque enim auctores dederunt nomina nisi naturis; hanc autem ostensum est non esse naturam. Itaque nec aliquid nec substantia potest appellari proprie. Quod si absurdum uideatur concedimus aliquid uel substantiam esse. Sed hanc non concedimus: Si est substantia uel prima uel secunda. Hec diuisio non est facta nisi de naturis. Quam si concederemus duceremur in artum scilicet ut uel indiuiduum esset uel genus uel species. Secunde enim substantie sunt species et earum genera ut ait Aristotele Nec cui mirum uideatur [uideatur *ex* uideatur] nos concedere non esse omnem substantiam uel primam uel secundam. Hoc idem alii faciunt. concedunt enim hominem album esse substantiam nec tamen primam uel secundam» (King, §§ 126-127).

<sup>376</sup> Gli studiosi hanno raggruppato gli argomenti in modi tra loro differenti; *cf.* in particolare Tweedale, *Peter Abailard*, 119-120; Jolivet, *Arts du langage*, 218; King, *Peter Abailard*, I, 220-234; de Libera, *L'art des généralités*, 295, 352-358. King, in particolare, individua due gruppi di argomenti: il primo è costituito da quattro obiezioni contro lo "*status realism*" (egli distingue due argomenti all'interno di quello che io ho chiamato argomento della predicazione, n. 28, e spezza poi l'argomento del *conuenire*, n. 30, considerando come riferita allo *status realism* solo la prima parte), seguite da un argomento contro l'"*agreement realism*" (seconda parte dell'argomento del *conuenire*); sulla distinzione tra *status realism* e *agreement realism*, due forme di realismo che King attribuisce rispettivamente a Gualtiero e a Guglielmo di Champeaux e ritiene fondate su un criterio positivo e uno negativo per il convenire delle cose tra loro, *cf. infra*, capitoli 7 e 8. Simile all'analisi di King è quella di de Libera, che conta 4 argomenti contro la "seconda teoria della *collectio*", (corrispondenti ai quattro argomenti di King contro lo *status realism*), seguiti da un argomento contro una più generica teoria dell'indifferenza, ossia contro il principio di indifferenza (l'argomento di King contro l'*agreement realism*); sulla denominazione 'seconda teoria della *collectio*', *cf. infra*, capitolo 7. Si vedano anche le traduzioni di Maioli, *Gli universali*, 227-229; Spade,

28. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE (*LI* 15.23-35; *cf. infra*, argomento del *conuenire*; *LNPS*, argomento della predicazione; *QG*, argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti).<sup>377</sup> L'argomento comprende due obiezioni, entrambe incentrate sul concetto di "essere predicato" che la teoria dell'*indiuiduum* sostiene.

La prima obiezione è mossa alla predicazione come "convenire". Secondo la teoria dell'*indiuiduum*, *praedicari de pluribus* significa *conuenire cum pluribus*; dunque, «essere predicato» equivale a «convenire con». L'individuo, però, si predica di uno solo (*cf. Isagoge* i, 6):<sup>378</sup> in questo caso, obietta Abelardo, come si può intendere l'essere predicato come "convenire", dal momento che l'individuo non conviene con niente? In altre parole, l'individuo rappresenta un controesempio alla definizione di

---

*Five Texts*, 36-37; Jolivet, *Abélard ou la philosophie*, 133-135; Lafleur-Carrier, *Abélard et les universaux*, 160-162 (§§ 36-37).

<sup>377</sup> Come notato da de Libera, *L'art des généralités*, 358-363 e da King, *Metaphysics*, 112 n. 26 e Id., *Peter Abailard*, I, 225-226, l'argomento è citato anche in un altro passo della *Logica 'Ingredientibus'* nella sezione *De genere* (*LI* 37.3-29): «Notandum uero secundum eorum sententiam, qui res quoque uniuersales proprie dicunt easdem etiam, quae sunt singulares, 'praedicari de pluribus' ad differentiam singularium poni non posse. Quippe eadem quae singulares sunt, uniuersales conceduntur. Si ergo 'praedicari de pluribus' simpliciter generi aptetur atque ideo propter differentiam simpliciter a singularibus remoueatur, ut scilicet indiuidua de pluribus omnino non praedicentur, falsum est. Si uero generi non simpliciter aptet 'praedicari de pluribus', sed in respectu generis atque indiuiduis in respectu indiuiduorum auferat, profecto in definitione generis cum 'praedicari de pluribus' oportet subintelligi: in eo quod genus est. Vnde iam sequentes differentiae superfluerent. Praeterea si respectus attendamus, ut uidelicet dicamus genera in eo quod genera sunt, praedicari de pluribus, indiuidua uero non in eo quod sunt indiuidua, non ualet differentia magis ad indiuidua, quam ad accidentia. Quippe nullum accidens, in quantum est accidens, de pluribus praedicatur. Vnde 'in quid' suppositum ad differentiam accidentium nullo modo esset. Similiter etiam rationale in definitione hominis ad exclusionem mortalis bene ponitur, quia nullum rationale in eo quod rationale est, mortale est. Idem de ceteris differentiis, quae in definitione generis sequuntur, opponi potest, secundum hoc scilicet, quod eandem rem et genus et speciem et differentiam et accidens esse concedunt. Quippe albedinem quam et specialissimum et accidens dicunt et de hoc cygno et hac margarita specie differentibus praedicari annunt, per quod tamen specialissima excludunt atque ideo ipsam albedinem et hoc quod species est, in secunda differentia ut speciem specialissimam excludunt, in ultima uero, quae est 'in quid', ipsam quoque excludunt ut accidens».

<sup>378</sup> *Cf.* Porphyrius, *Isagoge* i, 5-7 (tr. Boethii, 6.25-7.10): «Triplaciter igitur cum genus dicatur, de tertio apud philosophos sermo est, quod etiam describentes assignauerunt genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur, ut 'animal'. Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut indiuidua sicut Socrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui. Est autem genus quidem ut 'animal', species uero ut 'homo', differentia autem ut 'rationale', proprium ut 'risibile', accidens ut 'album', 'nigrum', 'sedere'. Ab his ergo quae de uno solo praedicantur differunt genera eo quod de pluribus adsignata praedicantur».

*praedicari* come *conuenire*: il convenire, infatti, sembra implicare sempre almeno due termini in gioco, e pertanto non si adatta a ciò che è predicato di uno solo.<sup>379</sup>

La seconda obiezione colpisce il fatto che, se si segue la teoria dell'*indiuiduum*, si perde la distinzione che Porfirio instaura tra universale e individuo, basata sull'“essere predicato di più” (nel caso dell'universale; non esserlo, nel caso dell'individuo). In questa teoria i due si confondono, perché a *homo* (*in quantum est homo*) si può sostituire *Socrates in quantum est homo*, e a *Socrates* si può sostituire *homo in quantum est Socrates*. (Forse la teoria non accetterebbe quest'ultima sostituzione; è vero però che c'è un'ambiguità tra l'individuo come realtà esistente e individuo come opposto a universale).<sup>380</sup> L'obiezione evidenzia la tendenza, da parte della teoria dell'*indiuiduum*, ad aggiungere (tramite “*in quantum x*” o “*ex statu x*”) un livello ulteriore a determinazioni come *homo* o *Socrates*:

homo	in quantum est homo
homo	in quantum est Socrates
Socrates	in quantum est homo
Socrates	in quantum est Socrates

Di fatto però i termini di partenza (*homo*, *Socrates*) perdono valore rispetto alla determinazione introdotta da ‘*in quantum*’:

homo in quantum est homo = Socrates in quantum est homo
homo in quantum est Socrates = Socrates in quantum est Socrates

<sup>379</sup> LI 15.23-29: «Restat autem nunc, ut eos oppugnemus qui singula indiuidua in eo quod aliis conueniunt, uniuersale appellant et eadem de pluribus praedicari concedunt, non ut plura essentialiter sint illa, sed quia plura cum eis conueniunt. Sed si praedicari de pluribus idem est quod conuenire cum pluribus, quomodo indiuiduum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conueniat?».

<sup>380</sup> LI 15.29-35: «Quomodo etiam per “praedicari de pluribus” inter uniuersale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo conuenit cum pluribus, conueniat et Socrates? Quippe homo, in quantum est homo, et Socrates, in quantum est homo, cum ceteris conuenit. Sed nec homo, in quantum est Socrates, nec Socrates, in quantum est Socrates, cum aliis conuenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo».

29. ARGOMENTO DELLA COSA DIVERSA DA SÉ (*LI* 15.36-16.2; *cf. PI7*, argomento della materia di sé, della parte di sé e della precedenza a sé). L'argomento intende criticare la suddivisione interna all'individuo che, come si è visto nell'analisi della descrizione di *LI*, la teoria dell'*indiuiduum* deve postulare (*cf. LI* 14.26-28). Abelardo argomenta che tra l'Uomo-che-è-in-Socrate e Socrate non può esserci nessuna differenza (e che dunque l'individuo non è suddiviso in sé dalle sue determinazioni). Infatti per una cosa avere più di una determinazione, come per Socrate essere *albus* o *grammaticus* allo stesso tempo, non significa diversificarsi da sé: le determinazioni diverse che la cosa ha, le ha tutte esattamente nello stesso modo («et eodem modo penitus»). Abelardo sembra considerare il fatto di avere determinazioni diverse *in modo diuerso* la causa della diversificazione da sé («alio modo a se ipso grammaticus est uel alio modo albus»), più che il fatto che le determinazioni siano *diverse* tra di loro. Forse la ragione di ciò è che evidentemente le determinazioni sono diverse (altrimenti sarebbero una stessa determinazione), e dunque non il loro essere diverse, ma piuttosto il modo in cui sono ricevute potrebbe essere la causa della diversificazione da sé.<sup>381</sup>

30. ARGOMENTO DEL *CONVENIRE* (*LI* 16.2-18; *cf. supra*, argomento della predicazione). L'ultimo argomento di *LI* indaga il convenire in *x* di due individui che appartengono alla stessa specie *x*, ad esempio il convenire *in homine* di Socrate e Platone. Abelardo domanda: che cos'è questo *x*? Secondo la teoria dell'*indiuiduum*, infatti, al mondo non esistono altro che gli individui discreti o distinti (non esiste una cosa universale uomo, come per TEM): pertanto, se Socrate conviene con Platone *in homine*, questo *homo* sarà o Socrate stesso o un altro individuo uomo. Ora, non può essere Socrate stesso, perché in sé (*scil.* come individuo) Socrate si differenzia da Platone, piuttosto che convenire con lui; ma non può essere neppure un altro individuo uomo, perché Socrate non è un altro uomo. Dunque, non c'è nulla al mondo che *homo*, nell'espressione '*in homine*', denoti. Questo primo argomento suppone evidentemente

---

<sup>381</sup> *LI* 15.36-16.2: «Praeterea cum res penitus eadem esse concedatur, homo scilicet qui in Socrate est, et ipse Socrates, nulla huius ab illo differentia est. Nulla enim res eodem tempore a se ipsa diuersa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Vnde et Socrates albus et grammaticus, licet diuersa in se habeat, a se tamen per ea non est diuersus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est uel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se uel aliud grammaticus».

che si debba convenire in una *res* esistente: Abelardo, in altre parole, costringe i realisti a una interpretazione realista di ‘*in homine*’, per mostrarne l’inaccettabilità.<sup>382</sup>

Abelardo considera anche una contro-obiezione dei sostenitori della teoria dell’*indivuum*, o perlomeno un approccio diverso che potrebbe fungere da contro-obiezione, consistente nell’affermare che il convenire di Socrate e Platone in *x* significa che Socrate *non differisce* da Platone in *x* («Non differt Socrates a Platone in homine»).<sup>383</sup> Abelardo ribatte che, in tal caso, *x* potrebbe essere non solo *homo*, ma qualsiasi cosa, ad esempio *lapis*, e di potrebbe dire che Socrate non differisce da Platone *in lapide*, perché entrambi convengono (ossia non differiscono) nel fatto di *non* essere una pietra. Ora, a questo attacco di Abelardo si potrebbe obiettare che il convenire/non-differire non può essere definito da una proprietà negativa, il “non-essere” qualcosa: Abelardo sembra infatti considerare che il passaggio da “convenire” a “non-differire”

---

<sup>382</sup> *LI* 16.2-9: «Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone conuenire in homine, qualiter accipi potest, cum omnes homines ab inuicem tam materia quam forma differre constat? Si enim Socrates in re que homo est cum Platone conueniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates uel alius, oportet ipsum cum Platone uel in se ipso conuenire uel in alio. In se autem potius diuersus est ab eo; de alio quoque constat, quia nec ipse est alius». Cf. King, *Peter Abailard*, I, 230-232; de Libera, *L’art des généralités*, 356: «Supposons que Socrate se rencontre avec Platon dans la chose qui est homme. Aucune chose n’est *homme* en dehors de Socrate ou un autre (que Socrate). Donc, si Socrate se rencontre avec Platon, c’est soit (a) en Socrate lui-même soit (b) en un autre. Ce ne peut-être en Socrate lui-même, car *en lui-même* Socrate diffère de Platon. Mais ce ne peut être en un autre, car Socrate n’est pas un autre (que lui-même). On peut représenter ainsi l’argument (où ‘ $\approx$ ’ = ‘se rencontre avec’ et ‘(H)x’ = ‘la chose *Homme*’):

$S \approx P$  en (H)x

(H)x est  $S \vee P$

donc si  $S \approx P$

$S \approx P$  en  $S \vee S \approx P$  en  $\neg S$

Mais  $S \approx P$  en  $S$  est faux, car  $S \neq P$  en  $S$

et  $S \approx P$  en  $\neg S$  est faux, car  $\neg(S \neq S)$

donc ce n’est pas le cas que  $S \approx P$  en (H)x».

<sup>383</sup> De Libera, in *L’art des généralités*, ricorda che l’origine ultima di questo ragionamento è da ricercare nel *Menone* di Platone (72b); cf. *ibi*, 357: «Dire que Socrate se rencontre avec Platon dans l’homme reviendrait à dire que Socrate *ne diffère pas* de Platon dans l’homme. Cette expression, dont nous avons montré ailleurs l’origine platonicienne, fait écho à la formule du *Ménon* qui permet à Platon de passer de la proposition ‘Ce n’est pas en tant qu’abeilles que les abeilles diffèrent les unes des autres’ à la proposition ‘Il y a une chose en laquelle toutes les abeilles sont non différentes (οὐδὲν διαφέρουσιν) quant à l’essence’. Le passage de “ce n’est pas par leur εἶδος que les abeilles diffèrent les unes des autres”, à “la possession d’un même εἶδος fonde la non-différence de toutes les abeilles entre elles” ou à “il y a une chose, l’εἶδος, par quoi, du point de vue de l’essence (περὶ οὐσίας), des choses sont non différentes les unes des autres” – que ce *par quoi* s’interprète en termes de possession ou, comme dans d’autres *Dialogues*, en termes de participation à une Forme –, se retrouve dans la théorie de l’indifférence critiquée par Abélard, car elle implique qu’il y a une chose, *l’homme* – nature commune ou εἶδος participé – en laquelle Socrate ne diffère pas de Platon». Cf. anche Id., *La querelle*, 51-56, 150-153.



autorizzi a utilizzare non solo proprietà positive (essere uomo) ma anche proprietà negative (*non* essere pietra), anche se ciò potrebbe non essere concesso.

Sembra che la limitazione a proprietà positive sia proprio ciò che i sostenitori della teoria dell'*indiividuum* (secondo l'argomento di Abelardo) tenterebbero di conseguire con l'aggiunta della frase «[Socrate e Platone] sono uomo perché non differiscono nell'uomo» («Sunt homo, quod in homine non differunt»). Abelardo, però, nota che anche questo non può funzionare: che cos'è, infatti, questo *homo* in cui Socrate e Platone non differiscono? Sarà, secondo un'interpretazione realista, la *res quae homo est*. Ma anche Socrate è una *res quae homo est*. Dunque, Socrate, in *re quae homo est*, ossia (nell'esempio scelto) in Socrate, non differisce da Platone.<sup>384</sup> Nello stesso tempo, però, Socrate *in Socrate* differisce da Platone (affermazione generale della teoria). Anche se, cioè, a “convenire” è stato sostituito “non differire da” si ripropone la stessa situazione già rilevata all'inizio dell'argomento sull'identificazione della *x* in cui le cose converrebbero/non differirebbero (in questo caso si considera il solo caso di Socrate, rilevando che esso costituisce un contro-esempio al ragionamento). In altre parole, secondo la teoria dell'*indiividuum* la specie si riduce alla cosa individuale, ma al livello

---

<sup>384</sup> LI 16.9-18: «Sunt autem qui 'in homine conuenire' negatiue accipiunt, ac si diceretur: Non differt Socrates a Platone in homine. Sed et sic quoque potest dici, quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis. Et sic non maior eorum conuenientia notatur in homine quam in lapide, nisi forte propositio quedam praecedat, ac si dicatur ita: Sunt homo, quod in homine non differunt. Sed nec sic stare potest, cum omnino falsum sit eos non differre in homine. Si enim Socrates a Platone non differt in re quae homo est, nec in se ipso. Sic enim in se differt ab eo, ipse autem sit res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso». Cf. anche questa spiegazione di de Libera, *L'art des généralités*, 358: «La proposition <p1> [*scil.* Socrate ne diffère pas de Platon dans l'homme] ne peut donc fonder un accord plus grand entre Socrate et Platon que <p2> [*scil.* Socrate ne diffère pas de Platon dans la pierre], sauf si l'on ajoute une prémisses causale additionnelle à <p1>, telle que <p1'> : Socrate et Platon sont homme *parce qu'ils ne diffèrent pas* dans l'homme – auquel cas, <p1'> est effectivement mieux fondée que <p2> et dotée d'une véritable force descriptive. Mais, précisément, on ne peut, selon Abélard, poser <p1'>, car <p1> est tout simplement fausse. La fausseté de <p1> se démontre ainsi: [a] si l'on admet que <p1> Socrate *ne diffère pas* de Platon *dans* une chose qui est homme, on doit admettre qu'il ne diffère pas de Platon en lui-même. Or, l'inférence [a] ne peut être évitée, car si Socrate diffère en lui-même de Platon, et si Socrate est une chose qui est homme, nécessairement Socrate diffère aussi de Platon dans une chose qui est homme. On est donc face à une contradiction [b], car [b1] ou Socrate *ne diffère pas* de Platon *dans* une chose qui est homme, et Socrate ne diffère pas de Platon en lui-même [ce qui est faux], ou [b2] Socrate diffère de Platon en lui-même [ce qui est vrai], et Socrate *diffère* de Platon dans une chose qui est homme. La proposition <p1> est donc fausse».

dell'individualità essa ha caratteristiche opposte a quella che dovrebbe avere come specie.<sup>385</sup>

### 5.3.2. Nella *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (518.28-521.20)

La *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* avanza cinque argomenti (qui numerati 31-35) contro la teoria dell'*indiuiduum*, che presentano diverse ramificazioni e suddivisioni.<sup>386</sup> Come già si è notato più volte, essi sono stati oggetto di un'attenzione inferiore a quella riservata agli argomenti di *LI*: un risultato, che emergerà da questa analisi, è che una porzione di testo riportata dal manoscritto (e dall'edizione Geyer) all'interno dell'argomento 35 deve essere restituita invece all'argomento 34 per poter comprendere le due obiezioni.

31. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE (*LNPS* 518.28-519.26; cf. *LI*, argomento della predicazione; *QG*, argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti; *QG*, argomento della predicazione di molti come proprietà). L'argomento è simile a quello della predicazione di *LI* e, come in *LI*, presenta una serie di tre obiezioni, le quali si riassumono nell'affermazione che la teoria dell'*indiuiduum* ha una concezione sbagliata della predicazione e non riesce a mantenere la distinzione porfiriana tra universale e particolare, basata sul *praedicari de pluribus*.

1. La prima obiezione (*LNPS* 518.29-32) sostiene che la teoria contraddice Porfirio. Questi ha distinto tra universale e individuo sulla base dell'essere-predicato-di-

---

<sup>385</sup> Nella propria soluzione al problema degli universali, più oltre nella *Logica 'Ingredientibus'*, Abelardo si riferisce di nuovo a questo argomento, scrivendo che vi si è mostrato che due cose non possono convenire in una *res*; cf. *LI* 19.21-33: «Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conueniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis aut minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse conuenientia, si qua est aliquorum conuenientia, secundum id accipienda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo uocatur»

<sup>386</sup> Cf. Jolivet, *Arts du langage*, 220-221 (che individua sette argomenti, contando tre argomenti in quello che io conto come primo argomento); Tweedale, *Abailard on Universals*, 120-127 (considera un estratto dell'argomento n. 31, il n. 32 e il n. 33); King, *Peter Abailard*, I, 220-234; de Libera, *L'art des généralités*, 363-365 (in particolare sull'argomento dell'*'homo ambulat'*); King, *Metaphysics*, 71-72.

più: il *praedicari de pluribus* riguarda gli universali e non gli individui.<sup>387</sup> Secondo la teoria dell'*indiuiduum*, però, gli universali sono gli stessi individui: pertanto, sono gli individui stessi ad essere predicati di più: la teoria è dunque in contraddizione con Porfirio.<sup>388</sup>

Abelardo considera una risposta dei sostenitori della teoria alla sua obiezione (LNPS 518.32-37). Essa afferma che «quando si dice che il genere è predicato di più, è come se si dicesse: il genere *in quanto è genere* è predicato di più» (corsivo mio).<sup>389</sup> Questa frase può essere intesa in due modi, a seconda che la precisazione '*in quantum est genus*' venga riferita al soggetto (i), oppure al predicato (ii). (i) Nel primo caso, si vuole sottolineare che è il genere in quanto è genere ciò a cui si riferisce la caratteristica 'essere predicato di più', e non il genere semplicemente (né, per raccordare questa risposta con l'argomento precedente di cui dovrebbe essere la risposta, l'individuo semplicemente). Avremmo dunque, nella risposta, uno slittamento dai termini di primo livello (*genus, indiuiduum/Socrates*, presi semplicemente) a quelli introdotti dall'*in quantum*, come già notato nell'argomento della predicazione di LI. (ii) Nel secondo caso, che sembra più probabile alla luce della replica di Abelardo e di altri argomenti della teoria che verranno analizzati tra poco,<sup>390</sup> la precisazione '*in quantum est genus*' si riferisce al predicato 'essere predicato di più', e non al soggetto: la risposta dei sostenitori della teoria dell'*indiuiduum*, cioè, consisterebbe nel replicare che «quando si dice che il genere è predicato di più, è come se si dicesse: il genere è predicato di più *in quanto è genere*»; presumibilmente, ciò consentirebbe dunque di affermare che anche l'individuo è predicato di più in quanto è genere.

---

<sup>387</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, ed. A. Busse, 2.16-21; tr. Boethii (AL I 6-7), 7.2-6: «Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut indiuidua sicut Socrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui».

<sup>388</sup> LNPS 518.28-32: «Huic autem sententiae opponamus et sensum illorum diligenter inquiramus. In primis inquirendum iudico, quomodo Porphyrius dicit praedicari de pluribus ad exclusionem indiuiduorum, cum illa scilicet praedicentur de pluribus secundum illos».

<sup>389</sup> LNPS 518.32-37: «Sed dicunt mihi, quod cum dicitur genus de pluribus praedicari, tale est, ac si dicatur: genus in quantum est genus, praedicatur de pluribus, quod constare non potest, cum secundum hoc oporteat ipsam diffinitionem ipso diffinito ignotiorem esse, cum ipsum diffinitum, quod adhuc dubium est, ad declarationem sui inducitur».

<sup>390</sup> Cf. la terza obiezione in questo argomento; QG, argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti (n. 58), e *infra*, capitolo 7.

Abelardo (che sembra seguire la seconda interpretazione) ribatte però che tale spiegazione non spiega affatto, perché in questo modo il *diffiniendum* entra nella propria stessa definizione: alla domanda “che cos’è il genere?” la teoria risponderebbe infatti “il genere è ciò che si predica di più in quanto genere”. In altre parole, non si può fare appello all’*in quantum est genus* per spiegare il *praedicari de pluribus*, che è ciò che dovrebbe definire il genere.<sup>391</sup>

2. Segue una seconda obiezione di Abelardo (*LNPS* 518.37-519.2).<sup>392</sup> Il senso generale dell’obiezione è chiaro: Abelardo intende mostrare che, seguendo la teoria dell’*individuum*, si dovrà affermare che è genere l’*individuum ex statu individui* (e dunque, implicitamente, non solo l’individuo *ex statu generis*, come la teoria vorrebbe forse sostenere: si noti che qui le determinazioni degli *status* sembrano riferite al soggetto, non al predicato). In altre parole, Abelardo obietta che non solo i termini di primo livello sono interscambiabili, ma anche al livello in cui dovrebbe avvenire la differenziazione tra individuo e genere (quello dell’*in quantum* o *ex statu x*), l’individuo è il genere ed è predicabile di più: non vi è dunque più modo di distinguere genere e individuo sulla base della predicabilità di più («Perciò come possono dire che l’esser

---

<sup>391</sup> Diversa è la spiegazione che di questo argomento dà Martin Tweedale (*Abailard on Universals*, 120-121), che però a mio avviso non corrisponde pienamente al testo. Egli scrive, in relazione a *LNPS* 518.32-34: «Abailard interprets this view as maintaining that it is not “being predicated of many” *simpliciter* which belongs to a genus but rather “being predicated of many in virtue of being a genus”. But, he notes, this property must belong to the individual as well if the individual is its own genus. Thus bringing in these more complicated properties does not solve the problem of differentiating universals from particulars. I suspect that Abailard, in his zeal to refute a crowd of muddleheads around at that time, has done less than justice to the intent of the theory’s more sophisticated proponents. What the identity theorists probably meant to say was that a sentence like “*Homo de multis praedicatur*” which in English may be translated by either “*Man is predicated of many*” or “*A man (i.e. any man) is predicated of many*” is equivocal so that it may mean either “*In as much as it is a universal, man is predicated of many*” or “*In as much as it is an individual, man is predicated of many*”. These two readings correspond to the two possible translations into English of the above Latin sentence. The first reading says something obviously true and the second something rather nonsensical, just as do the two respective English translations. In fact we may well guess that the identity theory held that on every occasion in which a specific or generic noun serves as subject of a categorical proposition one or the other of the two “in as much” phrases must be taken as understood. The theory avoids in this way altering the reference of the term ‘man’ according to which sense the sentence is to be given; the alteration of the understood phrase accounts for the change in sense».

<sup>392</sup> *LNPS* 518.37-519.2: «Amplius cum diffinitio generis sit, quod praedicatur etc., oportet eum concedere quod individuum ex statu individui sit genus, quia ex illo quod praedicatur de pluribus, [*il ms ha qui quod, che Geyer propone di togliere*] est animal [*King e Martin propongono di correggere qui animal in uniuersale*]. Propterea quomodo dicunt ‘praedicari de pluribus’, quod generi conuenit, genus ab individuo remouere, cum idem prorsus individuo conueniat?».

predicato di più, che si addice al genere, allontani il genere dall'individuo, visto che esso si addice proprio all'individuo?»).

Meno limpida è la motivazione addotta per giustificare l'affermazione che è genere l'*indiuiduum ex statu indiuidui*. La motivazione è affidata a queste parole, in particolare a quelle riportate in corsivo: «Inoltre, poiché la definizione di genere è “ciò che si predica <di più> etc.”, occorre che egli conceda che l'individuo secondo lo stato di individuo è genere, *perché per il fatto che è predicato di più è animale*» («quia ex illo quod praedicatur de pluribus, est animal»). Questo è il testo che si legge nell'edizione Geyer; l'edizione (in preparazione) di King e Martin propone di correggere *animal* in *universale*, ottenendo dunque «*perché per il fatto che è predicato di più è universale*». Se si segue il testo nell'edizione Geyer, tutta l'affermazione sembra doversi intendere così: l'individuo, in quanto individuo, è un animale; ma è un animale per il fatto di essere predicato di più (essere animale comporta l'essere predicato di più); dunque l'individuo in quanto individuo si predica di più. Abelardo vorrebbe sottolineare che vi sono alcune determinazioni ontologiche che la teoria non può attribuire all'individuo (nello stato di individuo) se non considerando l'individuo stesso (nello stato di individuo) come predicato di più. Se si segue il testo dell'edizione King-Martin, l'affermazione sarebbe unicamente interna alla teoria: la teoria dell'*indiuiduum* afferma che l'individuo è un universale e si predica di più; deve dunque concedere che sia genere l'individuo secondo lo stato di individuo. Questa motivazione è forse più chiara della precedente ma resta poco informativa sul perché sarebbe genere l'individuo preso nello stato di individuo (e non unicamente l'individuo preso nello stato di genere). Sembra che tale conclusione sia da ricavare dall'affermazione più generica (che i sostenitori della teoria dell'*indiuiduum* concederebbero) secondo cui l'individuo è universale e l'individuo si predica di più.<sup>393</sup>

3. Forse più accessibile è la terza obiezione di Abelardo, cui segue una risposta e una replica alla risposta (LNPS 519.3-26). Tutto l'insieme si deve analizzare avendo in

---

<sup>393</sup> Su questa seconda obiezione, scrive Jean Jolivet (*Arts du langage*, 221): «le deuxième [scil. il secondo argomento per Jolivet, che io considero la seconda obiezione del primo argomento, più ampio, della predicazione], tirant les conséquences du premier, montre comment l'individu, par son propre statut, devient un genre, prédicable de plusieurs sujets». Nessun commento si trova in King, *Peter Abailard*, né in de Libera, *L'art des généralités*, né in Tweedale, *Abailard on Universals*.

mente la duplicazione di livelli proposta dalla teoria dell'*indiuiduum*, secondo lo schema seguente:

	PRIMO LIVELLO	IN QUANTUM... / EX STATU...	PRAEDICARI DE PLURIBUS?
1	genus	in quantum est genus	SÌ (conuenire)
2	genus	in quantum est indiuiduum	NO (remoueri)
3	indiuiduum	in quantum est genus	SÌ (conuenire)
4	indiuiduum	in quantum est indiuiduum	NO (remoueri)

L'obiezione intende mostrare che, seguendo questo schema, si perde la distinzione porfiriana tra individuo e genere, basata sul *praedicari de pluribus*. Sfruttando lo schema a due livelli della teoria dell'*indiuiduum*, infatti, si può sostenere che l'essere predicato di più conviene al genere *ex statu generis* (caso 1); ma allo stesso modo conviene anche all'individuo *in quantum est genus* (caso 3) (perché l'essere predicato di più viene attribuito sulla base dell'*in quantum*). Allo stesso modo, è rimosso dal genere *in quantum est indiuiduum*, e dall'individuo *in quantum est indiuiduum* (casi 2 e 4). Ne consegue che l'essere predicato di più conviene ed è rimosso sia dal genere che dall'individuo (nei primi livelli) e che pertanto non può più essere il criterio della loro differenziazione.<sup>394</sup>

Un tentativo di risposta dei sostenitori della teoria cerca di salvare la differenziazione tra genere e individuo sulla base dell'essere predicato di più considerando solo i casi 1 e 4: «il genere, secondo lo stato di genere, è predicato di più e l'individuo, secondo lo stato di individuo, manca della predicabilità di più» (in questa formulazione non è chiaro se gli stati siano del soggetto o del predicato). Abelardo ribatte che questo non può costituire un criterio di differenziazione tra genere e individuo. Anche se è vero, infatti, che al primo livello abbiamo in un caso genere e in

<sup>394</sup> LNPS 519.3-10: «Videamus modo, quae possit esse differentia inter genus et indiuidua hoc modo: conuenit generi praedicari de pluribus ex statu generis; idem indiuiduo conuenit, scilicet praedicari de pluribus ex statu generis. Item a genere remouetur praedicari de pluribus, in quantum est indiuiduum; idem ab indiuiduo remouetur, cum nullum ex statu indiuidui praedicari de pluribus habeat. Quomodo igitur per praedicari de pluribus assignatur differentia?».

uno individuo, la cosa affermata e negata non è la stessa: nel caso 1, è affermata la predicabilità di più *secondo lo stato di genere*, nel caso 4 è negata la predicabilità di più *secondo lo stato di individuo*. La predicabilità di più secondo lo stato di genere si può affermare non solo del genere (al primo livello) ma anche dell'individuo, e così la non predicabilità di più secondo lo stato di individuo riguarda non solo l'individuo (al primo livello), ma anche il genere. In altre parole, una volta introdotto il secondo livello (*in quantum*) non si può prescindere dal considerarlo per differenziare i termini di primo livello.<sup>395</sup> Si deve notare che in quest'ultima porzione di argomento gli stati sono chiaramente stati del predicato.<sup>396</sup>

Il ragionamento così delineato, che *LNPS* utilizza contro la teoria dell'*indivuiduum*, in *QG* §§ 42-43 è utilizzato dalla stessa teoria in proprio favore (argomento 58 di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti). Lo stesso ragionamento è infatti invocato per sostenere che essere predicato di più e non essere predicato di più possono riferirsi allo stesso soggetto, l'individuo Socrate, perché in un caso si predica di Socrate l'"essere predicato di più secondo lo stato di genere" e nell'altro si predica il "non essere predicato di più secondo lo stato di individuo": le due predicazioni non sono dunque contraddittorie. Confrontando i due argomenti di *LNPS* da un lato e di *QG* dall'altro si deve dunque notare che la stessa strada è percorsa, per così dire, in due sensi inversi, sia per la critica che per la difesa di una data teoria.

32. ARGOMENTO DELL' '*HOMO AMBVLAT*' (*LNPS* 519.27-520.6).<sup>397</sup> L'argomento muove da quanto sostenuto da Boezio, *II Commentum in Peri Hermeneias*, II, 6 (p. 133), secondo cui le due affermazioni '*homo ambulat*' e '*homo non ambulat*',

---

<sup>395</sup> *LNPS* 519.11-26: «Sunt quidam, memini, qui differentiam assignantes dicunt genus ex statu generis praedicari de pluribus et indivuiduum ex statu indivuidui carere praedicabilitate plurium. Sed miror de tanto numerosae multitudinis errore, quomodo per hoc differentiam assignare intendant, cum aliquid secundum sensum non attribuitur generi, quo ab indivuiduo remoueat. Quippe cum dicitur: genus praedicatur de pluribus et indivuiduum, non, non simpliciter affirmatur de genere praedicari de pluribus, immo praedicari de pluribus ex statu generis generi attribuitur; cum dicitur indivuiduum non praedicari de pluribus, non simpliciter praedicari de pluribus ab indivuiduo remouetur, sed praedicari de pluribus ex statu indivuidui aufertur ab indivuiduo. Nullam ergo per hoc differentiam assignant, cum etiam id quod de genere affirmatur, scilicet praedicari de pluribus ex statu generis, de indivuiduo ueraciter possit affirmari, et quod ab indivuiduo remouetur, a genere possit auferrī».

<sup>396</sup> Cf. *infra*, capitolo 7, che analizza quanto indicato da Wojciech Wciórka al riguardo.

<sup>397</sup> Cf. Tweedale, *Abailard on Universals*, 122-124; King, *Peter Abailard*, 226-228; de Libera, *L'art des généralités*, 363-365.

considerate insieme, non danno luogo a una contraddizione, perché la prima è vera di uomo come individuo, la seconda di Uomo come specie.<sup>398</sup> (Abelardo scrive che *'homo ambulat'* è falsa detta della specie, e vera detta dell'individuo). Secondo la teoria dell'*indiuiduum*, però, la specie è l'individuo stesso («universale e particolare sono lo stesso»). L'obiezione di Abelardo, così, è posta: seguendo la teoria si dovrà forse dire, contro Boezio, che *'homo ambulat'* è una proposizione vera anche della specie?

I sostenitori della teoria cercano di giustificare l'affermazione di Boezio che *'homo non ambulat'* è vera della specie, utilizzando il concetto di *status* o di *in eo quod* (raddoppiamento dei livelli). Questo produce una frase come *'homo, ex statu uniuersalis, non ambulat'* o (F) *'[homo] in eo quod est uniuersalis non ambulat'*.

Abelardo mostra però che una spiegazione simile non può funzionare. La frase *F*, infatti, si può intendere in due modi diversi a seconda di ciò su cui verte la negazione. O il *non* verte su *ambulat* (negazione interposta), oppure verte su *in eo quod est uniuersalis* (negazione preposta). Nel primo caso (negazione interposta), la frase *F* afferma che l'universalità non ammette il fatto di camminare (*non patitur*). Ora, questa affermazione, che sarebbe vera per ogni altra teoria (e ad esempio per Boezio citato *supra*), non può essere vera nella teoria dell'*indiuiduum*, che sostiene che l'universale è il singolo individuo («universalità e particolarità e camminare sono adiacenti allo stesso soggetto»).<sup>399</sup> Se la negazione si intende invece come preposta («non in quanto è universale, cammina»), la frase *F* afferma che l'universalità *non richiede* il fatto di camminare (*non exigit*): ma lo stesso si potrebbe dire del particolare (l'uomo non cammina neppure in quanto è particolare, perché il fatto di essere particolare non implica o richiede il fatto di camminare). L'affermazione di Boezio non sembra dunque spiegabile con gli strumenti della teoria dell'*indiuiduum*.<sup>400</sup>

---

<sup>398</sup> Boethius, *II In Perihermeneias*, II, 6: «Positis ergo secundum uniuocationem terminis utrasque simul et affirmationem et negationem ueras esse contingit, ut si quis dicat: Homo ambulat Homo non ambulat affirmatio de quodam homine uera est, negatio de speciali uera. Sed specialis homo et particularis uniuoca sunt: quocirca sumptis uniuocis contradictio non fit».

<sup>399</sup> Cf. la spiegazione di de Libera, *L'art des généralités*, 364: «Le sens de P' [ossia, la frase *F* intesa con negazione interposta] est que la propriété d'universel est incompatible avec la marche. Dans le cadre de ThC2 [la teoria dell'*indiuiduum*, cf. *infra per il nome dato da de Libera*], cette affirmation n'est pas vraie (comme elle le serait, et très normalement, dans tout autre cadre), mais fautive, puisque c'est le même sujet, qui est aussi particulier, qui marche».

<sup>400</sup> *LNPS* 519.27-520.6: «Amplius quomodo dicit Boethius super Peri hermenias, quod haec propositio 'homo ambulat' de speciali falsa est, de particulari uero uera est? Numquid et de uniuersali similiter uera est, cum idem sit uniuersale et particolare? Sed fortassis inquires, quod ab hoc uniuersali ambulatio



33. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE ACCIDENTALE DELL'INDIVIDUALITÀ (LNPS 520.6-14; cf. LNPS, argomento del *praedicari* nella definizione del genere).<sup>401</sup> Questo argomento e il 35 in LNPS si concentrano sulla definizione di genere di Porfirio, *Isagoge*, i, 5, tr. Boethii, 7.1-2 («quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur») per mostrarne l'incompatibilità con la teoria dell'*individuum*, la quale sostiene che l'individuo stesso è il genere. L'argomento ora sotto esame si concentra sull'ultima parte della definizione, «in eo quod quid sit». Come precisa Boezio (ma cf. già Porfirio) questa parte della definizione serve a differenziare il genere dagli accidenti (comuni) e dalle differenze specifiche: il genere risponde alla domanda “che cosa?”, gli accidenti e le differenze specifiche alla domanda “quale?”.<sup>402</sup>

L'obiezione di Abelardo consiste nell'affermare che, seguendo la teoria dell'*individuum*, vi sono degli accidenti che si predicano *in quid*: infatti, *indiuidualitas* (1) da un lato è predicata *in quid* di *haec indiuidualitas*, (2) dall'altra *indiuidualitas* inerisce a questa individualità (*haec indiuidualitas*), e dunque a questo individuo, in maniera accidentale. L'affermazione (1) è accettabile. L'affermazione (2) sarebbe

---

prorsus remoueri potest, a particulari uero non, hoc modo: nullum uniuersale ex statu uniuersalis ambulat. Sed similiter dici potest quod nullum particulare ex statu particularis ambulationem habeat. Haec quippe enuntiatio: 'in eo quod est uniuersale, non ambulat' duobus modis potest intelligi, siue interpositum siue praepositum. Interpositum sic: in eo quod uniuersale, non ambulat, ac si diceretur: proprietas uniuersalis non patitur ambulationem, quod omnino falsum est, cum eidem subiecto uniuersalitas et particularitas et ambulatio adiaceant. Quod si praepositur, intelligitur hoc modo: non in eo quod est uniuersale, ambulat, sicut est illud: non in eo quod animal est, habet caput, hoc est: non exigit proprietas uniuersalis, ut ambulet, sicut non exigit natura animalis, quod habeat caput. Sed eodem modo uerum erit de particulari, cum proprietas particularis non exigit ambulationem».

<sup>401</sup> LNPS 520.6-14: «Quid enim est, quod ait Boethius illam ultimam differentiam, scilicet 'praedicari in quid', poni ad exclusionem accidentium, cum accidentia saepe de substantiis in quid praedicari habeant, cum secundum eos indiuidualitas sit quaedam forma, quae in omnibus rebus indiuidualibus accidentaliter inest? Itaque et huic indiuidualitati per accidens inest, cum secundum hoc indiuidualitas indiuiduuum dicitur, quomodo et Socrates. Nec tamen minus indiuidualitas de hac indiuidualitate praedicatur in quid». Cf. Tweedale, *Abailard on Universals*, 124-126; King, *Peter Abailard*, I, 228-229. Si veda anche il testo, più limpido, nell'edizione King-Martin in preparazione: «Quid enim est quod ait Boethius illam ultimam differentiam, scilicet praedicari in quid, poni ad exclusionem accidentium, cum accidentia saepe de substantiis in quid praedicari habeant? Nam secundum eos indiuidualitas sit quaedam forma quae in omnibus rebus indiuidualibus accidentaliter inest, itaque et huic indiuidualitati per accidens inest, cum scilicet haec indiuidualitas indiuiduuum dicitur, quomodo et Socrates. Nec tamen minus indiuidualitas de hac indiuidualitate praedicatur in quid».

<sup>402</sup> Cf. Boethius, *II in Isagoge*, II, 7, ed. Brandt, 196.7-9: «Item genus a differentia et accidenti differt, quod in eo quod quid sit praedicatur; illa enim in eo quod quale sit appellantur, ut dictum est». Porphyrius, *Isagoge* i, 10 tr. Boethii, 7.21-8.1: «a differentia uero et ab his quae communiter sunt accidentibus differt genus quoniam, etsi de pluribus et differentibus specie praedicantur differentiae et communiter accidentia, sed non in eo quod quid sit praedicantur, sed in eo quod quale quid sit».

invece una caratteristica propria della teoria dell'*indiuiduum*, ricavabile dal fatto che «secondo loro l'individualità è una forma che inerisce accidentalmente a tutte le cose individuali». La spiegazione dell'affermazione (2), in altre parole, sembra risiedere in questo: poiché secondo la teoria l'individuo è anche specie e genere, allora l'individualità risulterà una caratteristica accidentale dell'individuo stesso (come il suo essere universale); l'*indiidualitas*, cioè, non sarà che uno *status* della *res* (in sé né individuale é universale) al pari di specialità e generalità; la concezione della *indiidualitas* come accidente sembra dunque una conseguenza ricavabile da alcune premesse della teoria.<sup>403</sup> Si noti questa caratteristica della individualità come accidente, che va nella direzione di una *res x* indifferente a individualità e universalità.

34. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE DI OPPOSTI (LNPS 520.15-27 e 520.29-33).<sup>404</sup> L'argomento 34 probabilmente comprende anche alcune righe di testo che nel

---

<sup>403</sup> Si veda anche la spiegazione proposta da Martin Tweedale, *Abailard on Universals*, 125: «It is a general logical principle that an accident is not predicated *in quid* of what it is an accident of [...]. Abailard holds that the identity theory [*quella che chiamo teoria dell'indiuiduum*, cf. *infra*] will have to violate this principle in the case of 'Individuality is an individual' and 'Individuality is individuality'. He claims that the theory holds that being an individual is always an accidental characteristic. He seems to be correct here since the theory says that individuality is always simply a relation of being unlike other things. Relations to things extrinsic to the subjects are always accidental to the subjects. But now consider the universal individuality. Since, on the identity theory, it is the individuals that fall under it, it is an individual. I. e. individuality is predicated of individuality denominatively and accidentally in as much as each individual is an individual by being unlike other individuals. But it is also obvious that it is predicated of itself *in quid*, for certainly individuality is individuality. Consequently, the aforementioned logical principle is violated»; e da King, *Peter Abailard*, I, 228-229: «Socrates is an individual; no denying that. But "Socrates is an individual" is for the Status Realist [*ossia, il sostenitore della teoria dell'indiuiduum*] an odd assertion: individuality is only accidentally present in Socrates, for we can predicate Socrates (in his status as *man*, say) of things and not take individuality into account. Besides, individuality is not really a simple part of his essence: individuality consists in being predicable of things or not in certain ways. Abailard goes on to spin out the following paradox: it is true that individuality is only present in Socrates *per accidens*. But just as Socrates is a man, and so the same as *man*, he is an individual, and so the same as *individuality*. But just as *man* is said *in quid* of a man, so is *individuality* said *in quid* of an individual. But then individuality is said of Socrates both *in quid* and *per accidens*, which is impossible». Si deve però notare che *indiidualitas* non è la specie cui appartiene *indiuiduum*, così come *humanitas* non è la specie cui appartiene questo uomo (*indiidualitas* è detta *in quid* di *haec indiidualitas*, non di *indiuiduum*); si tratta piuttosto di una forma che, secondo la teoria, inerisce accidentalmente a questo individuo/Socrate.

<sup>404</sup> Questo e l'argomento che segue, poco intelligibili a causa del testo corrotto, hanno ricevuto scarsi commenti: cf. Jolivet, *Arts du langage*, 221; King, *Peter Abailard*, I, 232-234. LNPS 520.15-27: «Praeterea cum praedicationem in rebus tam secundum essentiam quam secundum adiacentiam accipiunt, quomodo regulas argumentationum ueras intelligunt? Veluti istam: Si aliquid oppositum praedicatur de aliquo, oppositum illius remouetur ab eodem. Si enim ita intelligant eam, quod si una res opposita

manoscritto e nell'edizione Geyer sono erroneamente collocate all'interno dell'argomento 35 (520.29-33) e che non erano ancora state ricollocate correttamente sinora.<sup>405</sup>

L'argomento afferma che, dal momento che (seguendo la teoria dell'*indivuum*) si dà una spiegazione *in rebus* sia della predicazione *in essentia* (all'interno della stessa categoria) che della predicazione *in adiacentia* (da una categoria a un'altra), non si può più giustificare una semplice regola dell'argomentare, come la seguente: «se un opposto è predicato di qualcosa, l'opposto di quello è rimosso dallo stesso» («Si aliquid oppositum praedicatur de aliquo, oppositum illius remouetur ab eodem»). I sostenitori di questa teoria, infatti, non possono interpretare correttamente questa frase in nessuno dei modi che sono loro possibili, e che sono due. (i) La prima interpretazione realista è: «Se una cosa opposta conviene a qualcosa in una qualche predicazione, qualcosa di opposto è rimosso da esso in una qualche predicazione» («Si una res opposita conuenit alicui<sup>406</sup> aliqua praedicatione, aliquod oppositum remouetur ab ea<sup>407</sup> aliqua praedicatione»). Questa interpretazione della regola è troppo debole: secondo essa, infatti, è sufficiente che qualcosa di opposto sia rimosso dalla cosa *x* in una qualche predicazione; anche se uomo e pietra sono opposti, e della cosa *x* si predica 'uomo', non è detto per ciò stesso che 'pietra' venga rimosso da *x*, perché non è detto che sia questa quella la predicazione per cui vale la regola. In altre parole, resta aperta la possibilità che la rimozione (che secondo questa interpretazione avviene in una qualche predicazione) non avvenga in questa. L'interpretazione, pertanto, non consente di

---

conuenit alicui aliqua praedicatione, aliquod oppositum remouetur ab ea aliqua praedicatione, nulla argumentatione hoc confirmari potest. Nec etiam ista: est homo, ergo non est lapis. Non enim est concedendum, quod si alicualiter oppositum non conuenit illi, tunc falsa est [*La frase* Non enim est concedendum... falsa est è da sostituire con 520.29-33: «Non enim est concedendum, quod si in aliqua praedicatione remouetur, ideo in hac. Si autem aliter accipimus, hoc modo scilicet: Si aliqua res opposita conueniat alicui aliqua praedicatione, alterum oppositum non conuenit illi, tunc plane falsa est»; *si noti che la frase da eliminare è identica all'inizio e alla fine della sezione da inserire*]. Quippe sessio et homo sunt oppositae species, et tamen sessio non ideo minus habet praedicari in adiacentia de illo de quo praedicatur homo in essentia».

<sup>405</sup> Solo Martin Tweedale suggerì che le prime righe dell'argomento 35 fossero da ricollocare (*Abailard on Universals*, 126, n. 35: «There are two further objections Abailard gives in LNPS of the identity theory, but I am not able to see much force in them, and they do not seem to add to our understanding of the theory. The text given us by Geyer may be defective in some way. Certainly the sentence on lines 28-29 of p. 520 is misplaced»).

<sup>406</sup> 'Alicui' sta per 'alicui rei'.

<sup>407</sup> 'Ab ea' sta per 'ab ea re'.

affermare che «è uomo, dunque non è pietra». (ii) La seconda interpretazione realista, invece, è troppo forte. In questo caso, la regola è intesa come: «Se una cosa opposta conviene a qualcosa in una qualche predicazione, l'altro opposto non conviene a quel <qualcosa>» («Si aliqua res opposita conueniat alicui aliqua praedicatione, alterum oppositum non conuenit illi»). Ma in questo caso la regola risulta falsa: *homo* e *sessio*, infatti, sono opposti, ma convengono alla stessa cosa, un individuo uomo seduto (l'uno conviene *in essentia*, l'altro *in adiacentia*).<sup>408</sup>

35. ARGOMENTO DEL 'PRAEDICARI' NELLA DEFINIZIONE DEL GENERE (LNPS 520.28-521.17).<sup>409</sup> L'ultimo argomento di LNPS contro la teoria dell'*indiuuiduum* parte dalla definizione di genere data da Porfirio nell'*Isagoge* (i, 5: «quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur») e domanda se, in questa definizione, *praedicari* debba essere inteso *in essentia* o *in adiacentia*. Ora, escluso che si possa intendere in uno solo dei due modi, si conclude che nella definizione del genere *praedicari* si deve prendere in senso ampio, che li include entrambi. (Che '*praedicari*'

---

<sup>408</sup> Cf. anche quanto Abelardo scrive sugli opposti in *LI* 260.23-30: «Et attende quod opposita uocantur tam res ipsae quam uoces gratia rerum significatarum. Res autem tribus modis opponi uidentur, uel in essentia scilicet, sicut homo et asinus, albedo et sessio quarum scilicet una res non est altera, uel in adiacentia quoque, sicut albedo et nigredo, quae simul eidem subiecto non possunt inesse, uel in respectu sicut pater et filius qui eiusdem rei esse non possunt, quia nullus eiusdem potest esse pater et filius».

<sup>409</sup> Come già notato, la bibliografia su questo argomento è esigua: cf. Jolivet, *Arts du langage*, 221 e King, *Peter Abailard*, I, 232-234. LNPS 520.28-521.17: «Amplius. Cum 'praedicari' duobus modis accipiatur, quaeritur, quomodo in diffinitione generis accipiatur, [Il passo che segue nell'edizione Geyer, ossia: Non enim est concedendum, quod si in aliqua praedicatione remouetur, ideo in hac. Si autem aliter accipimus, hoc modo scilicet: Si aliqua res opposita conueniat alicui aliqua praedicatione, alterum oppositum non conuenit illi, tunc plane falsa est è con tutta probabilità parte dell'argomento 34] utrum scilicet praedi<c>ari in essentia uel in adiacentia. Si autem pro 'praedicari in essentia' accipitur, pro nihilo in eadem diffinitione supponitur 'in quid'. Si uero pro 'praedicari in adiacentia', non omni generi conuenit, cum omne genus non habeat praedicari in adiacentia. Oportet igitur, ut large accipiatur, tam scilicet pro 'praedicari in essentia' quam 'in adiacentia'. Et cum haec albedo de se in essentia praedicetur et de Socrate in adiacentia, utique de pluribus praedicatur. Et ita aliquod indiuuiduum de pluribus praedicatur, quod falsum est. Quod si quis dicat a Porphyrio non esse exclusa particularia accidentia, sed particulares substantias, plano conuincatur errore ex eo quod post subditur: "A differentia uero et ab his quae communiter sunt accidentibus" etc. quod nihilo communia determinaret, si aequae omnibus praedicari de pluribus concederet. Sunt quidam qui cum nomina [forse nomina è da correggere in accidentia] particularia excludant, ita determinant: quod uno et eodem modo de pluribus praedicatur, scilicet ut uel in essentia uel in adiacentia. Sed etiam post istam solutionem quaero de secunda differentia generis: quod praedicatur de pluribus differentibus specie, quomodo ad exclusionem specialissimorum et priorum ualeat, cum albedo uno praedicationis modo, scilicet in adiacentia, de differentibus specie praedicetur, utpote de cygno et de margarita, et rationalitas de deo et de homine. Haec contra illorum sententiam, qui eandem rem uniuersalem et particularem esse disserunt, dicta sufficiant».

sia preso solo *in essentia* è escluso perché in tal caso sarebbe inutile la precisazione ‘*in quid*’ all’interno della definizione stessa; che invece sia preso solo *in adiacentia* è escluso perché vi sono dei generi, ad esempio quelli della categoria di sostanza, che non si predicano *in adiacentia*). A questo punto, l’argomento considera il caso di *haec albedo*: *haec albedo* si predica di sé *in essentia* (forse perché secondo la teoria dell’*indivuum* il genere e le specie cui questa bianchezza è subordinata sono l’individuo stesso: pertanto, quando si dice che ‘questa bianchezza è una bianchezza’, ‘una bianchezza’ non è altro che questa bianchezza secondo un certo suo stato; in alternativa, si può trattare di una predicazione tautologica, come ‘questa bianchezza è questa bianchezza’) e di Socrate *in adiacentia* (nella frase ‘Socrate è bianco’); si ha così un individuo (questa bianchezza) che si predica di più (di sé e di Socrate) e che sembra poter soddisfare i criteri della definizione di genere (per il quale, come si è visto, ‘essere predicato’ deve essere inteso sia come essere predicato *in essentia* che come essere predicato *in adiacentia*).

Seguono due osservazioni, che si rifanno entrambe ai commenti di Porfirio alla definizione di genere.<sup>410</sup> La prima osservazione cercherebbe di legittimare quanto appena detto su *haec albedo*, affermando in difesa della teoria dell’*indivuum* che Porfirio non intendeva escludere dalla definizione di genere gli accidenti particolari (come, appunto, questa bianchezza), ma solo le sostanze particolari. A questa osservazione si ribatte che, nel suo commento alla definizione di genere, Porfirio afferma che grazie a tale definizione (e in particolare grazie alla sezione ‘*in eo quod quid sit*’) il genere si differenzia dagli accidenti *comuni*, precisazione (questa di ‘*comuni*’) che egli non avrebbe aggiunto se avesse pensato che non solo gli accidenti

---

<sup>410</sup> Cf. Porphyrius, *Isagoge*, i, 5-10, tr. Boethii, 6.25-8.1: «Tripliciter igitur cum genus dicatur, de tertio apud philosophos sermo est, quod etiam describentes adsignauerunt genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur, ut ‘animal’. Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut individua sicut Socrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui. Est autem genus quidem ut ‘animal’, species uero ut ‘homo’, differentia autem ut ‘rationale’, proprium ut ‘risibile’, accidens ut ‘album’, ‘nigrum’, ‘sedere’. Ab his ergo quae de uno solo praedicantur differunt genera eo quod de pluribus adsignata praedicantur, ab his autem quae de pluribus: ab speciebus quidem quoniam species, etsi de pluribus praedicantur, sed non de differentibus specie, sed numero (homo enim cum sit species de Socrate et Platone praedicatur qui non specie differunt a se inuicem, sed numero, animal uero cum genus sit de homine et boue et equo praedicatur qui differunt a se inuicem et specie quoque, non numero solo) [...] a differentia uero et ab his quae communiter sunt accidentibus differt genus quoniam, etsi de pluribus et differentibus specie praedicantur differentiae et communiter accidentia, sed non in eo quod quid sit praedicantur sed in eo quod quale quid sit».

comuni ma anche gli accidenti particolari si predicano di più (in tal caso, infatti, avrebbe scritto semplicemente ‘accidenti’). Si noti che il commento di Porfirio può anche essere inteso favorire la prima osservazione: si potrebbe infatti sostenere che, se uno legge attentamente Porfirio, la definizione di genere esclude solo gli accidenti comuni, e non gli accidenti particolari; la replica qui in corso afferma invece che, poiché Porfirio ha determinato gli accidenti come comuni, è evidente che egli non dubitava nemmeno che gli accidenti particolari potessero essere confusi con il genere.

La seconda osservazione cerca di evitare i problemi sollevati dall’esempio di *haec albedo* (che si predica di sé *in essentia* e di Socrate *in adiacentia*, e pertanto sembra essere un genere) restringendo il «de pluribus praedicari» della definizione di genere o alla sola predicazione *in essentia* o alla sola predicazione *in adiacentia*, ossia alla predicazione in un solo modo (*uno et eodem modo*). Se questo può funzionare per la predicazione unicamente *in essentia*, restano comunque delle difficoltà all’interno della predicazione *in adiacentia*: non si potrebbe distinguere il genere dalla specie (*albedo* si dice *in adiacentia* sia del cigno che della perla), e dal proprio (la *rationalitas* si predica sia di Dio che dell’uomo).<sup>411</sup>

---

<sup>411</sup> Cf. anche *LI* 37.14-29: «Praeterea si respectus attendamus, ut uidelicet dicamus genera in eo quod genera sunt, praedicari de pluribus, indiuidua uero non in eo quod sunt indiuidua, non ualet differentia magis ad indiuidua, quam ad accidentia. Quippe nullum accidens, in quantum est accidens, de pluribus praedicatur. Vnde ‘in quid’ suppositum ad differentiam accidentium nullo modo esset. Similiter etiam rationale in definitione hominis ad exclusionem mortalis bene ponitur, quia nullum rationale in eo quod rationale est, mortale est. Idem de ceteris differentiis, quae in definitione generis sequuntur, opponi potest, secundum hoc scilicet, quod eandem rem et genus et speciem et differentiam et accidens esse concedunt. Quippe albedinem quam et specialissimum et accidens dicunt et de hoc cygno et hac margarita specie differentibus praedicari annuunt, per quod tamen specialissima excludunt atque ideo ipsam albedinem et hoc quod species est, in secunda differentia ut speciem specialissimam excludunt, in ultima uero, quae est ‘in quid’, ipsam quoque excludunt ut accidens»; *LI* 46.24-47.17: «Hoc etiam attendendum, quod haec speciei definitio secundum eorum sententiam, qui res proprie uniuersales dicunt, non omnibus specialissimis aptatur. Quippe albedo quam rem communem dicunt et speciem simul et accidens concedunt, non tantum de differentibus numero praedicatur, uerum etiam de margarita et cygno. Quod si in definitione subintelligitur ‘ut species’, ac si dicamus: quod ut species praedicatur etc., superfluit ‘in quid’. Sed fortasse sic melius ordinatur definitio, ut post praedicari statim intelligatur: ‘in quid’, hoc modo: Species est, quod praedicatur in quid de pluribus etc. Quod tamen in definitione generis non ita construendum uidetur, ut praeponatur ‘de pluribus etc.’. Quippe ‘differentibus specie’ iam ad exclusionem priorum non poneretur, quae iam scilicet per ‘in quid’ praepositum essent exclusae. Poterit tamen fortasse dici, quod non dicat Porphyrius ‘differentibus specie’ poni ad exclusionem priorum, sed facere tantum differentiam a propriis. Multa enim in definitionibus ponuntur, quae ab aliquibus differentiam faciunt nec tamen ad differentiam eorum ibi ponunt. Veluti in definitione animalis, quae est substantia animata sensibilis, sensibile ad differentiam lapidis non ponitur, qui iam per ‘animatum’ exclusus est, cum tamen animal per ‘sensibile’ quoque a lapide differat. Similiter cum per ‘differre

### 5.3.3. Nel 'De generibus et speciebus' (§§ 51-72)

Gli argomenti del 'De generibus et speciebus' contro la teoria dell'*indivuum* sono divisi in due gruppi: argomenti di autorità (§§ 51-62) e argomenti di ragione (§§ 63-72).<sup>412</sup>

Gli argomenti di autorità (O, p. 156a-b) sono cinque (qui numerati 36-40); di questi, tre presentano, in risposta all'obiezione, l'interpretazione che la teoria dell'*indivuum* dà del passo (1-3); uno, dopo l'obiezione, avanza sia l'interpretazione della teoria dell'*indivuum* sia una nuova risposta dell'autore di *GS* (4); uno si limita all'obiezione soltanto (5). Si deve dunque riconoscere che, soprattutto nei primi tre argomenti, si concede ai sostenitori della teoria discussa una replica su come interpretare i passi in questione. I passi autorevoli citati contro la teoria dell'*indivuum* sono i seguenti.

36. Porfirio, *Isagoge*, ii, 11 (tr. Boethii 12.7-9): «Decem quidem generalissima sunt, specialissima uero in numero quidem quodam sunt, non tamen infinito, indiuidua autem quae sunt post specialissima, infinita sunt» (cf. *P17*, argomento del numero dei generi generalissimi). La teoria dell'*indivuum* afferma che i generi (compresi i generi generalissimi) e le specie sono gli stessi individui: i generi generalissimi, dunque, saranno infiniti tanto quanto gli individui, contro l'autorità di Porfirio. Soluzione proposta dalla teoria: i generalissimi sono infiniti *essentialiter*, ma dieci *per indifferentiam*; si possono infatti contare come uno solo, sulla base della loro *indifferentia*, tutti gli individui di un genere generalissimo (cf. *P17*, argomento del numero dei generi generalissimi, seconda soluzione).<sup>413</sup>

---

specie' genus a proprio differat, non tamen ad hoc ponitur, sed gratia specialissimorum tantum proprium inducitur, ut scilicet ostendatur per simile genus a specialissimo differre sicut et a proprio, quod species est aequale. At uero cum in specie solas uoces accipimus, non est ordo transponendus, quia hoc nomen 'albedo' tantum species est, non hoc nomen 'album', quod de differentibus specie dicitur».

<sup>412</sup> Cf. i nessi che strutturano la sezione: ms. O, p. 156a: «Huic sentencie eque auctoritas et ratio contradicunt. Et primum quibus auctoritatibus contraria sit uideamus» (King § 51); p. 156b: «Omnes apponere auctoritates que hanc sentenciam [ms. *sentenciam*] abnuunt, grauaremur. Sed nunc utrum rationi sit consentanea uideamus» (King §§ 62-63).

<sup>413</sup> Ms. O, p. 156a: Huic sentencie eque auctoritas et ratio contradicunt. Et primum quibus auctoritatibus contraria sit uideamus. Porphirius dicit decem quidem generalissima Specialissima [quidem *espunto*] in numero quodam non tamen indefinito. Indiuidua uero infinita sunt. Positio uero huius sententie hoc habet: singula [ms. *simgula*] indiuidua substantie in quantum sunt substantia generalissima esse. Itaque non potius indiuidua infinita sunt quam generalissima. Soluunt tamen illi dicentes: Generalissima quidem infinita esse essentialiter sed per indifferentiam decem tantum [ms. *tantum*]. Quot enim indiuidua substantie tot etiam sunt generalissime substantie. Omnia tamen illa generalissima

37. Porfirio, *Isagoge*, ii, 12 (tr. Boethii 12.15-17): «collectiuum enim multorum in unam naturam species est et magis id quod genus est». L'obiezione afferma che la caratterizzazione di specie e genere come *collectiuum* mal si adatta a un singolo individuo. La soluzione della teoria stessa consiste nell'affermare che l'individuo, quando viene considerato nella sua indifferenza, è un *collectiuum*: «Socrate, in quanto uomo, raccoglie Platone e i singoli uomini». <sup>414</sup>

38. Porfirio, *Isagoge*, i, 5 (tr. Boethii 6.26-7.2): «genus esse dicentes quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid sit praedicatur»; ii, 4 (tr. Boethii 9.6-7): «species est quod de pluribus et differentibus numero in eo quod quid sit praedicatur». In quanto genere e specie, Socrate dovrà inerire a più specie differenti e a più <individui> differenti per numero (secondo quanto afferma Porfirio), e ciò non è vero se si accetta la teoria dell'*indiuiduum*, perché «l'uomo che è Socrate non è in altri che Socrate» (cf. anche argomenti 33 e 35 di *LNPS*, che ugualmente muovono dalla definizione di genere data dall'*Isagoge*). La risposta della teoria dell'*indiuiduum* afferma che, essenzialmente, Socrate inserisce solo a sé stesso ed è per indifferenza che, nello stato di animale o di uomo, inerisce ad altri, nel senso che questi sono non-differenti da Socrate nello stato di animale o di uomo (e ciascuno di tali non-differenti da Socrate inerisce a sé). <sup>415</sup> In altre parole, si dice che Socrate nello stato di uomo inerisce a più individui nel senso che altri individui, non differenti da lui nello stato di uomo, ineriscono ciascuno a se stesso *essentialiter*.

---

generalissimum unum dicuntur quia indifferentia [ms. *indifferentia*] sunt. Socrates enim in eo quod est substantia indifferens est cum qualibet substantia in eo statu quod substantia est. (§§ 52-53).

<sup>414</sup> Ms. O, p. 156a-b: «Item paulo post dicit Porphirius “collectiuum enim multorum in unam naturam species est et magis id quod genus est”, quod de Socrate rationabiliter dici non potest. Neque enim Socrates aliquam naturam quam habeat Platoni communicat quia neque homo qui Socrates est neque animal in aliquo extra Socratem est. Ipsi tamen ad indifferentiam currentes dicunt quia Socrates in eo quod est homo colligit Platonem et singulos homines; proinde quia indifferens essentia homini<s> qui est Socrates [p. 156b] est Plato» (§§ 54-55).

<sup>415</sup> Ms. O, p. 156b: «Item Porphirius: Genus est quod predicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid sit; species quod de pluribus differentibus numero. Si ergo Socrates in statu animalis genus est pluribus differentibus speciebus [*forse speciebus è qui da correggere in specie*] inheret. Si in statu hominis species est, pluribus differentibus numero. Quod minime est uerum. Neque enim uel animal uel [*segue an espunto*] homo qui Socrates est alii quam Socrati inest. Set et hi dicunt: Socrates in nullo statu alicui inheret nisi sibi essentialiter set in statu hominis pluribus dicitur inherere quia alii sibi indifferentes inheret. Eodem modo in statu animalis» (§§ 56-57). L'espressione '*alii sibi indifferentes inheret*' significa dunque che altri, indifferenti <da Socrate> inseriscono ciascuno a sé: '*sibi*' dipende dunque da '*inheret*'.



39. Boezio, *II Commentum in Isagogen*, I, 11 (ed. Brandt, 166.16-18): «nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus uero cogitatio collecta ex specierum similitudine». L'obiezione e la risposta sono simili a quelle dell'argomento di autorità 2 (ossia l'argomento 37): l'obiezione afferma che l'individuo in nessun modo si raccoglie da più, la risposta ribatte che si raccoglie grazie all'indifferenza. Una contro-obiezione contro la teoria dell'*indiuiduum* sembra criticare proprio la nozione di indifferenza proposta da quest'ultima sostenendo che, se possiamo commentare così, essa è troppo debole per corrispondere alla *substantialis similitudo* del passo di Boezio: «quanto ciò sia ridicolo – dice la contro-obiezione alla risposta – è evidente dal fatto che allo stesso modo si può dire di chiunque che è in forno, perché lì c'è qualcosa di non-differente da lui». <sup>416</sup>

40. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, I (PL 64, 183C): «Genera namque et species non ex uno singulo intellecta sunt sed ex omnibus singulis indiuiduis, mentis ratione concepta». I generi e le specie sono compresi intellettualmente non a partire da un singolo individuo, ma da tutti i singoli individui: questo passo viene citato contro la teoria dell'*indiuiduum*, perché «chi dice che Socrate, in quanto è uomo, è specie, raccoglie la specie dal solo individuo». <sup>417</sup>

Agli argomenti di autorità seguono tre argomenti di ragione (§§ 63-72), qui numerati 41-43.

41. ARGOMENTO DEL SINGOLARE CHE È UNIVERSALE (O DI SOCRATE CHE NON È SOCRATE) (ms. O, p. 156b-157a; §§ 63- 69; cf. *LI*, argomento della cosa diversa da sé n.

---

<sup>416</sup> Ms. O, p. 156b: «Boetius quoque huic sententiae multis refragatur [refragatur] refrangitur *corretto in refrangatur nel ms.]* locis. In secundo commento super Porphyrium sic ait: Nichilque aliud species putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum dissimilium numero substantiali similitudine; Genus uero est collecta cogitatio ex specierum similitudine. quod in hac sententia non conuenit in qua [*segue n cancellato*] Socrates in quantum homo est species est qui tamen nullo modo de pluribus colligitur quia in pluribus non est. Quod tamen ipsi ad indifferentiam referentes dicunt ita Socrates in quantum est homo colligitur de Platone et ceteris quia unumquodque indiuiduum in quantum est homo de se colligitur. Quod quam ridiculum sit inde patet quia eodem modo dici potest de quolibet quod ipse est in forno quia quoddam indifferens illi est ibi» (§§ 58-60).

<sup>417</sup> Ms. O, p. 156b: «Item in commento super Categorias Boetius: “genera et species non ex uno singulo intellecta sunt Sed ex omnibus singulis mentis ratione collecta uel concepta”. Hic plane confirmat Boetius unam essentiam sicut hominem non ex solo Socrate collectum sed quod ex omnibus colligitur. Qui uero Socratem in eo quod est homo esse speciem dicit ex solo indiuiduo colligit speciem. Omnes apponere auctoritates que hanc sententiam abnuunt grauaremur» (§§ 61-62).

29; *QG*, argomento dell'inferiore-superiore n. 53; *QG*, argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti n. 58; *P17*, argomento dell'opposizione tra singolare e universale, n. 76). Nonostante una certa prolissità e varie suddivisioni, il cuore di questo argomento di *GS* è l'obiezione che il singolare non può essere universale, perché singolare e universale sono opposti. L'argomento si apre con un sillogismo: se Socrate è la specie, Socrate è un universale; ma ciò che è universale non è singolare, dunque Socrate non è un singolare, ossia Socrate non è Socrate.<sup>418</sup>

ARGOMENTO NEL TESTO	ALTRA FORMALIZZAZIONE
1) Hic homo est species	1) Hic homo est species
2) Socrates est hic homo	2) Socrates est hic homo
3) ergo Socrates est species	3) Socrates est species (1, 2)
4) ergo Socrates est uniuersale	4) Si x est species, x est uniuersale
5) si est uniuersale, non est singulare	5) Socrates est uniuersale (3, 4)
6) ergo Socrates non est Socrates	6) Si x est uniuersale, x non est singulare
	7) Socrates non est singulare (5, 6)
	8) Socrates est singulare
	9) Socrates non est Socrates (7, 8)

Come nota l'autore di *GS*, i sostenitori della teoria dell'*indiuiduum* negherebbero il punto 5 (*alias* 6) dell'argomento, «si est uniuersale, non est singulare»: nella stessa presa di posizione della teoria si afferma infatti che «ogni universale è singolare e ogni singolare è universale secondo rispetti diversi» (*diuersis respectibus*; cf. la descrizione della teoria di *LNPS* 518.17-18: «eandem rem uniuersalem et particularem esse concedunt, diuersis tamen respectibus»). Questa osservazione è l'occasione di un'interessante obiezione da parte di *GS*, che coinvolge la divisione *secundum accidens*. Afferma *GS*: la divisione della sostanza in universale e singolare è senz'altro una divisione *secundum accidens* («credo che nessuno neghi [ciò]»: sembra dunque che universale e singolare debbano essere considerati come accidenti della sostanza secondo la teoria, considerando la divisione *secundum accidens* di cui è qui

<sup>418</sup> Ms. O, p. 156b: «Sed nunc utrum rationi sit consentanea uideamus. Vnumquodque indiuiduum hominis in quantum est homo speciem esse hec sententia asserit. Vt uere possit dici [dici] *in interlinea* de Socrate "hic homo est species". Sed "Socrates est hic homo" uere dicitur. Itaque secundum modum prime figure rationabiliter concluditur "Socrates est species". Si enim aliquid predicatur de aliquo et aliud subiciatur subiecto subiectum subiecti subicitur predicato predicati. Hoc nemo rationabiliter denegabit. Procedo. Si Socrates est species Socrates est uniuersale, et si est uniuersale non est singulare [*ms. singulare*]. Vnde sequitur non est Socrates» (§ 63).

questione come una divisione del soggetto nei suoi accidenti);<sup>419</sup> come precisa Boezio nel *De diuisione*, però, le divisioni *secundum accidens* si devono costruire su accidenti opposti (il corpo si deve dividere in corpi bianchi, neri o né bianchi né neri, mentre non si divide correttamente in corpi bianchi e dolci, perché bianco e dolce non sono accidenti opposti: cf. *De diuisione*, ed. Magee, 48.16-21); poiché, però, secondo la teoria dell'*indiuiduum* universale e singolare non sono opposti (si nega infatti «si est uniuersale non est singulare»), allora la divisione della sostanza in universale e singolare non potrà più essere una corretta divisione *secundum accidens*.<sup>420</sup>

L'argomento contiene anche altre osservazioni. Contro la teoria dell'*indiuiduum*, si cita Boezio, *In Categorias*, I (PL 170 C-D) sull'impossibilità che universalità e particolarità si trasformino (*transire*) l'una nell'altra.<sup>421</sup> Degne di nota sono anche le ultime sezioni: in un tentativo di risposta della teoria dell'*indiuiduum*, incentrato sull'uso dell'espressione '*in quantum*', questa espressione viene glossata con il participio *manens* ("il singolare in quanto è singolare" viene inteso come "il singolare

---

<sup>419</sup> Cf. Boezio, *De diuisione*, dove si presentano due tipi fondamentali di divisioni: *secundum se* e *secundum accidens*; sulla divisione *secundum accidens* (che si suddivide in tre tipi: del soggetto in accidenti; dell'accidente nei soggetti; dell'accidente in accidenti), cf. in particolare 6.22-26; 10.1-27; 48.12-25. Si veda anche l'argomento 33 (*LNPS*, argomento della predicazione accidentale dell'individualità), dove l'individualità è considerata come un accidente dell'individuo.

<sup>420</sup> Ms. O, pp. 156b-157a: «Negant hanc consequentiam: si est uniuersale non est singulare. Nam in positione sue sententie habetur: omne uniuersale est singulare [*ms. singulare*] et omne singulare [*ms. singulare*] est uniuersale [*uniuersala corretto in -e*] diuersis respectibus. At contra, cum dicitur "substantia alia uniuersalis alia singularis" [*ms. singularis*], talem diuisionem credo nemo negat esse secundum accidens. Sed ut dicit Boetius in libro diuisionum [*cf. ed. Magee, 48.16-19*]: "Harum commune est [*est in interlinea*] preceptum: quicquid eorum diuiditur in opposita [*nel ms. oppsita corretto in oposita*] segregari. Vt si subiectum in accidentia separemus non [*ms. nom*] dicamus 'Corporum alia sunt alba alia dulcia', que non opposita sunt, sed 'corporum alia sunt alba alia nigra alia neutra'". Ecce eodem modo negare possumus hanc [*non add. ms.*] esse diuisionem secundum accidens, "Substantia alia uniuersalis alia singularis". Nec enim magis opposita sunt uniuersale et singulare quam album et dulce. Dicunt illi non esse dictum de omnibus diuisionibus [p. 157a] secundum accidens sed de regularibus. Si queras que sunt regulares aiunt: quibus illud conuenit. Videte quante inpuuditie sint! Quod tam plane dicit auctoritas cum de diuisionibus secundum accidens loqueretur, "harum omnium commune preceptum est et cetera", non dictum uniuersaliter menciuntur» (§§ 64-65).

<sup>421</sup> Ms. O, p. 157a: «Sed in hoc non consistent. Nam de his specialiter, idest uniuersali et singulari, negat auctoritas. Nullum uniuersale est singulare et nullum singulare est uniuersale. Boetius enim in commento super Cathegorias cum de hac diuisione loqueretur, "substantia alia uniuersalis alia singularis", ait: "ut autem accidens in naturam substantie transeat esse non potest uel ut substantia in natura<m> accidentis transeat haberi non potest. At uero nec particularitas nec uniuersalitas in se transeunt. Namque uniuersalitas potest predicari de particularitate ut animal de Socrate uel Platone et particularitas suscipit predicationem uniuersalitatatis. Set non ut uniuersalitas sit particularitas nec quod particulare est uniuersalitas fiat". Vniuersalitas et particularitas hec nomina pro uniuersali et particulari accipi notant exempla, ut animal de Socrate. Contra hoc rationabiliter nichil dici potest» (§ 65).

che rimane singolare”) e con i verbi *non conferre* / *auferre* (“il fatto di essere singolare *non conferisce* a nessun singolare di essere universale”; “il fatto di essere singolare *sottrae* all’uomo singolare di essere universale”).<sup>422</sup> Tutti questi tentativi sono criticati con una certa facilità da *GS*, ma restano interessanti per l’esplicazione che essi forniscono di alcuni termini chiave della teoria dell’*indiuiduum*.

42. ARGOMENTO DEL TUTTO E DELLA PARTE (ms. O, p. 157a; §§ 70-71; cf. *P17*, argomento della materia di sé, della parte di sé e della precedenza a sé, n. 78). L’argomento intende mostrare che il genere e la specie sono opposti (un punto che sembra da collegare alla teoria dell’*indiuiduum* nel modo seguente: la teoria afferma che l’individuo stesso è la specie e il genere; ma genere e specie sono opposti; dunque, non possono essere l’individuo stesso, oppure in questo coesistono degli opposti). Per la propria spiegazione, l’autore di *GS* si serve della nozione di parte e di tutto:<sup>423</sup> la specie consta infatti di materia (il genere) e forma (differenza specifica), secondo l’esempio della statua nell’*Isagoge* di Porfirio (iii, 10; tr. Boethii 18.9-15); la materia-genere e la forma-differenza sono dunque delle *parti* della specie; ma il tutto non può coincidere con la propria parte (e dunque la specie, il tutto, non può coincidere con il genere, sua parte: ma si noti che da un altro punto di vista è piuttosto il genere ad essere il tutto di cui la specie è parte).<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> Ms. O, p. 157a: «Illi tamen non quiescunt set dicunt: Nullum singulare in quantum est singulare est uniuersale et e conuerso et tamen uniuersale est singulare [singulare] singu *corretto in* singulare *nel margine*] [segue et e conuerso *cancellato*]. Contra quod dico: uerba ista “Nullum singulare [ms. singulare] in quantum est singulare et cetera” hunc sensum uidentur habere: “Nullum singulare manens singulare est uniuersale manens uniuersale”, quod utique falsum est. Nam Socrates manens Socrates est homo manens homo. Item hunc sensum habere possunt: “Nulli singulari [nullum singulare *corretto in* –i –j] confert hoc quod est singulare esse uniuersale”, uel homini singulari aufert hoc quod est singulare esse uniuersale. Quod totum fallit inter Socratem et hominem. Nam in Socrate hoc quod est Socrates exigit hominem et nulli singulari [ms. singulari] aufert aliquid esse uniuersale. Nam secundum eos omne singulare est uniuersale. Item si dicant: Socrates in quantum est Socrates idest in tota illa proprietate in qua notatur ab hac uoce que est ‘Socrates’ non est homo in quantum est homo idest in illa proprietate in qua notatur ab hac uoce ‘homo’, hoc quoque falsum est. Nam ‘Socrates’ notat hominem Socraticum in quo et hominem, quod scilicet notat ‘homo’. Quod si dicant: Socrates in tota illa proprietate in qua notatur a ‘Socrates’ non est id tantum quod notat ‘homo’ uerum est secundum eos. Nam nichil est id tantum quod notat ‘homo’. Quid ultra dicere possit? Videat alius si fieri possit» (§§ 66-69).

<sup>423</sup> Per un uso simile dei concetti di forma e materia, si veda anche *LI*, argomento dei contrari (n. 1), replica alla prima contro-obiezione, dove si afferma che Brunello non è forma e materia insieme.

<sup>424</sup> Ms. O, p. 157a: «Amplius. Speciem ex genere et substantiali differentia constare ut statua ex ere et figura auctore Porphirio constat. Itaque pars est speciei materia et similiter differentia. Ipsa uero species est totum diffinitium eorum. Vnde ad inuicem sunt relatiua et ita inter se opposita et sicut nullus pater

43. ARGOMENTO DELL'INERENZA A SÉ (ms. O, p. 157a; §§ 72; cf. *PI7*, argomento della materia di sé, della parte di sé e della precedenza a sé n. 78). L'ultimo argomento contro la teoria dell'*indiuiduum* nota che, se l'individuo è specie e genere, la stessa cosa inerisce a sé stessa: il genere, inerendo alla specie (perché ogni genere inerisce alla propria specie) inerisce a sé stesso (lo stesso individuo è specie, genere, *etc.*). Ciò contrasta con quanto Boezio scrive nel primo libro del commento ai *Topica* di Cicerone (cf. *PL* 64, 1057 A): nulla inerisce a sé stesso.<sup>425</sup>

\*\*\*

In questo capitolo abbiamo analizzato gli argomenti di *LI*, *LNPS* e *GS* contro la teoria dell'essenza materiale, la teoria della *collectio* e la teoria dell'*indiuiduum*. Ciascun dossier presenta caratteristiche che gli sono peculiari: gli argomenti contro la teoria dell'essenza materiale e quelli contro la teoria dell'*indiuiduum* si trovano in ciascuna delle tre fonti che abbiamo analizzato, e non sono mai seguiti da risposte alle obiezioni (eccezion fatta per alcuni degli argomenti di autorità contro la teoria dell'*indiuiduum* che si leggono in *GS*, cf. i nn. 36-38); gli argomenti contro la teoria della *collectio*, invece, si trovano solo in *LI* e in *GS*, e in quest'ultimo testo sono seguiti da risposte.

Uno degli aspetti più interessanti dell'analisi che è stata condotta è la somiglianza che gli argomenti indirizzati contro una certa teoria mostrano tra loro nei diversi scritti. Anche se la formulazione di *LI* è probabilmente quella più sofisticata, gli argomenti degli altri testi sono molto simili. Ad esempio, contro la teoria dell'essenza materiale sono sollevati argomenti basati sul fatto che opposti o contrari si trovano nello stesso soggetto; sull'ubiquità; sullo scambio di accidenti. La teoria dell'*indiuiduum*,

---

sui ipsius est pater sed alterius ita nullum totum sui ipsius est totum sed alterius. Similiter et de parte Vnde hoc totum sui ipsius non est; est autem sui ipsius pars. Sed idem est homo et animal eius materia. Vt autem aliquid totum sit et sui ipsius et alterius magis est impossibile» (§§ 70-71).

<sup>425</sup> Ms. O, p. 157a: «Amplius. Si idem est homo species et animal suum genus cum omne genus sue speciei inhereat idem sibi ipsi inheret. Quod esse non potest testante Boetio super *Topica* Tullii in commento in primo libro sic: “quod nec intelligi quidem potest quemadmodum in ipso herere possit quod ipsum est cum nichil sibi inhereat”. Et de hac [hac] in *interlinea*] hactenus» (§ 72). Cf. Boethius, *In Topica Ciceronis commentariorum libri sex*, I, *PL* 64 1057 A: «Nam si idem est ipsum quod totum ac partes, idem est dicere in ipso haerere locum, ex toto, aut ex partibus, quod in ipso haerere locum, qui est ex ipso, quod ne intelligi quidem potest, quemadmodum ipso haerere possit, quod ipsum est, cum nihil sibi haereat, ut superius expediti».

invece, è attaccata sul piano della predicazione e della definizione di genere. Come vedremo, questa tendenza proseguirà anche nell'analisi di *QG* e di *P17*.

Un risultato ulteriore, emerso nel corso di questo capitolo, è che il testo di *LNPS* trasmesso dal manoscritto e dall'edizione Geyer deve essere modificato: una porzione di testo che si legge all'interno dell'argomento 35 (corrispondente a *LNPS* 520.29-33) deve essere restituita all'argomento 34 (in sostituzione di *LNPS* 520.23-24) perché i due argomenti siano intelligibili.

*Capitolo 6. Descrizione e critica delle teorie realiste nei testi che difendono la teoria dell'individuum (QG, P17)*

Il trattato *'Quoniam de generali'* e il commento *'P17'* all'*Isagoge* sostengono direttamente la teoria dell'*individuum*: essi saranno pertanto presi in considerazione in dettaglio in questo capitolo. L'aspetto più macroscopico che emerge dall'analisi di questi due testi è il legame che la teoria dell'*individuum* detiene con la teoria dell'essenza materiale: TEM, infatti, (insieme a una sua variante) è l'unica altra teoria descritta da *QG* e l'unica altra teoria realista descritta da *P17*. Essa è chiaramente il punto di riferimento critico rispetto al quale la teoria dell'*individuum* intende differenziarsi e definirsi.

*6. 1. Analisi di 'Quoniam de generali'*

Come si è sopra ricordato (*cf.* capitolo 3), *QG* presenta una struttura bipartita:<sup>426</sup> dopo un paragrafo introduttivo,<sup>427</sup> i §§ 2-25 descrivono e criticano la teoria dell'essenza

---

<sup>426</sup> Non esiste, a mia conoscenza, un'analisi dettagliata di questo trattato e di tutti i suoi argomenti; si possono però consultare le osservazioni e i commenti di Hauréau, *Notices et extraits*, V, 298-325 (che include una prima trascrizione del testo); Maioli, *Gli universali*, 189-190, 266-271, 274-281; King, *Peter Abailard*, I, 222-224; Dijks, *Two Anonymous*, 86-88; Romano, *Una soluzione*, 41-69, 115-146; e soprattutto Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*. La traduzione di alcune sezioni si legge in Maioli, *Gli universali*, 189-190 e 274-281 (che indica *QG* con il nome singolare di *'Tractatus de indifferentia'*), mentre una traduzione completa si trova in King *Peter Abailard*, II, 128\*-142\* e in Romano, *Una soluzione*, 115-146.

<sup>427</sup> *QG*, § 1 ed. Dijks: «Quoniam de generali et speciali statu rerum uniuersalium implicite et quasi insolubiles questiones oriuntur, nos pro facultate ingenii ad communem utilitatem Peripatetice discipline scriptorum diuersorum diuersas sententias (quarum quedam errores potius quam sententie dici possunt), deinde tam obiectiones quam solutiones conemur ostendere. Prius ergo queritur utrum genera et species sint uel non sint, et, si non sint, qua ratione generalitatem retineant; uel, si sint, quid sint. Quoniam uero communis sententia omnium nulla est quippe diuersi diuersa sentiunt, nulla communis sed multimoda erit

materiale, mentre i §§ 26-51 descrivono e difendono la teoria dell'*individuum*. Consideriamo dunque le due sezioni.

### 6.1.1. La sezione sulla teoria dell'essenza materiale (TEM)

La sezione sulla teoria dell'essenza materiale comprende, a sua volta, quattro parti. Ai §§ 2-3 si presenta una descrizione di TEM; si descrive poi una variante all'interno della stessa TEM (§§ 4-5); si citano autorità in favore di TEM (§ 6); e infine si avanzano nove argomenti contro la teoria (§§ 7-25).

6.1.1.1. *Descrizione di TEM.* Ai §§ 2-3, *QG* fornisce una descrizione particolarmente chiara di TEM:<sup>428</sup>

§ 2 Est autem antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inueterata, quod unumquodque genus naturaliter preiacet suis inferioribus, cui naturaliter preiacenti superueniunt forme quedam, que redigunt ipsam generalem naturam ad inferiora; sicut in animali genere uidere possumus quod in natura preiacet, cui superueniunt he differentie, rationale et irrationale, mortale et immortale, que animal diuidunt et ipsum diuisum specificant; nec tamen quelibet diuidunt uel constituunt, quippe opposite diuidunt, coherentes constituunt; quod per se quilibet perspicere poterit.

§ 3 Quemadmodum autem animal est una res naturaliter preiacens ante susceptionem accidentium, sic eadem natura animalis, si omnia accidentia per que inferioratur ab ea separarentur, una et eadem que prius ante susceptionem accidentium remanere posset. Ideo dico 'posset' quia, nisi prorsus desipiant, non concedunt actu remanere animal destructis omnibus accidentibus quibus inferioratur. Si enim rationale et irrationale etc. que accidunt animali destruerentur, necessario quodlibet individuum animalis destrueretur; quod si fieret, nec animal actu remaneret, cum dicat Aristoteles [*cf. Categoriae, 5, 2b6-7, tr. Boethii, 8.12-13*]: «Destructis primis substantiis, impossibile est aliquid aliorum remanere». Cum autem,

---

responsio; sed quia diuerse responsiones ex diuersis sententiis proueniunt, prius diuersas sententias ponamus».

<sup>428</sup> Le autorità in favore di questa teoria (e della sua variante) si trovano al § 6: «Sic sentiunt quidam de rebus uniuersalibus. Et secundum hanc sententiam uidetur uelle Boethius in *Commento*, ubi enim dicit hominem communem naturam diffusam in pluribus, sed non per partes, quippe partibus caret integralibus, sed totaliter; et Priscianus in *Costructionibus* ubi dicit omnia que appellatiua sunt, esse propria quantum ad generales et speciales formas rerum que in mente diuina intelligibiliter constituuntur antequam in corpora prodirent. Videntur etiam Porphyrius et alii auctores, ubicumque tractant de uniuersalibus, hoc sensisse quod superius dictum est». Nella prima autorità, da Boezio, si deve probabilmente vedere un riferimento a *II Commentum in Isagogen*, I, 10, ed. Brandt, 162.15-163.3, come giustamente identificato da Romano (*Una soluzione*, 119, n. 24; Dijs, *Two Anonymous*, 95, n. 26, afferma invece di non aver identificato il passo); il riferimento a Prisciano è al passo sulle idee divine di *Institutiones*, XVII, 44, ed. M. Hertz, Teubner, Leipzig 1859, 135.6-10.



ut supra dictum est, animal sit una essentia naturalis, est etiam materia omnium suorum inferiorum, et eadem essentia tota et essentialiter in singulis suis inferioribus existit.

Un primo aspetto da rilevare è il fatto che la teoria sia definita qui, e a più riprese in seguito, un'*antiqua sententia* (secondo il § 2, addirittura una «antiqua sententia et quasi antiquis erroribus inueterata»; cf. § 4: «sententia antiqua»; § 11: «antiquus error»). Sono esattamente le stesse parole con cui Abelardo descrive TEM nell'*Historia calamitatum* («antiquam eius [di Guglielmo di Champeaux] de uniuersalibus sententiam»).

Si ritrovano inoltre gli elementi di TEM già individuati nelle descrizioni precedenti, in particolare la caratterizzazione del genere come una natura e materia che pre-giace agli individui (*praeiacere*) e alla quale sopraggiungono le forme (*superuenire*) abbassando tale materia ai livelli inferiori (dell'albero di Porfirio); si dice inoltre che l'universale è una sola *essentia* naturale in tutti i suoi individui («la medesima essenza esiste tutta intera ed essenzialmente<sup>429</sup> nei suoi singoli inferiori»).

Come ha giustamente rilevato Julie Brumberg, la descrizione di *QG* si caratterizza per il fatto che tutte le forme (non solo gli accidenti, ma anche le differenze specifiche) sono chiamate 'accidenti'. Si dice infatti che «animale è una sola cosa che pre-giace naturalmente prima della ricezione degli accidenti» e che «se tutti gli accidenti per i quali è abbassata fossero separati da essa, potrebbe rimanere una sola e la stessa di prima della ricezione degli accidenti». <sup>430</sup> Se questi passi potrebbero forse ancora lasciare il dubbio che ci si riferisca unicamente alle forme accidentali, e non anche alle differenze specifiche, il § 10, dove *corporeitas* e *incorporeitas* sono chiamate accidenti, e il § 17, dove sono chiamate accidenti *rationalitas* e *irrationalitas*, mostrano invece che la dottrina del carattere accidentale delle differenze specifiche si deve effettivamente attribuire alla descrizione di TEM di *QG* (cf. *infra*), anche se può forse essere eccessivo considerarla (come fa Brumberg) un tratto distintivo e definitorio di TEM, se non altro perché non è riportata dalle altre fonti sulla stessa teoria. <sup>431</sup>

Un'ulteriore osservazione riguarda l'esistenza *in atto* degli individui e degli universali. A mio avviso, si devono distinguere due sensi di "esistere in atto".

---

<sup>429</sup> Si deve notare che, in questo caso 'essentialiter' non determina 'eadem', come nei casi di *idem essentialiter* segnalati in precedenza, bensì 'existit'.

<sup>430</sup> Cf. Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 433-437.

<sup>431</sup> Cf. *supra*, capitolo 4.

In un primo senso, che potremmo chiamare “esistere in atto *simpliciter*”, esistono in atto soltanto gli individui, le sostanze prime (e non i generi e le specie, materie degli individui). *QG* afferma che «la medesima natura “Animale”,<sup>432</sup> se tutti gli accidenti per i quali è abbassata fossero separati da essa, potrebbe rimanere unica e la stessa di prima della ricezione degli accidenti. Dico ‘potrebbe’ perché, a meno che non sragionino completamente, non concedono che l’Animale rimanga in atto, distrutti tutti gli accidenti per i quali è abbassato <al livello inferiore>. Se infatti razionale e irrazionale etc., che sopraggiungono come accidenti ad Animale, fossero distrutti, necessariamente qualunque individuo del <genere> Animale sarebbe distrutto: e se ciò accadesse, neppure l’Animale rimarrebbe in atto, poiché Aristotele dice: “Distrutte le sostanze prime, è impossibile che rimanga qualcos’altro” (*Categoriae* 5, 2b, 6-7)».

Un secondo significato di “esistere in atto”, però, è quello dell’esistenza in atto *degli universali* negli individui. Quest’aspetto di TEM è presentato in maniera piuttosto cursoria, introducendo (all’inizio del § 4) la variante di TEM. Qui si dice infatti che «vi sono altri che, in questa tesi antica, non concedono che *la stessa cosa attuale* sia in Socrate e Platone» (*cf.* testo citato *infra*): ne deriva dunque che per alcuni sostenitori di TEM l’universale è una stessa cosa in atto (*res actualis*) in Socrate e Platone. Julie Brumberg rileva questo punto identificandolo come la tesi 7’ di TEM («Les genres et les espèces existent *en acte* dans les individus en tant qu’universels, sans pouvoir exister en acte indépendamment des individus», corsivo dell’autrice stessa)<sup>433</sup> e paragona questa struttura a quella di una matrioska: come, in una matrioska, una bambolina più piccola esiste tutta intera all’interno di quella più grande, così l’universale esiste in atto all’interno dell’individuo, sotto il suo «mantello di accidenti».<sup>434</sup> La questione se l’universale sia una cosa *in atto* negli individui sembra da doversi considerare come un punto dibattuto nella teoria: come si è detto, questo aspetto di TEM è introdotto appunto per presentare una variante della teoria, che passiamo ora a considerare.

---

<sup>432</sup> Letteralmente «di Animale», con genitivo epesegetico.

<sup>433</sup> Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 433.

<sup>434</sup> *Ibi*, 421.

6.1.1.2. *Descrizione di una variante di TEM.* Una variante di TEM è descritta nei §§ 4-5 di *QG*:<sup>435</sup>

§ 4 Sunt autem alii qui non concedunt in hac sententia antiqua eandem rem actualem esse in Socrate et in Platone, quia, cum homo sit res naturalis per se, suscepta socratitate non est aliud homo quam Socrates, et suscepta platonitate non est aliud quam Plato. Sed tamen concedunt eandem rem naturalem esse in diuersis, non eandem personaliter; et est aliud agere de homine simplici, aliud de homine circa inferiora, aliud de homine inferiorato. Quando agitur de homine in sua simplicitate, nec ad ipsius hominis indiuidua nec ad formas inferiores respicitur; ut cum dicimus: 'Homo est species', de homine simplici agimus, nullo modo de homine circa inferiora. Cum uero agimus de homine circa inferiora, non simplicitatem hominis attendimus, sed hominem in inferioribus; ut cum 'Homo est animal' dicimus, hominem circa inferiora subicimus. Item, cum agimus de inferiorato per socratitatem uel per platonitatem, iam de ipso Socrate uel Platone agimus.

§ 5 Et secundum hanc sententiam est oppositio inter Socratem et hominem simplicem, ita quod homo simplex nec est Socrates nec Socrates homo simplex. Quodsi cohaerent homo simplex et Socrates, consequeretur et Socratem esse praedicabilem de pluribus et esse materiam multorum et habere specialitatem in ui relationis, sicut et homo simplex; quod secundum hanc sententiam non procedit. Item, homo simplex esset et Socrates, iam non communis pluribus nec materia multorum, sed quoddam discretum in actu rei et de uno solo praedicabile. Quoniam ex concessione illa quod ipsum simplex est indiuiduum, supradicta sequuntur inconuenientia, dicunt oppositionem esse inter simplex et indiuiduum; uerumtamen, quia ipsum superius est materia inferioris, propter hanc affinitatem non habetur in usu auctorum ut dicantur opposita.

La variante sembra voler introdurre una sfumatura all'interno di TEM, pur collocandosi sempre nell'ambito della stessa teoria («in hac sententia antiqua»). Essa accetta che in Socrate e Platone vi sia la medesima *res naturalis*, ma afferma che tale cosa non è la stessa *personaliter* nei due casi (un punto che non è chiaro se sia da attribuire a TEM in origine) e soprattutto che non è la stessa *res actualis* nei due individui. La variante sembra dunque criticare l'esistenza *in atto* della stessa cosa (il medesimo universale) in più individui (quella che Julie Brumberg chiama la tesi 7' di TEM). Al contrario, suggerisce che, quando riceve la *socratitas*, *homo* diventi Socrate e non sia altro da Socrate: *homo* non esiste come una bambolina in atto all'interno di Socrate-matrioska, ma è ormai interamente compromesso con la *socratitas*.

---

<sup>435</sup> La rubrica aggiunta dall'editore Dijs prima del § 4, «De aliis sententiis», è a mio avviso fuorviante: in primo luogo, suggerisce che i §§ 4-5 descrivano una teoria distinta da TEM, mentre l'autore di *QG* sembra piuttosto ritenere che i §§ 2-6 descrivano un'unica teoria (cf. § 4 «in hac sententia»; § 7 «huic sententiae» e «ex praedicta sententia»); inoltre, la rubrica inserita da Dijs, al plurale, afferma che i §§ 4-5 descrivono più teorie (o al limite più varianti), mentre si tratta di una sola variante (sostenuta sì da «alii», ma una sola).

Da questo deriva il secondo tratto della variante, ossia la distinzione fra tre diverse accezioni, o livelli, di Uomo: *homo simplex*, *homo circa inferiora*, *homo inferioratus*. (i) *Simplex* è *homo* quando viene considerato di per sé, come la *res naturalis* presente in tutti gli individui, a prescindere dagli individui e dalle forme inferiori (inferiori rispetto all’universale):<sup>436</sup> è dunque l’accezione in cui ‘uomo’ è preso quando si dice ‘Homo est species’. (ii) *Inferioratus* è *homo* una volta ricevuta la socratità (o la platonità) e compromesso con essa, ossia *homo* inteso come l’individuo Socrate o Platone. (iii) *Circa inferiora*, invece, è *homo* quando viene considerato come incluso tra gli inferiori rispetto a un livello superiore (il proprio genere): ad esempio quando è preso nella frase ‘Homo est animal’ (*inferiora*, dunque, sono da intendere come *inferiora* rispetto ad *animal*, non rispetto a *homo*). La tripartizione segue dunque lo schema:

homo circa inferiora	“Homo est animal”
homo simplex	“Homo est species”
homo inferioratus	Socrates

La descrizione della variante precisa inoltre (§ 5) che si deve porre un’opposizione tra *homo simplex* o *in sua simplicitate* (ossia *homo* nella frase ‘homo est species’) e *homo inferioratus*, ossia l’individuo (es. Socrate). A *homo simplex*, infatti, si addicono predicati come: «essere predicabile di più»; «essere materia di molti»; «avere l’esser-specie in forza di una relazione <al genere>» (*habere specialitatem in ui relationis*)<sup>437</sup> – predicati che non si addicono a Socrate. A questi, invece, si addicono

<sup>436</sup> Dalla descrizione di *homo simplex* di *QG*, § 4 (dove, come si è visto, si legge: «Quando agitur de homine in sua simplicitate, nec ad ipsius hominis indiuidua nec ad formas inferiores respicitur; ut cum dicimus: ‘Homo est species’, de homine simplicis agimus, nullo modo de homine circa inferiora»), sembra si debba ricavare che le *formae inferiores* sono in qualche modo collegate a *homo circa inferiora*. Il passo, infatti, distingue l’*homo simplex* dall’*homo inferioratus* da un lato (e questo è indicato da una delle due alternative indicate da *nec... nec*, ossia gli *hominis indiuidua*) e dall’*homo circa inferiora* dall’altro (cui sembra dunque da riferire l’altra parte dell’alternativa, le *formae inferiores* appunto).

<sup>437</sup> L’idea qui ricordata è quella che l’esser-specie è un concetto relativo: si è specie in relazione a un genere di cui si è specie, così come si è genere in relazione alle specie. La stessa idea è espressa anche al § 28 di *QG*, citato *infra* in questo capitolo, dove la *generalitas* è paragonata a un altro concetto relativo, la *paternitas* (l’esser-padre si dice in relazione al figlio). Si veda anche quanto Abelardo scrive in *LI*, 125.3-11 (si tratta di uno dei passi di *LI* che citano il realismo, più oltre rispetto alla discussione nell’ambito del commento delle domande di Porfirio, che è stata esaminata): «Quod autem dicitur: ‘specialitas est species’, secundum sententiam nostram, qua solas uoces genera uel species appellari uolumus, nulla est absurditas, quia alia consideratur essentia uocis, alia specialitatis ei adiacentis, per quam genus suum uox

predicati come: «non essere comune a più»; «non essere materia di molti»; «essere realmente discreto»; «essere predicabile di un solo soggetto» – predicati che ovviamente non pertengono a Uomo come specie.

A mio parere, è del tutto corretto il suggerimento di Yukio Iwakuma, che ha proposto di collegare la variante di TEM descritta in *QG*, §§ 4-5 con la teoria esposta nella breve *Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*, conservata nel ms. Paris, BnF, lat. 17813 subito dopo *QG* (f. 19ra-va) e pubblicata da Hauréau prima e da Dijs poi.<sup>438</sup> Tale scritto afferma che i nomi di generi e specie (*uox generalis uel specialis*, rispettivamente) si possono intendere come nomi appellativi o come nomi propri.<sup>439</sup> Quando la *uox* ‘*homo*’ è appellativa, nomina e significa: nomina ciascun individuo uomo, e significa la natura universale comune a tutti gli uomini (animale razionale mortale). Invece, quando è presa come proprio, «significa quella [ossia la natura universale, comune] *nella sua semplicità* e non nei suoi inferiori, né indica una qualche proprietà inferiore in quello [ossia, nell’inferiore, l’individuo]; ma nomina quella [ossia la natura universale] e la indica (*subicit*) quasi singolarmente».<sup>440</sup> Esempio di ‘*homo*’ come nome proprio è, appunto, ‘*Homo est species*’. Dunque, l’*homo simplex* descritto in *QG* §§ 4-5 corrisponde a *homo* inteso come nome proprio della *Sententia*.<sup>441</sup>

---

ipsa respicit. Secundum uero eorum sententiam qui res proprie genera et species appellant, quaestio occurrit. Cum enim relatio generalitatem respectu specialitatis habeat, oportet specialitatem respectu relationis specialitatem suscipere. At uero quomodo eadem res se ipsam informabit?».

<sup>438</sup> Cf. Iwakuma, *Influence*, 311-312, e anche Rosier-Catach, *Les Glosulae in Priscianum: sémantique et uniuersaux*, 155. L’identità di questo *magister R.* non è certa. L’ipotesi che si tratti di Roscellino sembra del tutto improbabile; si è anche fatto il nome di Roberto di Melun (cf. Dijs, *Two Anonymous*, 88-91) e, da ultimo, si è avanzata l’ipotesi di Rodolfo di Laon, suggerita da Iwakuma “tentatively” (cf. Iwakuma, *Influence*, 330 n. 20).

<sup>439</sup> Un problema discusso soprattutto nell’esegesi di Prisciano, *Institutiones*, XVII, 44: cf. Rosier, *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions*.

<sup>440</sup> *Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*, ed. Dijs, §§ 2-3: «Quelibet itaque uox generalis uel specialis et propria et appellatiua potest accipi; quod testatur Priscianus in *Constructione*. Gratia autem exempli hanc uocem que est ‘homo’ accipiamus. Quando autem uox ista appellatiua accipitur, nominat unumquodque indiuiduum hominis, et significat in eis quandam uniuersalem naturam, scilicet animal rationale mortale, que est communis omnium illorum. [...] Item, ista eadem uox que est ‘homo’, accipitur ut proprium. Et tunc significat illam in sua simplicitate et non in inferioribus suis, nec aliquam inferiorem in eo notat proprietatem; sed nominat eam et subicit eam quasi singulariter. Vt hic: “Homo est species”».

<sup>441</sup> Cf. anche il testo delle *Glosulae* a Prisciano minore (*GPmi*) citato da Rosier, *Priscian on Divine Ideas*, 226, n. 14, in cui si dice che le «nature generali e speciali» possono essere dei nomi propri quando sono considerate *in sua simplicitate*: «superius ostendit nomina esse appellatiua tam illa per que queritur quam illa que respondetur, modo uero dicit quod quamuis sint appellatiua, tamen cum AD GENERALES ET SPECIALES naturas in sua simplicitate referantur, possunt esse propria».

La stessa *Sententia*, inoltre, afferma che vi è un'opposizione tra *homo (res uniuersalis)* e *hic homo*: quest'ultimo, a sua volta, sembra essere distinto non solo da *homo (res uniuersalis)*, ma anche da Socrate, ed essere piuttosto la materia che, in Socrate, riceve la socratità e ne è la materia attuale (*actualis materia*), essendo escluso che la materia attuale di Socrate sia *homo* come *res uniuersalis*.<sup>442</sup> Anche su questo punto, dunque, la *Sententia* si accorda con la variante di TEM, alla quale aggiunge una sfumatura (la distinzione tra *hic homo*, ossia l'uomo in Socrate o, se vogliamo, l'uomo inferiorato e Socrate, mentre nella variante l'*homo inferioratus* sembrava coincidere con Socrate).

L'opposizione tra *homo simplex* e *homo inferioratus* (§ 5) sembra trovare un'eco nella presentazione di TEM di *P17* (dove si afferma che i sostenitori di questa teoria «ponunt etiam genus et quodlibet uniuersale in simplicibus natura acceptum rei singulari oppositum esse, inferioribus uero formis uestitum idem esse cum singulari»: *cf. infra*). Più incerto, invece, resta il collegamento tra questa variante e la terza teoria realista descritta in *LNPS* (*cf. supra*).<sup>443</sup>

6.1.1.3. *Gli argomenti contro TEM* (§§ 7-25). La critica a TEM è affidata a nove argomenti (qui numerati 44-52), che si leggono nei §§ 9-25; i §§ 7-8, che precedono, sono paragrafi introduttivi alla critica.<sup>444</sup> Anche questi paragrafi introduttivi, però, sono

---

<sup>442</sup> *Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*, ed. Dijs, §§ 5-6: «Homo, res illa uniuersalis, habet sub se hunc hominem Socratem, qui diuersus est ab homine per propriam naturam, et actualiter etiam per socratitatem. Ideo dico 'actualiter' quia si socratitas remoueretur ab homine et remaneret hic homo, tunc tantum differret per propriam naturam. Quid autem sit differre *hominem* et *hunc hominem* per propriam naturam attendatur. In quo attendantur differre, per simile monstrandum est. Substantia et qualitas, illa duo generalissima, si sine proprietatibus intelligantur, tunc attenduntur in propria natura. Similiter ex hac parte. Cum autem hic homo sit proprie materia actualis Socratis, idem est in actu quod Socrates et tamen precedit Socratem natura, quia prius potuit esse sine socratitate, antequam Socrates esset, nec exigit socratitatem ad hoc ut sit. Sed socratitas nunquam potuit esse prius sine hoc homine, antequam esset hic homo, et exigit hunc hominem ut sit. Dicitur autem hic homo ideo 'actualis materia Socratis' quia Socrates ex eo ut ex materia nascitur, et ex socratitate etiam ut ex forma, et inde quoquo modo socratitas potest uocari forma Socratis uel causa, non substantialis tamen».

<sup>443</sup> *Cf. Iwakuma, Influence*, 311-312, che per primo ha proposto di collegare tra loro la terza teoria realista di *LNPS*, la variante di *QG*, la *Sententia*, e la descrizione di TEM in *P17*.

<sup>444</sup> *QG*, §§ 7-8, ed. Dijs: «Mihi autem uidetur quod quicumque huic sententiae consentiunt, ueritati contradicunt dum fabulam tenent, quia, si sic intellexerunt ut uerba sonant, dico quod plane decepti sunt, pulchra tamen mentientes. Est autem rei ueritas et intentio auctorum in nostra sententia omnibus manifesta. Sed antequam proponamus eam [*cf. infra*, §§ 26-35], uideamus si quod falsum et impossibile ex praedicta sententia procedat. Et imprimis remoueat omnis opinio et inquisitio, et attendat unusquisque rerum essentias uti sunt, et inueniet eas sic discretas et oppositas ut neutra sit alia. Quod cum ita sit, miror quare aliquis pro quocumque sermone concedat unam et eandem substantiam in eodem

interessanti. Infatti, si può notare che la critica a TEM è posta sotto il segno di una sorta di evidenza. «Basta che ciascuno consideri le essenze delle cose come sono, e le troverà così discrete e opposte che nessuna è un'altra»; che qualcuno sostenga che «una sola e medesima sostanza si trova essenzialmente e nello stesso tempo in cose così opposte e distanti nello spazio» è semplicemente motivo di stupore: la ragione non può accettare che le cose stiano così e la natura lo rifiuta (*cf.* «*physica modis omnibus repugnet*» di Abelardo, *LI* 11.11). Al § 11, nell'argomento della sottrazione degli accidenti, sembra che queste osservazioni vengano considerate come una critica riuscita a TEM.

44. ARGOMENTO DELL'UBIQUITÀ DELL'ASINO (§§ 9-10; *cf.* *LNPS* argomento della terribile eresia; *GS* argomento del luogo di Socrate; *infra*, argomento degli spazi interposti). L'argomento è simile a quello "della terribile eresia", che *LNPS* solleva contro TEM, nel fatto che coinvolge l'esempio di Dio e che, in una contro-obiezione, indaga se Dio sia o meno sostanza (anche se le posizioni sostenute da Abelardo e dall'autore di *QG* contro TEM su questo punto sono opposte); si differenzia invece da quell'argomento, avvicinandosi ad altri, come quello del luogo di Socrate di *GS*, per il fatto di concernere l'ubiquità e in generale il problema del luogo dell'universale secondo TEM (*cf.* anche *infra*, l'argomento degli spazi interposti).

Se si segue TEM, la cosa universale Asino sarà in più luoghi nello stesso tempo (sarà infatti in ciascuno dei luoghi in cui è un individuo asino); l'autore di *QG* obietta dunque che si attribuirà all'asino quello che è un privilegio di Dio soltanto, l'ubiquità, e Dio e l'asino converranno in questo, nell'aver entrambi l'ubiquità; ciò è inaccettabile, perché Dio e l'asino (scelto, ovviamente, come esempio particolarmente irriverente) non convergono in alcunché.<sup>445</sup>

L'argomento comporta un'interessante contro-obiezione, con risposta (§ 10).<sup>446</sup> La contro-obiezione cerca di attaccare quest'ultima affermazione, ossia che Dio e

---

tempore essentialiter in rebus sic oppositis et spatio remotis existere, cum et ratio sic esse dissuadeat et natura repugnet. Procedunt autem ex hac sententia multae absurditates et inconuenientia».

<sup>445</sup> *QG*, § 9, ed. Dijs: «Primum omnium hoc absurdum et, ut mihi uidetur, inconueniens, scilicet quod qui hanc sententiam tenent, singulare Dei priuilegium attribuunt asino. Quippe asinus, illa res uniuersalis, existit in diuersis locis uno et eodem tempore, scilicet hic et Romae, sicut Deus; quod nefas est dicere, cum Deus et asinus in nullo conueniant prorsus».

<sup>446</sup> *QG*, § 10, ed. Dijs: «Si quis opponat mihi dicens illa duo conuenire in hoc quod utrumque est substantia et in hoc quod utrumque existit, nihil dicit, quia, cum dialectice agamus, ut dialecticus opponere debet. Quodsi ut dialecticus opponit, mentitur ubi dicit Deum esse substantiam et existere, quia

l'asino non convengono in qualcosa, portando un contro-esempio: Dio e l'asino convengono nel fatto di essere entrambi sostanze e di esistere entrambi. Questo avvicina l'argomento a *LNPS*, dove Abelardo ugualmente, in una sorta di *quaestio* sulla sostanza divina, afferma che Dio è sostanza (*cf. supra*) per sostenere il proprio argomento che TEM porta al panteismo, perché induce a concepire Dio come la sostanza senza forme che soggiace a tutte le sostanze individuali. L'autore di *QG* prende la strada opposta ed afferma, richiamandosi a una distinzione di discipline, che se si resta nell'ambito della dialettica Dio non è sostanza (e dunque l'asino e Dio non convengono nel fatto di essere sostanze così come non convengono nel fatto di essere in più luoghi).<sup>447</sup> Se si parla da dialettici, infatti, non si può affermare che Dio è sostanza né che esiste. Tutto ciò che esiste, secondo i dialettici, o è sostanza o è accidente in atto: e se è evidente che Dio non è un accidente, non è però neppure una sostanza; se così fosse, infatti, (sempre secondo la dialettica), egli sarebbe o una sostanza corporea o una sostanza incorporea, ossia avrebbe corporeità o incorporeità: ma in Dio non vi sono accidenti (qui, dunque, corporeità e incorporeità sono considerati accidenti: *cf. supra*), perché «tutto ciò che è in Dio è Dio».<sup>448</sup> Poiché non ha accidenti, e dunque né corporeità né incorporeità, Dio non può essere sostanza secondo la dialettica. Con ciò, precisa l'autore, non si può concludere che Dio è nulla (*ergo nihil est*) perché «secondo la verità della cosa» (che

---

secundum dialecticam sententiam non potest uere dici quod Deus existat. Quicquid enim dialectici dicunt existere, est uel substantia uel accidens actu; quorum neutrum secundum dialecticos Deum esse omnibus manifestum est; quicquid enim secundum dialecticos est substantia, uel est corporea uel incorporea substantia; sed quicquid est corporeum, corporeitatem habet et quicquid est incorporeum, incorporeitatem habet; sed secundum rei ueritatem in Deo nullum accidens est; quicquid enim in Deo est, Deus est. Quodsi Deus nullum accidens retinet, neque corporeum neque incorporeum; quodsi neutrum, secundum hanc sententiam non est substantia. Cum autem, secundum hanc sententiam, neque substantia neque accidens sit, tamen non potest concludi: *Ergo nihil est*, quia secundum rei ueritatem uere existit, et est substantia, et solus uerum esse habet. Et tamen non est illa substantia de qua agunt dialectici; sed nescimus neque scire possumus quomodo. Etiam sicut ostensum est, falsum est Deum et asinum conuenire in aliquo. Quodsi sic est, deceptus est quicumque de Deo et asino uel idem uel consimile praedicat».

<sup>447</sup> Anche nell'argomento della terribile eresia in *LNPS* gli argomenti che sostengono che Dio non è sostanza sono ricollegati alla dialettica; *cf. LNPS* 516.7-8: «Quibus multe philosophorum auctoritates consentire uidentur maxime illorum qui dialecticam tractant».

<sup>448</sup> Questa formula, la cui origine resta sconosciuta, era utilizzata come un'*auctoritas*, in genere attribuita ad Agostino, dai maestri in *sacra pagina* del XII secolo. In particolare, la si trova in scritti della scuola di Abelardo, dove è utilizzata in contesti trinitari per sostenere l'identità delle persone della Trinità con le loro proprietà; o negli scritti della scuola di Gilberto di Poitiers, dove è chiamata in causa per l'analisi della predicazione nel linguaggio teologico. *Cf.* su questo L. Valente, *Alla ricerca dell'autorità perduta*: "Quidquid est in deo, deus est", in «Medioevo» 25 (1999-2000), 713-738.



sembra dunque opposta alla dialettica) Dio esiste ed è sostanza ed è il solo ad avere il vero essere: però, non è sostanza secondo la dialettica. Pertanto, Dio e l'asino non convengono neppure nell'esistere o nell'essere sostanza, e non è possibile predicare dei due né lo stesso predicato, né due che siano simili (*idem uel consimile*).<sup>449</sup>

45. "ARGOMENTO" DELLA sottrazione degli accidenti (§ 11). Pur avendo la struttura di un argomento come gli altri, di fatto questo argomento si appoggia a quanto l'autore ha presentato nei paragrafi introduttivi (in particolare nel § 8) e non sembra aggiungere nuovi elementi alla sua critica.<sup>450</sup> L'autore afferma infatti, contro TEM, che se sottraessimo da Socrate gli accidenti di Socrate (es. trovarsi a Le Mans), e da Platone gli accidenti di Platone (es. trovarsi ad Angers),<sup>451</sup> necessariamente resterebbero come residuo due *essentie* completamente opposte l'una all'altra, sì che «nessuna delle due sarebbe o potrebbe essere l'altra»: le due *essentie* si fonderebbero insieme (*conuenire, collidi*) in un unico uomo, animale razionale mortale, solo se persistesse l'«antico errore» (ossia TEM) che si è già mostrato essere un errore – presumibilmente, un riferimento al § 8.

46. ARGOMENTO DELL'AGIRE E DEL PATIRE DELLA MATERIA (§§ 12-13; cf. *LI*, argomento dei contrari; *LNPS*, argomento della sensazione). L'argomento è simile all'argomento dei contrari di *LI* (risposta alla seconda contro-obiezione) nel fatto di indagare se, seguendo TEM, l'individuo si riduca a forma (qui: accidenti), materia, o forma e materia insieme e nel concludere che l'individuo deve ridursi alla propria materia (anche se Abelardo indagava che cosa fosse l'individuo Brunello, mentre qui si

---

<sup>449</sup> In alcuni passi di Abelardo si contrappone la posizione dei grammatici e quella dei dialettici: cf. Jacobi, *Philosophy of language*, 131.

<sup>450</sup> *QG*, § 11, ed. Dijis: «Item opponitur. Cum homo actualiter [*un riferimento al fatto che l'universale esiste in atto, in quanto universale, nell'individuo*] sustentet socratitatem in Socrate existente Cenomagnis et eadem essentia sustentet platonitatem in Platone existente Andegauis: Si spolient hominem in Socrate a proprietatibus Socratis, quae hominis sunt accidentia, patitur natura remanere animal rationale mortale; item, si spolient hominem in Platone. Si nullomodo posset remanere animal rationale mortale et he due essentie quas natura rei patitur remanere, si remanerent, dico quod prorsus opposite essent, ita ut neutra esset alia uel esse posset. Quomodo simul conuenirent? Quomodo colliderentur? Simul autem colliderentur et illa duo opposita unum aliquid efficerentur, si staret antiquus error, quia secundum antiquos sicut homo una res naturalis per se est, susceptis autem accidentibus fit plura, ita, remotis accidentibus illis, pateretur natura quod homo remaneret, iam non plura, sed unum proprie, sicut prius erat; quod falsum esse preostendimus».

<sup>451</sup> Su questi esempi geografici, cf. *infra*, Capitolo 8.

indaga che cosa sia che agisce e patisce). Nello stesso tempo, è simile ad altri argomenti, come l'argomento della sensazione di *LNPS*, nel considerare il caso del patire una sensazione (ad esempio, essere frustato) come un controesempio da sollevare contro TEM. Si distingue un argomento principale e una contro-obiezione, seguita da risposta.

L'argomento principale (§ 12) domanda che cosa agisca o patisca quando l'animale razionale mortale che è in Socrate agisce e patisce. Sono possibili tre alternative: (a) gli accidenti; (b) gli accidenti e la materia insieme; (c) la materia soltanto. (a) e (b) vengono escluse, perché gli accidenti non patiscono (né agiscono), né da soli né con la materia. Il soggetto dell'agire e del patire sarà pertanto la materia. Questa, però, è la medesima essenza per tutti gli individui uomini. Ne seguirà dunque che quando agisce/patisce Socrate, ossia la sua materia, agisce/patisce anche la materia di Platone, e dunque Platone: se Platone agisce, agisce anche Socrate; se Socrate è frustato, lo è anche Platone. Questo ovviamente è inaccettabile. L'autore precisa anche conseguenze teologiche di questo approccio: seguirà che tutti gli uomini godono sia della beatitudine che dei castighi eterni, perché ciò che patisce l'uno lo patisce anche l'altro.<sup>452</sup>

La contro-obiezione (§ 13) intende mettere in discussione la triplice alternativa posta dall'argomento e afferma che, quando Socrate agisce o patisce, il soggetto dell'agire e del patire non è né la materia, né gli accidenti, né l'insieme dei due, ma «l'inferiore stesso, ossia Socrate». La contro-obiezione, in altre parole, sostiene che Socrate non si riduce a materia e accidenti insieme (né *a fortiori* alla sola materia), ma che si pone su un altro piano ontologico. Nella risposta alla contro-obiezione, l'autore di *QG* ribadisce che Socrate deve ridursi alla propria materia come sostrato dell'agire e del patire: ciò che Socrate “sostiene”, infatti, (in questo caso, l'agire o il patire) è sostenuto

---

<sup>452</sup> *QG*, § 12, ed. Dijs: «Item opponitur. Cum animal rationale mortale quod est in Socrate agat et patiat, queritur utrum agat et patiantur ipsa accidentia, uel ipsa materia Socratis, uel utrumque. Sed de accidentibus non concedunt quod patiantur, neque de utroque, scilicet de materia et de eius accidentibus, quia tunc concederent de accidentibus, quod iam negatum est. Concedunt ergo materiam pati, cum hoc uel illud esse debeat. Sed quotienscumque homo qui est in Socrate agit uel patitur, et homo qui est in Platone agit uel patitur, cum sit eadem essentia. Et sic, Platone agente aliquid, agit Socrates et quelibet alia substantia, et, flagellato Socrate, flagellabitur quelibet alia substantia; quod est inconueniens. Et etiam heresis; si attendere uolueris, inuenies secundum hanc sententiam quamlibet humanam animam celesti gratia perfrui et perpetuis poenis puniri».

dalla materia di Socrate, e questa è la stessa essenza della materia di Platone secondo TEM, il che porta alle conseguenze inaccettabili evidenziate dall'argomento.<sup>453</sup>

47. ARGOMENTO DEGLI SPAZI INTERPOSTI (§ 14; *cf.* argomento dell'ubiquità dell'asino, argomento dell'uomo nuovo; *GS*, argomento del luogo di Socrate). Come si è visto, TEM pone l'esistenza di una *res*, l'universale, che esiste contemporaneamente tutta intera in più individui, e dunque in più luoghi: essa gode di una forma di ubiquità, o senz'altro di una relazione controintuitiva con lo spazio. Questo argomento fa parte della serie di argomenti, come quello dell'ubiquità dell'asino nello stesso *QG* e quello del luogo di Socrate in *GS*, che evidenziano questo aspetto problematico della teoria e ne fanno il centro della propria critica a TEM.<sup>454</sup>

L'argomento parte dall'ipotesi che esistano solo due individui della specie uomo, uno in Francia e uno a Roma (ovviamente, l'argomento potrebbe funzionare anche con la situazione normale di esistenza degli uomini, perché tra individui della stessa specie vi è comunque una distanza spaziale non colmata da altri uomini: la situazione estrema posta dall'argomento serve solo a evidenziare la difficoltà con maggiore chiarezza). L'autore domanda: la specie uomo, che consisterà solo di questi due individui, occupa anche gli spazi interposti tra i due oppure no? Se non li occupa, come può essere presente in due individui tanto distanti? Se li occupa, allora esisterà in atto in quegli spazi, ossia ci saranno individui uomini anche in quegli spazi (cosa che però si è esclusa *ex hypothesi*). L'argomento, come si è detto, cerca di mostrare la difficoltà dell'ubicazione della cosa universale secondo TEM. Evidentemente, però, TEM

---

<sup>453</sup> *QG*, § 13, ed. Dijs: «Sed fortasse nullum membrum supradicte disiuncte concedunt, quia nec dicunt accidentia Socratis pati nec materiam nec utrumque, sed ipsum inferius, idest Socratem. Sed propter hoc non euadunt; quicquid enim sustentat ipse Socrates, illud idem sustentat homo qui est in Socrate, qui est materia; et, ut dictum est, hec eadem sustentat homo materia Platonis, cum sit una et eadem essentia».

<sup>454</sup> *QG*, § 14, ed. Dijs: «Item opponitur. Secundum positionem quod, natura rei patiente, destruat omne indiuiduum hominis preter Platonem et Socratem et existat unus in Francia, alter Rome, erit homo species illa; et cum sit actualiter in utroque, aut occupat spatia illa que sunt inter illa duo, uel minime. Sed si non occupat spatia illa, quomodo in illis diuersis tanto spatio remotis fuerit? Vel si occupat spatia illa, mirabiliter est inflatus homo ille! Item, si occupat, uel sic occupat quod est in eis, uel sic quod non est in eis. Sed sic occupare non potest quod non sit in eis. Relinquitur ergo quod homo, illa res uniuersalis, in istis spatiis sit que sunt inter illa duo indiuidua. Sed si homo, illa species, ibi existit actu, tunc oportet ut per aliquod suum indiuiduum existat; alioquin non potest existere actu, nec secundum eorum sententiam nec secundum aliam. Sed inter alia duo predicta nullum indiuiduum est hominis, quippe secundum positionem destructum est omne indiuiduum hominis preter duo predicta. Quare nullum inter illa duo existit. Et sic homo non est in illis diuersis».

potrebbe ancora appellarsi a un modo di essere in due individui (proprio, evidentemente, alla sola cosa universale) che non implichi intendere la cosa universale come un oggetto che si estende effettivamente nello spazio tra loro.

48. ARGOMENTO DELL'UOMO NUOVO (§§ 15-16; *cf.* argomento dell'ubiquità dell'asino e argomento degli spazi interposti; *GS*, argomento del luogo di Socrate). L'argomento considera il caso in cui un nuovo individuo si aggiunga alla classe degli individui di una data specie come caso da opporre alla concezione della specie (e dunque dell'universale) di TEM. In qualche modo, anche questo argomento si può annoverare tra quelli che indagano l'ubicazione della cosa universale, perché domanda *da dove* venga la specie del nuovo individuo, ad esempio l'Uomo di un bambino appena nato.

Si consideri il caso di un bambino appena nato: evidentemente il bambino appartiene alla specie uomo, ossia ha subito in sé l'Uomo (cioè, secondo TEM, la materia essenziale Uomo, identica in tutti gli uomini). Questo Uomo presente nel bambino sarà o un uomo nuovo, creato alla nascita del bambino, o lo stesso che hanno già gli altri individui uomini esistenti: la prima alternativa, però, è da escludere, perché se così fosse il bambino non sarebbe uomo alla stregua degli altri, ma in virtù di un Uomo diverso. Se dunque il bambino ha lo stesso Uomo che hanno gli altri individui, da dove viene questo Uomo? Ci sono tre alternative: (a) o dagli altri individui, (b) o da una *regio nature*; (c) da altrove. (c) è esclusa (presumibilmente, si deve intendere che (a) e (b) esauriscono le possibilità).<sup>455</sup> Anche (a), però, è da escludere: se infatti l'Uomo del bambino venisse dagli altri individui, dovrebbe abbandonarli quando si trasferisce nel bambino (con la conseguenza inaccettabile che essi non sarebbero più uomini), perché «non esiste nessuna creatura nella verità dei fatti che si trasferisca tutta intera ed essenzialmente in altro e <al contempo> rimanga <dov'era prima> essenzialmente». Come si vede, l'obiezione è di tipo locale. Anche (b), la provenienza da una presunta

---

<sup>455</sup> Per l'espressione '*regio naturae*', *cf.* Calcidius, *In Timaeum Platonis Commentarius*, pars 2, cap. 302, ed. B. Bakhouché, t. I, Vrin, Paris 2011, 530.16-21: «Et intellegibilia quidem sunt quae intellectu comprehenduntur rationabili indagine, sensilia uero quae inrationabili opinione praesumuntur incerto quodam opinionis euentu. Illa quidem ex aeternitate nec ullum initium habentia, haec temporaria et ex aliquo initio temporis, a regione nostra primaria, ad naturam uersus uero secunda, rursus intellegibilia e regione quidem naturae priora, iuxta nos uero secunda sunt» (corsivo mio).

*regio nature*, è esclusa come nozione confusa, di cui non si sa né che cosa né dove sia.<sup>456</sup>

Il secondo paragrafo dell'argomento si concentra appunto sulla *regio nature*, considerando un tentativo di evitare l'eliminazione di (c) attraverso l'affermazione che la *regio nature* è il *locus nature*. L'autore ribatte che in questo modo si spiega un concetto oscuro con uno ancora più oscuro e insiste poi sul significato di "*locus nature*": se è un'espressione dotata di significato (*significatiua*) (e si esclude che non lo sia), dovrà significare ( $\alpha$ ) o qualcosa che esiste in atto o ( $\beta$ ) qualcosa che non esiste in atto o ( $\gamma$ ) entrambi. ( $\gamma$ ) è esclusa come qualcosa che neppure i sostenitori di TEM ammetterebbero. Anche ( $\beta$ ) è esclusa: se infatti '*locus nature*' significa ciò che non è in atto, allora significa una cosa che non è nulla (*nihil est*) e dunque Uomo, e tutti gli universali, discenderebbero da ciò che non è nulla. Resta dunque ( $\alpha$ ), che '*locus nature*' o '*regio nature*' significhi ciò che esiste in atto. Ora, ciò che esiste in atto è (anche secondo TEM: *cf. supra*) sempre e solo individuo; dunque, conclude l'autore di *QG*, l'espressione '*locus nature*' o '*regio nature*' significa l'individuo: ( $\alpha\alpha$ ) o tutti gli individui, ( $\beta\beta$ ) o alcuni ma non tutti, ( $\gamma\gamma$ ) o uno solo. Tutti e tre i casi, però, sono da escludere. ( $\alpha\alpha$ ) è escluso perché, se il *locus nature* comprendesse tutti gli individui, «che senso avrebbe dire che una cosa universale o è in tutti quelli [ossia, in tutti gli individui] o discende da tutti quelli in qualche modo?» (credo che questa obiezione significhi che la spiegazione non aggiungerebbe nulla al nostro quadro: si affermerebbe infatti che l'universale *si trova* in tutti gli individui perché *discende* da tutti gli individui). ( $\beta\beta$ ) è escluso perché ricadrebbe nel caso dell'alternativa (a) che si è sopra esclusa (l'Uomo del bambino viene dagli altri individui <esistenti all'epoca in cui il bambino nasce>). ( $\gamma\gamma$ ) è esclusa perché non vi è nessun singolo individuo che sia il *locus* o la *regio nature* e da cui derivino gli universali. In questo modo, *QG* ha compiuto

---

<sup>456</sup> *QG*, § 15, ed. Dijs: «Item opponitur. Quando nascitur aliquis puer, statim homo est in eo. Qui homo? Vel idem qui est in aliis indiuiduis, uel creatus nouus. Sed si creatus nouus, non est iam in eodem res uniuersalis que est in istis diuersis. Quodsi non creatus nouus sed est ille idem qui est in aliis, uel transit ab eis in puerum, uel descendit a regione nature, uel aliunde deuenit. Sed aliunde non. Item, ab aliis indiuiduis non transit in puerum, quia si hoc esset, uel sic transiret ab eis quod prorsus dimitteret ea et tunc tantum esset in puero; quod non est, cum alia indiuidua hominis remaneant sub homine. Vel sic transiret in puerum quod in aliis indiuiduis prorsus eadem essentia remaneret; quod uerum non est, quia nulla creatura est in rei ueritate que in aliud tota et essentialiter transeat et essentialiter remaneat. Ideo unde transit? Item, a regione nature non descendit homo species in puerum; nec sciunt quid sit uel ubi sit regio nature».

la sua critica al concetto di *regio* o *locus nature* (e, aggiunge, anche del termine *natura* e dell'avverbio *naturaliter*). A mio avviso tutta questa spiegazione contiene uno slittamento illecito: se infatti si può accettare che, per essere significativa, l'espressione '*locus nature*' debba significare qualcosa che esiste in atto e che perciò è individuo, questo individuo sarà l'individuo "luogo della natura" (alternativa  $\gamma\gamma$ ) e non l'insieme generico degli individui (individui delle specie che discendono dal *locus nature*!), né di alcuni tra tali individui. In altre parole, l'autore poteva solo giungere all'alternativa  $\gamma\gamma$ , e questa è esclusa con un argomento molto debole (l'autore si limita ad affermare che tale individuo non esiste nella realtà delle cose, *in actu rei*).<sup>457</sup>

49. ARGOMENTO DEL *SVFFICIENS FVNDAMENTVM* (§§ 17-19; cf. *GS*, argomento degli opposti, secondo contro-argomento). Sia questo che l'argomento seguente fanno riferimento alla distinzione tra i diversi tipi di universale (*homo simplex*, *homo circa inferiora*, *homo inferioratus*) di cui era questione nella variante di TEM descritta ai §§ 4-6.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> *QG*, § 16, ed. Dijs: «Sed si quis dicat quod regio nature nihil est aliud quam locus nature, exponit obscurum per obscurius. Oportet autem quod oratio illa aliquomodo sit significatiua uel nullo modo. Sed si nullo modo est significatiua, nullum uerum generant intellectum de sua sententia dum cassam uocem proferunt. Quodsi est significatiua, uel significat id quod existit actu uel id quod non existit actu uel utrumque. Sed utrumque non concedunt. Sed id quod non est in actu, non significat, quia quid esset dicere: 'Homo descendit a regione nature, idest ab eo quod nihil est?' Et quomodo id quod nihil est comprehendet omnia uniuersalia? Restat ergo ut illa oratio significat tantum id quod est actu. Quodsi hoc est, tunc significat indiuiduum; quicquid enim existit, etiam secundum eorum sententiam indiuiduum est. Quodsi significat indiuiduum, uel significat omnia indiuidua, uel plura sic quod non omnia, uel unum tantum. Sed omnia non significat, quia si hoc esset, quid esset dicere aliquam rem uniuersalem uel in omnibus illis esse uel ab omnibus illis descendere aliquo modo? Item, non significat plura sic quod non omnia, quia, si hoc esset, quando diceretur secundum hoc aliquod uniuersale transire ad indiuiduum a regione nature, diceretur transire ab indiuiduis aliquibus ad aliud indiuiduum; quod non potest esse, sicut superius ostensum est per hominem. Item, illa oratio non significat unum indiuiduum tantum, quia si significat unum indiuiduum, 'unum' uel significat unum indiuiduum substantie uel accidentis. Sed neutrum horum potest esse, quia nullum indiuiduum inuenitur in actu rei quod sit locus et regio nature et unde procedant omnia uniuersalia. Et sic relinquitur quod locus nature nihil sit. Idem dico de hoc simplice nomine quod est 'natura', uel de hoc aduerbio quod est 'naturaliter'».

<sup>458</sup> *QG*, §§ 17-18, ed. Dijs: «Item opponitur. Animal, illud genus, est sufficiens fundamentum rationalitatis et irrationalitatis. Et ita oportet quod illud genus actu sustentet illa accidentia; alioquin non est sufficiens fundamentum. Quod cum ita sit, queritur utrum animal simplex ita ut est simplex sustentet illa duo. Quodsi concedatur, potest inferri quod animal eo modo quo est simplex, non est purum ab inferioribus formis, et ex alia parte contingit illa duo contraria esse in eodem actu; quod contradicit Porphyrius ubi dicit: "Potestate quidem omnes habet differentias sub se, actu uero nullam". Item. Consequitur ex eodem quod animal, illud genus, eo modo quo nihil est, sustentat illa accidentia, quod impossibile est. Et sic animal simplex ut simplex non est sufficiens fundamentum illorum. Sed nec animal

Il genere Animale è fondamento sufficiente di razionalità e irrazionalità, ossia «supporta in atto quegli accidenti» (*actu sustentet illa accidentia; cf. supra: le differenze specifiche come accidenti e l'esistenza in atto degli universali negli individui*). L'argomento si domanda se è fondamento il genere Animale (a) inteso come *animal simplex ita ut est simplex*, oppure (b) come *animal formatum* (per esempio, dalla razionalità). L'autore di *QG* intende mostrare che entrambe le ipotesi sono inaccettabili (e che, dunque, il genere Animale non può essere fondamento di razionalità e irrazionalità).

(a) *Animal simplex* corrisponde all'*homo simplex* dei §§ 4-5: si tratta dell'animale (o uomo) considerato a prescindere dagli individui e dalle forme inferiori. Ora, l'autore di *QG* afferma che l'animale semplice non può essere il fondamento di razionalità e irrazionalità per tre motivi. Il primo è che, se così fosse, non sarebbe più «puro» delle forme inferiori, perché sarebbe, appunto, il fondamento di razionalità e irrazionalità (in altre parole, la stessa definizione di “semplice” o “puro” è in contraddizione con “essere fondamento”, che comporta una compromissione con le forme). In secondo luogo, razionalità e irrazionalità (qui dette due contrari) sarebbero entrambe in atto nello stesso soggetto (l'animale semplice), contro Porfirio che afferma che sono presenti solo in potenza. Infine, l'animale semplice è *nihil* (credo si dica questo perché, in quanto semplice, si considera animale a prescindere dagli individui che effettivamente esistono e dunque, in qualche modo, come una cosa che non esiste, un *nihil*: su questo punto, *cf. infra* § 20): perciò, considerato in quella modalità per la quale è nulla (ossia, in quanto è semplice), l'animale non può supportare razionalità e irrazionalità.

Anche l'ipotesi (b), che il fondamento della razionalità sia l'animale formato dalla razionalità stessa (e fondamento della irrazionalità sia l'animale formato dalla irrazionalità) non è accettabile: il fondamento dovrebbe infatti permanere anche se venisse meno ciò che si fonda su di esso, mentre animale formato dalla razionalità non può evidentemente permanere se si distrugge la razionalità (in altre parole, il

---

formatum rationalitate est sufficiens fundamentum rationalitatis, quia omne sufficiens fundamentum alicuius accidentis secundum illum statum, secundum quod est sufficiens fundamentum, posset remanere illo accidente destructo. Sed animal rationale non potest remanere in statu animalis rationalis destructa rationalitate. Similiter est in irrationali animale respectu irrationalitatis. Et ita animal formatum non est fundamentum predictorum accidentium».

fondamento e ciò che si fonda su di esso non possono coincidere; *cf. GS*, argomento degli opposti).<sup>459</sup>

Il § 19 considera in aggiunta un'ultima ipotesi (c), secondo la quale i sostenitori di TEM non ammetterebbero né (a) né (b), ma bensì che il fondamento di razionalità e irrazionalità sia l'animale tra i suoi inferiori (*animal circa sua inferiora*). Si noti che l'*animal circa sua inferiora* di questo paragrafo è diverso dall'*homo circa inferiora* dei §§ 4-5. In questo paragrafo, infatti, gli inferiori sembrano essere gli individui animali e si considera dunque animale in quanto individualizzato (si potrebbe dire, *animal inferioratum*), mentre nei §§ 4-5, come si è visto, gli "inferiori" in quella espressione sono da intendere come una collocazione in cui uomo è posto rispetto al genere superiore (*homo circa inferiora* è infatti homo considerato nell'esempio "Homo est animal"). Secondo l'autore di *QG*, anche l'ipotesi (c) non è percorribile, perché si risolve o nel caso in cui fondamento è l'animale puro (= semplice), ossia nel caso (a), oppure nel caso in cui fondamento è l'animale puro e gli inferiori insieme, ugualmente inaccettabile.<sup>460</sup>

50. ARGOMENTO DEL GENERE ANIMALE (§§ 20-22). Anche questo argomento, come quello precedente, fa riferimento ai modi di essere dell'Animale (*in sua simplicitate, circa sua inferiora*) di cui si è fatta menzione ai §§ 4-5, e anche in questo caso *animal circa sua inferiora* è diverso da *homo circa inferiora* dei paragrafi iniziali.<sup>461</sup>

---

<sup>459</sup> Il § 18 si segnala per l'uso del termine '*status*' nelle espressioni '*secundum illum statum*' e '*in statu animalis rationalis*'. Anche se è difficile precisare esattamente il significato di queste espressioni, esse sembrano indicare una modalità ontologica del genere Animale, ed essere perciò simili all'espressione '*eo modo quo*' del § 17.

<sup>460</sup> *QG*, § 19, ed. Dijs: «Sed forsitan neque dicunt animal simplex ut simplex esse sufficiens fundamentum illorum accidentium, nec animal formatum, sed animal circa sua inferiora. Restat ergo postea questio utrum animal circa sua inferiora ita sit sufficiens fundamentum quod ipsum animal purum sit fundamentum et inferiora non, uel utrumque. Sed quodcumque concedant, aliquod inconueniens occurret, ut supra ostensum est».

<sup>461</sup> *QG*, § 20, ed. Dijs: «Item opponitur. Cum dicitur 'Animal est genus', genus uel attribuitur animali in sua simplicitate, uel animalis circa sua inferiora. Sed animalis circa sua inferiora non attribuitur, quia iam esset indefinita et equipolleret isti: 'Quoddam animal est genus', que falsa est secundum eos; et sic uera equipolleret false. Quod autem falsa sit: 'Quoddam animal est genus', per suam diuidentem comprobatur, que uera est, scilicet 'Nullum animal est genus'; et quod uera sit 'Nullum animal est genus' sic probatur quia nec Socrates nec Plato nec aliquid aliorum, quod bene sequitur; et uera est assumptio secundum eos, scilicet 'Nullum indiuiduum est genus'. Et sic oportet quod generalitas animali simplici attribuat, et ut simplici; et sic attribuitur animali eo modo quod non existit animal, quippe animal secundum hanc



L'argomento considera la frase "l'Animale è genere" e domanda se, in tale frase, 'genere' è predicato di (a) Animale semplice, a prescindere dagli individui (*animal in sua simplicitate*) o di (b) Animale in quanto calato negli individui, «animale tra i suoi inferiori», dove "inferiori" sono gli individui che appartengono a tale genere (*animal circa sua inferiora*; questo senso di *animal* è a mio avviso paragonabile a *homo inferioratus*, non a *homo circa inferiora* dei §§ 4-5: *cf. supra*). L'autore di *QG* cerca di mostrare che entrambe le opzioni sono inaccettabili.

(a) è inaccettabile perché, se si ammette che 'genere' si predica dell'animale tra i suoi inferiori, si predica degli individui, e secondo i sostenitori di questa teoria «nessun individuo è un genere». La spiegazione segue il seguente ragionamento: se si accetta che genere si predichi di *animal circa sua inferiora*, si predicherà di un qualche animale (*quoddam animal*), e questo è inaccettabile, perché la frase (F) "un qualche animale è genere" è falsa ("*quoddam animal est genus*"). *F* è falsa perché la sua negazione, ( $\neg F$ ) "Nessun animale è un genere", è vera ("*nullum animal est genus*").  $\neg F$  è vera perché né Socrate né Platone sono un genere, e ciò è vero perché, «secondo loro», «nessun individuo è un genere» ("*nullum indiuiduum est genus*"). Si noti la precisazione «secondo loro»: nella parte propositiva del trattato, l'autore di *QG* cercherà proprio di sostenere una teoria secondo cui il genere è l'individuo stesso.

Anche (b), che 'genere' si predichi dell'animale semplice, è ugualmente inaccettabile secondo l'autore, perché l'animale semplice (ossia considerato a prescindere dagli individui) non esiste, è un *nihil* (*cf. supra*). Dunque, l'esser-genere (*generalitas*) sarebbe attribuito a ciò che non esiste ed è un nulla: ciò che è (gli individui) sarebbe supportato da ciò che non è, in quanto non è.

I §§ 21-22 ricordano due tentativi di ovviare alle difficoltà sollevate dall'argomento. Il primo (§ 21), poco perspicuo ai miei occhi, cercherebbe, da come capisco, di contrastare la critica all'opzione (b) affermando che nella frase '*animal est genus*' sia l'animale che l'esser-genere sono presi in quel modo per il quale non sono (*eo modo quo non est*), e che perciò non sorge alcuna difficoltà. L'autore di *QG* afferma che questo ragionamento rende ancora più esplicita la difficoltà più che costituirne una soluzione. Il secondo tentativo, consegnato al § 22, afferma che nella frase '*animal est*

---

sententiam acceptum ut simplex nihil est. Et sic quoddam quod est, sustentatur ab eo quod non est, et eo modo quo non est».

*genus*' non si dice che l'esser-genere inerisce ad animale (cosa che, presumibilmente, suscitava le due opzioni (a) e (b) dell'argomento), ma solo che l'animale si trova in più soggetti: questo tentativo, dunque, cercherebbe di obliterare gli aspetti di predicazione della frase '*animal est genus*', in favore di un semplice appello alla realtà dei fatti. L'autore di *QG* afferma che se il genere non predica la generalità (esser-genere) nella frase '*animal est genus*', non si vede in quale frase mai la predichi.<sup>462</sup>

51. ARGOMENTO DEL TEMPO SENZA INDIVIDUI, CON RISPOSTA (§§ 23-24). Questo argomento considera il caso di un tempo futuro in cui non ci siano individui animali, ossia un tempo in cui «nessun individuo o inferiore di Animale rimarrà nella proprietà di animale». Ne seguirà che la cosa universale Animale non esisterà tramite nessun individuo/inferiore: si potrebbe mettere in dubbio che l'universale stesso esista, a quel punto. L'argomento però si concentra su un'altra conseguenza: seguirà che l'universale non individualizzato non sarà sostanza, e che dunque qualcosa che ora è sostanza in futuro non sarà sostanza, «il che è inaccettabile».<sup>463</sup>

L'argomento contempla anche una contro-obiezione, al § 24. Questa cerca di mantenere che l'universale rimane sostanza (e corpo) anche se non è individualizzato, ponendo una distinzione tra l'*animal existens in proprietate animalis* (si potrebbe forse dire l'*animal inferioratum*), che effettivamente in tale tempo futuro non sarà sostanza, e l'*essentia* (di Animale) che fu animale (individualizzato, e così sostanza e corpo) in passato: questa rimarrà corpo e sostanza anche in quel tempo futuro, perché «una volta che qualcosa è sostanza, non può non essere sostanza». È interessante notare che questa contro-obiezione non ha una replica. Inoltre, il termine *essentia*, in questo paragrafo, sembra quasi avvicinarsi al significato di “essenza” o natura, e certamente non ha il

---

<sup>462</sup> *QG*, §§ 21-22, ed. Dijs: «Hoc sic, secundum quosdam, soluitur. Cum dicitur: 'Animal est genus', agitur de animali eo modo quo non est et de generalitate eo modo quo non est; et ideo non est inconueniens. Sed hoc uel huic simile non est predictae oppositionis solutio, potius, ut mihi uidetur, inconuenientis ostensio. Soluunt alii aliter. Cum dicitur: 'Animal est genus', non dicitur animali inesse generalitas, sed hoc solum dicitur quod animal inuenitur in pluribus. Querendum ergo in quo loco genus predicet generalitatem, cum hic non predicet: 'Animal est genus'».

<sup>463</sup> *QG*, § 23, ed. Dijs: «Item opponitur sic. Aliquod tempus erit in quo nullum indiuiduum uel inferius animalis remanebit in proprietate animalis, et tunc animal, illa res uniuersalis, per nullum inferius existet, quippe existere non potest in aliquo suo inferiori nisi illud animal sit. Sed nec animal tunc erit indiuiduum, et ita uniuersale, quia nec erit indiuiduum nec uniuersale, nec erit substantia, quia non existet per aliquod suum inferius in proprietate animalis. Et ita quoddam quod modo est substantia, aliquando non erit substantia; quod est inconueniens».

senso di cosa concreta esistente (si suppone infatti che tutti gli individui animali non esistano).<sup>464</sup>

52. ARGOMENTO DELL'ANIMALE DI SOCRATE (§ 25). L'ultimo argomento di *QG* contro TEM considera la proposizione '*Socrates est animal*' e domanda in particolare quale 'animale' è predicato qui di Socrate. Secondo l'autore, vi sono tre possibilità: (a) o si predica *animal quod non est in Socrate*; (b) o *animal quod est in Socrate*; (c) o entrambi. Tutte e tre le possibilità, però, suscitano delle difficoltà. L'ipotesi (a) non è accettabile, perché allora vi sarebbe in Socrate (se la frase '*Socrates est animal*' è vera) qualcosa che non è in Socrate (*ex hypothesi*). Anche l'ipotesi (b) non è accettabile, perché «secondo la verità dei fatti» (*secundum rei ueritatem*) l'animale che è in Socrate non è altro che Socrate stesso: accettare l'ipotesi (b) significa dunque ridurre la frase '*Socrates est animal*', dove il genere è predicato dell'individuo, alla frase '*Socrates est Socrates*', dove l'individuo è predicato dell'individuo, e questo è falso. Anche l'ipotesi (c) non è accettabile, perché incontra entrambe le difficoltà.<sup>465</sup> Si deve notare che un caso simile all'ipotesi (b), ossia una riduzione della frase '*Socrates est homo*' a '*Socrates est Socrates*' è ricordata anche in seguito, come opinione del *magister W.* all'interno della teoria dell'*indiuiduum*.

---

<sup>464</sup> *QG*, § 24, ed. Dijs: «Quod sic soluunt. Animal existens in proprietate animalis tunc non erit substantia, quia tunc nulla substantia erit animal in proprietate animalis; sed tamen illa eadem essentia que fuit animal, corpus et substantia remanebit, quia postquam est aliquid substantia, non potest non esse substantia».

<sup>465</sup> *QG*, § 25, ed. Dijs: «Item opponitur quod, cum dicitur: '*Socrates est animal*', uel hic predicatur animal de Socrate quod est in Socrate, uel illud quod non est in Socrate, uel utrumque. Quodsi dicant illud animal praedicari de Socrate quod non est in Socrate, tunc concedunt aliquid esse in Socrate quod non est in Socrate; quod falsum est. Quodsi concedant illud animal predicari de Socrate quod est in eo, cum animal quod est in Socrate secundum rei ueritatem nihil aliud sit quam Socrates, concedunt Socratem predicari de Socrate. Et sic habebit quod hec propositio que predicat tantum genus de indiuiduo, scilicet '*Socrates est animal*', predicat indiuiduum de indiuiduo, quod falsum est. Quodsi concedant utrumque, scilicet et illud animal predicari de Socrate quod est in eo, et illud quod non est in eo, utrumque inconueniens incurret, scilicet et illud esse in eo quod non est in eo, et indiuiduum predicari de indiuiduo, ubi tantum genus predicetur de indiuiduo».

### 6.1.2. La sezione sulla teoria dell'indiuuum

La sezione che riguarda la teoria dell'*indiuuum* si divide in tre parti: descrizione della teoria (§§ 26-32); descrizione dell'opinione del *magister W.* all'interno della teoria (*in hac sententia*) (§§ 33-35); presentazione di obiezioni alla teoria, ciascuna seguita da una risposta (§§ 36-51). Consideriamo queste parti una alla volta.

6.1.2.1. *Descrizione della teoria dell'indiuuum (§§ 26-32).* Come promesso al § 7, al termine della confutazione di TEM l'autore passa a descrivere la propria posizione. La descrizione si apre con l'affermazione centrale della teoria dell'*indiuuum*: tutto ciò che è, è individuo (*Quicquid est, indiuuum*); perciò, se i generi e le specie esistono (ed esistono, perché sono la materia degli individui), è necessario che siano anch'essi individui, ossia che la medesima *essentia* (intesa come unità ontologica: il medesimo ente) sia il genere, la specie e l'individuo. Da un lato, dunque, i generi e le specie esistono in quanto *materia* degli individui (un modo di descrivere gli universali condiviso anche da TEM e sul quale l'autore si soffermerà ai §§ 31-32, nella parte conclusiva di questa descrizione); dall'altro essi stessi, se esistono, sono individui, anzi sono gli individui stessi, ossia «Socrate è individuo, e specie specialissima e genere subalterno e genere generalissimo».

*QG*, § 26, ed Dijs: His itaque praemissis, quid nos de rebus uniuersalibus sentiamus, mediocriter exprimamus. Est autem primum propositum sententiae nostrae: Quicquid est, indiuuum; quod ex ipso rerum effectum omnibus rei ueritatem intuentibus manifeste iudicatur. Vnde si genera et species sint – sunt autem, quippe materia indiuuorum sunt – oportet quod indiuua sint. Sed et ipsa indiuua sunt et genera et species. Est igitur eadem essentia et genus et species et indiuuum; ut Socrates est indiuuum et species specialissima et genus subalternum et genus generalissimum.

Nei paragrafi che seguono (§§ 27-29), l'autore precisa il modo in cui l'individuo Socrate è *differente e differente-indifferente*: quando è considerato come individuo, nella sua *socratitas*, *in omni proprietate Socratis*, esso è differente da ogni altro individuo e non simile/conueniente con nessuno; quando invece è considerato non in ogni proprietà, ma solo in una determinata (*in quadam <proprietate>*), ad esempio in quanto animale razionale mortale, Socrate è ancora differente nella sua *essentia* (*essentialiter*), ma consimile o indifferente o conueniente con gli altri individui animali

razionali mortali. Si è detto «è considerato»: il testo riserva una precisazione speciale a questo concetto, espresso dal verbo *attendi* e dal sostantivo *attentio*.

Come appare da questo passo, l'*attentio* (la parola era già stata individuata sopra, nella descrizione della teoria dell'*indiuuum* di *GS*, § 50, Ms. O, p. 156a, e sembra da accostare al termine *respectus* di *LNPS*, 518.18) è il corrispettivo, sul piano soggettivo, di quello che lo *status* è sul piano oggettivo: è l'*attentio* che considera l'unica *essentia*, l'individuo, secondo un certo *status*. A motivo del lato soggettivo dell'*attentio*, l'autore di *QG* deve precisare che essa «non fa violenza alle cose»: «infatti l'attenzione di nessuno conferisce alle cose stesse o di essere ciò che non sono, o di non essere ciò che sono». Irène Rosier-Catach ha sottolineato l'importanza del termine *attentio* in Abelardo (soprattutto nel *De intellectibus*) e la sua origine agostiniana.<sup>466</sup>

*QG*, § 27, ed Dijs: Quod qualiter sit, per diuersas attentiones discernitur. Nullam uim tamen faciunt in rerum essentia attentiones hominum. Nullius enim attentio confert ipsis rebus uel esse quod non sunt, uel non esse quod sunt. Si quis ergo Socratem attendat tamquam Socratem, idest in omni proprietate Socratis, inueniet eum cum nullo conuenientem, potius ab omnibus differentem per socratitatem que in illo solo reperitur et in aliis esse non potest, uel eadem uel consimilis, cum nihil sit consimile Socrati secundum statum Socratis; et sic Socrates, secundum hunc differentem statum, est indiuuum. Vnde conuenienter datur sibi hoc uocabulum quod est 'Socrates', quod significat eum secundum talem statum.

*QG*, § 29, ed. Dijs: Sed si simpliciter attendatur Socrates non ut Socrates, idest non in omni proprietate Socratis,<sup>467</sup> sed in quadam, scilicet in eo quod est animal rationale mortale, iam secundum hunc statum est differens et indifferens; differens a qualibet alia re existente, hoc modo quo ipse Socrates nec secundum statum hominis nec secundum aliquem alium est essentialiter aliquod aliorum. Item indifferens est, idest consimilis cum quibusdam, scilicet

---

<sup>466</sup> Cf. I. Rosier-Catach, *Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains*, in A. Maierù - L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, June 11–15, 2002), Olschki, Firenze 2004, 1-341-34 (e in particolare 15-23). Rosier-Catach riassume con queste parole gli scopi per i quali è utilizzata la nozione di *attentio* negli scritti di Abelardo (*ibi*, 2): «Grâce à cette notion, qu'il utilise toujours davantage dans ses ouvrages, et qui devient absolument centrale dans le *De intellectibus*, Abélard peut résoudre de manière homogène une des questions essentielles qu'il se pose et que l'on peut formuler de la manière suivante: puisque toute intellection et toute signification vient des choses, comment expliquer que des intellections se forment ou des expressions signifient dans les cas où il n'y a pas de *res subiecta*, ou pas de *res subiecta* avec laquelle elles peuvent entretenir une relation de similitude; comment expliquer qu'il y ait des intellections "saines" et des significations "vraies" qui pourtant ne sont pas des similitudes des choses. Cette notion d'*attentio* lui sera utile pour expliquer la signification des termes universaux, celle des termes désignant des non-existants, la contribution sémantique des syncatégorèmes à la signification des propositions, et ultimement à expliciter, à partir d'une reformulation particulière du principe de compositionnalité sémantique, "ce que disent les propositions"».

<sup>467</sup> Dijs erroneamente «*Socrates*». Il ms. Paris, BnF, lat. 17813, f. 18ra (manoscritto unico) ha «*So.*».

cum Platone et cum aliis indiuiduis hominis, in eo quod in unoquoque eorum est animal rationale mortale.

I paragrafi rimanenti dedicati alla descrizione della teoria (§§ 30-32) affrontano due temi in particolare: il tema dell'identità per indifferenza, in opposizione a *idem essentialiter* (§ 30), e il tema della materia (§§ 31-32). Il primo dei due temi è già stato individuato a più riprese nella descrizione della teoria:

*QG*, § 30, ed. Dijs: Et attende quod Socrates et unumquodque indiuiduum hominis, in eo quod unumquodque est animal rationale mortale, sunt unum et idem; non dico idem essentialiter, quia et secundum hunc statum et secundum quemlibet adeo opposita sunt in esse suo quod nullum eorum est aliquid aliorum nec etiam esse potest; sed sunt idem, idest indifferentes, secundum statum hominis. Ecce Socrates: secundum statum hominis est species specialissima, quia secundum hunc statum cum indiuiduo hominis tantum conuenit. Item ipse Socrates secundum statum animalis est genus et species, quippe animal est genus hominis et species corporis. Item Socrates secundum statum substantiae est genus generalissimum.

Un aspetto interessante di questo paragrafo è il modo in cui vi è usato il termine '*status*'. In questa ontologia dove esistono solo individui, '*status*' permette di indicare che l'individuo è preso secondo una precisa proprietà: *secundum statum hominis*, *secundum statum animalis*, *secundum statum substantiae*. Per questo motivo, come ho già avuto modo di notare, è a mio avviso sbagliato affermare che la teoria dell'*indiuiduum* sarebbe una teoria realista poiché affermerebbe che gli *status* sono cose: il termine, anzi, sembra usato senza alcuno spessore ontologico e reificante, per evitare di aggiungere un nuovo tipo di *res* alle uniche che esistono, gli individui.

Meno usuale di quella sul senso di *idem* (§ 30) è la riflessione che i §§ 31-32 dedicano al concetto di materia nella teoria dell'*indiuiduum*. Come si è visto nel § 26, la teoria afferma (come TEM e ispirandosi a un passo dell'*Isagoge* di Porfirio) che i generi e le specie sono la materia degli individui. Come conciliare questa affermazione con quella secondo cui i generi e le specie sono gli individui stessi? La risposta dell'autore consiste nell'affermare che l'individuo (che è specie e genere) è materia di sé stesso essenzialmente, e materia degli altri individui (ad esempio, degli altri animali o delle altre sostanze, a seconda dello *status* che si prenda in considerazione) per indifferenza (§ 31). Questo, perché un individuo *A* è sempre materia di sé nello *status* per il quale è specie o genere, ossia nello *status* per il quale è indifferente a un altro individuo *B*: quest'ultimo, di conseguenza, si può dire materia di *A* per indifferenza. Anche quando

Socrate si dice materia di sé stesso, però, bisogna intendere ciò come una sorta di analogia (*similitudo*). Socrate, infatti, non è in atto come uomo prima di esistere come Socrate (a differenza, ad esempio, del bronzo, che esiste prima di ricevere la forma della statua): si tratta di una precedenza di potenza («prima di essere insieme Socrate e uomo, avrebbe potuto essere animale razionale mortale prima che Socrate») e di dignità (*cf. dignior* e l'esperimento di distruzione).

*QG*, §§ 31-32, ed. Dijs: Et attende quod cum Socrates secundum statum hominis est species, secundum eundem statum est in pluribus et materia multorum, non dico essentialiter, sed per indifferentiam, scilicet materia sui ipsius essentialiter, et Platonis et aliorum indiuiduorum hominis per indifferentiam; quia, cum unumquodque eorum secundum statum hominis sit materia sui ipsius essentialiter, et Socrates est materia eorundem, quia unum et idem est Socrates et alia indiuidua hominis secundum statum hominis. Item, Socrates secundum statum animalis est genus et materia omnium animalium; sui ipsius essentialiter, aliorum per indifferentiam, quia, sicut superius dictum est, cum unumquodque aliorum sit materia sui ipsius essentialiter, et Socrates est materia eorundem, cum Socrates et omnia illa sint unum et idem in eo quod sunt animal, idest indifferentes. Item, Socrates secundum statum substantie est genus omnium substantiarum; sui ipsius essentialiter, aliorum per indifferentiam.

Et hic diligenter attendendum est qualiter Socrates secundum statum hominis sit materia sui ipsius secundum statum Socratis. Non enim sic est in homine sicut in quibusdam aliis rebus que actualiter existunt ante susceptionem quarundam formarum, quibus postea susceptis fiunt ipsa materiata, sicut ipsum aes actualiter existit prius, et postea, susceptis quibusdam formis quas ipsum aes prius non habebat, redigitur in statuam. Non autem sic est in Socrate quod ipse prius esset homo actu quam Socrates, quia simul fuit homo et Socrates; sed per quandam similitudinem dicitur esse sui ipsius materia quia, sicut aes actualiter precessit formas illas quibus susceptis redigebatur in statuam, sic intelligitur quod illa essentia, priusquam simul fuit Socrates et homo, prius potuisset esse animal rationale mortale quam Socrates. Et, ut mihi uidetur, dum esset paternum semen, et habuerit habilitatem prius habendi formas hominis quam Socratis, has scilicet rationalitatem et mortalitatem quam socratitatem, que est forma Socratis. Vnde Socrates secundum statum hominis prior est seipso secundum<sup>468</sup> statum Socratis, idest dignior, sicut determinatum est; et eo destructo, secundum statum hominis non potest remanere Socrates. Esset quidem impossibile aliquam essentiam et hominem non esse et Socratem esse. Sed quamquam Socrates destrueretur secundum statum Socratis (idest quamquam socratitatem amitteret), tamen pateretur natura rei quod illa essentia animal rationale mortale remaneret.

6.1.2.2. *Opinione del magister W.* (§§ 33-35). Prima di presentare le critiche alla teoria dell'*indiuiduum*, ciascuna seguita da risposte, tre paragrafi molto interessanti riportano una dottrina precedente (*prius solebat dici*), interna alla stessa teoria (*in hac sententia*) e attribuita a “*magister W.*” (Guglielmo? Gualtiero? un altro maestro ancora?). La dottrina riguarda il modo in cui, accettando i presupposti della teoria

---

<sup>468</sup> Dijs, a mio avviso erroneamente, corregge in: *prior est seipso (<non> secundum statum Socratis)*.

dell'*indiuuum*, si debba interpretare la frase "Socrates est homo": la spiegazione che il *magister W.* forniva è criticata e si propone un modo diverso di intendere la frase.

*QG*, §§ 33-35, ed. Dijs: Item notandum est quod in hac sententia prius solebat dici, secundum magistrum W., quod in hac propositione: 'Socrates est homo', Socrates praedicatur de Socrate, et in hac: 'Plato est homo', Plato de Platone. Sed quia subicitur Socrates tamquam Socrates et illa essentia praedicatur secundum statum hominis, et sic de aliis, ideo dicitur unum praedicari de multis ac diuersis, quia omnia illa secundum statum hominis sunt unum, secundum statum indiuidualem uero diuersa.

Nobis autem uidetur quod in hac propositione 'Socrates est homo' non magis praedicatur Socrates secundum statum hominis de Socrate quam Plato uel aliquid aliorum secundum eundem statum; et illa uox quae est 'homo' non magis nos mittit ad unum quam ad alium. Tum quia, si hoc esset, scilicet quod 'Socrates est homo' semper praedicaret Socratem secundum statum hominis de Socrate, et hoc inde consequeretur, et uera esset consequentia: 'Si Socrates est homo, Socrates est Socrates', et haec: 'Si Socrates est homo, Socrates non est Plato'; et haec non esset uera: 'Si Socrates non est homo, Socrates non est Plato'; quia, si per 'Socrates est homo' praedicaretur status Socratis, per suam diuidentem, scilicet 'Socrates non est homo', remoueretur idem, scilicet Socrates secundum statum hominis, et nihil aliud. Quodsi hoc esset, Socrates essentia remota, numquam remoueretur Plato. Et item, 'Socrates non est homo', quae tantum remoueretur essentiam Socratis, non posset simpliciter conuerti hoc modo: 'Nullus homo est Socrates'. Si enim haec propositio 'Nullus homo est Socrates' remoueret Socratem ab omnibus indiuiduis aliis hominis secundum statum hominis, falsa esset consequentia. Non enim sequeretur quod, si essentia Socratis a se remoueretur, ideo remoueretur ab omnibus indiuiduis hominis. Item, si illa propositio 'Nullus homo est Socrates' ageret de solo Socrate et in subiecto et in praedicato, uera quidem esset consequentia, sed nimis abusiue acciperetur 'nullus' (quod est collectiuum multorum), agendo de solo Socrate.

Dicamus ergo, quod nobis melius uidetur, quod cum dicimus: 'Socrates est homo', nulla res hic praedicatur de Socrate, quia neque Socrates per se nec aliquod aliorum; nec tamen negamus quin Socrates praedicetur de Socrate, sed non significatur hoc per hanc propositionem 'Socrates est homo'; potius hoc uocabulum quod est 'homo' mittit nos aequaliter ad Socratem et ad ceteros; ad nullum tamen mittit per se. Et est sensus talis: Socrates est aliquis hominum. Sed secundum quod haec uox quae est 'homo' hic agit de indiuiduis tantum quae actu sunt, ideo determino actum agendi ipsius uocis, quia si acciperetur uox illa quae est 'homo' secundum propriam inuentionem, forsitan nec praedicaret ea tantum quae sunt, nec ea tantum quae non sunt, cum 'homo' generet intellectum de animali rationali mortali, aequaliter siue sit siue non sit. Sed haec alias.

Secondo la dottrina del *magister W.*, nella frase 'Socrates est homo' il soggetto, 'Socrates', sta per *Socrates tamquam Socrates*, mentre il predicato, 'homo', sta per *Socrates secundum statum hominis*; similmente nella frase 'Plato est homo' si predica di Platone (in quanto Platone) Platone in quanto uomo. Nel primo caso, dunque, Socrate si predica di Socrate, mentre nel secondo Platone si predica di Platone, ed è solo perché Socrate in quanto uomo e Platone in quanto uomo sono indifferenti che si dice che nei



due casi un solo predicato (*unum*), uomo, si predica di molti e diversi (Socrate e Platone).

L'autore di *QG* critica tale interpretazione del predicato '*homo*' come equivalente a Socrate in quanto uomo ed afferma che, nella frase '*Socrates est homo*', '*homo*' può equivalere a Socrate in quanto uomo tanto quanto a Platone in quanto uomo (o a qualsiasi altro individuo uomo in quanto uomo), e «'uomo' non ci rinvia all'uno più che all'altro». Al § 35, l'autore sembra anche volersi sciogliere dall'idea che la parola rinvii ad individui esistenti in atto, sottolineando che la parola produce un'intellezione (*intellectus*) dell'animale razionale mortale, sia che questo esista sia che non esista. *QG* si concentra soprattutto sulle conseguenze assurde che derivano dall'accettare l'interpretazione del *magister W.* (§ 34). Seguendo l'interpretazione che '*homo*' stia per Socrate secondo lo stato di uomo, si ottengono infatti le seguenti conseguenze inaccettabili:

a) è vera l'ipotesica "Se Socrate è uomo, Socrate è Socrate";

b) è vera l'ipotesica "Se Socrate è uomo, Socrate non è Platone";

c) è falsa l'ipotesica "Se Socrate non è uomo, Socrate non è Platone" (perché in "Socrate non è uomo" si rimuove solo Socrate secondo lo stato di Socrate, e non un altro individuo uomo come Platone);

d) è falsa l'ipotesica "Se Socrate non è uomo, nessun uomo è Socrate", perché nella frase "Socrate non è uomo" 'uomo' sta solo per Socrate secondo lo stato di uomo: pertanto, se la frase "nessun uomo è Socrate" ha il significato abituale, dove 'uomo' sta per tutti gli individui umani, allora essa non segue da "Socrate non è uomo"; in alternativa, si può pensare che nella frase "nessun uomo è Socrate" 'uomo' stia solo per Socrate, e in tal caso la conseguenza è vera, ma *nullus homo* è preso troppo impropriamente come qualcosa che si riferisce solo a Socrate.

### 6.1.2.3. Argomenti contro la teoria dell'*indiuiduum*, con risposte (§§ 36-51).

Come si è visto, *QG* si conclude con otto argomenti contro la teoria dell'*indiuiduum*, ciascuno seguito da una risposta alla critica. Gli argomenti non sono particolarmente ostili, né le risposte particolarmente raffinate: in molti casi l'obiezione e la risposta si riducono a precisazioni terminologiche o a una ripresa di quanto già sostenuto nella descrizione della teoria.

53. ARGOMENTO DELL'INFERIORE-SUPERIORE, CON RISPOSTA (§ 36). La prima obiezione si concentra sul concetto di inferiore e superiore (secondo l'albero di Porfirio): poiché, secondo la teoria, la medesima *essentia* è genere e individuo, ciò che è superiore nell'albero di Porfirio coincide con ciò che è inferiore, e dunque «nulla è inferiore, nulla è superiore». La risposta dei sostenitori della teoria non è difficile: Socrate secondo lo stato di animale è superiore perché (come per Porfirio) comprende più elementi – comprende infatti sé stesso essenzialmente e altre cose (gli altri individui animali) per indifferenza; secondo lo stato di uomo o di individuo, invece, Socrate è inferiore, perché comprende meno elementi (rispettivamente sé e gli altri uomini, o solo sé stesso).<sup>469</sup> Un aspetto interessante di questo argomento è l'uso del termine '*essentia*' per indicare l'unità ontologica di base che si declina in genere, specie e individuo: si dice infatti che la medesima *essentia* è genere e individuo; Socrate in quanto genere comprende sé stesso *essentialiter* (essendo la stessa unità ontologica) e gli altri individui a lui simili sotto un certo stato per indifferenza.

54. ARGOMENTO DI SOCRATE CHE SI PREDICA DI PIÙ ED È MATERIA DI MOLTI, CON RISPOSTA (§ 37; *cf. infra*, argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti; argomento della predicazione di molti come proprietà). L'obiezione e la risposta a questo argomento aggiungono poco al quadro che si è delineato: l'obiezione rileva infatti che, secondo la teoria dell'*indivuiduum*, Socrate (nello stato di uomo) si predica di più ed è materia di molti – il che evidentemente è problematico. L'autore di *QG*, però, si limita a notare che la soluzione a questa obiezione è già inclusa nella descrizione della teoria, e ribadisce il motivo per cui si può dire che Socrate è materia di, ad esempio, Platone: Platone è infatti materia di sé stesso essenzialmente, secondo lo stato di uomo; ma secondo lo stato di uomo, Platone è identico a Socrate; di conseguenza, Socrate secondo lo stato di uomo sarà materia di Platone (non essenzialmente, ma per indifferenza).<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> *QG*, § 36, ed. Dijs: «Opponitur autem huic sententiae. Cum eadem essentia sit genus et indivuiduum, ut Socrates, nihil est inferius, nihil est superius. Quod sic soluitur. Cum eadem essentia sit genus et indivuiduum (ut Socrates), secundum statum animalis est superius, quia comprehendit seipsum essentialiter et alia per indifferentiam; illa autem essentia secundum statum hominis uel Socratis est inferius, quia pauciora comprehendit».

<sup>470</sup> *QG*, § 37, ed. Dijs: «Item opponitur. Cum Socrates secundum statum hominis sit species, oportet ut praedicetur de pluribus et ut sit materia multorum. Solutio huius oppositionis est in positione sententiae.

55. ARGOMENTO DEL GENERE CHE È E NON È, CON RISPOSTA (§ 38). Al centro di questo argomento vi è l'affermazione di Boezio che «i generi sono e non sono» (probabilmente un riferimento agli argomenti del *II Commento all'Isagoge*, I, 10). Se il genere, secondo la teoria dell'*indivuum*, è Socrate secondo lo stato di animale, come si deve intendere il fatto che esso sia e non sia? Se non è difficile affermare che secondo lo stato di animale Socrate è/esiste (lo *status* conferisce il fatto di esistere; qualsiasi cosa abbia quello stato, esiste), occorre intendere correttamente in che senso si dica che Socrate secondo lo stato di animale *non* è. Secondo l'autore, ciò non significa che Socrate non esista in senso assoluto (il che sarebbe indicato da spiegazioni come “colui che ha quello stato non è”, oppure “quello stato gli sottrae il fatto di esistere”): significa invece solo che ha anche altre proprietà oltre a quelle indicate da ‘animale’, ossia che non basta lo stato di animale a conferirgli il fatto di essere un individuo determinato o, detto altrimenti, che quando lo si considera nello stato di animale, non lo si considera in ogni sua proprietà.<sup>471</sup>

secundum statum animalis est	In hoc statu est	V
	Iste status confert <ei> ut sit	V
secundum statum animalis <i>non</i> est	Ille qui est in hoc statu non est	F
	Status ille aufert ei ne sit	F
	Non est ita quin habeat alias proprietates quam illas quae notantur per hoc uocabulum quod est ‘animal’	V
	Ille status non confert ei quod sit aliquod individuum determinate	V

---

Dictum est enim quod Socrates secundum statum hominis est materia sui ipsius essentialiter, aliorum per indifferentiam, quia, cum Plato sit materia sui ipsius essentialiter secundum statum hominis et Socrates est materia eiusdem secundum statum hominis, idem enim sunt Socrates et Plato secundum statum specialem».

<sup>471</sup> *QG*, § 38, ed. Dijs: «Item opponitur. Dicit Boethius: “Genera sunt et non sunt”, et ita oportet quod Socrates secundum statum animalis sit et non sit. Quod sic est determinandum: ‘secundum statum animalis est’, hoc quidem uerum, quia et in hoc statu est et iste status confert ut sit; quicquid enim hunc statum habet, illud est. Item, secundum hunc statum non est; quodsi sic intelligatur: ‘Ille qui est in hoc statu, non est’; uel: ‘Status ille aufert ei ne sit’, falsum est. Si uero sic: ‘Secundum statum animalis non est’, hoc est dicere: ‘Non est ita quin habeat alias proprietates quam illas quae notantur per hoc uocabulum quod est ‘animal’ (uel sic: ‘Ille status non confert ei quod sit aliquod individuum determinate’; uel ita: ‘Dum attenditur esse animal, non attenditur esse in omni proprietate sua’), uerum est. Ideo secundum simplicem statum animalis dicitur non esse, quia nulla res inuenitur in actu quae tantum sit substantia animata sensibilis».

	Dum attenditur esse animal, non attenditur esse in omni proprietate sua	V
--	---	---

Secondo lo stato di animale, dunque, Socrate è, ossia esiste; e non è, ossia ha anche altre proprietà, che non gli sono conferite dallo stato di animale, che lo fanno esistere come individuo. Un aspetto interessante di questo argomento è il legame tra *status* e *conferre/auferre* (attribuire o escludere una proprietà).

56. ARGOMENTO DELLA PROPOSIZIONE MOLTEPLICE, CON RISPOSTA (§ 39). L'argomento obietta che, seguendo la teoria dell'*indiuiduum*, la proposizione 'Omnis homo est animal' non sarà *una* (come si ammette di solito) ma *multiplex*: ciò perché sono presi come soggetto (*subici*), con il termine 'uomo', i vari individui uomini (Socrate, Platone etc.). L'autore risponde che i singoli individui sono effettivamente presi nel soggetto: non però in quanto singoli individui, ma «secondo lo stato speciale (= di specie) secondo il quale sono indifferenti». Ciò garantisce un'unità sufficiente ad affermare che la proposizione è una e non molteplice.<sup>472</sup>

57. ARGOMENTO DEL SILLOGISMO, CON RISPOSTA (§§ 40-41). Il quinto argomento obietta che, accettando la teoria dell'*indiuiduum*, non si può costruire correttamente un sillogismo (nell'esempio, in "Darii"), perché il termine medio non sarà lo stesso nella premessa maggiore e nella premessa minore. Si prende l'esempio seguente:

(Premessa maggiore) Ogni uomo è animale

(Premessa minore) Socrate è uomo

(Conclusione) Socrate è animale

'Uomo' non è preso nello stesso senso nella premessa maggiore e nella premessa minore: nella premessa maggiore, infatti, sta per tutti gli individui uomini in quanto ciascuno di loro è uomo in modo determinato (*determinate*); nella premessa minore

---

<sup>472</sup> *QG*, § 39, ed. Dijs: «Item opponitur quod 'Omnis homo est animal' est multiplex propositio (quamquam quilibet uocat unam), quia, secundum nostram sententiam, hic subiciuntur Socrates et Plato et alii. Quod ita soluitur. Subiciuntur quidem singuli homines, non tamen ut singuli, quia non subiciuntur secundum statum Socratis (et sic de reliquis), sed omnes secundum specialem statum secundum quem sunt indifferentes, idest secundum statum hominis. Et ideo non est multiplex propositio, sed una».

invece sta per tutti gli individui uomini in quanto ciascuno di loro è uomo in modo indeterminato (*indeterminate*). Il sillogismo non è dunque costruito in modo corretto.<sup>473</sup>

La soluzione (§ 41) ammette che tra le due premesse vari il *modus agendi* di *homo* (determinato in un caso, indeterminato nell'altro), ma afferma che, poiché «si tratta delle medesime cose e prese secondo il medesimo stato», il sillogismo è corretto.<sup>474</sup>

58. ARGOMENTO DI SOCRATE CHE SI PREDICA DI MOLTI E NON SI PREDICA DI MOLTI, E RISPOSTA (§§ 42-43; *cf. supra*, argomento 54 di Socrate che si predica di più ed è materia di molti; *infra*, argomento 59 della predicazione di molti come proprietà, con rispost; *LI*, argomento 28 della predicazione; *LNPS*, argomento 31 della predicazione).<sup>475</sup> L'argomento riprende e riformula un'obiezione già avanzata contro la teoria dell'*indivuum* nel secondo argomento di questa sezione (argomento n. 54): è problematico affermare che l'individuo stesso sia il genere, perché ne risulta che l'individuo si predica di più. Come nota l'argomento, infatti, secondo l'*Isagoge* di Porfirio essere predicato di più è ciò che distingue il genere dall'individuo: l'individuo si predica non di più, ma di uno solo, mentre il genere si predica di più.<sup>476</sup> Se dunque l'individuo è il genere, l'individuo si predica di più e non si predica di più, e due proposizioni tra loro contraddittorie pretendono di essere vere entrambe.

Come prevedibile, la soluzione cerca di affermare che 'Socrate si predica di più' e 'Socrate non si predica di più' non sono contraddittorie coinvolgendo il concetto di *status*: si considererà dunque Socrate «secondo lo stato di animale» nel caso della predicazione di più, «secondo lo stato di Socrate» nel caso della predicazione di uno solo. Contrariamente a quanto potremmo aspettarci da precedenti descrizioni della

---

<sup>473</sup> *QG*, § 40 ed. Dijs: «Item opponitur quod secundum hanc sententiam non fiant recte syllogismi. Vt hic: cum dicitur 'Omnis homo est animal; sed Socrates est homo; ergo Socrates est animal', hic subiciuntur omnia hominis indivua in prima propositione, in hoc quod sunt homo determinate; in assumptione uero non praedicantur omnia illa eodem modo, quia falsa esset propositio; potius omnia praedicantur indeterminate. Et sic non recte fit syllogismus».

<sup>474</sup> *QG*, § 41, ed. Dijs: «Solutio: Quicumque sit modus agendi, siue determinatus siue non, quia et in subiecto primae propositionis et in praedicato secundae agitur de eisdem rebus et secundum eundem statum acceptis, fit recte syllogismus. Et sic fit in primo modo primae figurae sicut in praedicto, nisi forte sit ibi singularis terminus per quem agitur de re determinate».

<sup>475</sup> Questo argomento è al centro dell'articolo di Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*.

<sup>476</sup> *Cf.* il già citato Porphyrius, *Isagoge*, ed. A. Busse, 2.16-21; tr. Boethii (*AL I 6-7*), 7.2-6: «Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut indivua sicut Socrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui».

teoria, che insistevano sui livelli dell'individuo, la differenziazione così introdotta non vale a livello del soggetto (non si dice, cioè, che Socrate secondo lo stato di animale sia diverso da Socrate secondo lo stato di Socrate e che le due proposizioni non abbiano lo stesso soggetto), ma a livello del predicato: 'non predicarsi di più secondo lo stato di Socrate' non è la negazione di 'predicarsi di più secondo lo stato di animale', e le due proposizioni non sono perciò contraddittorie.<sup>477</sup> In realtà, non vi è differenziazione rispetto a quanto indicato prima perché i livelli del predicato sono introdotti a partire dai livelli del soggetto.

59. ARGOMENTO DELLA PREDICAZIONE DI MOLTI COME PROPRIETÀ, E RISPOSTA (§§ 44-49; cf. *supra*, argomento di Socrate che si predica di più ed è materia di molti; argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti; *LI*, argomento della predicazione; *LNPS*, argomento della predicazione). Il penultimo argomento, il più lungo degli argomenti di *QG* contro la teoria dell'*indiuiduum*, contiene anche una critica alla risposta che altri (presumibilmente precedenti sostenitori della teoria dell'*indiuiduum*) «erano soliti» fornire all'obiezione. Il testo di *QG* si caratterizza dunque per la ricchezza di voci che vi compaiono, sia nella presentazione e critica della teoria dell'essenza materiale che nella sezione dedicata alla teoria dell'*indiuiduum*.

Anche l'argomento della predicazione di molti come proprietà muove dalla nozione di "essere predicato di più", vero centro della critica alla teoria dell'*indiuiduum*. L'argomento obietta: secondo Porfirio, l'essere predicato di più è ciò per cui il genere differisce dall'individuo (il genere infatti si predica di più, l'individuo no). "Essere predicato di più" pone cioè una *proprietà* in virtù della quale il genere differisce dall'individuo. Secondo la teoria dell'*indiuiduum*, però, anche l'individuo partecipa della proprietà della predicazione di molti, perché «tutto ciò che è fondato in un

---

<sup>477</sup> *QG*, §§ 42-43, ed. Dijs: «Item opponitur. Cum Socrates secundum statum animalis sit genus, praedicatur de pluribus, quod est omnis generis; et item, cum Socrates secundum statum Socratis sit indiuiduum, praedicatur de uno solo, auctoritate Porphyrii [Isagoge, tr. Boethii, 7.2-6], et ita non praedicatur de multis. Quodsi Socrates [scripsi: Dijs erroneamente Socratis] praedicatur de multis et non praedicatur de multis, uerae sunt duae diuidentes. Quod est impossibile. Solutio: Cum dicimus: 'Socrates secundum statum animalis praedicatur de pluribus', haec determinatio, scilicet 'secundum statum animalis', refertur ad praedicatum. Et est sensus talis: Plura conueniunt in hoc quod sunt animalia. Cum uero dicimus: 'Socrates secundum statum Socratis praedicatur de uno solo', illa determinatio 'secundum statum Socratis' refertur ad praedicatum. Et est sensus: Non est uerum quod plura conueniant in hoc quod sunt Socrates. Et ita non sunt diuidentes, et uerum est utrumque, scilicet quod plura sunt animal et quod plura non sunt Socrates».

superiore, è fondato nel suo [*scil.* del superiore] inferiore, e viceversa» (si sceglie la formulazione di un principio generico, e non la tesi principale della teoria, secondo la quale l'individuo stesso è il genere). La proprietà di essere predicato di più non sembra dunque poter fungere da discriminante tra genere e individuo.<sup>478</sup>

L'autore di *QG* riporta in primo luogo un tentativo di risposta a questo argomento che alcuni (sostenitori della teoria dell'*individuum*) erano soliti avanzare in precedenza (§ 45) e quindi enuncia le proprie critiche a questa soluzione (§ 46). Secondo la soluzione che l'autore intende criticare, le proprietà del genere (*praedicatio*, *generalitas*, etc.) si trovano sia a livello dei superiori (nei generi) sia a livello degli inferiori (negli individui), ma – si può dire – non allo stesso modo: nei livelli superiori si trovano «per la <loro: dei superiori> natura di superiori e in relazione agli inferiori», mentre negli individui si trovano in atto e avendo sostentamento dagli individui, ma non vi si trovano «per la <loro: degli individui> natura di individui né in relazione agli inferiori» (non vi sono infatti inferiori agli individui). Le stesse proprietà, però, si trovano negli uni e negli altri, e la differenziazione tra genere e individuo è data dalla causa per cui ricevono quelle proprietà (se dalla propria natura, o no; se in relazione a dei livelli inferiori, o no).<sup>479</sup>

Secondo l'autore di *QG*, questa soluzione è troppo debole nello spiegare la differenza tra genere e individuo (§ 46). Perché i superiori differiscano dagli individui (attraverso queste proprietà), si deve effettivamente porre qualcosa nelle cose (superiori) e rimuoverla dalle cose (inferiori): ora, proprio questo non avviene, se si afferma che queste proprietà sono sia nel genere che nell'individuo (anche se per *natura* e *respectus* diversi), e dunque ciò che è ai livelli superiori non è veramente rimosso (*aufferri*) dall'individuo.<sup>480</sup>

---

<sup>478</sup> *QG*, § 44, ed. Dijs: «Item opponitur. Habemus a Porphyrio quod per praedicari de pluribus differt genus ab indiuiduis, quae, ut dictum est, praedicantur de uno solo. Quodsi per 'praedicari de pluribus' ponitur aliqua proprietas in genere, quaeritur quomodo per illam proprietatem differat genus ab indiuiduo suo, cum ipsum indiuiduum eadem proprietate participet; quicquid enim fundatur in aliquo superiori, fundatur in inferiori eius, et econuerso».

<sup>479</sup> *QG*, § 45, ed. Dijs: «Quod sic solebant quidam soluere. Praedicatio [*così il ms.: Dijs corregge, erroneamente, praedicatio in praedicta*], illa proprietas, et generalitas et consimiles proprietates sunt in ipsis superioribus ex natura superiorum et respectu inferiorum, et illae eadem sunt in ipsis indiuiduis actualiter et sustentantur ab eis, sed non sunt ibi ex natura indiuiduorum nec respectu inferiorum».

<sup>480</sup> *QG*, § 46, ed. Dijs: Nobis autem non placet haec solutio, quia, si per supradictas determinationes nihil ponitur in rebus nec ab eis remouetur, iam per hoc non uidentur differre superiora ab indiuiduis. Si autem ponitur per ea (Dijs eas) aliqua proprietas in superiori quae non sit in inferiori, ut habeant per hoc

L'autore di *QG* propone invece tre soluzioni (§§ 47-49).

1. La prima soluzione (§ 47) afferma che, con l'affermazione che i generi differiscono dagli individui per il fatto di essere predicati di più, Porfirio non pone una *proprietà* nel genere (proprietà che non sia nell'individuo), ma si limita a sottolineare una differenza considerandola sia dalla parte del genere che dalla parte dell'individuo.<sup>481</sup>

2. Una seconda soluzione (§ 48) afferma che con "essere predicato di più" si pone effettivamente una proprietà, la quale riguarda la sola predicazione *per indifferentiam* (non quella *essentialiter*) e differenzia Socrate secondo lo stato di animale da Socrate secondo lo stato di Socrate. L'individuo *x* (nello stato di animale) possiede infatti per indifferenza quella predicazione ("è animale") che un altro individuo animale *y* possiede di sé stesso essenzialmente. Emergono dunque in questa soluzione i livelli dell'individuo e il differenziarsi dell'individuo da sé stesso che si erano trovati nella descrizione della teoria fatta da Abelardo.<sup>482</sup>

3. La terza soluzione (§ 49) afferma che la *proprietà* di essere predicato di più è sia nel genere che nell'individuo, ma può ancora essere motivo di differenziazione tra i due (si dice infatti "Socrates secundum statum animalis praedicatur de pluribus" ma "Socrates secundum statum Socratis non praedicatur de pluribus": in entrambi i casi "praedicari de pluribus" è predicato di Socrate *in adiacentia*, perché non coglie una proprietà essenziale di Socrate, ossia non è predicato all'interno della stessa categoria, in risposta alla domanda "*quid?*"). Che ciò sia possibile è mostrato attraverso un caso

---

differentiam ad superiora ab inferioribus, iam erit illud falsum quod auferatur ab inferioribus hoc quod est in suo superiori, quia, ut dictum est, quicquid est in uno, et in alio, et econuerso. Et ideo nihil ualet eorum solutio.

<sup>481</sup> *QG*, § 47, ed. Dijs: «Dicamus ergo: Porphyrius, cum dicat genera differre ab indiuiduis per praedicari de pluribus, nullam ponit proprietatem in genere quae non sit in indiuiduo ipsius generis, sed utrimque intendit dare differentiam inter genera et indiuidua, in hoc scilicet quod genera praedicantur de pluribus (idest plura conueniunt in generali statu), indiuidua non praedicantur de pluribus (idest non est uerum quod plura conueniant in indiuiduali statu)».

<sup>482</sup> *QG*, § 48, ed. Dijs: «Vel ponatur aliqua proprietates per 'praedicari de pluribus' et dicatur quod Socrates secundum statum animalis differt a seipso secundum statum Socratis non per illam praedicationem quae est in eo essentialiter, sed per illam quam habet per indifferentiam, scilicet per illam quam habet Plato secundum statum animalis essentialiter, habet eandem Socrates secundum statum animalis per indifferentiam. Sed secundum statum Socratis nec essentialiter nec per indifferentiam habet illam praedicationem quae est in Platone essentialiter secundum statum animalis. Quod proprietates illa quae est in Platone essentialiter non est in Socrate essentialiter omnibus manifestum est, quia nihil in diuersis est essentialiter. Item, quod eadem proprietates non sit in Socrate secundum statum Socratis per indifferentiam, uerum est, quia nihil est indifferens in Socrate secundum statum Socratis».



simile: la proprietà di esser-contrario (*contrarietas*) è sia nell'esser-bianco (*albedo*) che nella sostanza (*substantia*), perché l'esser-bianco, che ha la proprietà di esser-contrario, è fondato nella sostanza; e però, l'esser-contrario è motivo di differenziazione tra l'esser-bianco e la sostanza (si può dire infatti che l'esser-bianco è contrario all'esser-nero, ma non che la sostanza è contraria <a qualcosa>: cf. Aristotele, *cat.* 5, 3b, 24-27.). Allo stesso modo l'essere predicato di più è fondato in Socrate come individuo e però è motivo di differenziazione tra Socrate come individuo e Socrate come genere.<sup>483</sup>

60. ARGOMENTO DELLA DISTRUZIONE DELLA RAZIONALITÀ (§§ 50-51). Questo argomento cerca di mettere in luce la difficoltà dell'affermazione che Socrate (secondo lo stato di animale) è genere attraverso un esperimento di distruzione della razionalità. Da un lato, se Socrate (secondo lo stato di animale) è distrutto, anche la razionalità è distrutta, essendo distrutto il fondamento sufficiente della razionalità secondo la teoria. Dall'altro lato, la distruzione di Socrate non comporta la distruzione della razionalità perché, anche distrutto Socrate, rimarrebbe comunque la razionalità di, ad esempio, Platone, che evidentemente non è distrutta dalla distruzione di Socrate: pertanto, Socrate non è il fondamento sufficiente della razionalità (perché la sua distruzione non implica la distruzione della razionalità, come invece sarebbe il caso se fosse fondamento sufficiente).<sup>484</sup>

---

<sup>483</sup> *QG*, § 49, ed. Dijs: «Vel aliter soluitur. Praedicta proprietas et in genere est et in indiuiduo; et tamen, quod mirum est, per illam proprietatem differt genus ab indiuiduo, quia de genere praedicatur in adiacentia hoc modo: Socrates secundum statum animalis praedicatur de pluribus; et eadem remouetur a Socrate secundum statum Socratis in adiacentia hoc modo: Socrates secundum statum Socratis non praedicatur de pluribus; 'non praedicatur' dico quia proprietas illa, si qua est, non est in Socrate; sed simpliciter illam proprietatem in adiacentia remoueri a Socrate secundum statum Socratis. Quod patet per simile. Contrarietas, proprietas illa secundum quam albedo est contraria nigredini, in albedine est quia informat eam actualiter, et in substantia est quia substantia est suum sufficiens fundamentum. Propter quod uideretur quod per eam differre non possent. Tamen per eam differunt, quia de albedine praedicatur in adiacentia hoc modo: 'Albedo est nigredini contraria'; et a substantia, in qua ipsa proprietas est ut in sufficienti fundamento, remouetur in adiacentia hoc modo: 'Substantia non est substantiae contraria'. Et sic differunt».

<sup>484</sup> *QG*, § 50, ed. Dijs: «Item opponitur secundum hanc sententiam quod, si hoc est, tunc destructo Socrate secundum statum animalis, destruitur rationalitas et, ea destructa, posset Socrates secundum statum animalis remanere. Socrates enim est secundum statum animalis sufficiens fundamentum rationalitatis, quippe ita est in quolibet sufficienti fundamento et in quolibet suo accidente. Sed, destructo Socrate secundum statum animalis, quamquam rationalitas Socratis destruat, tamen rationalitas non prorsus destruitur, cum ipsa in Platone remaneat. Et sic secundum statum animalis uidetur quod Socrates non sit sufficiens fundamentum rationalitatis».

La soluzione (§ 51) afferma che Socrate è fondamento sufficiente e attuale solo della razionalità che è essenzialmente in lui, ed è fondamento della razionalità di Platone solo per indifferenza. Per distruggere completamente la razionalità, dunque, andrebbe distrutto Socrate secondo lo stato di animale sia essenzialmente che per indifferenza. La soluzione è interessante soprattutto per l'uso che vi viene fatto di due termini chiave per la teoria dell'*indiuiduum*, *essentialiter* e *status*. Si dice infatti che Socrate è «fondamento sufficiente e attuale solo di quella razionalità che è in lui essenzialmente (*essentialiter*)»: questo rafforza l'idea che *essentialiter* si riferisca a un'unità ontologica esistente. Anche l'uso del termine '*status*' è interessante perché si parla di *status* della razionalità (e non dell'individuo, come avviene di solito): si dice infatti che questa razionalità si trova essenzialmente in Socrate «sia che quella sia considerata secondo lo stato di questo [ossia di Socrate] sia secondo lo stato della razionalità».<sup>485</sup> Con questo argomento si conclude anche il trattato *QG*.

## 6. 2. Analisi di P17, 123va-124rb e 125va-126ra

Come si è visto (*cf. supra*, capitolo 3), il commento *P17* descrive la teoria dell'essenza materiale e la teoria dell'*indiuiduum* come teorie che sostengono che i generi e le specie sono primariamente *res* e in secondo luogo *uoces*. *P17* descrive prima la teoria dell'essenza materiale (in una versione, come vedremo, che ha forse somiglianze con la variante di TEM descritta da *QG*), seguita da argomenti per criticarla, e in seguito descrive la teoria dell'*indiuiduum*, seguita da argomenti critici, per ciascuno dei quali fornisce anche una soluzione. Nella mia analisi, adatterò lo stesso ordine.<sup>486</sup>

---

<sup>485</sup> *QG*, § 51, ed. Dijs: «Solutio: Socrates quidem secundum statum animalis est sufficiens fundamentum et actuale huius rationalitatis quae in eo est essentialiter, siue illa attendatur secundum statum huius siue secundum statum rationalitatis. Et ideo, destructo Socrate secundum statum animalis, propria rationalitas Socratis secundum nullum suum statum uel remanet uel remanere potest; sed Socrates nec secundum statum animalis nec secundum aliquem alium statum est sufficiens fundamentum illius rationalitatis quae est in Platone, nisi per indifferentiam. Vnde nisi destruitur Socrates secundum statum illum secundum quem est sufficiens fundamentum illius rationalitatis quae est in Platone, idest nisi destruitur per indifferentiam, hoc est dicere: Nisi destruitur Plato secundum statum animalis et sic de ceteris, non destruitur rationalitas prorsus, idest illa quae est in Platone et omnes aliae. Sed si destruitur Socrates secundum statum animalis et essentialiter et per indifferentiam, idest omni animali destructo secundum statum animalis, destruitur rationalitas prorsus».

<sup>486</sup> Il trattato *P17* è inedito e i suoi argomenti, a mia conoscenza, non sono mai stati analizzati.

### 6.2.1. La sezione sulla teoria dell'essenza materiale

6.2.1.1. *Descrizione della teoria dell'essenza materiale.* La teoria dell'essenza materiale è descritta brevemente da *P17*, nel passo seguente:

f. 123va, 125va: Quorundam enim eorum [ossia, coloro che sostengono che gli universali sono in primo luogo res e secondariamente uoces] est sententia eandem rem uniuersalem totam indiuisam in diuersis et oppositis indiuiduis esse, ut uere dici possit idem animal in essentia est materia Socratis et Brunelli. Ponunt etiam genus et quodlibet uniuersale in simplici natura acceptum rei singulari oppositum esse, inferioribus uero formis uestitum idem esse cum singulari.

Si individuano alcuni dei tratti e del lessico caratteristici di TEM: in individui opposti e diversi esiste la medesima cosa universale, intera e «indivisa» in ciascuno; la materia di Socrate e Brunello è Animale, identico *in essentia* in entrambi. A questo, la descrizione aggiunge un tratto particolare: secondo i sostenitori di questa teoria, l'universale considerato nella sua semplice natura (*uniuersale in simplici natura acceptum*) è opposto alla cosa singolare, mentre vestito delle forme inferiori (*inferioribus formis uestitum*) è identico con essa. Tratti dell'opposizione tra universale e singolare, influenzati da Boezio, si erano individuati già nella descrizione di TEM di *LI* (cf. *LI* 11.5-8: «uniuersale quidem in natura, singulare uero actu et incorporeum quidem et insensibile in simplicitate uniuersalitatatis sue intelligitur, corporeum uero atque sensibile idem per accidentia in actu subsistit»). In questo caso, sembra che l'autore faccia riferimento più precisamente a una distinzione come quella, presentata nella variante di TEM descritta da *QG*, tra *homo simplex* e *homo inferioratus*, che pone anche un'opposizione (*oppositio*) tra *homo simplex* e Socrate. Come si è visto, una posizione simile sembra veicolata anche dalla *Sententia magistri R*. Una riflessione su questo punto, con elaborazione di un lessico specifico, sembra dunque un tratto della riflessione sviluppata all'interno di TEM. Si può segnalare anche il termine *uestitum*, che non si trova nelle altre fonti analizzate per descrivere l'universale (altrove si usa piuttosto *informatum*, o *affectum* o *occupatum* dalle forme), ma che evidenzia bene, come nell'esempio della matrioska proposto da Brumberg, il permanere dell'universale, in atto in quanto universale, all'interno dell'individuo.

6.2.1.2. *Critica della teoria dell'essenza materiale.* *P17* è anche l'unico testo, tra quelli che stiamo considerando, che raggruppi i propri argomenti contro una teoria a seconda della tesi della teoria che essi colpiscono. Gli argomenti contro TEM sono cinque (qui numerati 61-65), di cui tre sono indirizzati contro la tesi che l'identico si trovi nei diversi (*idem in diuersis esse*) e due contro la tesi che il genere, preso nella sua semplicità, sia opposto all'individuo, mentre informato sia identico con l'individuo.

61. PRIMO ARGOMENTO CONTRO LA TESI DELL'IDENTICO IN DIVERSI: ARGOMENTO DELL'IDENTITÀ TRA SOCRATE E PLATONE (ff. 123va, 125va; cf. *LI*, argomento dei contrari; *QG*, argomento dell'agire e del patire della materia). L'argomento ripropone un tentativo classico della critica a TEM, quello che cerca di condurre la teoria all'affermazione della coincidenza tra due individui (qui, Socrate e Platone). Si procede in questo modo. Si assume la premessa, accettata da TEM, che in individui diversi vi sia una medesima materia o *essentia*; si cerca poi di dimostrare che questa materia o *essentia* è identica con l'individuo (qui, con una sorta di appello all'*homo inferioratus*: «la specie Uomo che esiste in Socrate, assunte qui le forme, è identica con Socrate, e ugualmente la medesima specie, assunte le forme in Platone, è identica con Platone»); si conclude a quel punto correttamente, da queste due premesse, che Socrate è identico con Platone.<sup>487</sup>

62. SECONDO ARGOMENTO CONTRO LA TESI DELL'IDENTICO IN DIVERSI: ARGOMENTO DEI COACCIDENTI (ff. 123va, 125va). Il secondo argomento di *P17* è simile al primo nel tipo di critica che viene sollevata; la modalità in cui l'argomento si svolge, invece, è simile a quella che altrove abbiamo trovato all'opera negli argomenti dei contrari o degli opposti. L'argomento parte dall'affermazione (accettabile, secondo TEM) secondo cui le forme di due individui uomini informano la stessa cosa (la stessa materia). Pertanto, sarà corretto affermare secondo TEM che la *socratitas* e la *platonitas* informano la stessa cosa (la materia essenziale Uomo). Ora, quando due forme, ad esempio bianco e grammatico, informano la stessa cosa (lo stesso individuo uomo) è

---

<sup>487</sup> *P17*, ff. 123va, 125va: «Sed ad hoc quod idem in diuersis esse dicunt, sic opponimus. Homo species existens in Socrate assumptis ibi formis idem est quod Socrates; item eadem species assumptis formis in Platone idem est quod Plato; itaque cum eadem et indivisa materia idem est prorsus in Socrate quod Socrates et e converso, et cum Plato penitus sit idem cum ea in ipso existente, necessario Plato idem est quod Socrates».

corretto trarne la proposizione «ciò che è bianco è grammatico» (*album est grammaticum*); ugualmente, dunque, sarà corretto ricavare dal nostro caso «ciò che è socratico è platonico» (*Socraticum est Platicum*), ossia la conclusione, implicita, dell'identità tra Socrate e Platone.<sup>488</sup>

63. TERZO ARGOMENTO CONTRO LA TESI DELL'IDENTICO IN DIVERSI: ARGOMENTO DELLA MATERIA DISTRUTTA (ff. 123va, 125va; cf. *GS*, argomento del luogo di Socrate; *QG*, argomento degli spazi interposti). Questo argomento è simile a quello degli spazi interposti di *QG* nel fatto di muovere da una situazione estremizzata, in cui solo due singoli uomini esistono, uno a Parigi e uno a Roma (anche se questa riduzione non è in realtà necessaria all'economia dell'argomento). Seguendo TEM, i due individui, poiché appartengono entrambi alla specie uomo, hanno la stessa materia. L'obiezione considera appunto tale materia, e in particolare il caso in cui uno dei due individui, ad esempio quello a Parigi, venga distrutto. Che cosa accadrà alla materia dell'individuo? Rimarrà forse dopo la distruzione dell'individuo, o verrà distrutta insieme con lui? Secondo l'autore, entrambe le ipotesi sono inaccettabili. Se infatti la materia persistesse, si avrebbero due alternative ugualmente inaccettabili: che tale materia rimanga nello stesso luogo dove si trovava l'individuo (e vi sarebbe dunque, credo si possa concludere, una materia dove non ci sono individui) oppure che migri dove si trova l'altro (inaccettabile, credo, per il suo concetto di traslazione). Se morisse con lui, allora anche la materia dell'individuo che è a Roma sarebbe distrutta, perché è la stessa materia.<sup>489</sup>

64-65. Due ARGOMENTI CONTRO IL GENERE OPPOSTO E IDENTICO CON L'INDIVIDUO (ff. 123va-b, 125va). Due osservazioni finali completano la critica a TEM, colpendo in particolare la tesi (che, come si è visto, è specifica di questa descrizione e più in

---

<sup>488</sup> *P17*, ff. 123va, 125va: «Item cum idem homo penitus sit in Socrate et in Platone, tunc Socracitas et Platonitas eandem rem penitus informant; et ita de illis coaccidentibus verum erit 'Socraticum est Platicum', sicut / 'album est grammaticum'».

<sup>489</sup> *P17*, ff. 123va, 125va: «Item si omnibus individuis hominis praeter Socratem et Platonem destructis alter eorum esset Romae et alter Parisius, idem homo esset in utroque; et si ille tunc destrueretur qui esset Parisius, universalis eius materia vel remaneret vel cum eo perimeretur; sed si remaneret, vel in eodem loco vel ad aliud individuum quod est Romae spoliata formis transiret, quorum neutrum esse potest; si vero perimeretur et alterius individui materia preempta esset, quae nullo modo a materia individui destructi differret».

generale di una riflessione all'interno di TEM) che da un lato il genere «preso nella sua semplicità» sia opposto all'individuo, dall'altro il genere «informato» sia identico con l'individuo.<sup>490</sup>

Una prima critica cerca di far coincidere il genere nella sua semplicità e l'individuo. Secondo l'argomento, il genere nella sua semplicità esisterà o nell'individuo o fuori dall'individuo; ora, non può esistere fuori dall'individuo: il genere nella sua semplicità esisterà dunque nell'individuo, ossia sarà informato, ossia coinciderà con l'individuo. Questo argomento si basa sul concetto di esistere, e in particolare sulla preminenza delle sostanze prime nell'esistere, per ricondurre il genere nella sua semplicità al genere informato.

Anche il secondo argomento considera il genere nella sua semplicità, e intende mostrare che la sua opposizione all'individuo è inaccettabile. Il genere nella sua semplicità, infatti, non è realmente privo di forme («nessuno dice che sia privo di forme»): ne è semplicemente considerato, per astrazione, come privo. Pertanto, non solo non è opposto all'individuo, perché è solo per astrazione che lo si considera come privo di forme, ma anche, così considerato, si predica con verità dell'individuo (come in «Socrate è animale»). Questo secondo argomento cerca di sostenere che il genere nella sua semplicità è il frutto di un'astrazione, e che pertanto non può essere opposto a ciò da cui è astratto (l'individuo).

### 6.2.2. *La sezione sulla teoria dell'indivuiduum*

Dopo aver descritto e criticato la teoria dell'essenza materiale, *P17* avanza una descrizione e una critica della teoria dell'*indivuiduum*, qui presentata come l'altra delle teorie che sostengono che i generi e le specie sono *in rebus et in uocibus*. Come si è

---

<sup>490</sup> *P17*, ff. 123va-b, 125va, ed. Iwakuma: «Nunc ad hoc quod dicunt genus in sua simplicitate acceptum individuis esse oppositum, informatum vero idem esse cum individuis, sic est obviandum. Genus in sua simplicitate existens vel est in individuo vel extra individuum; sed extra individuum non est; si vero in sua simplicitate existens est in individuo, tunc existens sic est individualibus formis informatum, sed omne sic informatum est individuum, ergo genus in sua simplicitate existens est individuum. Item genus in sua simplicitate acceptum vel caret formis, vel est habens formas sed absque eis per abstractionem est attentum; sed quod formis careat, nemo dicit; si autem genus in simplicitate sua est habens formas sed attenditur sine illis, tunc falsum est affirmare genus taliter acceptum individuo oppositum esse, cum sic per abstractionem attentum vere de individuo praedicetur, ut in hac propositione 'Socrates est animal'».

visto (*cf. supra*, Capitolo 3), questa sezione presenta una certa ambiguità: da un lato, la teoria è presentata come la teoria «di altri» («Nunc ad sententiam aliorum accedamus»); dall'altra, il testo parla a volte in prima persona («Illas autem species diuersorum similes et indifferentes esse dico»; «Status autem appello») e, inoltre, a ciascuna critica della teoria segue una *solutio*. Siamo forse di fronte a un testo composito, dove due voci distinte (una di un autore che non sosteneva la teoria dell'*indiuiduum*, una di un suo partigiano) si sono intrecciate? Una risposta a questa domanda richiederebbe, a mio avviso, un'analisi più approfondita dell'intero testo, e anche del manoscritto che lo trasmette. In questa sede, mi limiterò, con consapevolezza dell'ambiguità di *P17*, a considerare il testo nelle informazioni che esso fornisce sulla teoria che ci interessa, con un'analisi della sezione descrittiva prima, e di quella critica poi.

6.2.2.1. *Descrizione della teoria dell'indiuiduum*. La descrizione della teoria dell'*indiuiduum* di *P17* si caratterizza per la sua impostazione negativa: l'autore, infatti, cerca di definire il proprio punto di vista attraverso il rifiuto della soluzione di TEM su alcuni concetti chiave. La riconcettualizzazione riguarda in particolare l'universale come materia e le nozioni di “comune”, di “predicabile di più” e di “medesima specie”.

*P17*, ff.123vb, 125va, trascr.. Iwakuma: Nunc ad sententiam aliorum accedamus, qui similiter ut praedicti genera et species in utrisque, id est in rebus et in uocibus, constituunt.

[*L'universale come materia: tante materie quanti individui*] Quorum sententiae positio est nullum uniuersale materiam esse diuersorum; sed sicut unum indiuiduum nequit esse aliud, ita materiae eorum idem esse nequeunt. Itaque materiae et species et genera diuersorum sic essentialiter inter se discretae sunt sicut indiuidua, ut uerum sit dicere tot genera tot species esse in numero quot sunt indiuidua.

[*Comune e predicabile di più*] Nec aliquod uniuersale commune uel praedicabile de pluribus est ita quod essentialiter pluribus insit. Sed commune appellatur idcirco quod, cum ipsum uniuersale in uno sit indiuiduo, aliud ei simillimum in materia et forma est in alio, ut uox dicitur communis non quod eadem uox essentialiter ueniat ad diuersos, sed consimilis. Praedicabile autem de pluribus dicitur, non ideo quod conueniat essentialiter pluribus, sed quia ipsum est materia unius et suum indifferens uel est uel esse potest materia alterius.

[*La medesima specie: specie consimili*] Nec ideo eadem species diuersorum esse dicitur quod essentialiter sit eadem, sed quia sunt consimiles. Illas autem species diuersorum similes et indifferentes esse dico, quae cum discretae sint, tamen ex materiis et formis

consimiles effectus exigentibus componuntur, ut homo Socratis et homo Platonis, cum essentialiter differant, tamen materiae et formae eorum consimiles effectus operantur. Asinus uero et lapis diuersae species et in essentia et secundum indifferentiam sunt, cum dissimiles status habeant et effectus dissimiles exigant. [Sullo status] Status autem appello uel res ex materia et formis constitutas uel passiones, id est constitutiones quae in rebus sunt constitutis, uel partes quae ipsas res constituunt.

Affirmat quoque haec sententia genus et speciem et indiuiduum sic esse idem prorsus, ut uere possit dici 'Socrates indiuiduum est homo species et animal genus' et e conuerso; et 'singulare est uniuersale', et e conuerso, quod Boethius confirmat, ubi sic dicit uniuersalitem et singularitatem esse in eodem fundamento, sicut cauitas et curuitas licet diuersa sint tamen in eadem sunt linea.

In questo passo, la teoria dell'*indiuiduum* è definita per opposizione a TEM. L'universale, scrive *P17*, non è un'unica materia di diversi <individui>, *idem essentialiter* per diversi individui. Al contrario, così come gli individui sono discreti tra di loro nel loro essere (*essentialiter*), così lo sono le loro materie, ossia i generi e le specie. Sembra che la motivazione addotta sia una sorta di impossibilità ontologica («nequit», «nequeunt»), simile alla constatazione dell'evidenza ontologica della discrezione delle cose avanzata da *QG*: «come un individuo non può essere un altro, così le loro materie non possono essere la stessa <cosa>». *P17* trae anche la conseguenza che questo nuovo approccio ha sulla questione del numero degli universali: ci sono tanti generi e specie quanti individui, non un numero inferiore.

I concetti di “comune”, “predicabile di più” e “medesima specie” sono profondamente ripensati. Contro TEM, la teoria dell'*indiuiduum* descritta da *P17* insiste nel precisare che, quando si parla di un universale comune <a più individui> o predicabile di più <individui> (si notino i due concetti dell'universale ontologico e predicativo segnalati da Erismann), e ugualmente quando si parla di una medesima specie di diversi <individui>, ciò non si deve in alcun modo intendere come una identità *essentialiter*: non si deve pensare né che lo stesso universale sia presente in più individui, né che convenga essenzialmente a più, né che sia essenzialmente il medesimo (dove *essentialiter* ha, a mio avviso, il senso di “come una cosa concreta esistente”). Al contrario, questi tre concetti sono ripensati attraverso la nozione di somiglianza e indifferenza di universali molteplici in numero (*cf. simillimum, consimilis, consimiles, indifferentes, indifferentiam*).



(a) Si dice dunque che l'universale è *comune* a più individui perché, anche se quel tal universale è in un solo individuo, un altro «ad esso somigliantissimo in forma e materia»<sup>491</sup> è in un altro individuo. Per fare un esempio, si dice che Uomo è comune a più individui perché anche se la specie uomo di Platone è solo in Platone, la specie uomo che è in Socrate è similissima a quella di Platone: dietro a un numero apparentemente singolare (l'Uomo, universale comune a più) si nasconde dunque una pluralità di specie somiglianti tra loro (l'uomo di Socrate, l'uomo di Platone, etc.).<sup>492</sup> *P17* porta l'esempio, molto dibattuto all'epoca, della *uox*: si dice che la stessa parola si trova in più ascoltatori, non perché la stessa *uox* sia essenzialmente in più ascoltatori, ma perché a ciascun ascoltatore arriva una parola simile a quella che perviene all'altro.

(b) Allo stesso modo, l'universale è detto predicabile di più perché, se il tal universale (l'uomo di Platone) si trova solo in Platone e ne è la materia, un altro non diverso si trova in Socrate e ne è la materia (anzi: «è o può essere» in un altro, una precisazione che consente di integrare il caso in cui di una data specie esista un solo individuo).

(c) Ancora più chiaro è l'esempio della “medesima specie”. *P17*, infatti, trasforma il singolare dell'espressione “medesima specie” in un plurale: essa significa in realtà «specie consimili». Specie consimili sono raggruppate nell'espressione “medesima specie di diversi” perché, pur essendo (si potrebbe aggiungere: *essentialiter*) discrete, sono anche «simili e indifferenti», e in particolare perché producono effetti simili, i diversi individui. La specie uomo (di Socrate) e la specie uomo (di Platone) sono la medesima specie (Uomo) perché i loro effetti, Socrate e Platone, sono simili. Invece, la specie asino e la specie pietra sono differenti non solo *in essentia* (come sono diversi *in essentia* anche l'uomo di Socrate e l'uomo di Platone) ma anche *secundum*

---

<sup>491</sup> Nel passo oggetto di analisi si parla sia dell'universale come materia dell'individuo, sia dell'universale come ciò che a ha a sua volta una forma e una materia (le differenze specifiche e i generi superiori nell'albero di Porfirio) e che produce (*exigere*) l'individuo come un effetto (*effectus*).

<sup>492</sup> In questo passo sono dunque citati due concetti di comune, quello di TEM (*essentialiter pluribus inesse*) e quello della teoria dell'*indivuiduum* (avere o poter avere un consimile). In precedenza, nella presentazione e critica della posizione dei *uocales*, *P17* aveva presentato e criticato la loro posizione di comune, secondo cui un universale è comune perché è comune la causa di imposizione; *cf.* ff. 123va e 125rb-va, ed. Iwakuma: «Item eorundem error est voces universales non esse communes quia communem proprietatem significant, sed ideo quod ex communi causa sint impositae in qua eorum significata convenient, quam tamen causam nihil esse confirmant. Sed mirum est quare potius propter nihilum quam propter aliquid voces sint impositae; nec irrationabilius aliquid videtur quam confiteri res in tali causa quae nihil est convenire».

*indifferentiam* (a differenza dell'uomo di Socrate e dell'uomo di Platone, che sono indifferenti tra loro), perché hanno «stati dissimili» e i loro effetti (questo asino e questa pietra) sono dissimili.

A questo punto, *P17* ci consegna una precisazione importante sul concetto-chiave di *status*: «Chiamo “stati” o le cose costituite di materia e forme; o le passioni, ossia le disposizioni che sono nelle cose costituite; o le parti che costituiscono le cose stesse». Questa precisazione mostra che lo *status* ha una dimensione ontologica diversa, e più ampia, della cosa: il termine può fare riferimento o alla cosa stessa, o alle sue disposizioni, o alle sue parti costitutive (cf. *constitutas, constitutiones, constitutis, constituunt*).

Nell'ultima sezione si segnalano due elementi interessanti. In primo luogo, la teoria viene riassunta in due proposizioni che i suoi sostenitori accetterebbero. Secondo la teoria dell'*indiuiduum*, il genere, la specie e l'individuo sono esattamente *idem* (la stessa cosa); ne segue dunque che è vero dire che:

(P1) «Socrate è un individuo, la specie uomo e il genere animale e viceversa» (*Socrates indiuiduum est, homo species et animal genus et e conuerso*; cf. Giovanni di Salisbury, *Metalogicon* II, 17)

(P2) «il singolare è universale e viceversa» (*singulare est uniuersale et e conuerso*).

Con questo, la teoria intenderebbe essere un'esegesi della teoria del soggetto unico di Boezio, e in particolare di *II Comm. in Isagoge* I, 11 (ed. Brandt, 166.23-167.7), qui ricordato in proprio supporto.<sup>493</sup> Secondo Boezio, però, il soggetto unico della singolarità e universalità non è né singolare né universale, ma in qualche modo indifferente ai due;<sup>494</sup> per la teoria dell'*indiuiduum*, invece, c'è una prevalenza del singolare.

6.2.2.2. *Critica (con risposte) della teoria dell'indiuiduum*. *P17* presenta tredici obiezioni alla teoria dell'*indiuiduum* (anche se l'ultima è più un'osservazione che un'obiezione vera e propria). Ciascuna obiezione è seguita da almeno una *solutio*: spesso il testo fornisce, in successione, diverse soluzioni possibili (anche quattro). Gli argomenti 1-4 e 11-12, inoltre, sono argomenti di autorità, ossia consistono nell'opporre

---

<sup>493</sup> Boethius, *II Comm. in Isagoge* I, 11 (ed. Brandt, 166.23-167.7), citato *supra*.

<sup>494</sup> Cf. Brumberg, *Les universaux dans le commentaire*, 419-421.

alla teoria dell'*indiuiduum* un passo autorevole che sembra in contraddizione con la teoria stessa. Si deve infine notare l'abitudine di *P17* di raggruppare gli argomenti, evidenziando contro quali tesi specifiche della teoria sono indirizzati; prima dell'argomento 11, infatti, si legge: «Premesse le obiezioni che sono rivolte contro la tesi che i generi e le specie siano tanti quanti gli individui, si deve in seguito obiettare contro quella parte della medesima teoria, nella quale si sostiene che gli universali e i singolari, in qualunque modo li si consideri, sono lo stesso». Se il secondo raggruppamento (argomenti contro la tesi dell'identità di singolare e universale) può comprendere effettivamente gli argomenti 11 e 12, il primo (argomenti contro la tesi che i generi e le specie siano tanti quanti gli individui) si applica principalmente all'argomento 1. Molte delle obiezioni, e delle soluzioni proposte, risentono dell'opposizione tra la teoria dell'*indiuiduum* e la teoria dell'essenza materiale.

66. ARGOMENTO DEL NUMERO DEI GENERI GENERALISSIMI (DA PORFIRIO) (ff.123vb, 125va-b; cf. *GS*, argomenti di autorità n.1, ossia argomento n. 36).<sup>495</sup> L'argomento avanza un'obiezione classica contro la teoria dell'*indiuiduum*, quella del numero degli universali. Seguendo la teoria dell'*indiuiduum*, infatti, vi saranno tanti generi quanti individui (ossia: infiniti), contro Porfirio che, in *Isagoge* ii, 11, afferma che i generi sommi sono dieci, le specie specialissime sono in un numero finito (maggiore di 10), mentre gli individui sono infiniti.<sup>496</sup>

A questa obiezione, *P17* fornisce quattro soluzioni. Se la strategia adottata è in genere simile (spiegare la riduzione del numero tramite il principio di indifferenza e di somiglianza), gli argomenti sono molto interessanti per il lessico che vi è impiegato. (1) Prima soluzione: nel dire che i generalissimi sono dieci soltanto, Porfirio non parlava dei generalissimi *in essentia* (perché, si potrebbe aggiungere, *in essentia*, ossia nel loro

---

<sup>495</sup> *P17*, ff. 123vb, 125va-b, ed. Iwakuma: «Praedictae sententiae opponitur sic. Dicit Aristoteles decem esse generalissima, individua vero infinita esse; sed cum superius positum sit tot esse genera quot sunt individua, tunc necesse erit similiter esse generalissima infinita. Solutio. Non dixit Aristoteles omnia generalissima esse decem tantum in essentia, sed manerias eorum, id est collectiones, decem appellavit. Vel omnia generalissima substantiae secundum similitudinem et visum hominum unum esse reputavit, sicut plura nomina multivoca pro eadem significatione solent unum appellari. Vel sic intellexit: decem sunt, id est apta sunt in suprema natura decem scilicet intellectibus concipi, cum individua discrete concipi nequeant nisi innumeris intellectibus. Vel illud de vocibus generalissimis dictum fuit».

<sup>496</sup> Porphyrius, *Isagoge*, ii, 11: «Decem quidem generalissima sunt, specialissima vero in numero quidem quodam sunt, non tamen infinito, individua autem quae sunt post specialissima, infinita sunt».

esistere come cose concrete, i generalissimi sono tanti quanti gli individui), bensì delle loro *maneries*, «ossia» *collectiones* (cf. *supra*). I termini ‘*maneries*’ e ‘*collectio*’ sembrano dunque da intendere qui come i raggruppamenti di individui-generi e individui-specie non-differenti (consimili) tra di loro. (2) Seconda soluzione: tutti i generalissimi di sostanza (ossia, tutti gli individui in quanto ciascuno di essi è Sostanza come genere sommo) sono contati come uno per la loro somiglianza (*secundum similitudinem*), così come le parole sinonimiche si possono chiamare una sola parola. (3) La terza soluzione sembra fare appello alle idee divine: «sono dieci, ossia sono atti a essere concepite, nella suprema natura, da dieci intellezioni». (4) L’ultima soluzione, infine, propone quella che si potrebbe chiamare una esegesi *in uoce* del passo di Porfirio: egli si riferiva alle dieci *uoces* (‘sostanza’, ‘qualità’, ‘quantità’, etc.).

67. ARGOMENTO DEL GENERE RIPARTITO (DA BOEZIO) (ff. 123vb, 125vb).<sup>497</sup> L’argomento potrebbe essere giudicato come una replica di TEM alla teoria dell’*indiuuiduum*. Si ispira infatti a Boezio, *II Comm. all’Isagoge*, I, 10 (in particolare dove si afferma che il genere non è comune per parti ai suoi individui)<sup>498</sup> per affermare che i generi di Socrate e Platone non possono essere diversi essenzialmente. Sembra di poter comprendere che, secondo l’obiezione, sostenere la diversità di *essentia* dei generi di Socrate e di Platone (come fa la teoria dell’*indiuuiduum*) equivarrebbe ad affermare che l’animale di Socrate e l’animale di Platone sono due parti del genere Animale, e che così questo sarebbe comune a Socrate e Platone perché una sua parte appartiene all’uno, una all’altro. Riprendendo il nodo fondamentale del passaggio da *idem essentialiter* a *idem indifferenter* o per somiglianza, la soluzione di P17 si limita ad affermare che le affermazioni di Boezio contro la divisione del genere per parti non implicano l’identità

---

<sup>497</sup> P17, ff. 123vb, 125vb, ed. Iwakuma: «Dicit etiam Boethius idem genus non divisum per partes sed totum esse in singulis individuis, quare falsum est diversa essentialiter esse genera Socratis et Platonis. Solutio. Non asserit idem essentialiter in diversis esse, sed in omni proprietate sua expresse similia, sicut idem sermo totus et integer (Iwakuma interger) ad diversos pervenire dicitur, nec tamen idem pervenit sed consimilis».

<sup>498</sup> Boethius, *II Comm. in Isagoge* I, 10 (ed. Brandt, 162.16-163.3): «una enim res si communis est, aut partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut seruus communis uel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, ut est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune, constituere ualeat et formare substantiam».

di *essentia* tra il genere di Socrate e il genere di Platone, ma solo la loro somiglianza (si noti anche la ripresa dell'esempio della parola comune a vari uditori, già presente nella descrizione della teoria; si usa qui il termine *sermo* invece di *uox*).

68. ARGOMENTO DEL GENERE CHE CONTIENE DUE SPECIE (DA BOEZIO) (ff. 123vb, 125vb). L'argomento nota che, seguendo la teoria dell'*indiuiduum*, un genere converrà a un individuo soltanto (perché l'individuo stesso è il genere: Platone è il genere animale, e dunque l'animale di Platone conviene solo a Platone); a questo, contrappone l'affermazione di Boezio che un genere contiene almeno due specie. Si propongono due soluzioni. Si può dire che la prima interpreta l'affermazione di Boezio come riferita non all'animale di Platone, ma all'animale inteso come l'insieme dei generi animali, non differenti, ottenuti da ciascun individuo animale; di fatto, si legge soltanto: «[Boezio] non intende un unico genere in *essentia*, ma molti che hanno stati simili». La seconda soluzione propone, come già sopra l'argomento del numero dei generi generalissimi, una esegesi *in uoce* del passo di Boezio, che secondo la soluzione avrebbe parlato del contenuto della parola-genere 'animale' (*de continentia uocis generalis*).<sup>499</sup>

L'argomento è interessante per almeno tre motivi. In primo luogo, esso mette in evidenza la tendenza della teoria dell'*indiuiduum* ad affermare che ogni individuo ha un genere e una specie che appartengono a lui soltanto. Inoltre, il termine *status* sembra sostituirsi a *res* e ancor più ad *essentia* per indicare altri livelli ontologici colti dal termine universale. Infine, l'argomento mostra la tendenza a ricorrere ad una esegesi *in uoce* di determinati passi per risolvere le difficoltà che questa teoria problematica solleva.

69. ARGOMENTO DELLA DIVISIONE DEL GENERE (DA BOEZIO) (ff. 123vb-124ra, 125vb)<sup>500</sup> L'argomento è simile al precedente: se infatti l'argomento 3 obiettava che il

---

<sup>499</sup> P17, ff. 123vb, 125vb, ed. Iwakuma: «Item dicit Boethius omne genus ad minus duas species continere, superius autem dictum est quia unum genus nequeat nisi soli individuo convenire. Solutio. Non accipit unum genus in *essentia*, sed multa status similes habentia. Vel de continentia vocis generalis dictum fuit».

<sup>500</sup> P17, ff. 123vb-124ra, 125vb, ed. Iwakuma: «Item dicit Boethius genus dividi per diversas species, sed cum nullum genus sit in pluribus, per plures species dividi non poterit, sicut de animali quod est in Socrate solo non potest vere dici quod aliud sit rationale aliud irrationale. Solutio. Non idcirco genus unum per plura dividitur quod insit pluribus, sed idcirco quod ipsi et suis indifferentibus in vocali divisione multae species veraciter conferuntur. Et sciendum est quod non unum solum genus sed omnia

genere deve contenere almeno due specie, l'argomento 4 obietta che il genere deve dividersi nelle diverse specie, e che ciò non è possibile se si intende che il genere è l'individuo stesso. Di Socrate inteso come genere (animale di Socrate), infatti, non si può dire che si divide in animale razionale e animale irrazionale (ma, semmai, solo che contiene l'animale razionale).

*P17* propone tre soluzioni. La prima e la terza sono simili nel coinvolgere una «divisione vocale» (*uocalis diuisio*), ossia una divisione da collocare nell'ambito delle parole. (1) Secondo la prima soluzione a dividersi in molte specie non è l'individuo-genero (animale di Socrate), ma sono tutti gli indifferenti (ad esempio, tutti gli individui animali considerati in quanto non differiscono, ossia in quanto ciascuno è il genere animale): è degli *omnia indifferentia* che si dice che «uno è razionale, un altro è irrazionale» (poiché è una divisione vocale, sembra si debba intendere la divisione nel senso che di alcuni di questi generi è predicata con verità la parola 'uomo', mentre di altri un'altra parola-specie). (3) La terza soluzione afferma invece, come già la seconda soluzione dell'argomento precedente, che Boezio si riferisce alla divisione della parola-genero 'animale' (*de uocis generalis diuisione*). (2) Più complessa è la seconda soluzione, che però da ultimo non sembra cogliere appieno il punto. Questa soluzione, infatti, rifiuta la strada della «divisione vocale», e interpreta la divisione del genere in più specie in questo modo: «benché esso [*scil.* il genere: animale di Socrate] sia unito alla propria specie [uomo di Socrate], un suo indifferente [es. animale di Platone] è unito in modo simile a un'altra specie [es. uomo di Platone] e così per quelle due specie ciascuno è differente dall'altro e si divide <dall'altro>». La soluzione cerca cioè di trovare nella solidarietà tra il genere e la specie dello stesso individuo il motivo per cui Boezio afferma che il genere si divide: tuttavia, mentre Boezio intende una divisione *all'interno* del genere, qui si intende solo un differenziarsi da elementi esterni, un

---

indifferentia in ea divisione simul dividuntur, de quibus vere potest dici quod eorum aliud est rationale aliud irrationale, quod de uno solo vere non potest dici (Iwakuma dicit). Vel ideo unum genus dicatur per plura dividi, licet nulla vocalis divisio fiat, quia cum ipsum cum sua specie uniatur, suum indifferens similiter alii speciei coniungitur, et ita per illas duas species unumquodque ab alio differt et dividitur. Vel illud dictum Boethii de vocis generalis divisione intelligatur. Si autem opponatur de communitate vel identitate generis vel praedicabilitate, satis poterit solvi ex praedictis. Manifestare tamen volumus quod genus ideo praedicabile de pluribus non dicitur idcirco quod pluribus insit, sed ideo quod ei praedicationem, [f. 124ra] id est proprietatem talem, conferimus, quia ipsum est in uno et suum indifferens vel est vel esse potest in alio, vel quia ipsum communi intellectu conceptum in affirmativa propositione vere potest de pluribus enuntiari».

dividersi *da* e non *in* (e peraltro non spiega affatto come, in questo modo, ‘animale’ si dividerebbe in razionale e irrazionale).

70. ARGOMENTO DEL CONVENIRE DI SOCRATE E PLATONE (ff. 124ra, 125vb). Questo argomento e quello successivo sono simili nel cercare di minare la teoria dell'*indivuum* proprio sul terreno su cui si fonda, ossia la somiglianza, indifferenza o con-venienza di due dati individui. In particolare, l'argomento ora in esame si concentra sul convenire di due individui: «Socrate e Platone non convengono nell'uomo, perché non c'è lo stesso uomo in entrambi». L'argomento svolge, cioè, questo ragionamento: se Socrate è la specie uomo (uomo di Socrate) e Platone è la specie uomo (uomo di Platone), nei due non è presente la stessa specie uomo e pertanto essi non convengono «nell'Uomo»: ciascuno ha la propria specie uomo.<sup>501</sup>

Come prevedibile, la soluzione si rifà al concetto di somiglianza: se è vero che in Socrate e Platone non c'è lo stesso uomo (*idem homo*, come vorrebbe TEM), è pur vero che l'uomo che è nell'uno e quello che è nell'altro sono consimili, e questo garantisce la loro con-venienza.<sup>502</sup>

71. ARGOMENTO DELLA SOMIGLIANZA DI DUE UOMINI (ff. 124ra, 125vb). Sulla scia del precedente, l'argomento afferma che (seguendo la teoria dell'*indivuum*) due uomini non sono neppure simili, dato che «le materie e le forme di due uomini sono discrete tra di loro ed essenzialmente opposte tanto quanto gli uomini costituiti da quelle»: i due uomini, dunque, non sono simili né nelle loro materie né nelle loro forme (né, a maggior ragione, nell'individuo stesso, inteso come ciò che è costituito di tali materie e forme).<sup>503</sup>

---

<sup>501</sup> P17, ff. 124ra, 125vb, ed. Iwakuma: «Item Socrates et Plato non conveniunt in homine, quia idem homo non est in utroque. Solutio. Non sic conveniunt in homine quod idem homo sit in utroque, sed cum unus homo sit in Socrate et alter illi consimilis in Platone, utrumque (uterque Iwakuma) in suo homine, id est causa sui hominis, dicimus alii convenire».

<sup>502</sup> Il convenire in *x* sembra un concetto distinto, ma apparentato, all'"essere simili".

<sup>503</sup> P17, ff. 124ra, 125vb, ed. Iwakuma: «De similitudine autem duorum hominum opponitur sic. Non sunt similes, quia nec in materia nec in forma, cum materiae et formae duorum hominum ita sint discretæ a se et essentialiter oppositæ sicut homines constituti ab illis. Solutio. Licet sint discretæ, tamen sunt consimiles et in eis conveniunt constituta quæ ab eis effectus expresse consimiles suscipiunt; sicut enim rationalitas Socratis facit eum habilem ad utendum ratione, ita sua rationalitas Platonem. Si vero contra hoc de Socracitate et Platonitate opponatur quod faciant individua eodem modo similia, nec faciunt ea

La soluzione consiste nell'affermare che la discrezione si accompagna, nel caso di due uomini, a una consimiglianza, che si può riscontrare a partire dagli effetti: la razionalità di Socrate (pur essendo essenzialmente discreta da quella di Platone) lo rende capace di usare la ragione, così come la razionalità di Platone rende quest'ultimo capace di usare la ragione. La somiglianza si fonda dunque sulla somiglianza degli *effetti* («effectus expresse consimiles»).

72. ARGOMENTO DELLE UNITÀ (ff. 124ra, 125vb). Come l'argomento 6 (della somiglianza di due uomini) dipende dalla soluzione portata all'argomento 5 (del convenire di Socrate e di Platone), così questo argomento dipende dalla soluzione avanzata nell'argomento 6. Nell'argomento 6 si affermava infatti che la somiglianza di forme diverse è data dai loro effetti consimili (razionalità diverse che producono effetti simili): l'argomento 7 ribatte che anche due forme di unità (l'unità della pietra e l'unità della bianchezza) producono effetti simili (l'essere uno, appunto). La conclusione è implicita: si dovrà dunque dire che anche la pietra e la bianchezza (scelte perché l'una nella categoria di sostanza, l'altra nella categoria di qualità, e in quanto tali di per sé non suscettibili di essere raccolte dall'indifferenza) sono simili.<sup>504</sup>

La soluzione afferma che, effettivamente, le due unità fanno convenire la bianchezza e la pietra; tuttavia, la bianchezza e la pietra non sono «chiaramente simili» (*expresse consimiles*) – a differenza di due uomini – perché differiscono «nelle materie superiori», ossia nell'albero di Porfirio che si deve costruire per arrivare alla pietra da un lato e alla bianchezza dall'altro. La soluzione si basa dunque sulla constatazione di una uguaglianza non solo negli effetti che la forma produce (l'esser uno), ma anche dei rami superiori nell'albero di Porfirio di ciò che riceve la forma. Un'obiezione a quest'ultima soluzione considera la sostanza pura e la qualità pura (che, essendo

---

differre quia faciunt ea qualia, ad hoc dici potest quod Socracitas et Platonitas attentae qualitates subiecta faciunt qualia et similia, sed ex natura Socracitatis et Platonitatis faciunt maxime diversa».

<sup>504</sup> P17, ff. 124ra, 125vb, ed. Iwakuma: «Item si rationalitates diversae faciunt status expresse consimiles quia effectus similes conferunt, eodem modo faciunt in lapide et in albedine diversae unitates quae eis advenientes consimiles effectus conferunt. Solutio. Quamvis unitates illae faciant albedinem et lapidem convenire, tamen non sunt expresse consimiles, cum albedo et lapis in superioribus materiis differant; homines autem quibus rationalitates adveniunt, omnibus superioribus conveniunt. Item si de substantia pura et qualitate quae nullis formis differunt opponat aliquis per unitatem statum indifferentem fieri, respondendum est quod ex eis per unitatem status indifferentes nequeunt fieri, cum eas effectus maxime differentes comitantur, id est substantiam per se existentia, qualitatem vero egentia fundamenti».



all'inizio dell'albero, non hanno materie superiori): in questo caso, l'aggiungersi dell'unità produrrebbe uno *status* indifferente (e pertanto sostanza pura e qualità pura sarebbero simili e si avrebbe una somiglianza trans-categoriale, come l'obiezione vuole dimostrare). Ma anche questa obiezione è risolta, ricorrendo in questo caso non agli effetti della forma né alle materie superiori, ma agli *effetti della sostanza e della qualità stesse*: tali effetti sono massimamente dissimili, perché in un caso sono <enti> esistenti per sé, nell'altro < accidenti > che richiedono un fondamento.

73. ARGOMENTO DELL'INDIFFERENZA DELLA SOSTANZA PURA E DELLA QUALITÀ PURA (ff. 124ra, 125vb). Sia l'argomento che la soluzione sono simili all'obiezione (e alla soluzione all'obiezione) dell'argomento precedente: se due sostanze fossero spogliate di tutte le forme, esse sarebbero indifferenti (anche se non c'è niente in cui convengono, poiché *ex hypothesi* non hanno forme producenti effetti simili, in cui esse convengano: l'indifferenza non dipende dunque dal ricevere forme che abbiano effetti simili); pertanto, anche la sostanza pura (senza forme) e la qualità pura (senza forme) sono indifferenti (e si ha dunque un'indifferenza trans-categoriale, che la teoria dell'*indiuiduum* non può ammettere). La soluzione si appella, come già nella soluzione dell'obiezione nell'argomento precedente, agli effetti dissimili di sostanza e qualità per rivendicarne la differenza.<sup>505</sup>

74. ARGOMENTO DELL'INTELLEZIONE DI 'UOMO' (ff. 124ra, 125vb). L'argomento sembra evocare un approccio come quello di TEM come l'unico modo per giustificare l'intellezione (*intellectus*) di un termine universale quale 'uomo': se nei diversi individui uomini non vi è uno stesso uomo comune, bensì (come sostiene la teoria dell'*indiuiduum*) vi sono diversi uomini, allora la parola 'uomo' usata in riferimento a uomini diversi produce intellezioni diverse (l'uomo di Socrate in un caso, l'uomo di Platone in un altro, etc.). La soluzione consiste nell'affermare che una sola intellezione rappresenta tutti gli indifferenti (nell'esempio: tutti gli uomini). Prova ne è l'intellezione di un cammello in chi non abbia mai visto un cammello, ma abbia sentito la parola

---

<sup>505</sup> P17, ff. 124ra, 125vb, ed. Iwakuma: «Item opponitur sic. Si duae substantiae omnibus formis spoliarentur, indifferentes essent, licet in nulla forma convenirent, igitur substantia pura et qualitas pura indifferentes appellari debent. Solutio. Substantia et qualitas seu purae seu spoliatae indifferentes non sunt, quia ipsae effectus requirunt dissimiles; substantiae vero purae sunt res quae assumptis formis effectus requirunt consimiles».

‘cammello’ insieme alla sua definizione – egli ha certamente un’intellezione del cammello: non di un determinato cammello singolo che sia in Asia o in Africa, ma di tutti i cammelli in ugual misura.<sup>506</sup>

75. ARGOMENTO DELL’UOMO PREDICATO DI SOCRATE (ff. 124ra, 125vb). Secondo la teoria dell’*indivuum*, «un uomo è in Socrate soltanto e non è partecipato da altri» (ossia, è Socrate stesso la specie uomo): l’obiezione afferma allora che nella proposizione vera ‘*Socrates est homo*’, l’uomo che si predica di Socrate sarà, appunto, quello che è in Socrate, perché se si predicasse l’uomo che è in un altro individuo *x* essa sarebbe falsa. Se dunque *homo* è uomo di Socrate, dalla frase ‘*Socrates est homo*’ seguirà ‘*Socrates non est Plato*’: nel momento in cui si pone la specie, si rimuove ogni altro individuo. La soluzione consiste nel precisare che nella frase ‘*Socrates est homo*’, non si predica un uomo soltanto (l’uomo-di-Socrate, ossia Socrate in quanto uomo), ma tutti gli uomini, come se si comprendesse ‘Socrate è uno degli uomini’ (‘*Socrates est aliquis hominum*’).

76. ARGOMENTO DELL’OPPOSIZIONE TRA SINGOLARE E UNIVERSALE (DA BOEZIO) (ff. 124ra, 125vb-126ra; cf. *GS*, argomento del singolare che è universale n. 41). Come già accennato, gli argomenti 11 e 12 sono raggruppati nella qualifica di obiezioni contro la tesi dell’identità di universali e singolari. L’argomento 11 si richiama a Boezio per l’affermazione che «nessun universale è singolare»<sup>507</sup> e che pertanto universale e singolare sono opposti.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> *P17*, ff. 124ra, 125vb, ed. Iwakuma: «Item si nullus homo communis idem est in pluribus sed diversi, tunc ‘homo’ haec vox de diversis diversos intellectus constituit, et ita haec propositio ‘omnis homo est animal’ est multiplex, cum vox subiecta et vox praedicata innumerabiles constituent intellectus. Solutio. Licet homines sint innumerabiles, tamen omnes eos indifferentes solus intellectus repraesentat. Quod ex hoc patet. Si quis non viso camelo cameli definitionem et hoc nomen ‘camelus’ audiat, de re quae camelus est intellectum concipiet; sed cum non sit ratio eum magis concipere camelum qui est in Asia quam illum qui est in Affrica, concedendum est omnes camelos aequaliter concipere».

<sup>507</sup> Cf. Boethius, *In Categorias Aristotelis*, I, *PL* 64, 170D: «Namque universalitas potest de particularitate praedicari, ut animal de Socrate vel Platone, et particularitas suscipiet universalitatis praedicationem sed non ut universalitas sit particularitas, nec rursus ut quod particulare est universalitas fiat».

<sup>508</sup> *P17*, ff. 124ra, 125vb-126ra, ed. Iwakuma: «Praemissis oppositionibus quae sunt contra hoc quod dicunt (Iwakuma dicuntur) tot esse genera et species quot sunt individua, deinceps contra illam partem eiusdem sententiae, in qua confirmantur [f. 126ra] universalialia et singularia quocumque modo attendantur idem esse, opponendum est. Dicit enim Boethius supra illam divisionem Aristotelis, “eorum quae

La soluzione si rifà al concetto di *status*, centrale per la teoria dell'*individuum*: secondo *PI7*, Boezio non intende affermare che universale e singolare siano opposti, ma solo che nessuna <cosa> riceve l'universalità da quello stesso stato (*ex statu*) dal quale riceve la singolarità (così come “nessun grammatico è musico”, nel senso che nessun musico è musico in base al suo *status* di grammatico).

Un'obiezione a questa soluzione cerca di mostrare che in base allo stato di Socrate (dal quale è singolare) Socrate è anche universale, perché è in base allo stato di Socrate che è uomo. La soluzione consiste allora in una precisazione: in base allo stato di Socrate, Socrate è propriamente singolare e solo di conseguenza universale (*proprie - consecutiue*); effettivamente, dunque, in base allo stato di Socrate Socrate può avere sia singolarità che universalità, ma non entrambe propriamente, bensì l'una *proprie* e l'altra *consecutiue*.

77. ARGOMENTO DELLE DIFFERENZE IN RELAZIONE AL GENERE (ff. 124ra, 126ra). Sulla scia del precedente, che cercava di mostrare l'opposizione tra singolare e universale, questo argomento cerca di mostrare che *specie e genere* sono opposti tra di loro a partire dall'osservazione di Porfirio che il genere non è nessuna delle sue differenze divisive (animale non è né razionale né mortale).<sup>509</sup> La soluzione spiega che il testo di Porfirio significa (non che il genere e la specie sono opposte ma che) animale

---

praedicantur alia dicuntur de subiecto neque in subiecto sunt etc”, “nullum universale est singulare”; quodsi verum est, tunc universale et singulare sunt opposita. Solutio. Non dixit Boethius illa duo removeri a se ut opposita, sed sic intelligendum est: nullum quod ex aliquo statu recipit universalitatem, ex eodem statu recipit singularitatem, quippe Socrates ex statu animalis non erit simul universalis et singularis (Sed sic possumus dicere ‘nullum (Iwakuma nulum) grammaticum est musicum’, id est ex statu grammatico non est musicus. Hoc sine dubio concedimus, si ab auctoribus diceretur). Sed contra hanc solutionem opponitur sic. Socrates ex statu Socratis est homo, sed omnis homo ex natura hominis est universalis, igitur Socrates ex natura Socratis est universalis; apparet autem quod ex statu Socratis est singularis, igitur ex eodem statu Socrates est singularis et universalis. Solutio. Socrates ex statu Socratis proprie habet singularitatem; universalitatem vero non ex eodem statu, cum rem indifferentem non habeat secundum Socracitatem, quae statum illum facit. Et tamen sciendum est quod Socrates ex statu suo licet improprie tamen consecutive universalitatem habet (Iwakuma habeat). Non enim superius negavimus quin Socrates ex eo statu singularitatem proprie, universalitatem vero consecutive habere queat; sed quod ex eodem statu utrumque proprie habeat, obnixè negandum est».

<sup>509</sup> Porphyrius, *Isagoge*: «Differentia est qua abundat species a genere; homo enim ab animali plus habet rationale et mortale. Animal enim neque ipsum nihil horum est (nam unde habebunt species differentias?); neque autem omnes oppositas habent (nam in eodem simul habebunt opposita); sed, quemadmodum probant, potestate quidem omnes habent sub se differentias, actu uero nullam, ac sic neque ex his quae non sunt aliquid fit, neque opposita circa idem sunt».

non ha bisogno di razionalità e mortalità, perché può esistere senza di loro; non sono costitutive della sua essentia e non deve averle in atto.<sup>510</sup>

78. “ARGOMENTO” DELLA MATERIA DI SÉ, DELLA PARTE DI SÉ E DELLA PRECEDENZA A SÉ (ff. 124ra-b, 126ra; cf. *LI*, argomento della cosa diversa da sé). L’ultimo argomento è più un insieme di osservazioni che un argomento vero e proprio: esso rileva alcune conseguenze dell’impostazione della teoria dell’*indiuiduum*, che «ad alcuni sembrano una difficoltà, ma che gli autori di questa teoria affermano continuamente». Si tratta precisamente di una triplice osservazione: seguendo la teoria dell’*indiuiduum*, si viene a dire che l’individuo è (1) *materia* di sé stesso, (2) *parte* di sé stesso e (3) *precedente* a sé stesso. Socrate, considerato in quanto è animale, è materia di sé e parte di sé (deve infatti ricevere le forme per costituirsi) e precedente a sé; considerato in quanto Socrate invece è materiato, tutto e posteriore (a sé come materia).<sup>511</sup>

\*\*\*

---

<sup>510</sup> *P17*, ff. 124ra, 126ra, tras. Iwakuma: «Item dicit Porphyrius “animal ipsum nihil horum est”, id est nec rationale nec mortale; et si differentiae divisivae removentur a genere, tunc species generi sunt oppositae. <Solutio>. Ibidem etiam dicit quod animal actu non habet differentias, sed continet potestate. Sic autem auctoritas exponenda est: animal ipsum, id est expressa sua essentia, nec rationalitate nec mortalitate indiget, cum absque eis animal existere queat; unde etiam dicit quod actu non habet eas suae expressae essentiae constitutivas».

<sup>511</sup> *P17*, ff. 124ra-b, 126ra, tras. Iwakuma: «Item cum idem sit Socrates et homo species, et omnis species sit materia individui, tunc erit materia sui constitutiva; et ita idem essentialiter sui ipsius erit totum et pars, et similiter prius et posterius - materia enim prior est et materiatum posterius; quod videtur quibusdam inconueniens. Sed huius auctores sententiae constanter hoc confirmant. Socratem enim ut animal [f. 124rb] attentum materiam sui esse dicunt, cum animal assumptis formis Socratem efficiat; similiter partem, cum ad constituendum Socratem animal formas assumat nec solum sufficiat; et prius, cum animal absque Socrate existere queat sed non e converso; quia vero Socrates ex animali per assumptionem formarum efficitur materiatum, et totum et posterius esse convincitur. Et nota quod sicut vere dicitur ‘homo est materia Socratis’, ita potest vere dici ‘Socrates est materia hominis’; nec tamen sequitur quod Socrates possit remanere absque homine - non enim verum est materiam in inferiori statu remanere, si materiatum in superiori destruat».

*Parte Terza*

Dopo aver analizzato la teoria di Gualtiero nella prima parte di questo lavoro, e dopo aver esaminato la teoria dell'*individuum* nella seconda, è ora opportuno ricongiungere i due segmenti della ricerca. In primo luogo, giustificherò il nome che ho proposto e utilizzato sinora per designare questa posizione, ossia 'teoria dell'*individuum*', confrontandolo con le denominazioni che erano state precedentemente avanzate dagli studiosi (§ 7.1). Passerò quindi a riassumere i tratti fondamentali di questo "secondo realismo" del XII secolo (§ 7.2).

Prima di proseguire, però, è evidentemente da sciogliere una questione preliminare, che concerne l'opportunità di accostare i due tratti della ricerca. Nella prima parte, ho presentato la teoria di Gualtiero secondo il ritratto datone da Giovanni di Salisbury; nella seconda, invece, ho preso in considerazione le teorie realiste espresse da un gruppo di testi, i quali sono stati selezionati perché criticavano o sostenevano la teoria dell'*individuum*. In qualche modo, dunque, quest'ultima è stata identificata sin dall'inizio come candidato privilegiato a coincidere con la teoria presentata dal Saresberiese. Se si può accettare che sia una sola la posizione che Giovanni, con parole diverse, descrive nei differenti passi dei suoi testi che ho analizzato, e che d'altra parte sia unica la teoria cui fanno riferimento i commenti all'*Isagoge* e i trattati sugli universali che ho studiato nella seconda parte, resta da chiedersi se l'accostamento di questi due gruppi di testi tra di loro, e dunque dei due rami della ricerca, sia o no giustificato. A mio avviso, a questa domanda va data una risposta positiva. Vi sono, è vero, alcune differenze tra il modo in cui Giovanni presenta la teoria e quello in cui la dipingono i testi logici che abbiamo studiato in seguito. Ad esempio, il *Metalogicon* non afferma esplicitamente che secondo la teoria di Gualtiero l'universale sia la cosa individuale: sembra piuttosto considerare l'esser-individuo uno *status* tra gli altri (non

esplicitamente il suo stato principale) della cosa *x*, la quale è anche universale. L'individualità sembrerebbe dunque uno *status* di *x* allo stesso titolo dell'universalità, e *x* in sé sembrerebbe, per così dire, indifferente sia all'individualità che all'universalità. Però, è pur vero che Giovanni afferma che *Platone* è la cosa universale, e che secondo questa teoria gli universali sono le *res sensibiles*. A ciò si può aggiungere che anche all'interno dei testi che descrivono la teoria dell'*indiuiduum* si possono leggere alcuni passi (per quanto senz'altro minoritari) ove sembra essere questione di una *essentia x* la quale è sia individuale che universale, senza che lo *status* di individuo sia sempre presentato come prevalente. Inoltre, si ritrovano nella descrizione di *Metalogicon* e *Policraticus* alcuni dei termini chiave della posizione presentata nei testi logici: si può ricordare senz'altro '*status*', ma anche l'espressione '*in eo quod*', per indicare i diversi livelli dell'individuo. Il senso generale delle due teorie, in altre parole, sembra lo stesso, mentre le disomogeneità che pure si sono rilevate potrebbero essere spiegate con la differente natura dei due gruppi di testi (una ricostruzione distaccata e anche distante nel tempo in un caso, una diretta partecipazione al dibattito nell'altro). In accordo, dunque, con quanto peraltro era già stato notato dalla letteratura secondaria, mi sembra giustificato ritenere che la teoria che Giovanni di Salisbury attribuisce a Gualtiero, da un lato, e quella che abbiamo individuato nei testi logici e chiamato dell'*indiuiduum*, dall'altro, coincidano.

### 7. 1. Il nome 'teoria dell'*indiuiduum*'

La varietà di nomi che gli studiosi hanno utilizzato per designare la teoria che costituisce l'oggetto della nostra indagine mostra che essa non è facile da denominare. Almeno cinque denominazioni, infatti, sono state proposte sinora: 'teoria dello *status*' (di sicuro quella più diffusa); 'teoria dell'identità'; 'seconda teoria della *collectio*'; 'teoria dell'indifferenza'; 'teoria della *conuenientia*'. Tutte queste denominazioni hanno fondamento in uno o più aspetti della posizione o dei testi che la descrivono;<sup>512</sup> a mio avviso, però, il termine 'teoria dell'*indiuiduum*' sarebbe da preferire. Poiché il nome stesso è qui sotto indagine, in questo paragrafo utilizzerò la lettera *t* per riferirmi alla teoria di cui stiamo cercando il nome più adatto.

---

<sup>512</sup> L'unica denominazione che, a mio parere, si basi su un errore è 'seconda teoria della *collectio*'.

1. 'TEORIA DELL'IDENTITÀ' (TWEEDALE). Il nome 'teoria dell'identità' fu introdotto da Martin Tweedale con queste parole: «The next theory Abailard takes up I call the identity theory since it seems to assert that one and the same thing is both universal and individual, while denying that one and the same thing is in many individuals».<sup>513</sup> La denominazione si fonda dunque su espressioni, come quelle della *LNPS*, che affermano che, secondo *t*, la stessa cosa è particolare e universale (cf. *LNPS* 518.9-10; 521.18-19). Essa, però, sembra suggerire che i concetti di particolare e universale siano *identici*, mentre i sostenitori di *t* ammetterebbero semplicemente che una stessa identica cosa è particolare, quando considerata da un certo punto di vista, e universale quando considerata da un altro. Identità, in altre parole, sembra essere una resa troppo forte per l'espressione «*eandem rem universalem et particularem esse*» e non ha sufficiente fondamento nei testi originali. Tweedale, seguendo la descrizione di *LI*, definisce *t* anche come una delle "teorie dell'indifferenza": questa denominazione verrà esaminata in seguito.

2. 'TEORIA DELLA CONVENIENTIA' (BEONIO-BROCCHIERI, MAIOLI, BERTELLONI).<sup>514</sup> Un'altra denominazione, non prevalente nella letteratura secondaria, è 'teoria della

---

<sup>513</sup> Tweedale, *Abailard on Universals*, 116. Si deve notare nell'antologia di Bruno Maioli (*Gli universali. Storia antologica del problema*, 180-191), che riprende un uso ottocentesco probabilmente dipendente da Hauréau, per il quale cf. Lefèvre, *Les variations*, 6 e Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 325-328 (ma cf. anche *ibi*, 341 e 345, dove 'thèse de l'identité' è usata per parlare della teoria di Gualtiero nella descrizione di *Met.* II, 17, secondo un uso che sembra anticipare quello di Tweedale), si chiama 'teoria dell'identità' quella che è oggi in genere designata come 'teoria dell'essenza materiale'. Quando 'teoria dell'identità' si riferisce a TEM, 'identità' fa riferimento all'identità della specie e dell'individuo, nel senso che la specie, che si trova interamente in ciascun individuo, è interamente compromessa con, ed assorbita in, ciascun individuo (un'interpretazione di TEM che è alla base degli argomenti di critica basati sullo scambio di accidenti); cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 328: «Si l'espèce est une chose, et si cette chose est essentiellement tout entière dans chacun de ses individus, on peut très légitimement inférer de cette proposition que tel des individus contient, c'est-à-dire absorbe toute l'espèce, ou, pour exprimer la même chose en des termes plus réalistes, que l'espèce ne peut prendre une forme sans la retenir dans toute sa quantité: *Quicquid res universalis suscipit, tota sui quantitate suscipit*» (si fa qui riferimento a un passo di *GS* – testo che all'epoca, come si è visto, era ritenuto di Abelardo). Arlig, *Universals*, 1355-1356, usa l'espressione 'identity theory' per riferirsi alla seconda teoria di Guglielmo di Champeaux, che egli distingue dallo 'status realism' di Gualtiero di Mortagne.

<sup>514</sup> Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, 52 ('teoria della *conuenientia*' è utilizzato per indicare la descrizione di *t* in *LI*; la studiosa usa anche 'teoria dell'indifferentia' per indicare sia il principio di indifferenza descritto in *LI* sia la descrizione di *t* in *LNPS*: cf. *ibidem* e 61); Maioli, *Gli universali*, 267 (per essere più precisi, Maioli usa la denominazione 'teoria della *conuenientia status*', ed anche 'teoria dell'indifferenza', per indicare *t*; questa viene poi accostata alla 'teoria della non



*conuenientia*'. Essa si basa sull'utilizzo del verbo *conuenire* nella *LI* e in *LNPS*<sup>515</sup> per descrivere l'identità dell'individuo con altri individui (l'*idem indifferenter*). Contro questo nome, però, si può citare il fatto che il termine '*conuenientia*' non viene effettivamente utilizzato nelle fonti, e anche che il verbo '*conuenire*' non sembra essere uno dei termini più rilevanti e caratterizzanti all'interno della teoria.

3. 'SECONDA TEORIA DELLA *COLLECTIO*' (DE LIBERA). La denominazione proposta da Alain de Libera, 'seconda teoria della *collectio*', si basa sulla descrizione di *t* fornita da *LI* – in particolare sull'inizio della descrizione, dove (come si è visto), introducendo *t* subito dopo la teoria della *collectio*, Abelardo esordisce con queste parole:

[P] Alii uero sunt qui *non solum* collectos homines speciem dicunt, *uerum etiam* singulos in eo quod homines sunt... (*LI* 14.18-19, corsivo mio)

Da questo passo, e in particolare dalle parole '*non solum... uerum etiam*', de Libera trae la conclusione che *t* sostenga al contempo: (a) che l'universale è una collezione di individui, come per la teoria della *collectio*; (b) che l'universale è il singolo individuo in se stesso.<sup>516</sup>

Non intendo qui argomentare che *P* non ammetta l'interpretazione di de Libera. Eppure, vorrei effettivamente sostenere che *t* non sostiene la tesi (a), e che cioè *P* descrive *t* solo nella sua seconda parte, a partire da «*uerum etiam...*». I miei argomenti a questo riguardo sono due: in primo luogo, la restante descrizione di *t* fornita da *LI* (oltre che dagli altri testi studiati); secondariamente, un'altra interpretazione di *P*, che a mio avviso è ugualmente possibile, accanto all'interpretazione di de Libera.

Per restare al primo punto, si può notare che la frase *P* in *LI* sarebbe l'unica fonte dell'informazione che *t* sostiene la tesi (a), ossia che l'universale è una collezione di individui. Anche senza considerare *LNPS* e gli altri testi che descrivono *t* e che si sono

---

differenza', espressione usata inizialmente per indicare più specificamente la seconda posizione di Guglielmo di Champeaux: cf. *ibi*, 191); Bertelloni, *Pars destruens*, 62-63. La denominazione 'teoria della *conuenientia*' può essere confrontata con '*agreement realism*', utilizzata da Peter King: questi, però, la riserva a Guglielmo di Champeaux, la cui posizione egli distingue da quella di Gualtiero (per il quale parla invece, come Arlig, di '*status realism*': cf. anche *infra*, capitolo 8, su un confronto tra Guglielmo e Gualtiero secondo King). Insieme alla teoria della *collectio* (chiamata '*collective realism*'), *agreement realism* e *status realism* costituiscono il gruppo delle '*indifference theories*' (cf. King, *Peter Abailard*, I, 174).

<sup>515</sup> Cf. *LI* 14.21, 15.23-26; *LNPS* 518.15, 518.26-27; cf. anche *QG*, § 43.

<sup>516</sup> Cf. de Libera, *La querelle*, 151-152 e soprattutto Id., *L'Art des généralités*, 340-342.

considerati sopra, tutta la restante descrizione di *t* in *LI* presenta *t* sempre e solo come la teoria secondo cui gli universali sono gli individui: anzi, in *LI* la teoria della *collectio* e *t* vengono presentate come una coppia che sostiene opinioni opposte e complementari (l'una che l'universale siano gli individui presi *collettivamente*, l'altra che siano gli individui presi *singolarmente*).<sup>517</sup>

Inoltre, anche se *P* consente l'interpretazione di de Libera, questa non sembra essere l'unica interpretazione possibile. La frase, infatti, potrebbe voler dire che altri non si accontentano di sostenere quanto è affermato dalla teoria della *collectio* (ossia, che la specie sia una collezione di uomini), ma si spingono sino a sostenere che i singoli uomini, in quanto sono uomini, sono la specie. Secondo quest'altra interpretazione, l'espressione '*non solum... uerum etiam*' non indica che *t* affermi sia quanto sostenuto dalla teoria della *collectio* sia altro, ma solo che la nuova tesi *t* è ancora più assurda e controintuitiva della prima.

Secondo la mia interpretazione, dunque, Abelardo nella *LI* non descrive *t* come una teoria che affermerebbe che l'universale è una collezione di individui: al contrario, la descrive piuttosto come una teoria che si differenzia da e quasi *si oppone* a tale tesi. Di conseguenza, *t* non può essere chiamata 'seconda teoria della *collectio*'.

4. 'TEORIA DELLO/DEGLI *STATUS*' (PRANTL, REINERS, KING, IWAKUMA, GUILFOY, ROMANO, ARLIG, ETC.).<sup>518</sup> 'Teoria dello/degli *status*' è forse la denominazione più

---

<sup>517</sup> Si pensi, ad esempio, al passo di *LI* in cui avanza argomenti prima contro la teoria della *collectio*, poi contro *t*. Le parole con cui introduce gli argomenti contro la teoria della *collectio* sono: «Nunc autem prius infirmemus sententiam quae prior posita est de collectione et quomodo tota simul hominum collectio quae una dicitur species, de pluribus praedicari habeat, ut uniuersalis sit, perquiramus...» (*LI* 14.32-35), mentre quelle con cui introduce gli argomenti contro *t* sono: «Restat autem nunc, ut *eos oppugnemus qui singula indiuidua in eo quod aliis conueniunt, uniuersale appellant...*» (*LI* 15.23-24, corsivo mio). Il passo si conclude con: «Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res *singillatim* [*t*] neque *collectim* [teoria della *collectio*] acceptae uniuersales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi uniuersalitem solis uocibus adscribamus» (*LI* 16.19-22, corsivo mio).

<sup>518</sup> 'Teoria dello *status*' spesso designa *t* presa secondo alcune delle sue descrizioni, mentre presa secondo altre essa è chiamata 'teoria dell'indifferenza': così Prantl, *Storia della logica in occidente*, II, 252-258, prima descrive la 'teoria dello *status*', attribuita a Gualtiero, sulla base di M4, poi espone la 'teoria dell'indifferenza' sulla base di *LNPS* (opera che Prantl cita da un resoconto di De Rémusat) e di *GS*; Reiners, *Der aristotelische Realismus*, 25-88 (Reiners descrive la *Statuslehre* di Gualtiero sulla base di M4; poi «*eine andere Statuslehre*», quella descritta in *Metalogicon* II, 17 alla posizione M9; e in seguito la *Indifferenzlehre*, ossia *t* nella descrizione di *GS*, di cui si riconosce la somiglianza con la posizione di Gualtiero in M4); cf. inoltre Iwakuma, *Vocales*, 38-39 n. 6 («the *indifferentia* theory on

diffusa per indicare *t*, e senza dubbio si fonda su alcune caratteristiche della teoria. Tutte le fonti che abbiamo considerato, ad eccezione di *LI* soltanto, citano il termine ‘*status*’ come un termine tecnico secondo *t*: Giovanni di Salisbury afferma che i sostenitori di questa teoria «suddividono gli *status* sotto la guida di Gualtiero di Mortagne» (*Met.* II, 17); *LNPS* afferma che diverse cose convengono o non convengono a causa della partecipazione a un certo *status* (518.25-27); in *GS*, *QG*, *P17* i diversi livelli dell’individuo sono sempre abbinati all’essere “in un certo *status*” o “secondo un certo *status*”, e *P17* si sofferma anche a precisare a che cosa la parola ‘*status*’ si riferisca.<sup>519</sup>

Si deve però notare che il termine non è usato nelle frasi che per prime presentano il nucleo della teoria, né in quelle che la riassumono:<sup>520</sup> al contrario, la parola è in

---

universals, which William of Champeaux devised after being attacked by Peter Abelard in ca. 1108-1109 [...], later developed into two theories, *collectio* and *status* theory [by these labels I mean theories in which either *collectio* or *status* works as a key-term together with *indifferentia*]. Introducing types of *indifferentia* theory, Abelard uses only *indifferentia* and *collectio* in his *Logica ‘Ingredientibus’*, but *status* in addition in his *Logica ‘Nostrorum petitioni sociorum’*» e 43 n. 24; Guilfooy, *John of Salisbury*, § 4. 2 e Arlig, *Universals*, 1355-1356 (che parlano entrambi di «*status* realism»); Romano, *Una soluzione originale*, 54; su King, *cf. supra*.

<sup>519</sup> Cf. *GS*, Ms. O, p. 156a (§ 50); *QG*, §27, 29, 30-32, etc.; *P17*, ff.123vb, 125va: «Status autem appello uel res ex materia et formis constitutas uel passiones, id est constitutiones quae in rebus sunt constitutis, uel partes quae ipsas res constituunt».

<sup>520</sup> *LI* 14.18-19: « Alii uero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, uerum etiam singulos in eo quod homines sunt»; 15.23-24: «Restat autem nunc, ut eos oppugnemus qui singula indiuidua in eo quod aliis conueniunt, uniuersale appellant... »; 16.19-22: «Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim [*riferimento a t*] neque collectim [*riferimento alla teoria della collectio*] acceptae uniuersales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi uniuersalitem solis uocibus adscribamus»; *LNPS* 518.9-10: «Sunt alii in rebus uniuersalitem assignantes, qui eandem rem uniuersalem et particularem esse astruunt»; 521.18-20: «Haec contra illorum sententiam, qui eandem rem uniuersalem et particularem esse disserunt, dicta sufficiant»; *GS*, Ms. O, p. 154b: «Alii uero res generales et speciales uniuersales et singulares esse dicunt. Sed et ipsi inter se dissentiunt [*dissentiunt* corretto da *diuersa sentiunt*]. Quidam enim dicunt singularia indiuidua esse [*esse* in interlinea, di mano del correttore] et species et genera subalterna et generalissima alio et alio modo attenta»; p. 156a: «Nunc itaque illam que de indifferentia est sententiam perquiramus. Cuius haec est positio. Nichil omnino [*omnino* corretto da *omniono*] est praeter indiuiduum. Sed illud aliter et aliter at<t>entum species et genus et generalis<s>imum est»; *QG* ed. Dijs, § 26: «His itaque praemissis, quid nos de rebus uniuersalibus sentiamus, mediocriter exprimamus. Est autem primum propositum sententiae nostrae: Quicquid est, indiuiduum; quod ex ipso rerum effectum omnibus rei ueritatem intuentibus manifeste iudicatur. Vnde si genera et species sint – sunt autem, quippe materia indiuiduorum sunt – oportet quod indiuidua sint. Sed et ipsa indiuidua sunt et genera et species. Est igitur eadem essentia et genus et species <et> indiuiduum; ut Socrates est indiuiduum et species specialissima et genus subalternum et genus generalissimum»; *P17* ff.123vb, 125va: « Nunc ad sententiam aliorum accedamus, qui similiter ut praedicti genera et species in utrisque, id est in rebus et in uocibus, constituunt. Quorum sententiae positio est nullum uniuersale materiam esse diuersorum; sed sicut unum indiuiduum nequit esse aliud, ita materiae eorum idem esse nequeunt. Itaque materiae et species et genera diuersorum sic

genere usata nel corso della descrizione, come un termine tecnico ma di dettaglio (e, come si è detto, in *LI* non è neppure citato). La denominazione ‘teoria dello/degli *status*’, inoltre, suggerisce che, secondo questa teoria, “*status*” sia la risposta a “che cosa sono gli universali?”, quando in realtà la risposta principale secondo *t* sarebbe che l’universale è l’individuo stesso, la cosa individuale sensibile. La denominazione, unita al fatto che la teoria è classificata come realista (*cf. supra*), ha contribuito a mio avviso alla diffusione dell’idea che, secondo *t*, gli *status* sono delle cose.<sup>521</sup> In realtà, non è affatto detto che sia così, perché, come si è visto, *t* deriva il suo realismo dal “realismo” delle cose individuali (le uniche esistenti), non degli *status*.<sup>522</sup> La denominazione mi sembra dunque risultare fuorviante, e per questo motivo suggerirei che non venga accolta.<sup>523</sup>

5. ‘TEORIA DELL’INDIFFERENZA/INDIFFERENTIA’ (PRANTL, DEHOVE, HAURÉAU, BEONIO-BROCCHIERI, TWEEDALE, KING, MAIOLI, DIJS).<sup>524</sup> Anche ‘teoria dell’indifferenza’ rimanda a caratteristiche di *t* e dei testi che la descrivono. A mio avviso, anzi, questa denominazione è preferibile a tutte quelle che si sono considerate sinora; *GS* in particolare supporta il nome, perché in due occasioni distinte si riferisce a *t* come alla ‘*sententia de indifferentia*’.<sup>525</sup>

Due critiche, però, si possono muovere all’uso di questa denominazione. La prima e più importante è che, in *LI*, la nozione di *indifferentia* (probabilmente da collegare al

---

essentialiter inter se discretæ sunt sicut indiuidua, ut uerum sit dicere tot genera tot species esse in numero quot sunt indiuidua».

<sup>521</sup> Cf. Arlig, *Universals*, 1355-1356: «A third version [*scil.* of the indifference theories], status realism, held that individuals are indifferent in some respect because they share a status, that is, they agree in being  $\phi$ . This version of the indifference theory was a form of realism because its advocates thought that a status was a thing [...]. We possess a treatise, possibly by Walter of Mortagne or one of his students, which defends status realism [segue riferimento a *QG*]» (corsivo mio; *cf.* anche *supra*, introduzione).

<sup>522</sup> Cf. anche quanto scrive *PI7*, citato *supra*, dove sono chiamati *status* tre diverse entità: (i) *res ex materia et formis constitutas*; (ii) *passiones, id est constitutiones quae in rebus sunt constitutis*; (iii) *partes quae ipsas res constituunt*.

<sup>523</sup> Il termine ‘teoria degli *status*’ si può forse utilizzare per riferirsi a *M9* descritta *supra* (se è una posizione distinta da *M8*).

<sup>524</sup> Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, 345: «il convient d’exposer plus amplement cette thèse de l’identité, ou de la non-différence, que nous n’avons pas cru devoir attribuer à Guillaume de Champeaux. Cette thèse fut, nous l’avons dit, celle de Gauthier de Mortagne»; Dehove, *Qui praecipui fuerint*, 54-62; Dijs, *Two Anonymous*, 91. Per Prantl, Beonio-Brocchieri, Maioli, Tweedale, King, *cf. supra*.

<sup>525</sup> *GS*, Ms. O, p. 156a (§50); p. 162a (§138).

secondo insegnamento di Guglielmo di Champeaux sugli universali) è presentata come una base comune sia a *t* che alla teoria della *collectio*, la quale in effetti fa uso di questo concetto. Dunque, nonostante il legame più stretto che *t* sembra avere con questo principio, *indifferentia* non dovrebbe essere usato per riferirsi a *t* soltanto.<sup>526</sup> In secondo luogo, gran parte delle denominazioni delle teorie sugli universali (ad esempio ‘teoria dell’essenza materiale’, o ‘teoria della *collectio*’) sono costruite come risposte alla domanda “che cos’è l’universale?”, mentre questo non varrebbe per ‘teoria dell’indifferenza’. Anche se preferibile ad altre, dunque, neppure questa sembra il nome migliore con cui indicare *t*.

6. ‘TEORIA DELL’*INDIVIDVVM*’. Cercherò ora di argomentare in favore di ‘teoria dell’*indiuiduum*’ come migliore denominazione per la nostra teoria. In primo luogo, però si deve notare che (come già ricordato)<sup>527</sup> ‘individuale’ è qui preso come sinonimo di ‘particolare’ e ‘singolare’: si è scelto ‘*indiuiduum*’, però, perché un passo di *GS* e uno di *QG*, come vedremo subito, sembrano suggerire che tale termine sia da preferire alle altre due opzioni.

In favore di questo nome, si deve ricordare che i termini ‘individuale’, ‘singolare’ e ‘particolare’ sono sempre citati nelle prime descrizioni della teoria, o nei riassunti della stessa, e che la sua presa di posizione fondamentale viene ravvisata nella tesi secondo cui l’universale è la stessa cosa individuale (considerata da un certo punto di vista), e che tutte le cose che esistono sono individuali. Ciò è particolarmente evidente in *GS* e *QG*, ove la descrizione di *t* esordisce con l’affermazione centrale che, secondo questa teoria, tutto ciò che è, è individuo (*GS*, O, p. 156a, §50: «Nunc itaque illam que de indifferentia est sententiam perquiramus, cuius haec est positio: nihil omnino est praeter indiuiduum»; *QG*, ed. Dijs, §26: «Est autem primum propositum sententiae nostrae: Quicquid est, indiuiduum»). Queste due affermazioni incisive ci danno anche un motivo, a mio avviso, per preferire ‘*indiuiduum*’ a ‘*singulare*’ o ‘*particulare*’ nel nome con cui identificare la teoria.

---

<sup>526</sup> Come si è notato, a volte l’espressione ‘teoria dell’indifferenza’ indica il principio di indifferenza, distinto dalle due teorie che ne derivano (scelta a mio modo di vedere non felice, perché, come si è visto, quel passo di *LI* non intende descrivere una teoria compiuta), oppure la teoria della *collectio* e dell’*indiuiduum* nel loro insieme (descritte allora come ‘teorie dell’indifferenza’).

<sup>527</sup> Cf. *supra*, introduzione.

Evidentemente, nei testi che sostengono o descrivono *t* il termine ‘*indiuiduum*’ è usato in due sensi diversi. In alcuni casi, è usato per marcare un’opposizione rispetto all’universale: ad esempio quando si dice che Socrate, in quanto Socrate, è un individuo, mentre, in quanto uomo o animale, è una specie o un genere (ossia un universale). In altri casi, invece, è utilizzato *absolute*, per indicare l’ontologia cui *t* fa riferimento, secondo cui – in opposizione alla teoria dell’essenza materiale – esistono solo realtà individuali, essenzialmente discrete, ossia distinte nelle loro forme e nella loro materia. È in riferimento a questo secondo significato che si può dire che l’universale è l’individuo stesso e chiamare *t* ‘teoria dell’*indiuiduum*’.

Si deve riconoscere, a onor del vero, che questa denominazione non è felice quando riferita alla teoria M4 descritta nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury, come è già stato accennato. In quel testo, infatti, ‘*indiuiduum*’ è utilizzato solo nel primo dei due sensi sopra specificati, in opposizione a universale, mentre si dice piuttosto che, secondo *t*, gli universali sono uniti ai *singularia*, o che sono (come in *Metalogicon* II, 20) le *res sensibiles*. A partire dal testo di Giovanni sarebbe dunque preferibile parlare di ‘teoria del *singulare*’ o ‘della *res sensibilis*’. Le due denominazioni, però, non sono adatte a descrivere gli altri testi presi in considerazione, soprattutto alla luce delle affermazioni di *GS* e *QG* sopra citate. ‘Teoria dell’*indiuiduum*’ mi sembra dunque restare il nome preferibile con cui indicare *t*.

## 7. 2. Il secondo realismo del XII secolo e le sue tesi fondamentali

È ora opportuno riassumere i tratti fondamentali della teoria dell’*indiuiduum*, ossia di quello che ho chiamato il ‘secondo realismo’ del XII secolo. ‘Secondo realismo’, perché nei testi che abbiamo analizzato la teoria dell’*indiuiduum* si caratterizza per la sua differenziazione e quasi opposizione alla teoria dell’essenza materiale (la quale, come si è visto, è una teoria più antica e tradizionale); al contempo, però, la teoria dell’*indiuiduum* condivide con TEM un approccio realista alla soluzione del problema, ossia l’affermazione che l’universale è una *res* (e non una *uox* o un *sermo*). La teoria dell’essenza materiale e la teoria dell’*indiuiduum*, inoltre, sembrano le due forme più importanti di realismo nei primi decenni del dodicesimo secolo: perlomeno nelle fonti che abbiamo analizzato, esse sono presentate come le due opinioni fondamentali che

sostengono che gli universali sono *res* (la presenza della teoria della *collectio* tra il gruppo delle teorie realiste si limita di fatto allo schema di *LI*, mentre la terza teoria realista descritta in *LNPS* sembra una presenza ancora più sfuggente). Secondo la mia interpretazione, la teoria dell'*indiividuum* intende difendere il terreno realista proprio anche di TEM in un momento in cui (o in un contesto culturale in cui) alcune affermazioni centrali di tale teoria (in particolare l'esistenza di entità comuni, non discrete in essenza, esistenti interamente e contemporaneamente in ciascuno dei loro individui) non sembrano più accettabili. Per questo fine difensivo del piano delle *res* come il piano su cui si collocano gli universali, la teoria dell'*indiividuum* utilizza alcuni elementi che sono propri anche della soluzione abelardiana del problema degli universali. Quello dell'*indiividuum* è dunque un realismo che cerca di assorbire gli elementi della critica di Abelardo e di utilizzarli per fini opposti rispetto a quelli del maestro palatino (oppure, secondo un'altra ipotesi, un realismo che introduce alcuni elementi concettuali, i quali saranno poi accolti anche da Abelardo per sviluppare una soluzione non realista).

Se si volesse riassumere la teoria dell'*indiividuum* in una serie di tesi fondamentali, si potrebbero individuare le seguenti:

- (T1) Tutto ciò che esiste, è individuale (ossia: l'individualità è la determinazione fondamentale di ciò che esiste).
- (T2) L'universale è una *res*: l'individuo stesso.
- (T3) L'individuo detiene degli *status* ontologici diversi, e secondo alcuni di questi *status* è universale.
- (T4) Secondo uno *status* per cui è universale, l'individuo è *idem indifferenter*, ossia *consimile*, con altri individui.
- (T5) Lo *status* di un individuo (= *respectus*) è colto da una *attentio* dell'osservatore, ma esiste indipendentemente da tale *attentio*.
- (T6) Per un certo universale *y* che si predichi con verità di *x*, "y è predicato di *x*" equivale a "x conviene con *z1, z2, z3*" di ciascuno dei quali si predichi con verità *y*.
- (T7) Per un certo individuo *x*, l'affermazione di Porfirio che "x si predica di uno solo" equivale a: *x*, secondo lo stato per cui è *x*, non conviene con altri individui / non è simile a nessun altro individuo.

La teoria dell'*indiividuum* costruisce la propria ontologia su due elementi fondamentali: da un lato, la discrezione essenziale di tutte le cose esistenti, ossia il postulato che le cose sono distinte le une dalle altre in forma e materia (cioè sono distinte in tutti i loro costituenti); dall'altro, l'affermazione che tutto ciò che esiste è, fondamentalmente, qualcosa di individuale (*QG*, §26: *Quicquid est, indiividuum*).

Questa base ontologica in aperta rottura con le entità comuni (la materia comune) della teoria dell'essenza materiale è presentata come qualcosa di evidente, che non necessita di una dimostrazione (cf. *QG*, §26).

Secondo questa posizione, inoltre, l'individuo è (anche, cioè oltre a essere individuo, cosa che è primariamente) l'universale: l'individuo Socrate è specie ed è genere. I diversi livelli ontologici sono indicati dalle espressioni '*in eo quod x*'; '*in quantum x*'; '*ex statu x*'; '*secundum statum x*'; '*in statu x*'. Si potrebbe forse ritenere che la formulazione 'l'individuo è l'universale' non esprima correttamente la posizione, e che sarebbe da preferire: 'la cosa *x* che è individuo è anche universale', introducendo una *x* che in sé sia neutra rispetto a universalità e singolarità, e che sia e individuo e universale.<sup>528</sup> C'è almeno una affermazione in *QG* che sembra andare in questa

---

<sup>528</sup> Nel suo articolo *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, Wojciech Wciórka si mostra particolarmente incline a tale interpretazione: lo studioso introduce il termine *O* come un termine con valore puramente referenziale, che si riferisce a una cosa ordinaria ma non la prende in alcuno stato particolare, e di questo *O* afferma che esso, secondo la teoria di *QG*, è individuo e universale; cf. Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 140 (trad. inglese dell'autore): «we will see that the context "...is predicated of many" is referentially opaque in his scheme [*su questo* cf. *infra*], so that it does not follow from "*O* is predicated of many" together with "*O* is the same thing as this individual" that this *individual* is predicated of many. One must therefore carefully choose a subject term, for it might happen that its content (the aspect invoked by it) will make the whole proposition false; "this individual" is one of these expressions, for a reason that will be described later. By contrast, "this thing" is neutral as regards individuality and generality, at least if the word "thing" is treated as purely referential»; *ibi*, 141-142 (trad. inglese dell'autore): «In order to emphasize the underlying intuition, we may use the already introduced purely referential symbol '*O*' and assume that it refers to Socrates. The phrase "purely referential" can be now translated into Walter's terms by declaring that '*O*' does not signify its referent according to any state. Then we can safely state that *O* is an individual. However, truth of this statement relies on the assumption that *O* is identical to Socrates (that reference of '*O*' and 'Socrates' is the same). By contrast, "*Socrates* is an individual" is true, so to say, analytically, for "*Socrates*" signifies its referent according to the Socrates-state which implies individuality. Hence, in order to free a context such as "...is an individual" from referential opacity Walter elsewhere employs a special clause "according to Socrates-state" (*secundum statum Socratis*) which reveals the state mediating individuality:

(1) *O* – according to the Socrates-state – is an individual

The problem is that Walter does not introduce any special, purely referential term analogous to '*O*'. As a result, on different occasions he uses "Socrates" either referentially, or "attributively", i.e. as a term signifying its referent according to the Socrates-state. Consequently, the following sentence (which may sound superfluous without the previous remark on duality of "Socrates") will serve as the canonical way of attributing individuality:

(2) Socrates – according to the Socrates-state – is an individual».

Sulla base di quanto notato, si potrebbe però sostenere che la verità di "*O* è un individuo" secondo la teoria dell'*indiuiduum* non si basa, come per Wciórka in questo passo, sull'assunzione che *O* è identico con Socrate (considerando dunque l'esser individuo solo come uno stato della cosa *O*). Al contrario, si potrebbe affermare che è anch'essa vera analiticamente: data una qualsiasi cosa *O*, per la teoria dell'*indiuiduum* si può dire che *O* è individuo.



direzione, ma si deve notare che il testo è stato modificato dall'editore, ed è inserito in un contesto che, invece, va nella direzione opposta.<sup>529</sup> Contro l'interpretazione che postula l'introduzione di un'essenza neutra, in qualche modo indifferente alla particolarità e all'universalità, si possono infatti ricordare anche tutte quelle affermazioni dei testi che sottolineano che l'universale è l'individuo stesso – e non una cosa *x*, che è anche individuo (cf. anche *infra*, sul rapporto tra la teoria dell'*indiuiduum* e la teoria del soggetto unico di Boezio). Come già è stato notato a più riprese, bisogna però riconoscere che, secondo la teoria qui oggetto di analisi, vi è un'ambivalenza concernente l'essere individuo. Da un lato, infatti, essere individuo sembra la determinazione ontologica fondamentale di tutto ciò che esiste; dall'altro, alcune affermazioni trattano l'essere individuo come uno *status* della cosa, al pari degli altri *status*.

Caratteristica della teoria che stiamo descrivendo è infatti quella di determinare una serie di livelli ontologici dell'individuo, i quali corrispondono ai diversi livelli dell'albero di Porfirio. Tre termini-chiave sono introdotti a questo proposito: *status*, *respectus* e *attentio*. Lo *status* dell'individuo *x* è ciascuno dei livelli ontologici dello stesso *x*: vi è dunque lo *status* per cui esso è (propriamente) individuo; quello per cui esso è la specie ultima; uno *status* per ciascuno dei generi subalterni; e, infine, quello per cui è il genere sommo (ad es. sostanza). Secondo ciascuno degli stati per cui la cosa *x* non è un individuo, essa è non-differente, ossia simile o consimile, ad altre cose *y*, *z*, *w*, *etc.* nel medesimo stato, ossia «conviene» con esse perché non differisce da esse secondo quel determinato rispetto. Secondo gli stati per cui è *idem indifferenter* con altre cose, la cosa individuale *x* è un universale. Lo *status* è un dato ontologico indipendente dall'osservatore (cf. *QG*, § 27): esercitando una certa *attentio*, però, l'osservatore può considerare la cosa *x* secondo un suo *status* determinato. Sembra che il termine '*respectus*' possa essere riservato proprio allo *status* quando questo è

---

<sup>529</sup> Mi riferisco a *QG*, §26: «Est igitur eadem essentia et genus et species <et *add. Hauréau Dijs*> indiuiduum». Si veda però tutto il contesto: «Est autem primum propositum sententiae nostrae: Quicquid est, indiuiduum; quod ex ipso rerum effectu omnibus rei ueritatem intuentibus manifeste iudicatur. Vnde si genera et species sint – sunt autem, quippe materia indiuiduorum sunt – oportet quod indiuidua sint. Sed et ipsa indiuidua sunt et genera et species. Est igitur eadem essentia et genus et species <et *add. Hauréau Dijs*> indiuiduum; ut Socrates est indiuiduum et species specialissima et genus subalternum et genus generalissimum».

considerato da un certo osservatore, e che sia dunque il corrispondente, a livello conoscitivo, di ciò che lo *status* è a livello ontologico.<sup>530</sup>

Si è detto che secondo gli stati per cui è *idem indifferenter* con altre cose, la cosa individuale *x* è un universale. Ciò comporta una prima conseguenza, vale a dire (poiché all'individuo si addicono proprietà differenti e contrarie) una sorta di suddivisione dell'individuo al proprio interno. Infatti, poiché l'universale (con riferimento a *Isagoge* iii, 10, tr. Boethii 18.9-15) è detto essere la materia degli individui che sono subordinati all'universale stesso nell'albero di Porfirio, si può affermare che l'individuo *x*, in quanto universale, è materia degli individui che sono subordinati a tale universale: in particolare, secondo questa teoria, l'individuo è materia di sé stesso direttamente e materia degli altri individui della stessa specie o genere indirettamente, per indifferenza (cf. *QG*, § 31-32; § 37; *P17*, ff. 124ra-b, 126ra, “argomento” della materia di sé, della parte di sé e della precedenza a sé). Si ottiene così un'ontologia «audace»: <sup>531</sup> un'ontologia nella quale la cosa individuale *x* possiede determinazioni anche opposte e ne risulta in qualche modo divisa in sé stessa (cf. *LI* 15.36-16.2, argomento della cosa diversa da sé). Per gli stati per cui la cosa individuale *x* è un universale, infatti, essa è precedente a sé, materia di sé, parte di sé (*P17* intende la materia come una parte cui devono aggiungersi le forme per ottenere il tutto) ed è predicabile di molti, mentre come individuo è predicabile di uno solo. Noteremo al termine del capitolo che tale ontologia (per cui la stessa cosa, per suoi aspetti differenti, ammette proprietà differenti ed anche contraddittorie) può costituire un elemento di confronto della teoria con la “*metaphysics of essential predication*” di Abelardo.

Si può dunque notare che, secondo la teoria dell'*indiividuum*, lo *status* è in primo luogo *status della cosa individuale*, ossia della cosa che farebbe da soggetto in una proposizione categorica. Lo *status* non è esso stesso una cosa, ma una determinazione ontologica della *res* individuale.<sup>532</sup> Accanto a questo significato principale di *status*

---

<sup>530</sup> Su *status*, cf. *infra* ed anche Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 140-143, in particolare 141 (trad. inglese dell'autore): «*Status* is a broad synonym of “aspect” or “respect”. The various states of Socrates include being a man, being an animal (or simply – state of an animal or animal-state) and so on. They can be distinguished from each other by virtue of acts of abstraction (*attentiones*), but the states themselves are metaphysically independent – they would exist even if nobody paid attention to them».

<sup>531</sup> Per riprendere l'espressione di Wojciech Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 137; cf. *supra*, introduzione.

<sup>532</sup> Così sembra da intendere anche l'affermazione di *P17*, ff.123vb, 125va: «*Status* autem appello uel *res* ex materia et formis constitutas uel *passiones*, id est *constitutiones* quae in rebus sunt constitutis, uel

(determinazione della cosa individuale, la quale è presa come soggetto in una proposizione) si può ricordare anche il significato (che sembra derivato dal primo) di *status* come *determinazione del predicato*. Su questo secondo significato ha insistito in particolare Wojciech Wciórka nell'articolo *Czy Sokrates jest powszechnikiem? Teoria uniwersaliów Waltera z Mortagne*, cui si è fatto più volte riferimento. È dunque opportuno riassumere il contenuto di questo articolo, di cui è stata pubblicata sinora solo la versione in lingua polacca, facendo poi alcune osservazioni.

L'articolo muove in particolare da un'analisi dei paragrafi §§42-43 di *QG* (che contengono quello che abbiamo chiamato l'argomento di Socrate che si predica di molti e non si predica di molti, n. 58), confrontati con *LNPS* 518.32-37 e 519.17-22 (due passi tratti dall'argomento della predicazione, n. 31). Quella di Wciórka è, dunque, un'analisi incentrata sul concetto di *predicazione* proposto dalla teoria dell'*indiuiduum*. Come si è visto, al centro della critica a questa teoria vi è l'affermazione che essere predicato di molti (definizione predicativa dell'universale) non può addirsi a una *res*, e soprattutto non può addirsi *all'individuo*, dal momento che, secondo l'*Isagoge* di Porfirio, essere predicato di molti è proprio ciò che distingue la specie e il genere dall'individuo.<sup>533</sup> L'universale (il genere, la specie) è ciò che si predica di molti; l'individuo è precisamente ciò che non si predica di molti, ma di uno solo: affermando che l'universale è l'individuo stesso, la teoria ammette dunque una contraddizione, prestando il fianco all'accusa di incoerenza.<sup>534</sup> Wciórka intende mostrare le strategie adottate dalla teoria per difendersi da tale accusa, strategie che egli (sulla base dei tre passi di *QG* e *LNPS* che si sono ricordati) identifica in una particolare analisi dei predicati che comporti l'introduzione di stati del predicato.

---

partes quae ipsas res constituunt». In questo passo, a mio avviso *PI7* non fornisce una definizione di *status*, ma un elenco di tre categorie di enti per i quali si può parlare di *status*.

<sup>533</sup> Con riferimento al passo, che si è già più volte citato, di *Isagoge*, i, 6, tr. Boethii 7.2-8: «Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut indiuidua sicut Sokrates et hic et hoc, alia uero de pluribus, quemadmodum genera et species et differentiae et propria, et accidentia communiter sed non proprie alicui. Est autem genus quidem ut 'animal', species uero ut 'homo', differentia autem ut 'rationale', proprium ut 'risibile', accidens ut 'album', 'nigrum', 'sedere'».

<sup>534</sup> Cf. Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 139, tr. inglese dell'autore: «By claiming that a certain thing (e.g. Sokrates) is both a genus and an individual, Walter is guilty of incoherence, as he presumes that something is and is not predicated of many». Le pagine 137-139 dell'articolo sono dedicate a una presentazione generale della teoria, delle fonti che la trasmettono (Wciórka ricorda *LI*, *LNPS*, *GS* e *QG*) e delle sue tesi principali.

Secondo l'interpretazione dello studioso, la difesa di Gualtiero<sup>535</sup> consisterebbe nell'affermare che il predicato “è predicato di molti”<sup>536</sup> (e predicati simili)<sup>537</sup> è referenzialmente opaco. Ciò significa che, considerando il predicato “è predicato di molti” come il contesto *K* che si predica con verità della cosa *x*, e ipotizzando inoltre che  $x=y$ , non segue da queste due premesse che *K* si predichi con verità anche di *y*.<sup>538</sup> In particolare, per applicare questo esempio alla nostra teoria, Wciórka fa uso di una variabile puramente referenziale ‘*O*’, la quale indica una certa cosa *c*, senza prenderla in alcuno stato;<sup>539</sup> mentre ‘Socrate’ indica la cosa *c* presa nel suo stato di individuo. Se sostituiamo ‘*O*’ a ‘*x*’ e ‘Socrate’ a ‘*y*’ nell’esempio, otteniamo che, secondo la teoria, si può dire con verità che “*O* è predicato di più” e che “*O*=Socrate”, ma non ne segue la verità di “Socrate è predicato di più”. Ciò significa che il contesto “è predicato di più” è referenzialmente opaco: esso è incompleto e va determinato in modo tale che sia chiaro che esso si predica con verità solo di *x*, e non di *y*, anche se  $x=y$ .

La strategia adottata da *QG* nei §§ 42-43, e in parte riflessa in *LNPS* 518.32-37 e 519.17-22, è quella di introdurre degli stati nel predicato. Per potere spiegare tali stati nel predicato, giustamente Wciórka dapprima procede a (i) precisare il concetto di *status* della teoria, inteso come determinazione del soggetto,<sup>540</sup> ed anche a (ii) mostrare la traduzione metafisica o ontologica che la teoria opera della predicazione, dove “*x*,

---

<sup>535</sup> Seguendo l'uso dell'autore, mi riferisco a Gualtiero come al sostenitore della teoria che è proposta in *QG* e che è attaccata da Abelardo nei passi di *LNPS* cui si fa qui riferimento.

<sup>536</sup> Si tralascia la differenza tra “è predicato di molti” e “è predicabile di molti”: cf. Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 139 n. 12.

<sup>537</sup> L'analisi che comporta un'introduzione degli *status* non sembra valere per tutti i predicati, ma per predicati come “è universale”, “è genere”, “è individuo”, “è predicato di più”, “è predicato di uno solo”, etc. Cf. *ibi*, 150 (tr. inglese dell'autore): «it has to be stressed once more that predicates such as “is an individual”, “is a universal”, “...a species”, “...a genus”, as well as “is predicated of many” and “...of only one” are, according to Walter, “incomplete”, that is, they contain (in their deep structure) a hidden variable (or, in linguistic terms, they open a slot) running over states. Accordingly, one must put forward some methods of fixing the values of those variables, which is necessary to assign truth values to corresponding sentences».

<sup>538</sup> Da  $K(x)$  e da  $x=y$  non segue necessariamente  $K(y)$ ; se invece da  $K(x)$  e da  $x=y$  seguisse  $K(y)$ , *K* sarebbe referenzialmente trasparente. Per questa definizione Wciórka si ispira a K. Fine, *The Non-Identity of a Material Thing and Its Matter*, «Mind» 112 (2003), 195-234.

<sup>539</sup> In altre parole, come già si è notato (cf. *supra*), Wciórka propone un'interpretazione della teoria secondo la quale vi sarebbe un'essenzia neutra (la cosa presa al di fuori di qualunque stato) la quale è individuale e universale. Tale *essenzia* neutra è indicata dal segno ‘*O*’ puramente referenziale. Egli preferirebbe infatti riservare l'uso del termine ‘Socrate’ alla cosa presa in quanto individuo, anche se riconosce che in *QG* ‘Socrate’ è in genere usato al posto di *O*. Su questo, cf. *supra*.

<sup>540</sup> Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 140-143.

secondo lo stato di  $y$ , è predicato di molti” (e.g. “Socrate, secondo lo stato di animale, è predicato di molti”) equivale a “ $x$  conviene con molte cose in  $y$ ” (e.g. “Socrate conviene con molte cose nell’essere un animale”).<sup>541</sup> Come si evince anche dall’esempio, la traduzione metafisica consente lo slittamento degli stati dal soggetto al predicato, perché nella frase “conviene con molte cose in  $y$ ”,  $y$  è ora presente al predicato. La presenza degli stati nel predicato consente di risolvere l’opacità referenziale del predicato stesso e dunque di difendere la teoria contro l’accusa di incoerenza. Infatti, contro chi obietta che, poiché secondo questa teoria è vero che “ $O$  è predicato di molti” ma è anche vero che “ $O$  non è predicato di molti”, si genera una contraddizione, si può rispondere che “è predicato di molti” deve essere parafrasato diversamente a seconda dello stato in cui si è preso  $O$ , ossia il soggetto: non si tratta, cioè, dello stesso predicato nell’una e nell’altra proposizione, che viene una volta affermato e una volta negato, ma di due predicati diversi.<sup>542</sup> Consideriamo le due proposizioni contraddittorie

(1) Socrate è predicato di molti

(2) Socrate non è predicato di molti.

Esse sorgono, in realtà, rispettivamente dalle due proposizioni seguenti, ricordate dallo studioso:

« (29)<sup>543</sup> Socrates – according to man-state – is predicated of many

(30) It is not the case that Socrates – according to the Socrates-state – is predicated of many».<sup>544</sup>

Ora, secondo l’analisi di Wciórka, «(29) and (30) receive “full content” only after we provide a metaphysical interpretation translating a seemingly metalinguistic predicate “is predicated of many” to explicitly ontological “converges with many things in being  $P$ ”, where  $P$  is a variable that must be substituted with a description related to a state.

---

<sup>541</sup> *Ibi*, 143-147.

<sup>542</sup> Si noti che, per questo stesso motivo, come nota l’autore, nelle due proposizioni “Socrate è predicato di uno solo” e “Platone è predicato di uno solo” non si predica la stessa cosa di Socrate e di Platone. “Socrate è predicato di uno solo”, infatti, equivale a “Nulla è simile a Socrate in relazione all’essere Socrate”. “Platone è predicato di uno solo” equivale a “Nulla è simile a Platone in relazione all’essere Platone”. Dunque in un caso è predicata assenza di somiglianza con Socrate; nell’altro, invece, è predicata assenza di somiglianza con Platone (in altre parole: i tratti del soggetto sono presenti anche nel predicato): *cf. ibi*, 143.

<sup>543</sup> Adotto qui la numerazione dell’articolo (nella sua traduzione inglese da parte dell’autore), per conservare l’esattezza della citazione.

<sup>544</sup> *Ibi*, 147 (trad. inglese dell’autore).

Which state? Naturally, the one that is invoked by the subject terms of (29) and (30). Accordingly, (29) and (30) boil down to:

(31) Socrates-according-to-man-state converges with many things in being a man

(32) It is not the case that Socrates-according-to-Socrates-state converges with many things in being Socrates.

Again, there is no inconsistency here, because (31) and (32) do not contain the same predicates». <sup>545</sup>

Il punto fondamentale è dunque che le due frasi (1) e (2) non hanno più lo stesso predicato, perché nel primo caso “è predicato di molti” (affermato con verità del soggetto) equivale a “è predicato di molti secondo lo stato di animale”, mentre nell’altro “è predicato di molti” (negato con verità del soggetto) equivale a “è predicato di molti secondo lo stato di Socrate”. Non si può dunque obiettare alla teoria che essa è contraddittoria e incoerente su questo punto.

L’articolo contiene altre due osservazioni degne di nota: in primo luogo, un confronto tra la trattazione dei predicati secondo la teoria che si è analizzata e i cosiddetti “predicati abelardiani”; secondariamente, la replica di Wciórka ad un’obiezione avanzata da Peter King contro la teoria dell’*indivuum*. Qui, però, si mostra a mio avviso un limite dell’altrimenti encomiabile ricostruzione dello studioso. Consideriamo dunque le due osservazioni una dopo l’altra. <sup>546</sup>

Secondo Wciórka, l’analisi dei predicati condotta nei testi di *QG* e *LNPS* che si sono ricordati (ossia, un’analisi che consiste nell’introduzione di stati nel predicato, in modo da determinare e completare un predicato altrimenti referenzialmente opaco) fa sì che tali predicati possano essere annoverati nel gruppo dei cosiddetti “predicati abelardiani”. Con l’espressione ‘predicati abelardiani’, introdotta da Harold W. Noonan, <sup>547</sup> si fa riferimento a predicati il cui senso cambia sistematicamente a seconda del soggetto di cui sono predicati; secondo la presentazione di Wciórka: «Roughly, an abelardian predicate systematically changes its sense (the property expressed) depending on the subject-term to which it is attached. E.g. in the sentence “This cake is

---

<sup>545</sup> *Ibi*, 147-148 (trad. inglese dell’autore).

<sup>546</sup> Nell’articolo, le due osservazioni si trovano nell’ordine inverso: la critica a King si trova alle pagine 147-149, mentre il confronto con i predicati abelardiani chiude l’articolo, alle pagine 151-157.

<sup>547</sup> Cf. H.W. Noonan, *Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates*, «The Philosophical Quarterly» 41 (1991), 183-193.

good”, “good” has a different contextual meaning (points to a different property) than in “This watchmaker is good”. In the former, at least in most circumstances, it means “tasty” and in the latter – “efficient in making and repairing watches and clocks”. On the one hand, we are under impression that in both sentences we used the same monosemic predicate, and on the other hand, it is clear that due to different subject-terms we deal with two different predicates effectively expressing distinct characteristics. Abelardian predicates resemble indexicals (expressions dependent on extralinguistic context), such as “you”. “You are a girl” uttered by Hansel has a different truth value than “the same” sentence uttered by Gretel. It should therefore possess a different meaning as well». <sup>548</sup> Ora, si può notare una convergenza tra i predicati abelardiani e i predicati referenzialmente opachi descritti in *QG* §§ 42-43, ossia predicati incompleti che hanno bisogno di una determinazione (l’aggiunta dello *status*) perché diventino referenzialmente trasparenti. Come nota lo studioso: «“is predicated of many” behaves like an abelardian predicate. In its deep structure it contains a clause with an empty slot ACCORDING TO [ ]-STATE. The presence of “genus” at the subject position fills the slot, resulting in the “saturated” determination ACCORDING TO A GENUS-RELATED STATE, and analogously for “individual” [...]. His [i.e. *Walter’s*] solution consists in pointing out that “is predicated of many” (as well as “is a universal” etc.) requires, each time it is uttered, a relativization to a certain state (*status*). In semantic analysis, this qualification is explicated by means of a clause of the type “according to [ ]-state”. The value of “[ ]” may be assigned, or at least suggested, by linguistic context, and specifically by a subject term to which “is predicated of many” has been attached. Thus, we seem to be in position to count it among a broader class of so called “abelardian” predicates that shift their content (the property expressed) from subject to subject». <sup>549</sup> La trattazione dei predicati secondo *QG* §§ 42-43 può farli rientrare, almeno per questi aspetti di somiglianza, nel gruppo dei predicati abelardiani. Anche in questo caso, dunque, si riscontra una convergenza tra la teoria realista che stiamo analizzato e alcuni aspetti del pensiero abelardiano (*cf.* su questo *infra*).

---

<sup>548</sup> Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 151 (tr. inglese dell’autore).

<sup>549</sup> *Ibi*, 156-157 (tr. inglese dell’autore).

La seconda osservazione da segnalare è una replica di Wciórka a King.<sup>550</sup> Wciórka si rifà qui a una critica che King muove alla teoria di *QG* in *Peter Abailard on Universals*. Secondo l'obiezione di King, le due proposizioni

(a) Socrate secondo lo stato di uomo è predicato di molti

(b) Socrate secondo lo stato di Socrate non è predicato di molti

sono contraddittorie perché, come scrive King, « the determinations ‘according to the status *man*’ and ‘according to the status *Socrates*’ both merely pick out the same thing – Socrates”». <sup>551</sup> A partire dalla propria analisi, Wciórka può giustamente ribattere che, secondo *QG*, “secondo lo stato di uomo” e “secondo lo stato di Socrate” sono determinazioni del predicato, e che pertanto le due proposizioni non sono contraddittorie. Nel corso della sua replica, però, Wciórka sembra dimenticare un aspetto importante riguardante gli stati del predicato, che a mio avviso potrebbe invece supportare almeno in parte la critica di King. Mi riferisco al fatto che (come peraltro già notato da Wciórka in precedenza) gli stati del predicato *derivano dagli stati del soggetto*: è perché il soggetto è preso in un certo stato che anche il predicato può anch'esso essere preso secondo un certo stato e liberato dall'opacità che altrimenti gli sarebbe intrinseca. Wciórka sembra dimenticare questo aspetto della teoria, insistendo che gli stati sono stati del predicato *e non del soggetto*: in realtà, però, come lui stesso ha mostrato poco prima, occorre guardare al soggetto, e allo stato in cui è preso, per poter determinare e saturare il predicato.<sup>552</sup>

---

<sup>550</sup> *Ibi*, 147-149.

<sup>551</sup> King, *Peter Abailard*, I, 222.

<sup>552</sup> Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem?*, 147 (tr. inglese dell'autore): «Walter [ossia *QG*, §§ 42-43] expressly notes that the determination in question applies to the predicate and not to the subject term. Consequently, there is no nominal phrase such as “Socrates-according-to-man-state” or “Socrates-as-a-man”, that would refer to Socrates. (29) and (30) [ossia (a) e (b) nella nostra presentazione] have the same subject term, “Socrates”, but they differ with respect to predicates, which assign distinct properties. This is enough to reject the contradiction»; *ibi*, 149 (tr. inglese dell'autore): «Walter need not be bothered by arguments which employ entities such as “Socrates in a given status”, allegedly generated by his theory. The relativization to a state serves as a modifier (determination) of the predicate, not of the subject term, and the phrase “Socrates in a state *S*” is a result of an inaccurate syntactic analysis». Ma si veda (per la dipendenza degli stati del predicato dagli stati del soggetto) la citazione già ricordata sopra: «(29) and (30) receive “full content” only after we provide a metaphysical interpretation translating a seemingly metalinguistic predicate “is predicated of many” to explicitly ontological “converges with many things in being *P*”, where *P* is a variable that must be substituted with a description related to a state. Which state? Naturally, the one that is invoked by the subject terms of (29) and (30)» (*ibi*, 147-148, corsivo mio).



Il problema che si è menzionato ha, a mio avviso, una conseguenza di portata più ampia sulla coerenza della teoria dell'*indiuiduum*. È vero infatti che, come Wciórka ha contribuito a mostrare, tale teoria può proporre una difesa a livello dell'analisi dei predicati: introducendo gli stati del predicato, essa può difendersi dall'accusa di contraddizione, pur affermando che "si predica di più" e "non si predica di più" sono dette della stessa cosa *x*. Resta però una difficoltà a livello ontologico, ossia a livello degli stati del soggetto: come si giustifica il fatto che la stessa cosa *x* abbia stati così diversi, che comportano proprietà contraddittorie? Mi sembra che a questo livello la difesa della teoria resti ancora da fare: non a caso, questo punto debole ispira alcuni degli argomenti di critica (ad es. *LI*, argomento della cosa diversa da sé, n. 29; *GS*, argomento dell'inerenza a sé, n. 43; *P17*, argomento della materia di sé, della parte di sé e della precedenza a sé, n. 78). In altre parole, ci si potrebbe domandare: che rapporto c'è tra Socrate-secondo-lo-stato-di-Socrate e Socrate-secondo-lo-stato-di-animale? Se i due sono differenti e distinti, la teoria si apre all'obiezione (avanzata da Abelardo, in *LI* n. 29 – ma *cf.* anche *P17* n. 78) che l'individuo è diviso in sé stesso, ossia che i presunti livelli ontologici indicati dagli *status* frammentano l'individuo in una molteplicità di cose diverse. Se invece i due sono identici, si deve spiegare come si possano differenziare le proprietà dell'uno dalle proprietà dell'altro, sì che sia vero predicare certi predicati di Socrate in un certo stato, ma non di Socrate in un altro: si deve, in altre parole, giustificare la non trasferibilità delle proprietà dell'uno all'altro. Si deve notare che in questa seconda problematica la teoria dell'*indiuiduum* ritrova nuovamente elementi comuni con Abelardo. In questo caso si tratta di una somiglianza nel problema di partenza più che nella soluzione. Anche Abelardo affronta, infatti, un problema simile quando stabilisce una differenza tra cose che sono *idem in essentia* ma diverse *definitione* (*cf. supra*): ad esempio, *uox* e *sermo* (ma anche il bronzo di una statua e la statua, *etc.*) sono *idem in essentia*, ma differiscono per proprietà; solo della *uox* si può dire che è naturale e creata da Dio; solo del *sermo* si può affermare che è convenzionale, o che è dotato di significato grazie a una imposizione (e, similmente, solo del bronzo della statua si dice che è creata da Dio, solo della statua si dice che è forgiata dallo scultore, anche se il bronzo e la statua sono una sola entità). Non abbiamo nessuna fonte, però, che dica che una soluzione simile a quella di Abelardo sia mai stata

avanzata dalla teoria dell'*indiuiduum*.<sup>553</sup> Ricapitolando, se la teoria dell'*indiuiduum* sembra disporre di una difesa a livello di predicati, essa sembra ancora vulnerabile, o da approfondire, su un piano ontologico.<sup>554</sup>

Per concludere la nostra analisi della teoria dell'*indiuiduum*, due elementi meritano infine un breve accenno: (1) in primo luogo, il rapporto della teoria dell'*indiuiduum* con la teoria del soggetto unico di Boezio; (2) secondariamente, una ricapitolazione dei tratti per i quali la nostra teoria può essere confrontata con alcuni elementi della posizione sugli universali di Abelardo.

1. *La teoria dell'indiuiduum e la teoria del soggetto unico di Boezio*. Come si è visto sopra (cf. capitolo 6), la descrizione della teoria dell'*indiuiduum* proposta dal commento *PI7* contiene un riferimento esplicito a Boezio, cui si fa appello per supportare la tesi che «il singolare è l'universale»:

*PI7*, ff.123vb, 125va, ed. Iwakuma: Affirmat quoque haec sententia genus et speciem et indiuiduum sic esse idem prorsus, ut uere possit dici 'Socrates indiuiduum est homo species et animal genus' et e conuerso; et 'singulare est uniuersale', et e conuerso, quod Boethius [*II in Isagogen*, I, 11 ed. Brandt, 166.23-167.7] confirmat, ubi sic dicit uniuersalitatem et singularitatem esse in eodem fundamento, sicut cauitas et curuitas licet diuersa sint tamen in eadem sunt linea.

Il passo di Boezio a cui *PI7* rimanda si trova nel secondo commento all'*Isagoge* (ed. Brandt, 166.23-167.7) e in particolare nella celebre sezione di commento alle tre

---

<sup>553</sup> Sostenendo, ad esempio, che Socrate-secondo-lo-stato-di-Socrate e Socrate-secondo-lo-stato-di-animale sono idem in essentia, ma l'uno è diverso dall'altro per proprietà, sì che si predicano e dell'altro proprietà diverse (anzi, contraddittorie). Si potrebbe anche pensare di introdurre una predicazione essenziale come "la specie è ciò che è l'individuo" diversa da "la specie è l'individuo". In altre parole, ogni individuo secondo questa teoria costituirebbe un esempio simile a quello che è fornito ad Abelardo dal caso di identità e differenza tra la statua e la materia della statua oppure dal caso dell'identità e differenza tra *uox* e *sermo*. Cf. anche *infra*, su questo.

<sup>554</sup> Si noti che l'introduzione della variabile neutra '*O*' potrebbe aver affievolito l'impressione di una difficoltà su questo punto. Ritorniamo a quanto riportato sopra, ossia che, poiché il contesto *K* "è predicato di più" è referenzialmente opaco, è vero  $K(x)$  e  $x=y$ , ma non ne segue che sia vero  $K(y)$ . Seguendo l'esempio di Wciorka, si sostituisce a '*x*' la variabile puramente referenziale '*O*' e a '*y*' 'Socrate': operata tale sostituzione, è accettabile affermare che  $O=Socrate$  (ed anche che "*O* si predica di più", ma si noti che in qualche modo si prende già *O* in uno stato di universale). Se però si fosse sostituito a '*x*' 'Socrate-secondo-lo-stato-di-animale' e a '*y*' 'Socrate-secondo-lo-stato-di-Socrate', sarebbe stata senz'altro evidente la verità di  $K(x)$  e la falsità di  $K(y)$ , ma l'equivalenza  $x=y$  (Socrate-secondo-lo-stato-di-Socrate=Socrate-secondo-lo-stato-di-animale) sarebbe emersa come molto meno evidente.

domande di Porfirio sugli universali (159.10-167.20). Come indicato dagli studiosi, questo passo del commento di Boezio presenta una struttura complessa.<sup>555</sup> In forma semplificata, vi si trovano due parti. (1) La prima parte è una sezione aporetica, nella quale si pone una disgiunzione (o gli universali esistono veramente, o sono formati unicamente nell'intelletto) e si mostra che né l'una né l'altra opzione della disgiunzione appare accettabile. Il brano contiene, in altre parole, un «metaphysical argument against universal (MAU)» o una «aporie de l'universel», ossia un argomento che intende dimostrare che, poiché non si può né affermare che gli universali esistono, né che sono concepiti dalla mente come concetti corrispondenti alla realtà, ogni indagine al loro riguardo andrebbe abbandonata (161.14-164.2). (2) A questa sezione fa seguito la soluzione di Boezio, ossia la sua replica a MAU (164.3-167.7), per la quale l'autore afferma esplicitamente di ispirarsi ad Alessandro di Afrodisia. La soluzione comprende, a sua volta, diversi elementi: una descrizione generale della teoria dell'astrazione (164.3-166.8), seguita dall'uso della teoria dell'astrazione così descritta per replicare a MAU (166.8-23), e infine, da un terzo elemento della spiegazione (166.23-167.7) cui, adottando la presentazione di de Libera, ci si può riferire con il nome di «teoria del soggetto unico». È in particolare alla teoria del soggetto unico che si riferisce *P17* nella sua citazione, ossia a quest'ultimo elemento della soluzione boeziana. In termini generali, la soluzione di Boezio intende affermare che i generi e le specie *esistono* e sono *percepiti* come realtà sensibili individuali, ma sono *pensati* come universali (a partire da un atto di astrazione): è uno solo il soggetto della particolarità e della universalità, come è la stessa la linea concava e convessa. Il passo cui fa direttamente riferimento *P17* è, in particolare, il seguente:

quocirca cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, quae similitudo cogitata animo ueraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diuersarum similitudo considerata, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum indiuiduis esse non potest, efficit genus. itaque haec sunt quidem in singularibus, cogitantur uero uniuersalia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex indiuiduorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus uero cogitatio

---

<sup>555</sup> Seguo in particolare la descrizione di Marenbon, *Boethius*, 26-32, e J. Marenbon, *Boèce, Porphyre et les variétés de l'abstractionnisme*, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 9-20; ma *cf.*, per un'analisi più dettagliata, de Libera, *Arts des généralités*, 188-244 (struttura del testo a 189-191).

collecta ex specierum similitudine. sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in uniuersalibus, fit intellegibilis, eodemque modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intellegitur, fit uniuersalis. subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora.

[teoria del soggetto unico] neque enim interclusum est ut duae res eodem in subiecto sint ratione diuersae, ut linea curua atque caua, quae res cum diuersis definitionibus terminentur diuersusque earum intellectus sit, semper tamen in eodem subiecto reperiuntur; eadem enim linea caua, eadem curua est. ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et uniuersalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo uniuersale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet (166.8-167-7).

La teoria del soggetto unico (che de Libera indica con la sigla 'ThSu' e che è espressa dalla sezione finale del brano appena citato) è dunque un elemento della soluzione di Boezio al problema degli universali, elemento cui *PI7* fa appello nel presentare le autorità in supporto della teoria dell'*indiuiduum*. Come indicato da de Libera, la teoria del soggetto unico comporta un versante ontologico (ThSu1) e un versante cognitivo (ThSu2): «La formule ontologique de base pour ThSu est

ThSu1: la même chose *x* est à la fois particulière et universelle.

La formule cognitive de ThSu est:

ThSu2: la même chose *x* est à la fois le sujet de la sensation, qui perçoit *x* avec les conditions sensibles qui font de *x* une chose particulière (*i.e.* un *x*: *x*<sub>1</sub> ou *x*<sub>2</sub> ou *x*<sub>3</sub>... ou *x*<sub>n</sub>) et le sujet de la pensée qui perçoit *x* sans ces conditions, *i.e.* comme ce qui est prédicable de tous les '*x*'». <sup>556</sup>

Sia TEM sia la teoria dell'*indiuiduum* possono essere interpretate come due esegesi (differenti) della teoria del soggetto unico di Boezio. <sup>557</sup> Seguendo l'analisi di de Libera si può infatti affermare che ci sono tre modi di intendere la teoria del soggetto unico. La si può intendere: (a) ammettendo una cosa o *pragma* che sia il soggetto unico della particolarità e della universalità, ma non sia di per sé né particolare né universale (si tratta di un'interpretazione che sarà sviluppata dalla teoria dell'indifferenza dell'essenza di Avicenna); oppure (b) affermando che il soggetto unico di particolarità e universalità è il particolare concreto; oppure (c) intendendo che il soggetto unico di

---

<sup>556</sup> De Libera, *L'art des généralités*, 493.

<sup>557</sup> Cf. de Libera, *L'art des généralités*, 493-498. La presentazione di TEM data da *LI* ricorda la teoria del soggetto unico nell'ambito della descrizione della teoria (*LI* 11.5-9).

particolarità e universalità è l'universale.<sup>558</sup> Le ipotesi (b) e (c) sono quelle sviluppate dalla teoria dell'*indiuiduum* e dalla teoria dell'essenza materiale rispettivamente.<sup>559</sup> La teoria autentica di Boezio sembra da ricercare o nell'interpretazione (a) oppure, – e secondo la ricostruzione di de Libera, forse a maggior ragione – nell'interpretazione (b). La teoria dell'*indiuiduum* sembra dunque recuperare in qualche modo, contro TEM, un'interpretazione di spirito più boeziano.<sup>560</sup> Anche in questo confronto di superficie possiamo però notare alcune differenze fondamentali. Ad esempio, la teoria dell'*indiuiduum* non subordina in alcun modo l'esistenza del particolare-in-quanto-universale al fatto di essere concepito: l'universale sembra anzi essere una determinazione ontologica che il particolare possiede anche a prescindere dal fatto che tale determinazione sia o no concepita.

2. *Elementi abelardiani per una soluzione non-abelardiana.* Gli studi che sono stati dedicati alla teoria dell'*indiuiduum* hanno evidenziato la presenza in tale teoria realista di elementi che, presi isolatamente, possono somigliare a tratti della soluzione “ir-realista” o “anti-realista” di Abelardo.<sup>561</sup> In attesa che uno studio più approfondito

---

<sup>558</sup> De Libera, *L'art des généralités*, 496 «Il y a, au fond, trois manières de présenter ThSu. La première manière, ThSu\*, consiste à poser que le sujet unique de la particularité et de l'universalité est le “pragme”, la “chose” [...] considérée dans une double antériorité (par rapport aux particuliers qui tombent sous elle, par rapport à l'universel qui lui advient par accident). La deuxième, ThSu\*\*, consiste à dire que le sujet unique de la particularité et de l'universalité est le particulier concret (ou plusieurs particuliers concrets) en tant qu'il est ce à quoi l'universel s'attache par accident. La troisième, ThSu\*\*\*, consiste à soutenir que le sujet unique de la particularité et de l'universalité est l'universel lui-même en tant qu'il est ce à quoi le particulier s'attache par accident».

<sup>559</sup> Cf. *ibi*, 493-494. Come già segnalato, de Libera in *L'art des généralités* si riferisce sempre alla teoria dell'*indiuiduum* come alla “seconda teoria della *collectio*”. La sua interpretazione di questa teoria come un'esegesi della teoria del soggetto unico di Boezio presa seconda l'interpretazione (b) è a mio avviso ancora più perspicua una volta che venga eliminato l'elemento di “collezione” che, come credo, vi è stato erroneamente ravvisato; cf. ad esempio *ibi*, 494: «Une autre reprise de ThSu est la seconde théorie de la collection: ThC2. Cette théorie, en effet, attribue l'universalité à la fois au tout des choses assemblées et aux choses elles-mêmes prises une à une» (corsivo di de Libera).

<sup>560</sup> L'interpretazione della teoria dell'*indiuiduum* come una ripresa della teoria del soggetto unico alle pagine 493-498 di *L'art des généralités* sembra dunque più benigna di quanto si legge alla pagina 360, dove la “seconda teoria della *collectio*” è definita come una «version perverse» della teoria di Boezio.

<sup>561</sup> Cf. Maioli, *Gli universali*, 165-166 e 269-270; Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo*, 55-56: «La teoria [abelardiana] della *causa communis* [si tratta di quanto Abelardo scrive sullo status in *LI* 19.21-20.14] presenta innegabili analogie di terminologia con l'esposizione della dottrina della *conuenientia* [ossia la teoria dell'*indiuiduum*] della *Inredientibus* e della *Nostrorum*. Ciononostante mi pare non si debbano assimilare la dottrina criticata e la esposizione della teoria della *causa communis* per due motivi fondamentali: a) La dottrina della *conuenientia* è una affermazione della realtà degli universali, mentre quella abelardiana è posta a fondamento del significato dei nomi universali sul cui

possa gettare più luce su questo confronto, mi propongo di stilare una sorta di elenco riassuntivo dei punti di convergenza che sono stati individuati nel corso della presente analisi. I tratti per i quali la teoria dell'*indiuiduum* e il pensiero abelardiano possono essere confrontati sono: la discrezione ontologica e l'individualità fondamentale di tutto ciò che esiste; lo *status*; l'*attentio*; la possibilità di predicare di una sola *essentia* predicati opposti; la struttura dei predicati "abelardiani".

*Discrezione ontologica.* La base ontologica della teoria dell'*indiuiduum* è un mondo composto di *essentiae*, ossia di cose, individuali e distinte per forma e materia dalle altre cose individuali (ma raggruppabili con alcune di esse per una identità di somiglianza o di indifferenza). Tale ontologia è, perlomeno nella sua impostazione, simile a quella di Abelardo: Abelardo stesso, nel presentare il principio di indifferenza in *LI* 13.18-27, afferma che le teorie che condividono questo principio si avvicinano di più alla verità di quanto faccia TEM, mentre in *LI* 64.20-24 descrive la propria ontologia in termini molto simili.<sup>562</sup>

*Status.* Un elemento che riveste un ruolo importante sia nella soluzione di Abelardo al problema degli universali che nella teoria dell'*indiuiduum* è il concetto di *status*. Sino ad oggi le ricerche si sono concentrate soprattutto sul ruolo (giudicato cruciale) di questo concetto nella soluzione di Abelardo, mentre il significato dello stesso nella teoria dell'*indiuiduum*, così come un confronto tra l'uso di *status* nelle due

---

carattere vocale si è già insistito. Le due prospettive sono dunque polemicamente opposte; b) Abelardo insiste fortemente sul rifiuto di ogni interpretazione sostanzialistica dello *status*. Ciò rende la posizione abelardiana consapevole del pericolo che corre la dottrina della *causa communis* e sottolinea la distinzione fra le due teorie».

<sup>562</sup> Si veda *LI* 13.18-27: «Vnde alii aliter de uniuersalitate sentientes magisque ad sententiam rei accedentes dicunt res singulas non solum formis ab inuicem esse diuersas, uerum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia, siue illud materia sit siue forma, nec eas formis quoque remotis minus in essentiis suis posse subsistere, quia earum discretio personalis, secundum quam scilicet haec non est illa, non per formas fit, sed est per ipsam essentiae diuersitatem, sicut et formae ipsae in se ipsis diuersae sunt inuicem, alioquin formarum diuersitas in infinitatem procederet, ut alias ad aliarum diuersitatem necesse esset supponi»; *LI* 64.20-24: «Dicimus itaque indiuidua in personali tantum discretione consistere, in eo scilicet quod in se res una est discreta ab omnibus aliis, quae omnibus etiam accidentibus remotis in se una personaliter semper permaneret nec alia efficeretur nec minus hic homo esset, si omnia quoque separarentur accidentia, ut si hic caluus non esset uel hic simus». Cf. anche Jolivet, *Trois variations*, 132: «la façon proprement abélardienne de formuler l'individualité est fort proche de celle dont il formulait en sa thèse générale la seconde variété de réalisme en la critiquant cinquante page plus haut».

prospettive, non hanno ricevuto studi specifici.<sup>563</sup> In Abelardo, e in particolare nella *Logica 'Ingredientibus'*,<sup>564</sup> gli *status* sono modi di essere delle cose: essere uomo (*esse hominem*), per esempio, è lo *status* che certe cose del mondo hanno, senza essere esso stesso una cosa; è la «causa comune» per cui il nome ‘uomo’ è stato imposto a (ed è dunque predicato con verità di) tali cose. Gli *status*, in altre parole, sono quel fondamento oggettivo che è richiesto per distinguere la predicazione veridica di un universale da una non corrispondente alla realtà, senza però che essi siano cose universali che si aggiungano a un’ontologia di sole cose individuali. Gli *status* sono il corrispettivo sul piano ontologico dei concetti universali, i quali, a loro volta, sono significati dai termini universali. Il fatto che Abelardo insista sul fatto che lo *status* non è una *res* e che, d’altra parte, la teoria dell’*indiuiduum* sia classificata tra le teorie realiste ha contribuito a diffondere un’interpretazione – in realtà non supportata dai testi

---

<sup>563</sup> Cf. Beonio-Brocchieri, *La logica di Abelardo*, 55-56; L.-M. De Rijk, *La signification de la proposition* (dictum propositionis) chez Abélard, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975, 547-555; Jolivet, *Arts du langage*, 91-93; Id., *Notes de lexicographie*, 534-538; Marenbon, *The Philosophy*, 191-195; F. Bertelloni, *Status... quod non est res: Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*, «*Mediaevalia. Textos e Estudos*» 7-8 (1995), 153-175; de Libera, *La querelle*, 154-158; K. Jacobi, *Philosophy of language*, 136-137; M. K. Spencer, *Abelard on Status and their Relation to Universals: A Husserlian Interpretation*, «*International Philosophical Quarterly*» 51 (2011), 223-240; Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 5, in corso di stampa.

<sup>564</sup> *LI* 19.21-20.14: «Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab inuicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conueniunt, quod homines sunt. Non dico in homine, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed in esse hominem. Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligentius consideremus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem uel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias conuenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse conuenientia, si qua est aliquorum conuenientia, secundum id accipienda est, quod non est res aliqua, ut in esse hominem Socrates et Plato similes sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus, secundum quod utrumque non-homo uocatur. Est itaque res diuersas conuenire eas singulas idem esse uel non esse, ut esse hominem uel album uel non esse hominem uel non esse album. Abhorrendum autem uidetur, quod conuenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae [non, *espunto da Geyer; Lafleur Carrier nunc*] sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, conuenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam uocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, uocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad inuicem conueniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non uult ad forum. Non uult ad forum, quod ut causa ponitur, nulla est essentia. Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui uocabulum imposuit».

– secondo cui questa teoria si differenzierebbe da Abelardo perché affermerebbe che lo *status* è una *res*.<sup>565</sup>

*Attentio*. Un tratto ulteriore su cui le due teorie meriterebbero di essere confrontate è l'*attentio*, citata in *QG* § 27, ma anche in *LI* 25.23-32, ed intesa come un punto di vista su un oggetto, che ne coglie determinate caratteristiche (tralasciandone altre) e può variare senza varietà nell'oggetto dell'analisi.<sup>566</sup>

*Unità ontologica e predicati opposti*. L'ontologia sostenuta dalla teoria dell'*indivuduum* è una in cui si predicano della stessa cosa individuale predicati opposti (come “è predicato di più” e “non è predicato di più”; “è individuo” e “è universale”). Come si è notato, una simile ontologia potrebbe essere confrontata con quei casi che Abelardo analizza introducendo i concetti di identità in essenza e differenza per definizione e per proprietà. Si tratta, nel caso di Abelardo, di due *items* che sono di fatto la stessa cosa (identità *in essentia*) ma che mantengono comunque alcune proprietà differenti, che non possono essere trasferite dall'una all'altra. Se in Abelardo i casi analizzabili in questo modo sono in numero più limitati (*e. g.* la statua e la materia di cui è fatta la statua; la *uox* e il *sermo*) in questa teoria una simile analisi dovrebbe essere estesa a tutti gli enti, considerando i diversi stati di un ente come identici in essenza e

---

<sup>565</sup> Cf. *supra*, introduzione; Arlig, *Universals*, 1355; King, *Metaphysics*, 71-72 e 112, n. 29.

<sup>566</sup> *LI* 25.23-32: «Cum enim hunc hominem tantum attendo in natura substantiae uel corporis, non etiam animalis uel hominis uel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo. Et cum dico me attendere tantum eam in eo quod hoc habet, illud ‘tantum’ ad attentionem refertur, non ad modum subsistendi, alioquin cassus esset intellectus. Non enim res hoc tantum habet, sed tantum attenditur ut hoc habens. Et aliter tamen quodam modo quam sit, dicitur intelligi, non alio quidem statu quam sit, ut supra dictum est, sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi»; cf. Ch. Martin, *Imposition and Essence: What's New In Abaelard's Theory of Meaning?* in T. Shimizu - Ch. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, Brepols, Turnhout 2009 [173-214], 193-195; Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 5, in corso di stampa: «According to Abelard, the human mind is capable of attending to different aspects of an object or an image – its various “natures” (what is predicable of it in its own category) and “properties” (properties of it belonging to another category). For example, Socrates can be regarded not just as Socrates, but as a man, an animal and a bodily thing – these are his natures, since they, like Socrates, belong to the category of substance; and he can be regarded as a rational thing, a white thing and a medium-sized thing, according to his various properties in the categories of (in these cases) quality and quantity. Moreover, this varied *attentio* can be directed either at the object itself, if it is present, or at a mental image of the object».



diversi proprietà. Una simile soluzione, però, non è mai avanzata dalla teoria: si deve constatare soprattutto una somiglianza nella problematica, ma non nella soluzione.<sup>567</sup>

*Predicati abelardiani.* Infine, come già segnalato, la trattazione di *QG*, secondo la quale alcuni predicati richiedono di essere completati con l'introduzione di *status*, può essere confrontata con i cosiddetti "predicati abelardiani", ossia predicati che sistematicamente cambiano il loro significato a seconda del soggetto di cui sono predicati.<sup>568</sup>

---

<sup>567</sup> Cf. anche l'esempio della statua in *QG* § 32. Cf. Wilks, *Peter Abelard*, 371: «two things can be the same thing and not have all the same properties[...]. The example of the wax image explains the point. The particular image is the same thing as the particular wax out of which it is made, since there is no practicable way in which the former could have a life of its own independent of the latter. (A similar image could be placed on another piece of wax, but that is a very different case). Yet even though the image is the same thing as the wax, there are at least a few properties which the two fail to possess in common, one of which Abelard himself suggests: we say that the image is made material (in that it passes from the mind of the artisan into the material state), but not that the wax is made material (because it already was material before the moulding took place)»; *ibi*, 372-373: «Say we have two objects, O1 and O2, between which there is sameness of essence and some difference of property; say O1 has the property of being P but O2 does not. So we can truthfully say "O1 is P" in a predication that is, as normal, both adjacent and essential; the property of being P inheres in O1, and the thing that is P is the same thing as O1 (i.e., the two are essentially the same). What about the relation between O2 and P? Since O2 does not have the property, there is obviously no basis for saying that it inheres in O2, and no basis, accordingly, for predicating P of O2 adjacently. "O2 is P" is false. But there is a basis for predicating P of O2 essentially. After all, the thing that is P is the same thing as O1 (as we have just seen), and O1 is the same thing as O2; so the thing that is P is also the same thing as O2 (i.e., the two are essentially the same). The basis thus exists for predicating P essentially of O2 – so long as this can be done without predicating it adjacently of O2 as well. So, for such cases, Abelard employs special linguistic means (which I shall call "essential-predication locutions") to indicate that the predication is only essential and not adjacent. The most translatable of these is the "that which" locution, according to which we claim that O2 is that which is P, even while denying it is P [...]. Now "The image is made material" is both an essential and an adjacent predication; the implication of its being an essential predication is that the image is that which is made material – i.e., the image and that which is made material are essentially the same. But the wax (as already stated) is essentially the same as the image. A fortiori, the wax is essentially the same as that which is made material. "The wax is that which is made material" is thus true, even though "The wax is made material" is false».

<sup>568</sup> Cf. *supra*.

## Capitolo 8. La teoria dell'*indiuiduum* e i suoi maestri

Prima di concludere questa analisi della teoria dell'*indiuiduum*, almeno altri due aspetti devono ancora essere presi in considerazione. In primo luogo, dobbiamo verificare l'attribuzione a Gualtiero di questa teoria, domandandoci in particolare se i testi che la difendono (*QG* e *P17*) possano, o debbano, essergli attribuiti direttamente. In secondo luogo, si tratta di esaminare i legami tra la teoria dell'*indiuiduum* e Gualtiero da una parte, e altri maestri del XII secolo che la storiografia ha accostato a questa posizione, dall'altra: si prenderanno in considerazione in particolare Alberico di Parigi, Guglielmo di Champeaux, Adelardo di Bath e Gilberto di Poitiers.

### 8. 1. Attribuzione a Gualtiero di Mortagne

La questione dell'attribuzione di un testo (la questione, cioè, di chi sia l'autore del testo, e in particolare se questi sia da identificare con uno degli autori già noti del secolo, *in primis* degli autori più celebri) ha ricoperto sin dal XIX secolo un ruolo fondamentale nell'approccio ai testi logici, spesso anonimi, che ci sono conservati dai manoscritti. È spesso grazie ad attribuzioni illustri come quella ad Abelardo che determinati testi sono stati selezionati per la pubblicazione e portati all'attenzione degli studiosi,<sup>569</sup> mentre

---

<sup>569</sup>Un esempio è il caso del '*De generibus et speciebus*' considerato sopra, la cui prima pubblicazione si deve ad un'iniziale attribuzione ad Abelardo (cf. *supra*, capitolo 3). Come esempio ulteriore si possono citare il *De intellectibus* di Abelardo e i frammenti che lo seguono: come è noto, questo testo di Abelardo è conservato nell'unico ms. Avranches, Bibliothèque Municipale, 232 (2963), ff. 64r-68v, all'interno di una sezione codicologica, estesa dal f. 64r al f. 71v, che comprende anche altri testi di logica. Nella prima edizione del *De intellectibus* (1840), Victor Cousin con grande cura delimitò i confini della porzione da attribuire ad Abelardo, mentre dal resto del testo (che ha all'incirca la stessa lunghezza del *De intellectibus*) si limitò a pubblicare due brevi frammenti: cf. V. Cousin, *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, 2 ed., Ladrangé, Paris 1840, 448-496 (descrizione del manoscritto alle pagine

testi o passi per i quali un'attribuzione simile non era possibile hanno dovuto attendere di essere pubblicati molto più tardi o restano ancora inediti.

Grazie a una serie di studi recenti, la questione dell'attribuzione di un testo di logica dell'inizio del XII secolo a un certo autore viene oggi affrontata in maniera più raffinata. Si è messo in evidenza che i commenti di questo periodo sono strumenti per l'insegnamento più che testi letterari: si tratta spesso di testi in evoluzione, che vengono riutilizzati e rielaborati da maestri diversi, i quali aggiungono nuovi strati e interpretazioni differenti a un testo iniziale sentito come modificabile e riadattabile. Per alcuni commenti, dunque, porre la domanda di quale sia l'(unico) autore del testo implica un approccio già sbagliato, così come trovare l'opinione di un determinato maestro nel testo non comporta necessariamente l'attribuzione dell'intero scritto a quel maestro o alla sua scuola.<sup>570</sup>

Tali riflessioni sono valide in particolare per l'attribuzione di *P17* a un determinato autore (e in particolare a Gualtiero). Come si è visto, l'adesione del commento alla teoria dell'*indivium* è ambigua, perché questa da un lato è presentata come la teoria «di alcuni», e dall'altro è l'unica per la quale si riportino soluzioni a tutte le contro-obiezioni. Diverso sembra il caso di *QG*, che non è un commento, ma un trattato molto limpido e unitario, per il quale credo si possa ancora ipotizzare sia esistito un unico autore. Ora, proprio *QG* in passato è stato attribuito direttamente a Gualtiero: occorre dunque ora considerare questa attribuzione. Le tre opinioni più importanti sulla questione sono quelle dei tre editori del testo: Barthélemy Hauréau, Judith Dijs e

---

448-460, edizione alle pagine 461-496; edizione poi ripresa in *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit* [...] Victor Cousin adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois, II, Durand, Paris 1849-1859, pp. 733-755). Da allora, il *De intellectibus* ha ricevuto altre due edizioni a partire da quest'unico manoscritto, una a cura di Lucia Urbani Ulivi e una di Patrick Morin rispettivamente (cf. L. Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il "tractatus de intellectibus"*, prefazione di S. Vanni Rovighi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1976; Abélard, *Des intellections, texte établi, traduit, introduit et commenté* par P. Morin, Vrin, Paris 1994). I due frammenti già pubblicati da Cousin e quelli ancora inediti, invece, non sono stati oggetto di maggiore attenzione (fanno eccezione una trascrizione privata del testo, realizzata da Yukio Iwakuma con il titolo di *Quaestiones Abrincenses*, e alcune osservazioni di John Marenbon su uno dei frammenti: cf. Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, capitolo 6, in corso di stampa).

<sup>570</sup> Cf. J. Marenbon, *Logic at the Turn of the Twelfth Century*, in *Handbook of the History of Logic*. Volume 2. *Medieval and Renaissance Logic*, edited by D.M. Gabbay and J. Woods, North-Holland, Amsterdam 2008, 65-81 (soprattutto 67-68); Id., *Logic at the Turn of the Twelfth Century: a synthesis* in I. Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (*Studia Artistarum*, 26), 181-217, in particolare 197.

Francesco Romano. Come spesso accade, l'attribuzione è stata accolta con sempre maggiore convincimento, senza che in realtà gli elementi sulla quale essa si basa si siano fatti più solidi.

Nel 1892, Hauréau fu il primo a trascrivere il testo di *QG* e a proporre di attribuirlo a Gualtiero di Mortagne. Hauréau si basava su due argomenti: da un lato, la testimonianza di Giovanni di Salisbury in *Metalogicon* II, 17 (M4) sulla teoria di cui Gualtiero di Mortagne era il *dux*, testimonianza corrispondente ai contenuti di *QG*; dall'altro, la preminenza di Gualtiero sul gruppo dei sostenitori di questa teoria, all'interno del quale nessun altro ha lasciato particolare fama di sé in questo campo. Hauréau sembra considerare un argomento anche il fatto che *QG* citi un 'magister W.', che lo studioso identifica senz'altro con Guglielmo di Champeaux, e che una successione a Guglielmo si possa accordare con i dati (erronei) allora disponibili sulla cronologia dell'insegnamento di Gualtiero. L'attribuzione a Gualtiero è presentata come «une conjecture», ma una congettura «vraisemblable» e «pas téméraire».<sup>571</sup> Nel 1990, Judith Dijs riprese gli argomenti di Hauréau, aggiungendone un altro che si può considerare un approfondimento del primo argomento: sia nella testimonianza del

---

<sup>571</sup> Hauréau, *Notices et extraits*, V, 323-325: «*Eorum*, dit il [Giovanni di Salisbury, in *Met.* II, 17], *qui rebus inhaerent multae sunt et diversae opiniones... Quia impossibile est substantialia non esse existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt uniuersalia singularibus quoad essentiam unienda. Partiuuntur itaque status, duce Gautero de Mauritania, et Platonem in eo quod Plato est dicunt individuum, in eo quod homo speciem, in eo quod animal genus, sed subalternum, in eo quod substantia generalissimum.* Tels sont, presque sans aucune dissemblance, les termes de la thèse que notre auteur [ossia l'autore di *QG*] vient de nous exposer comme sienne: *His praemissis, quid nos de rebus universalibus sentiamus mediocriter exprimamus. Est autem primum propositum sententiae nostrae...* [citazione da *QG*, § 26] S'il veut dire que cette thèse est de son invention, il se trompe. Adelhard de Bath y donnait déjà son adhésion dans un écrit antérieur à l'année 1116 [riferimento al *De eodem et diuerso*, per il quale cf. *infra*], et, vers le même temps, Pierre Abélard la discutait, la combattait. Mais peut-être veut-il simplement dire qu'il la prend à son compte et va la défendre; et en effet, s'il ne réussit pas à nous persuader qu'il faut l'admettre, il argumente fort bien en sa faveur. La cause de cette thèse n'a jamais, à notre connaissance, été plus résolument et plus habilement plaidée. Notre auter est-il donc Gautier de Mortagne? Ce n'est là sans doute qu'une conjecture; mais nous la tenons pour vraisemblable. Cet auteur cite comme un ancien maître Guillaume de Champeaux, qui laissa sa chaire en 1108, et c'est en 1136 que Jean de Salisbury, venant à Paris, y trouva Gautier de Mortagne [in realtà non ci sono prove per un insegnamento di Gualtiero a Parigi, cf. *supra*, capitolo 1], qu'il appelle chef, *dux*, de la secte qui tenait pour la non-différence. Or, s'il est constant que cette secte eut, entre les années 1108 et 1136, un certain nombre d'adhérents, aucun d'eux n'a marqué. Adhélard s'est fait connaître, non comme logicien, mais comme physicien. Les disciples de Gautier ne jouèrent pas non pas [*sic*] un grand rôle: *Habuit haec opinio*, dit Jean de Salisbury, *aliquos assertores, sed pridem jam nullus profitetur.* On nous accorde certainement qu'il n'est pas téméraire d'attribuer à Gautier cet écrit anonyme dont le texte ne paraît avoir été conservé que dans notre n° 17813».

*Metalogicon* su Gualtiero che in *QG* si riscontra il termine chiave *status*. Dijs conclude che l'attribuzione a Gualtiero è «not implausible», ma afferma anche che «there is no conclusive evidence» per l'attribuzione e che questa, dunque, non è certa; la studiosa evoca anche la possibilità che il trattato possa essere di un discepolo di Gualtiero.<sup>572</sup> Più recentemente, infine, Francesco Romano ha attribuito senz'altro il trattato a Gualtiero, basandosi sul confronto tra *Metalogicon* II, 17 e *QG*.<sup>573</sup> In ultima analisi, dunque, l'attribuzione a Gualtiero di *QG* si basa sul confronto tra la testimonianza di Giovanni di Salisbury in *Metalogicon* II, 17 da un lato, e il contenuto di *QG* dall'altro, un confronto che ha permesso agli studiosi di ricavare un'attribuzione presentata come ampiamente verosimile, o come fuori di ogni dubbio.

A mio avviso, e come già si è avuto modo di notare, l'accostamento tra *Metalogicon* II, 17 e *QG* è senz'altro corretto: *QG* sostiene effettivamente una tesi molto simile a quella che Giovanni descrive in M4 e di cui afferma che Gualtiero di Mortagne era l'esponente principale. Ciononostante, non credo possiamo spingerci sino ad affermare che Gualtiero è senz'altro l'autore di questo testo, per le ragioni che seguono.

In primo luogo, mentre associa questa teoria a Gualtiero, la testimonianza di Giovanni di Salisbury la mostra anche come condivisa da un gruppo di persone di cui Gualtiero era il principale rappresentante. Lo stesso *QG* descrive, all'interno della teoria dell'*indivuum*, la posizione di un *magister W.* sulla cui identità si deve ancora fare luce (Willelmus? Walterus? un altro maestro?) e, al § 45, ricorda una diversa soluzione

---

<sup>572</sup> Dijs, *Two Anonymous*, 88: «Hauréau believes the author of this tract to be Walter of Mortagne, 'ohne dies jedoch hinreichend beweisen zu können' [citazione tratta da H. Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso*, Aschendorff, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 4), 68: *Willner sta qui riassumendo la posizione di Hauréau*]. Indeed there is no conclusive evidence for this, nor does Hauréau pretend to have any. He bases his surmise upon the reference to the 'master W.' whom he supposes to be William of Champeaux, and upon the fact that John of Salisbury, coming to Paris in 1136, calls Walter the *dux* of the indifference-faction; if we add to this John's remark that these people used the term '*status*', so very frequent in our tract, Hauréau's surmise, though by no means certain, appears not implausible (though I would prefer to leave open the possibility that the author was not Walter himself, but one of his pupils)».

<sup>573</sup> Romano, *Una soluzione originale*, 45-62 e in particolare 62: «Tutto questo sta a dimostrare che [...] il passaggio-chiave del *Metalogicon*, sulla cui interpretazione mi sono permesso di discutere fin qui con una certa intransigenza (lo ritenevo infatti di notevole importanza ai fini dell'attribuzione a Gualtiero del *Quoniam de generali*), ci consente di attribuire il nostro testo a Gualtiero soprattutto in funzione della corrispondenza, talora quasi coincidenza letterale, tra ciò che dice Giovanni e ciò che si legge nel trattato di cui trattiamo».

sostenuta da «alcuni» che sembrano ugualmente condividere la teoria dell'*indiuiduum*. Se inoltre si accetta che la stessa teoria è descritta da Abelardo nei testi che si sono sopra analizzati, e in particolare in *LNPS*, si noteranno le espressioni con cui egli fa riferimento a un gruppo di persone che la sostenevano (*LNPS* 518.9: «sunt alii...»; 519.11: «sunt quidam, memini, qui...»; 519.14: «miror de tanto numerosae multitudinis errore...»). La teoria dell'*indiuiduum* era dunque sostenuta senz'altro da un gruppo, a quanto pare nutrito, di persone. Si deve notare, inoltre, che non può valere il secondo argomento di Hauréau, secondo cui la preminenza di Gualtiero su questo gruppo ne fa automaticamente l'autore del testo: al contrario, gli studi più recenti sono pervenuti proprio a valorizzare una “folla” di personaggi per noi oggi anonimi, ma che senz'altro giocavano un ruolo molto attivo nell'attività scolastica di quell'epoca.

A queste osservazioni se ne possono aggiungere altre. Si può ricordare che gli esempi geografici del trattato, che menziona Le Mans (*Cenomagnis*) e Angers (*Andegauis*) (§11), non sembrano andare nella direzione dei luoghi dove, a nostra conoscenza, si svolse la carriera di Gualtiero.<sup>574</sup> Anche a livello stilistico, si riscontra in *QG* un uso molto frequente di ‘*quippe*’ con valore causale, che non ha riscontro negli scritti di Gualtiero. Queste osservazioni non vogliono argomentare attivamente contro l'attribuzione, che a mio parere resta ancora possibile, ma solo mostrare che essa non sembra attualmente preferibile all'anonimato. La stessa cautela deve evidentemente valere per *PI7*, che comunque nessuno ha sinora attribuito a Gualtiero.

In conclusione, si può affermare che, senza che *QG* e *PI7* siano attribuiti direttamente a Gualtiero, essi sostengono (apertamente, nel caso di *QG*, e con maggiore ambiguità nel caso di *PI7*) la posizione sugli universali che Giovanni di Salisbury descrive in *Metalogicon* II, 17 e di cui lo stesso Giovanni afferma che Gualtiero di Mortagne era il principale rappresentante.

---

<sup>574</sup> Sul valore degli esempi geografici nei testi logici, cf. Marenbon, *Logic at the Turn (Handbook)*, 75: «It is common for twelfth-century authors to use their own names at times in logical examples, and to use place names, river names and so on of their own towns in the same way».

## 8. 2. La teoria dell'indivuum, Gualtiero di Mortagne e altri maestri contemporanei

In quest'ultima sezione prenderemo brevemente in considerazione i rapporti tra la teoria di Gualtiero di Mortagne e le posizioni sugli universali di Guglielmo di Champeaux, Adelardo di Bath e Gilberto di Poitiers: come studi precedenti hanno rilevato, infatti, esse presentano delle affinità e dei legami con la prima.<sup>575</sup>

8.2.1. *Guglielmo di Champeaux*. Guglielmo di Champeaux è stato oggetto di studi importanti nel corso degli ultimi anni, che hanno permesso di precisare meglio alcuni tratti della sua biografia, ma anche di svolgere indagini più approfondite sul suo insegnamento in campo logico, grammaticale e teologico. Sulla biografia di Guglielmo si segnalano in particolare tre contributi di Anne Grondeux, Charles de Miramon, e Constant Mews rispettivamente, pubblicati nel 2011.<sup>576</sup> Tra gli aspetti più rilevanti per

---

<sup>575</sup> In un articolo pubblicato nel 1984 (*Alcune discussioni sulla transitività della predicazione nella scuola di Alberico da Monte*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 10 [1984], 209-235, soprattutto 220-224, e anche F. Bottin, *Quelques discussions sur la transitivité de la prédication dans l'école d'Albéric du Mont*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la Logica modernorum. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales*, ed. J. Jolivet et A. de Libera, Bibliopolis, Napoli 1987, 57-72, soprattutto 68-72) Francesco Bottin avanzò l'ipotesi che quella che chiamo teoria dell'indivuum, secondo la descrizione di *LI*, corrisponda a una prima teoria di Alberico di Reims sugli universali, e in particolare corrisponda alla teoria dell'anonimo autore del commento alle *Categorie* conservato nel ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 2087, appartenente alla scuola di Alberico. L'ipotesi, avanzata incidentemente, si basa sul fatto che da un lato Alberico era noto come un avversario del nominalismo e dall'altro che sosteneva: che la predicazione riguarda sia *res* che *uoces*, e che il nome 'substantia' può significare sia la "res per se existens" sia la "res dicta de substantia". Come, però, è stato sottolineato da Alain de Libera e come, spero, la presentazione sin qui svolta permette di confermare, ciò non corrisponde alla teoria dell'indivuum descritta in *LI* e, a mio avviso, si ricollega piuttosto ai problemi di esegesi *in re/in uoce* di determinati passi delle *auctoritates*. Cf. su questo punto de Libera, *La querelle*, 153 e soprattutto Id., *L'Art des généralités*, 347-348. Su Alberico si può consultare anche L.-M. De Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 vols., Van Gorcum, Assen 1962-1967; Id., *Some New Evidence on twelfth century Logic: Alberic and the School of Mont Ste Geneviève* (Montani), «Vivarium» 4 (1966), 1-57.

<sup>576</sup> Cf. A. Grondeux, *Guillaume de Champeaux, Joscelin of Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011, 3-43; Ch. de Miramon, *Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux*, *ibi*, 45-82; C. Mews, *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, *ibi*, 83-104. Per una ricostruzione più ampia su Guglielmo, si veda J. Jolivet, *Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien*, in J. Longère (éd.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, Brepols, Paris-Turnhout 1991, 235-251 e C. Mews, *Logica in the Service of Philosophy: William of Champeaux*

la presente ricerca, spicca la proposta di Constant Mews di ridatare la controversia tra Guglielmo e Abelardo sugli universali (*HC* 65.80-66.108) all'anno 1111, e non 1108 o 1109 come proposto abitualmente. Nelle ricerche sull'insegnamento logico, invece, si segnala l'attribuzione di una serie di testi a Guglielmo, avanzata da Yukio Iwakuma. Secondo lo studioso, Guglielmo sarebbe l'autore del commento all'*Isagoge P3*; della versione originaria del commento alle *Categorie C8*; ed anche dei commenti *H11* e *P14*, oltre che delle *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* e delle *Introductiones dialecticae artis secundum magistrum G. Paganellum*.<sup>577</sup> Tali attribuzioni, però, non sono condivise da tutti.<sup>578</sup> In campo grammaticale e retorico, gli si attribuiscono il frammento di un commento ai *Topici* di Boezio e due commenti rispettivamente al *De inuentione* e alla *Rhetorica ad Herennium* di Cicerone.<sup>579</sup> A ciò si aggiunga che diverse delle opinioni di Guglielmo sono riportate da Abelardo nella *Dialectica*, dove sono identificabili in quanto attribuite a 'magister noster W'. Le stesse opinioni sono identificabili all'interno della tradizione delle *Glosulae in Priscianum*, un influente commento a Prisciano che comprende: *Glosulae in Priscianum maiorem*, *Glosuale in Priscianum minorem* e *Notae Dunelmenses*. Gli studi di Irène Rosier-Catach e Anne Grondeux hanno mostrato che una prima versione delle *Glosulae* venne utilizzata da Guglielmo di Champeaux per il proprio insegnamento e che la tradizione del testo, che varia nei diversi manoscritti e dove si distinguono diversi strati di redazione, riporta le

---

*and his Influence*, in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, ed. R. Berndt, Akademie Verlag, Berlin 2005, 77-117. Più datati sono invece i contributi di E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII<sup>e</sup> siècle d'après des documents inédits*, 2a ed., Didier, Paris 1867 e J. Châtillon, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor*, «Revue du Moyen Âge Latin» 7 (1952), 139-162, 247-272

<sup>577</sup> Cf. Y. Iwakuma, *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII<sup>e</sup> siècle: une étude préliminaire*, in J. Biard (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle*, Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998, Vrin, Paris 1999, 93-123; Id., *William of Champeaux and the Introductiones*, in H. A. G. Braakhuis - C. H. Kneepkens (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Ingenium, Groningen - Haren 2003, 1-30; Id., *William of Champeaux on Aristotle's Categories*, in J. Biard - I. Rosier-Catach (eds.), *La tradition médiévale des Catégories (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du XIII<sup>e</sup> Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, Louvain-la-Neuve - Paris 2003, 313-328. Le due *Introductiones* sono edite in Y. Iwakuma, *The Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 63 (1993), 45-114.

<sup>578</sup> Cf. ad esempio Marenbon, *Logic at the Turn (Handbook)*, 77.

<sup>579</sup> Cf. K.M. Fredborg, *The commentaries on Cicero's De Inventione and Rhetorica ad Herennium by William of Champeaux*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 17 (1976), 1-39.



opinioni di Guglielmo in aggiunta a quelle delle *Glosulae*. In campo teologico, infine, si deve sottolineare il legame tra Guglielmo e la scuola di Laon: Guglielmo fu uno degli allievi di Anselmo di Laon e le sue sentenze sono raccolte insieme a quelle di Anselmo nel *Liber Pancrisis*.<sup>580</sup>

Le ricerche che si sono ricordate hanno permesso di arricchire la nostra visione complessiva di Guglielmo di Champeaux. Riguardo alla sua posizione sugli universali, in particolare, si deve sottolineare il confronto tra tale teoria e il dibattito relativo alla natura categoriale della *uox*. Tuttavia, la posizione di Guglielmo sugli universali è ancora ricostruita primariamente a partire dal passo della *Historia calamitatum* che si è analizzato (spesso confrontato con la *sententia* 236 del *Liber Pancrisis*, attribuita a Guglielmo, che contiene una precisazione sui diversi sensi di *idem*).<sup>581</sup> Secondo Christophe Erismann, la posizione sugli universali di Guglielmo sembra in qualche modo isolata all'interno dei suoi scritti: forse l'importanza di questa dottrina nel pensiero di Guglielmo è da ridurre, o perlomeno rappresenta un aspetto isolato nel suo pensiero, non (come avviene, ad esempio, per Giovanni Scoto Eriugena) un perno attorno a cui si costruisce tutto un sistema.<sup>582</sup>

Dall'analisi della teoria dell'*indiuiduum* che abbiamo svolto sono emersi chiaramente dei legami tra questa posizione e le due teorie sugli universali di Guglielmo di Champeaux descritte da Abelardo in *HC*. Da un lato, la prima teoria sostenuta da Guglielmo, la teoria dell'essenza materiale, costituisce l'elemento fondamentale di confronto per la teoria dell'*indiuiduum* sia nei testi che la criticano sia nei testi che la sostengono. Dall'altro, e soprattutto, l'evoluzione che, secondo la presentazione di *HC*, il pensiero di Guglielmo subì dopo le critiche di Abelardo, evoluzione incentrata sul concetto di "indifferenza", sembra costituire il nuovo punto di partenza da cui la teoria dell'*indiuiduum* prende origine. La *Logica 'Ingredientibus'* descrive sia la teoria dell'*indiuiduum* che la teoria della *collectio* come gli sviluppi che germogliano dal principio di indifferenza: si è sottolineato però come il legame sembri particolarmente stretto con la teoria dell'*indiuiduum*, che *GS* chiama proprio «sententia de indifferentia».

---

<sup>580</sup> Cf. Giraud, *Per verba magistri*, 112-115; C. Giraud - C. Mews, *Le Liber pancrisis, un florilège des Pères et des maîtres modernes du XII<sup>e</sup> siècle*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)» 64 (2006), 145-191.

<sup>581</sup> *Sententia* 236, *De essentia Dei et de tribus personis*, in Lottin, *Psychologie et morale*, V, 190-195.

<sup>582</sup> Cf. Erismann, *L'Homme commun*, 378.

Ciò detto, si deve riconoscere che i rapporti tra Guglielmo di Champeaux e Gualtiero di Mortagne sulla teoria dell'*indivuum* non sembrano, al momento, potersi determinare ulteriormente. Guglielmo sosteneva esattamente la stessa teoria di Gualtiero? O una prima versione di essa? O una teoria differente, ma ugualmente basata sul principio di indifferenza? Si trattava forse di una teoria sugli universali insegnata a Laon? Si deve forse intendere che l'uso del concetto di *status* costituisca l'apporto particolare di Gualtiero, mentre a Guglielmo si debba piuttosto l'introduzione del concetto di *idem indifferenter* nel dibattito sugli universali (concetto che viene utilizzato da Gualtiero ma che, come si è visto, è adottato anche da altri autori)? A mio avviso, al momento non si possono portare risposte definitive a questi quesiti. Si riscontrano dei legami sulle posizioni sugli universali di questi due autori (conosciute partendo da *HC* da un lato, e dal *Metalogicon* dall'altro), così come dei legami biografici nella comune attività a Laon (anche se in periodi, sembra, diversi), ma i dettagli di questi rapporti, per il momento, ci sfuggono.

Una spiegazione della differenza tra Guglielmo e Gualtiero è stata fornita in passato da Peter King, secondo il quale i due autori si distinguerebbero per l'aver avuto l'uno (Guglielmo) un criterio negativo, l'altro (Gualtiero) un criterio positivo su cui fondare la non-differenza o somiglianza delle cose appartenenti alla stessa specie o genere: «William of Champeaux adopted a negative criterion, saying that distinct individuals are indifferently the same when there is nothing in which they differ; Walter of Mortagne a positive criterion, saying that distinct things are indifferently the same when there is some real thing, a status, in which they agree».<sup>583</sup> Questa spiegazione, però, non è supportata dai testi, dove i due criteri sono continuamente fusi insieme.<sup>584</sup> Ad esempio, nella presentazione del principio di indifferenza nella *LI* 14.5-6, si usano sia *indifferentia* sia *similitudinis conuenientia*; in *LNPS* 518.13, *indifferenti* è glossato

---

<sup>583</sup> King, *Metaphysics*, 71 (sulla mia critica al fatto di considerare *status* come *res*, cf. *supra*); cf. anche Id., *Peter Abailard*, I, 215-220: la teoria di Guglielmo (criterio negativo) è chiamata '*agreement realism*'; la teoria di Gualtiero '*status realism*'.

<sup>584</sup> L'unico testo che ho potuto individuare in favore di questa interpretazione è quanto si legge in *LI* 16.9-10, nell'argomento del *conuenire* contro la teoria dell'*indivuum*: «Sunt autem qui 'in homine conuenire' negatiue accipiunt, ac si diceretur: Non differt Socrates a Platone in homine. Sed et sic quoque potest dici, quia nec differt ab eo in lapide, cum neuter sit lapis [...]»; il criterio positivo sarebbe invece affidato alla *sententia* 236 attribuita a Guglielmo di Champeaux (Lefèvre, *Les variations*, 25; Lottin, *Psychologie et morale*, V, 190-195). Questo, però, non sembra sufficiente per sostenere che vi fosse una distinzione basata su un criterio positivo opposto a uno negativo, e ancor meno per distinguere le posizioni di Guglielmo e di Gualtiero adottando tale criterio.

con *id est consimili*; in *QG*, § 29, si legge «*indifferens est, idest consimilis cum quibusdam*». Distinguere così nettamente le teorie di Guglielmo e di Gualtiero sulla base di questo criterio non sembra dunque opportuno.<sup>585</sup>

8.2.2. *Adelardo di Bath*. Una caratteristica degli studi sugli universali della seconda metà del XIX secolo e della prima metà del XX è quella di collegare la teoria di Gualtiero di Mortagne a una pagina del *De eodem et diuerso* di Adelardo di Bath. L'iniziatore di questo confronto fu Barthélemy Hauréau nel suo *De la philosophie scolastique* (1850), con un'analisi poi ripresa in *Histoire de la philosophie scolastique* (1872).<sup>586</sup> Il confronto merita una breve spiegazione, perché riflette determinate caratteristiche della ricostruzione del dibattito sugli universali compiuta dallo studioso, senza le quali, forse, non sarebbe stato proposto.

Quando Hauréau scriveva, oltre agli scritti di Giovanni di Salisbury egli conosceva solo due delle fonti che si sono citate in questa ricerca: l'*Historia calamitatum* di Abelardo e il '*De generibus et speciebus*', all'epoca ritenuto anch'esso di Abelardo. Le interpretazioni di questi scritti che ho proposto fin qui farebbero pensare che, conoscendo tali testi, Hauréau avesse a disposizione almeno a grandi linee lo stesso quadro che si ricostruisce oggi: una descrizione del principio di indifferenza, associato a Guglielmo di Champeaux, a partire dal passo di *HC*, e un'analisi della teoria dell'*indiuuiduum*, con attribuzione a Gualtiero di Mortagne, a partire da *GS* e *Met*. In realtà, altri punti accettati da Hauréau facevano sì che lo scenario a sua disposizione fosse tratteggiato in modo completamente differente, con il risultato, soprattutto, che si

---

<sup>585</sup> Si può notare che la distinzione citata da King tra indifferente (criterio negativo) e simile (criterio positivo), con cui lo studioso propone di distinguere le posizioni di Guglielmo di Gualtiero, ricorda quella che Georges Lefèvre applicava al solo Guglielmo di Champeaux per sostenere che questi aveva avuto tre posizioni sugli universali: la prima posizione, quella che oggi chiamiamo TEM, era poi stata seguita dalla teoria dell'indifferenza, e questa da una teoria della somiglianza, di cui si troverebbe prova, secondo Lefèvre, nella *sententia De essentia dei, et substantia dei, et de tribus eius personis*, da lui pubblicata per la prima volta, e in seguito ripubblicata da Odon Lottin (Lefèvre, *Les variations*, 5-17 e 25; Lottin, *Psychologie et morale*, V, 190-195). Questa spiegazione, al pari della variante *indifferenter-indiuidualiter* che si è già ricordata, non è oggi più in alcun modo accettabile: valga per tutte la critica di Maioli, *Gli universali*, 192.

<sup>586</sup> Cf. B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, t. 1, Pagnerre, Paris 1850, 252-266; pagine riprese in forma pressoché identica in B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique. Première partie (de Charlemagne à la fin du XII<sup>e</sup> siècle)*, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872, 345-361; cf. anche Hauréau, *Notices et extraits*, V, 324.

doveva ricercare un maestro cui attribuire la teoria dell'*indiuiduum*. Consideriamo questi elementi più nel dettaglio.

Guglielmo di Champeaux viene oggi accostato alla teoria dell'indifferenza (e così, almeno indirettamente, alla teoria dell'*indiuiduum*) attraverso il passo di *HC*. Tuttavia, Hauréau era convinto che *HC* non descrivesse affatto la teoria dell'indifferenza: come si è ricordato sopra,<sup>587</sup> una delle caratteristiche della ricerca dello studioso su questo passo era quella di aver cercato di argomentare in favore della variante (oggi inaccettabile) *indiidualiter* invece di *indifferenter*, e così di aver escluso che Guglielmo di Champeaux fosse un sostenitore dell'“indifferenza”. Egli non poteva dunque accostare a Guglielmo un principio di indifferenza, né *a fortiori* la teoria dell'*indiuiduum* che poteva leggere in *GS*.

Neppure Gualtiero di Mortagne, però, (su cui Hauréau aveva a disposizione il passo di *Metalogicon* II, 17) poteva essere per lo studioso il maestro a cui si riferisce *GS*, nonostante la somiglianza tra la dottrina di *GS* e la dottrina di Gualtiero secondo il *Metalogicon*. Grazie all'attribuzione ad Abelardo, infatti, *GS* veniva datato da Hauréau agli 1110-1120 o comunque al periodo della carriera di Abelardo a Parigi. Ebbene: il testo di *GS* non poteva dunque parlare di Gualtiero, perché su questi Hauréau seguiva la ricostruzione (causata da un fraintendimento tra *Metalogicon* II, 10 e II, 17 ma ben diffusa nella letteratura),<sup>588</sup> secondo la quale Gualtiero sarebbe stato uno dei maestri di Giovanni di Salisbury, e avrebbe dunque insegnato a Parigi dal 1136 al 1144.<sup>589</sup>

---

<sup>587</sup> Cf. *supra*, capitolo 4.

<sup>588</sup> Cf. *supra*, capitolo 1.

<sup>589</sup> Cf. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, 1, 252-253: «Comme nous l'avons dit, Gauthier de Mortain, ou plutôt de Mortagne, *Gualterus de Mauritania*, passe pour avoir introduit ce système [ossia, come si legge poco prima, le système de la non-différence] au sein de l'école. Mais cette opinion de nous semble pas bien fondée [...]. On sait qu'il professa tour à tour la rhétorique et la philosophie sur la montagne Sainte-Geneviève, et que, de l'année 1136 à l'année 1148, il eut pour auditeur Jean de Salisbury. Si donc le fragment *Sur les Genres et les Espèces* [= *GS*], ainsi que le suppose M. Cousin, une oeuvre de la jeunesse d'Abélard, comment peut-il être question, dans ce fragment, de la doctrine de Gauthier de Mortagne? Nous lisons, il est vrai, dans le *Metalogicon*, écrit vers l'année 1156, qu'à cette époque le système de la non-différence était depuis longtemps abandonné: mais ces termes *depuis longtemps* peuvent s'expliquer à l'appui de toutes les hypothèses, et, comme Abélard vieillissait déjà quand Gauthier de Mortagne était bien jeune encore, il est dès l'abord probable, sinon prouvé, que la vive polémique du fragment de Saint-Germain [= *GS*] ne va pas à l'adresse de ce docteur. Cependant, nous avons refusé d'admettre la thèse de la non-différence comme le second système de Guillaume de Champeaux. Il nous reste donc à faire connaître quel est, à notre jugement, le premier maître qui recommanda cette thèse aux partis belligérants [*segue la presentazione del passo del De eodem et diuerso di Adelardo di Bath*].»

Hauréau era dunque in cerca di un maestro che avesse professato la teoria dell'indifferenza nei due decenni precedenti (1110-1130) e a cui potesse riferirsi la testimonianza di *GS* su questa dottrina, dottrina che sarebbe stata insegnata in seguito da Gualtiero di Mortagne. Era dunque con questo interesse che egli individuava nel *De eodem et diuerso* di Adelardo di Bath, che egli citava dal ms. Paris, BnF, lat. 2389 (ancora oggi manoscritto unico del testo), datato a prima del 1116, il passo seguente, che si poteva accostare alla teoria dell'*indiuuiduum*:

«Quod autem unus [*Platone*] ea extra sensibilia, alter [*Aristotele*] in sensibilibus tantum existere dixit, sic accipiendum est. Genus et species (...) etiam rerum subiectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et indiuuidui nomina imposita sunt, sed respectu diuerso. Volentes etenim philosophi de rebus agere secundum hoc quod sensibus subiectae sunt, secundum quod a uocibus singularibus notantur et numeraliter diuersae sunt, indiuuidua uocarunt, sc. Socratem, Platonem et ceteros. Eisdem autem altius intuentes, uidelicet non secundum quod sensualiter diuersi sunt, sed in eo quod notantur ab hac uoce “homo” speciem uocauerunt. Eisdem item in hoc tantum, quod ab hac uoce “animal” notantur, considerantes, genus uocauerunt. Nec tamen in consideratione speciali formas indiuuiduales tollunt, sed obliuiscuntur, cum a speciali nomine non ponantur, nec in generali speciales oblatas intelligunt, sed inesse non attendunt, uocis generalis significatione contenti. Vox enim haec “animal” in re illa notat substantiam cum animatione et sensibilitate; haec autem “homo” totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate; “Socrates” uero illud idem addita insuper numerali accidentium discretione.

Vnde uel doctrina non initiatis patet consideratio indiuidualis; specialis certe non modo litterarum profanos uerum etiam ipsius arcani consocios admodum angit. Assueti enim rebus discernendi oculos aduertere, et easdem longas uel latas altasque conspicerere, nec non unam aut plures esse, undique circumscriptione locali ambitas percurrere, cum speciem intueri nituntur, eisdem quodammodo caliginibus implicantur. Nec ipsam simplicem notam sine numerali aut circumscriptionali discretione contemplari, nec ac simplicem specialis uocis positionem ascendere queunt. Inde quidam cum de uniuersalibus ageretur, sursum inhians, “quis locum earum mihi ostendent?” inquit. Adeo rationem imaginatio perturbat et quasi inuidia quadam subtilitati eius se opponit. Sed id apud mortales. Diuinae enim menti quae hanc ipsam materiam tam uario e subtili tegmine formarum induit, praesto est et materiam sine formis et formas sine aliis, immo et omnia cum aliis, sine irretitu imaginationis distincte cognoscere. Nam et antequam coniuncta essent, uniuersa quae uides in ipsa noy simplicia erant. Sed quomodo et qua ratione in ea essent, id et subtilius considerandum et in alia disputatione dicendum est. Nunc autem ad propositum redeamus. Quoniam igitur illud idem quod uides et genus et species et indiuuiduum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt etenim ipsa sensibilia quamuis acutius considerata. Quoniam uero ea, in quantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione presse pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente diuina, et concipi et existere dixit. Sic uiri illi licet uerbis contrarii uideantur, re tamen idem senserunt».

Il *De eodem et diuerso* non è un testo di logica, ma un dialogo tra *Philocosmia* e *Philosophia*, alla presenza di Adelardo, sul valore della sapienza. Il titolo proviene dalla

descrizione della composizione dell'anima del mondo in *Timeo* 35a, come spiega Adelardo stesso.<sup>590</sup> La sezione citata viene dalla parte in cui parla *Philosophia*.

Il confronto suggerito da Hauréau tra questa pagina di Adelardo e la teoria dell'*indivuum* è stato ripreso successivamente in numerose ricostruzioni della dottrina degli universali, che sulla scia dello studioso hanno riservato in genere una sezione alla "teoria dei *respectus*" di Adelardo di Bath.<sup>591</sup> In studi più recenti, però, e in particolare nelle edizioni di *QG* di Dijs e di Romano, il legame tra Gualtiero e Adelardo di Bath è stato trascurato.<sup>592</sup> Nel suo *L'art des généralités*, infine, Alain de Libera sollevato dei dubbi sull'opportunità di accostare questo passo del *De eodem et diverso* e la teoria dell'*indivuum*, scrivendo (345-346):

la théorie d'Adélar, prise dans son entier, ne peut être qualifiée de "réaliste" – elle est exposée dans le cadre d'une réponse de *Philosophia*, accusée par *Philocosmia* de sacrifier les choses (*res*) au profit des "noms vides" (*verba*). Le problème traité par Adélar est donc [...] montrer que les noms universels nomment bien quelque chose [...]. Ce qu'expose Adélar, c'est une version particulière de la théorie boécienne du sujet unique (= ThSu), fortement influencée, en outre, par la doctrine des facultés de l'âme proposée dans la *Consolation de Philosophie*, V, prose 4. Certes, il y a bien chez lui et la notion d'"essence unique" ou "identique" et celle de "point de vu" (*respectus*), mais la combinaison des deux ne suffit pas pour obtenir la théorie réaliste combattue dans *LNPS* [*si fa qui riferimento alla descrizione di LNPS della teoria dell'indivuum*]. Si Adélar joue un rôle dans l'histoire de ThC2 [*teoria dell'indivuum, nella descrizione di LNPS*], ce ne peut donc être comme *partisan* de la version discutée dans *LNPS*, mais plutôt comme *témoin* de sa première version, présentée dans la *Logica* [= *LI, teoria dell'indivuum nella versione di LI*] et, surtout, comme partisan de la psychologie de la connaissance proposée par Boèce dans la *Consolation*. Cela le rapproche beaucoup plus d'Abélar – spécialement du *De intellectibus* – que de ses adversaires réalistes.

Nello scrivere questo giudizio anche de Libera, un po' come già Hauréau, è in cerca di un autore cui attribuire la teoria dell'*indivuum*: egli intende ridurre il valore della candidatura di Adelardo di Bath, in favore di quella di Gualtiero di Mortagne.<sup>593</sup> È senz'altro vero che il testo del *De eodem* non può essere trattato come uno dei trattati sugli universali o dei commenti all'*Isagoge* che abbiamo analizzato nei capitoli

---

<sup>590</sup> Cf. Ch. Burnett, *Adelard of Bath's Doctrine on Universals and the Consolatio Philosophiae of Boethius*, «Didascalica» 1 (1995), 1-13.

<sup>591</sup> Cf. Reiners, *Der aristotelische Realismus*, 20-25.

<sup>592</sup> Cf. Dijs e Romano, che non citano Adelardo al riguardo.

<sup>593</sup> Cf. de Libera, *L'art des généralités*, 346 (seguito immediato del passo appena citato): «Si Adélar n'est pas l'auteur visé par *LNPS*, qui reste-t-il, en fin de compte, dans les documents aujourd'hui accessibles? La réponse est simple: Gauthier de Mortagne».

precedenti. Il passo di Adelardo intende in primo luogo mostrare la consonanza di Platone e Aristotele e insistere sulla conoscenza a diversi livelli delle cose, sulla base della dottrina dei livelli di conoscenza di *Consolatio*, V pr. 4.

Ciò detto, a mio avviso il confronto tra la teoria dell'*indiuiduum* e questo passo non è del tutto peregrino. C'è, effettivamente un'affinità, anche terminologica, nell'affermare che «se consideri le cose, alla medesima unità ontologica (*essentia*) sono imposti i nomi sia del genere sia della specie sia dell'individuo, ma secondo rispetti (*respectus*) diversi». Anche la dottrina della conoscenza nella *Consolatio* non fu priva di influssi sulle trattazioni più specifiche relative agli universali. Il confronto, dunque, resta a mio avviso ancora possibile, pur con i *distinguo* imposti dal genere letterario del *De eodem et diuerso*. Se la dottrina sugli universali del secondo Guglielmo di Champeaux e di Gualtiero da un lato e questo passo di Adelardo di Bath dall'altro possono essere confrontati, il legame forse esistente tra Adelardo e la scuola di Laon diventa, evidentemente, di particolare interesse: il passo del *De eodem et diuerso* potrebbe forse riflettere una familiarità con un insegnamento sugli universali in auge a Laon?

8.2.3. *Gilberto di Poitiers*. Come è stato notato da Jean Jolivet, la teoria dell'*indiuiduum* non è senza analogie con l'ontologia e la teoria degli universali di Gilberto di Poitiers.<sup>594</sup> Pur in presenza di una differenza, anche terminologica, assolutamente rilevante, e di una ontologia molto più raffinata nel caso di Gilberto (che comporta, ad esempio, la distinzione tra singolare e individuale, e tra individuo e divido), sembra si possano individuare tre analogie tra le due teorie.<sup>595</sup>

(i) In primo luogo, entrambe le teorie si basano su un principio di *particolarismo ontologico* radicale: nella teoria dell'*indiuiduum*, l'affermazione della distinzione essenziale e singolarità delle cose è il punto di partenza della teoria stessa, contro la

---

<sup>594</sup> Cf. Jolivet, *Trois variations*, 143, 151. La teoria di Gilberto è in genere paragonata alla teoria della *collectio*: cf. Iwakuma, *Influence*, 313; Valente, *Un realismo singolare*, 235-236. La somiglianza tra le due teorie (di Gilberto e della *collectio*) può essere approfondita alla luce del fatto che, come si è notato sopra nella descrizione della teoria della *collectio*, la *collectio* di cui parla questa teoria non è tanto una *collectio* di individui quanto di *essentiae*. Questo aspetto, forse sinora non sufficientemente evidenziato, accomuna ancora di più le due teorie.

<sup>595</sup> Per la ricostruzione della posizione di Gilberto, mi baso in particolare su Valente, *Un realismo singolare*, 194-216; cf. anche de Libera, *La querelle*, 167-175; Jacobi, *Einzelnes – Individuum – Person*.

teoria dell'essenza materiale (si ricorderà l'espressione incisiva: «*quicquid est, indiuiduum*»); in Gilberto, «la singolarità intrinseca di ogni ente (composto o forma che sia) è il fondamento portante della costituzione ontologica degli enti del mondo naturale».<sup>596</sup> (ii) In secondo luogo, si è notata la tendenza della teoria dell'*indiuiduum* a passare dall'affermazione che l'individuo stesso è la specie e il genere a quella che ogni individuo ha un proprio genere e una propria specie, indifferenti a quelli degli altri individui.<sup>597</sup> la tesi così sviluppata può essere confrontata con la singolarità delle forme sostanziali nell'ontologia gilbertina. (iii) Infine, le due teorie presentano due concetti il cui uso all'interno della teoria è, per certi aspetti, affine: la somiglianza o *indifferentia* da un lato e la *conformitas* dall'altro.

Come mostrato dagli studiosi, alla base dell'ontologia di Gilberto vi sono due tipi fondamentali di enti:<sup>598</sup> i sussistenti o *id quod est*; e le sussistenze, o forme (sostanziali) o *id quo est*, cause dell'essere e dell'essere determinato dei sussistenti. Ciascun sussistente è distinto dagli altri sussistenti ed è numericamente uno, non solo<sup>599</sup> per le

---

<sup>596</sup> Valente, *Un realismo singolare*, 201-202. Le due teorie si potrebbero confrontare anche per il fatto di essere entrambe realiste, ma il senso in cui si parla di realismo non è lo stesso. La teoria dell'*indiuiduum*, come si è visto, è realista perché afferma che l'universale è l'individuo stesso, e questo è una *res*. Nel caso di Gilberto, invece, gli studiosi preferiscono parlare di realismo delle forme, e non-realismo degli universali: cf. Jolivet, *Trois variations*, 149 e Valente, *Un realismo singolare*, 214-216. Si veda in particolare quanto scrive Valente, *Un realismo singolare*, 214-215: «Nella misura in cui le sussistenze sono costituenti *reali* (ma Gilberto non usa questa parola) dei singoli sussistenti, in quanto cause del loro essere e del loro essere determinati enti, si può parlare di 'realismo delle forme' [...]. Se di 'realismo' si può parlare per Gilberto, esso è da ricondurre, oltre che all'attribuzione di consistenza ontologica autonoma alle forme, anche a questa *conformitas* o *similitudo* delle sussistenze le une con le altre: Gilberto sottolinea infatti che non si tratta di una *similitudo* di imitazione o immaginaria, ma di una "conformitas secundum naturam et substantialis". Possiamo dire in definitiva che, se si può parlare per Gilberto di *realismo delle forme*, certamente non si può parlare di *realismo degli universali*, per quanto la sua teoria sembri postulare un fondamento *in re* dell'universale consistente nella *similitudo* o *conformitas* degli individui sussumibili sotto le stesse specie o generi». La teoria dell'*indiuiduum* costituisce però un controesempio a questa affermazione (Valente, *Un realismo*, 233): «un'ontologia che afferma la singolarità di qualsiasi ente, forma o composto che sia, comporta evidentemente una teoria non realista degli universali – ogni teoria realista infatti deve ammettere l'esistenza di una 'cosa' che sia comune a più enti».

<sup>597</sup> Sul passaggio dall'affermazione che Socrate in quanto uomo è specie al riconoscimento dell'esistenza di un Uomo-di-Socrate, cf. *PI7*.

<sup>598</sup> Il termine 'ente' è qui inteso secondo l'uso precisato da Valente, *Un realismo singolare*, 195, ossia viene usato per indicare sia i sussistenti che le sussistenze.

<sup>599</sup> In realtà, per essere più precisi, le forme accidentali non *causano* la diversità numerica del sussistente, ma si limitano a *manifestarla* (cf. Valente, *Un realismo singolare*, 201; Erismann, *Alain de Lille*, 28-29, n. 27, che riassume in tre tesi la posizione porretana: «1. la pluralité des individus



forme accidentali (ossia per gli accidenti di ciascuno, come nella “Standard Theory of Individuation”) ma anche per le proprie forme sostanziali o sussistenze (es. l’umanità del sussistente Socrate): la forma sostanziale è singolare per ciascun sussistente ed è chiamata *essentia*. Per Gilberto, tutto ciò che è, è singolare; non tutto ciò che è singolare, però, è anche individuo. Le forme, infatti, possono essere o semplici o composte, e quelle composte sono poi o incomplete o complete: esempio di forma semplice è la *rationalitas*, composta è l’*humanitas* (composta di altre forme, in questo caso la *corporeitas*, l’*animalitas*, la *rationalitas*, etc.) e composta e completa è *platonitas* (ossia la forma propria di Platone o *tota forma*, composta di tutte le forme sostanziali e le forme accidentali di Platone). Solo le forme composte complete e i sussistenti sono individui. Le forme semplici e le forme composte incomplete sono conformi (in atto o in potenza) ad altre forme, e perciò non si dicono individue ma dividue «in quanto ‘dividono’ le proprietà corrispondenti su più oggetti in modo simile»: <sup>600</sup> tutte le forme conformi tra di loro sono *un dividuo*. <sup>601</sup> Il singolare, dunque, comprende sia ciò che è individuo (ossia non conforme, <sup>602</sup> vale a dire i sussistenti <sup>603</sup> e le forme composte complete) sia ciò che è dividuo (ossia conforme, vale a dire le forme semplici e le forme composte incomplete).

Alla base della teoria degli universali di Gilberto vi è un’unità basata sulla conformità: la specie uomo «è numericamente una solo per ‘conformità’, ma *plures essentiae* per la ‘singolarità’ (delle *humanitates* come degli *homines*)». <sup>604</sup> Gilberto

---

présuppose une pluralité des formes ou subsistances, toutes particulières. La forme d’une réalité ne peut être la forme d’une autre réalité, une subsistance ne peut causer qu’un et un seul subsistant [*una singularis subsistentia non nisi unum numero faciat subsistentem*]; 2. la subsistance est un principe d’individuation ontologique; 3. la variété des accidents ne cause pas la multiplicité des individus mais la rend seulement manifeste»).

<sup>600</sup> Valente, *Un realismo singolare*, 201; cf. anche *ibi*, 243: «Per Gilberto una sussistenza si chiama *dividua* in forza della *conformitas* e della somiglianza – in atto o solo in natura – con analoghe sussistenze in altri enti, per cui le relative caratteristiche sono ‘suddivise’ o ‘distribuite’ tra di essi».

<sup>601</sup> Una forma conforme ad altre si dice dividua e tutte le forme conformi tra loro prese insieme sono un dividuo.

<sup>602</sup> Più precisamente, l’individuo è non conforme quando considerato nella sua interezza, mentre può essere conforme ad altri individui se si considera solo una delle sue determinazioni formali (es. per la sua razionalità, Socrate è conforme a Platone, così come le due razionalità, non individue, sono conformi tra loro).

<sup>603</sup> Più precisamente, sussistenti che non siano parte di composti.

<sup>604</sup> Valente, *Un realismo singolare*, 210. Nei testi di scuola porretana come il *Compendium logicae Porretanum*, effettuando una forzatura grammaticale si dice che *il genere è le essenze* molteplici

afferma anche che il genere e la specie sono una *collectio*, frutto di astrazione,<sup>605</sup> delle forme conformi; e la conformità delle forme (sussistenze) si riscontra a partire dagli *effetti simili* che esse producono nei sussistenti, di cui sono le cause. L'universale, dunque, è una collezione di forme (singolari) fondata sulla loro *conformitas*.

Come abbiamo più volte notato, la teoria dell'*indiuiduum* si definisce, contro la teoria dell'essenza materiale, a partire dall'affermazione della discrezione essenziale delle cose; la teoria di Gilberto, dal canto suo, si oppone a quella di Teodorico di Chartres, che ha una posizione simile a TEM.<sup>606</sup> Le affermazioni della teoria dell'*indiuiduum*, «Quicquid est, indiuiduum» (*QG*) e «nihil omnino est praeter indiuiduum» (*GS*), si possono confrontare con l'ontologia del *singolare* di Gilberto. La teoria dell'*indiuiduum* cerca, in pratica, di individuare un albero di Porfirio in ciascun individuo, essenzialmente discreto dall'albero che si può trovare in un altro individuo della stessa specie, ma ad esso indifferente nei suoi livelli superiori; l'ontologia delle sussistenze di Gilberto è senz'altro più sofisticata di questo tentativo, così come la sua distinzione tra individuo e singolare. La singolarità delle forme sostanziali di Gilberto significa che Socrate ha una sua umanità, Platone una sua umanità, etc.; nella teoria dell'*indiuiduum*, invece, l'affermazione che Socrate in quanto uomo è specie fa sì che (come si è notato soprattutto in *P17*) si possa parlare di un uomo di Socrate, un uomo di Platone, etc., ma le conseguenze di questa impostazione non arrivano sino a riconoscere la singolarità di ciascuna di queste umanità; inoltre, nella teoria dell'*indiuiduum* l'uomo di Socrate non è una forma di Socrate, ma ne è semmai la *materia* (di Socrate essenzialmente, sicché Socrate risulta materia e materiato al contempo – cf. *P17* – e degli altri individui uomini per indifferenza). Anche i due concetti di *conformitas* da un lato e somiglianza o *indifferentia* dall'altro si possono confrontare per il loro uso in

---

conformi (singolari, ma non individuali); e ugualmente *la specie è le essenze* molteplici (singolari, ma non individuali) (cf. Valente, *Un realismo singolare*, 240).

<sup>605</sup> Cf. Valente, *Un realismo*, 215: «l'universalità è attribuita [...] a un insieme (*collectio*) di forme con un atto di astrazione compiuto dall'intelletto, ma sulla base di somiglianze (*similitudines*) effettive, colte fra gli enti in base agli effetti simili prodotti in tali enti dalle forme simili (*conformes*)». L'aspetto astrattivo della collezione è un punto della dottrina di Gilberto che viene in parte trascurato nei testi di scuola porretana; cfr. *ibidem*, 246: «si può formulare l'ipotesi che, nel corso del tempo, nell'ambito della metafisica della Scuola Porretana si realizzi un rafforzamento dell'aspetto del realismo delle forme, in quanto determinazioni causali dell'essere dei sussistenti, e un parallelo ridimensionamento dell'idea dell'origine astrattiva dell'universale».

<sup>606</sup> Cf. Valente, *Un realismo singolare*, 197-200.

ciascuna teoria, perché in entrambi i casi rappresentano l'elemento di collegamento tra ciò che è singolare (Gilberto) o essenzialmente discreto (teoria dell'*indiuiduum*) (ossia, l'*idem indifferenter* si può confrontare con l'*idem* per conformità, e in alcuni testi della teoria dell'*indiuiduum* si fa riferimento a un'indifferenza manifestata dagli effetti simili, come in Gilberto). Le due posizioni, però, si differenziano perché l'*indifferentia* della teoria dell'*indiuiduum* non è una *indifferentia* tra forme, ma semmai tra individui. Infine, nella teoria di Gilberto è la *collectio* ad essere un universale, uno sulla base della conformità di ciò che è singolare; nella teoria dell'*indiuiduum*, si cerca invece di sostenere che l'individuo stesso, sulla base della sua non-differenza da altri individui, è l'universale.

\*\*\*

In questo capitolo, abbiamo confrontato la teoria dell'*indiuiduum* con i testi e le testimonianze relative a quattro maestri della prima metà del XII secolo: Gualtiero di Mortagne, Guglielmo di Champeaux, Adelardo di Bath e Gilberto di Poitiers. L'ordine segue un andamento centrifugo: dal principale rappresentante della teoria (Gualtiero), a un maestro celebre che sembra senz'altro da collegare ad alcuni tratti della posizione (Guglielmo), a due autori con i cui scritti si può stabilire un confronto più o meno serrato (Adelardo e Gilberto). Da un punto di vista storico, i primi tre nomi potrebbero suggerire un legame di questa teoria con l'ambiente laudunense, anche se è difficile precisare la questione più in dettaglio. Inoltre, si è affrontata la questione dell'attribuzione a Gualtiero di alcune delle fonti analizzate nella seconda parte della ricerca, e in particolare di quelle che sostengono la teoria dell'*indiuiduum* (*QG* e *P17*): si è concluso che, se è corretto affermare che tali scritti sostengono la teoria di Gualtiero (ossia la teoria di cui Giovanni di Salisbury ricorda Gualtiero come principale esponente), non sembra però prudente attribuire né *QG* né *P17* direttamente a questo maestro.

## Conclusione

La ricerca che si è qui svolta si è sviluppata attorno a due assi principali: una teoria in cerca di un maestro, un maestro in cerca di una teoria. Muovendoci lungo il primo asse, abbiamo cercato di descrivere una soluzione realista al problema degli universali sostenuta nei primi decenni del XII secolo, che abbiamo denominato ‘teoria dell’*indiividuum*’ e analizzato nel contesto delle teorie ad essa contemporanee secondo le quali i generi e le specie sono *res*. Il secondo asse della ricerca ci ha portati ad interrogarci sulla teoria sugli universali di Gualtiero di Mortagne, e in particolare sulla possibilità di attribuire proprio a tale maestro la teoria dell’*indiividuum*. L’incrocio dei due assi ha determinato la struttura a chiasmo di questo studio, in cui dapprima si sono raccolte le informazioni su Gualtiero e la teoria che Giovanni di Salisbury gli attribuisce (prima parte), in seguito si è analizzata la teoria dell’*indiividuum* nell’ambito dei commenti logici e dei trattati sugli universali risalenti ai primi decenni del XII secolo (seconda parte), e infine si sono riuniti i due percorsi, riassumendo le conclusioni che si potevano trarre sia riguardo alla teoria dell’*indiividuum* sia riguardo ai maestri al cui insegnamento essa si può o accostare o paragonare (terza parte).

Agli esiti raggiunti lungo queste due direttrici si può aggiungere un terzo risultato, di portata più generale e di carattere metodologico. Questo lavoro ha tentato di applicare un metodo “modulare” all’analisi di testi logici della prima metà del XII secolo. Sul metodo da adottare nell’approccio a questo materiale, spesso anonimo e stratificato, gli studiosi hanno riflettuto negli ultimi anni (anche a partire dall’esame di testi infinitamente più complessi e fluidi di quelli studiati qui), in cerca di una metodologia che si potesse applicare convenientemente all’esame di tali fonti ed estendere anche a testi che sinora, a causa delle loro caratteristiche, sono stati oggetto di un numero di indagini limitato, quando non inesistente.

In questa sede conclusiva, considererò i principali risultati che mi pare siano stati conseguiti in ciascuno dei tre ambiti che ho appena descritto, ossia nello studio della teoria dell'*indiividuum*, nella ricerca della teoria di Gualtiero, e nel metodo che è stato qui applicato.

1. Gran parte di questa ricerca (soprattutto nella sua seconda parte e nel capitolo 7) è il tentativo di ricostruire una teoria sugli universali cui si è dato il nome di 'teoria dell'*indiividuum*', e di fare ciò nel quadro più ampio di uno studio del realismo dell'inizio del XII secolo, cioè delle diverse teorie che in quell'epoca sostenevano che gli universali sono delle (o: le) cose (*res*). Mentre le altre due teorie principali che sono descritte dalle fonti insieme alla teoria dell'*indiividuum*, ossia la teoria dell'essenza materiale e la teoria della *collectio*, avevano già goduto dell'attenzione degli studiosi (a questo proposito, si possono citare gli studi sulla teoria dell'essenza materiale pubblicati da Christophe Erismann e Julie Brumberg, e le ricerche sulla teoria della *collectio* di Desmond Paul Henry, Alfred Freddoso e Andrew Arlig), la teoria dell'*indiividuum* era sinora rimasta nell'ombra. Eccezion fatta per i lavori di Francesco Romano e Wojciech Wciórka, essa era stata oggetto di scarsa attenzione e talora persino di fraintendimento, come dimostrano la varietà confusa dei nomi con cui era indicata e l'erronea attribuzione ad essa di affermazioni come quella per cui gli *status* sarebbero cose.

Lo studio che abbiamo svolto ha cercato di mostrare che quella dell'*indiividuum* fu una teoria non senza importanza, che viene descritta da non meno di cinque fonti dei primi decenni del secolo: la *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo, la *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'*, i trattati *'De generibus et speciebus'* e *'Quoniam de generali'*, e il commento *P17* all'*Isagoge*. Come l'analisi di queste fonti ha messo in luce, quella dell'*indiividuum* è una teoria che cerca di difendere il terreno realista dopo che questo è stato percorso dalle critiche alla teoria dell'essenza materiale (la quale, come studi recenti hanno mostrato, è una posizione antica e dominante in forme differenti per l'intero alto medioevo). Poiché continua a difendere l'affermazione che generi e specie sono *res*, ma nello stesso tempo assimila e programmaticamente fa proprio il rifiuto della teoria dell'essenza materiale (negando esplicitamente l'esistenza di entità comuni a più individui, e sostenendo invece che tutto ciò che esiste è individuale e discreto *in essentia*),

la teoria dell'*indiuiduum* sembra potersi definire come il 'secondo realismo' del XII secolo.

L'affermazione fondamentale di questa teoria è che tutto ciò che esiste è individuale, e che gli universali sono gli individui stessi. È per questo che gli universali sono *res*: perché sono nient'altro che le uniche *res* esistenti, ossia gli individui. Per sostenere questa posizione per molti versi paradossale, la teoria fa ricorso alla nozione di *status* delle cose individuali, termine che sembra indicare un certo livello di realtà dell'individuo che è il corrispettivo, sul piano ontologico, di una *attentio* del soggetto conoscente che considera l'individuo. Gli *status* del soggetto, inoltre, si riverberano in *status* presenti anche nel predicato: secondo la teoria della predicazione tipica di questa posizione, infatti, alcuni tipi di predicato devono essere precisati o, come si dice nel lessico logico contemporaneo, "saturati" con il riferimento allo *status* in cui viene preso il predicato. Infine, la teoria fa ricorso a una precisa accezione del concetto di identità, l'identità per indifferenza o somiglianza, su cui fonda l'appartenenza di due individui alla stessa specie o allo stesso genere. Pur nelle evidenti differenze, la teoria dell'*indiuiduum* si ispira alla teoria del soggetto unico di Boezio, della quale in qualche modo si propone come un'interpretazione. Un'altra caratteristica peculiare di questa posizione è quella di presentare diversi tratti che hanno una fisionomia abelardiana (la distinzione essenziale di tutto ciò che esiste, la nozione di *status*, una trattazione dei predicati paragonabile ai cosiddetti predicati abelardiani, *etc.*), ma che vengono utilizzati per un fine – quello di difesa del realismo degli universali – diametralmente opposto rispetto alla soluzione dichiaratamente anti-realista del maestro palatino.

Accanto all'analisi delle principali teorie realiste descritte nelle cinque fonti citate, e che ha portato all'esame, oltre alle teorie dell'essenza materiale, della *collectio* e dell'*indiuiduum*, anche di una variante della teoria dell'essenza materiale descritta dal trattato '*Quoniam de generali*' e di un'ulteriore, per quanto oscura, teoria realista citata nella *Logica 'Nostrorum'*, in questa parte della ricerca è stato stilato un catalogo di tutti i 78 argomenti contro il realismo che sono enunciati nelle nostre cinque fonti. Ciascun argomento è stato esaminato, riassunto da un titolo, numerato e, quando opportuno, confrontato con argomenti simili. Il catalogo così risultante ha permesso, in alcuni casi, di far luce su argomenti sinora tralasciati dalla critica. Ad esempio, enucleando gli argomenti della *Logica 'Nostrorum'* qui numerati 34 e 35, è stato possibile rilevare la

presenza di una trasposizione di tre linee nel testo trasmesso dal manoscritto e riprodotto dall'edizione di riferimento. Per altri argomenti, decisamente più celebri, la nostra catalogazione ha consentito invece di fare stato degli studi e delle interpretazioni, non sempre unanimi, già disponibili nella letteratura secondaria. Ciò che il catalogo permette di mostrare con maggiore chiarezza è la ricorrenza, in testi diversi, di argomenti simili all'interno della critica a una stessa teoria. Vi sono, in altre parole, delle obiezioni per così dire "classiche" che vengono di norma sollevate, con maggiore o minore lucidità e chiarezza, contro una certa posizione teorica. Tra le obiezioni alla teoria dell'essenza materiale, per esempio, sono quasi sempre inclusi un argomento che si fonda sulla compresenza di contrari o opposti, uno che si basa sullo scambio tra accidenti di diversi individui, e uno che critica il luogo in cui si trova l'universale concepito secondo tale teoria. La teoria dell'*indiuiduum*, dal canto suo, è criticata sul piano della predicazione e a partire dalla definizione porfiriana di genere e specie.

2. Il secondo percorso che si è svolto all'interno di questo studio ha inteso ricercare la teoria sugli universali di Gualtiero di Mortagne, un maestro originario di Tournai e attivo soprattutto nelle scuole di Reims e Laon nella prima metà del XII secolo. A questa indagine sono dedicati in particolar modo la prima parte della dissertazione e il capitolo 8. Anche se si perviene alla conclusione che, con buona probabilità, la teoria di Gualtiero può essere identificata con la teoria dell'*indiuiduum*, che si è descritta nella seconda parte del lavoro a partire da commenti e trattati sugli universali, i due concetti (teoria di Gualtiero, teoria dell'*indiuiduum*) sono comunque distinti. Nessuna delle fonti logiche che presenta la teoria dell'*indiuiduum* la attribuisce in alcun modo a Gualtiero, e d'altra parte nessuno degli scritti che i manoscritti attribuiscono a questo maestro avanza esplicitamente una posizione sugli universali, né consente di sospettarla. L'identificazione si basa solo su una testimonianza di *Metalogicon* II, 17 di Giovanni di Salisbury (da confrontare con *Metalogicon* II, 20 e *Policraticus* VII, 12), che viene indagata al capitolo 2 di questa tesi. L'analisi di *Metalogicon* II, 17 condotta in tale capitolo consente di rettificare alcune interpretazioni che non paiono supportate dal testo, come quella di una presunta conversione di Gualtiero alla teoria di Bernardo di Chartres, ma mostra anche l'ambiguità della

presentazione del Saresberiese, ad esempio nel citare un'altra teoria sugli *status*, forse distinta dalla teoria di Gualtiero, alla fine del passo.

Le conclusioni a cui perviene questa parte della ricerca sono che la teoria dell'*indivuum* può sì essere attribuita a Gualtiero, ma senza che ciò implichi che i testi in cui tale teoria è difesa (cioè il trattato '*Quoniam de generali*' e, con più ambiguità, il commento *P17*) debbano essere ascritti direttamente a tale maestro. Anche in questo caso, dunque, come rilevato da Irène Rosier-Catach nei suoi lavori, si conferma che è più facile attribuire a un maestro una posizione che non un testo.

3. Nello svolgere questo lavoro, si è cercato di conservare come distinti elementi che provenivano da fonti di natura distinta. Le descrizioni di una teoria sugli universali che Giovanni di Salisbury dà nel *Policraticus* e nel *Metalogicon*, da un lato, e le trattazioni di una teoria su generi e specie che si leggono nei testi logici direttamente riguardanti la questione degli universali, dall'altro, possono certo essere confrontate e anche, da ultimo, identificate come descrizioni e trattazioni che si riferiscono probabilmente ad un'unica e medesima teoria: non vi è dubbio, però, che nei due casi siano in atto approcci differenti, che producono due tipi di resoconto molto diversi. In modo analogo, si può esitare a considerare una *sententia*, che il *Liber Pancrisis* attribuisce a Guglielmo di Champeaux, e in cui si precisano diversi sensi di 'identico' nell'ambito di una trattazione consacrata alla Trinità, come prova del fatto che Guglielmo sostenesse una posizione sugli universali diversa da quella di Gualtiero di Mortagne. Similmente, si sono mostrate le motivazioni che hanno indotto gli studiosi a ricercare in un testo come il *De eodem et diverso* di Adelardo di Bath una trattazione sugli universali da accostare alla teoria di Gualtiero. Ciò non significa che non sia opportuno, e anche fecondo, porre in atto confronti tra testi che trattano direttamente degli universali e altri tipi di testimonianze e trattazioni, così come è ben noto che posizioni sullo status ontologico di generi e specie possono essere rintracciate anche in scritti apparentemente dedicati ad altre questioni (come avviene nei commenti di Gilberto di Poitiers agli *Opuscula sacra* di Boezio, o nel trattato sul peccato originale di Odone di Tournai). Occorre però sottolineare che il confronto tra testi di natura assai più omogenea si distingue in quanto tale da un confronto che, trascurando alcune sensibili



differenze tra le trattazioni, paragona scritti i cui destinatari, scopi e stili appunto differiscono.

Nella seconda parte di questo studio si è cercato di confrontare trattazioni che fossero tra loro omogenee. L'omogeneità si riscontra in primo luogo nella comune natura di questi testi: si tratta in tutti i casi di fonti di carattere logico, in particolare commenti all'*Isagoge* o trattati sui generi e le specie. La somiglianza, inoltre, si spinge a un livello ancor più profondo: all'interno di queste fonti logiche, infatti, in particolare nelle loro sezioni sugli universali e soprattutto sulle teorie realiste, si leggono trattazioni che si assomigliano molto da un testo all'altro. Le diverse fonti presentano elenchi di opinioni realiste e serie di argomenti contro ciascuna opinione che sono tra loro comparabili. Certo, questi testi non sono identici: la sofisticata prosa della *Logica 'Ingredientibus'* non è quella più faticosa della *Logica 'Nostrorum'*; lo stile limpido di '*Quoniam de generali*' non si ritrova nel più farraginoso *P17*. Anche a livello della struttura globale delle trattazioni del realismo non mancano le differenze: solo la *Logica 'Ingredientibus'*, ad esempio, abbina la teoria della *collectio* alla teoria dell'*individuum*, che gli altri testi citano piuttosto in opposizione alla teoria dell'essenza materiale, ed è una peculiarità della *Logica 'Nostrorum'* quella di ricordare un'ulteriore, enigmatica, soluzione realista. Ciò non toglie, però, che le soluzioni e gli argomenti siano tra loro chiaramente confrontabili. In altre parole, i testi analizzati sono percorsi da suddivisioni interne, ad esempio in opinioni e argomenti, e lo studioso può seguire le venature e le giunture fornite dal testo, ottenendo così un materiale già in qualche misura strutturato e atto al confronto.

Nel corso degli ultimi anni alcuni studiosi si sono interrogati sulla metodologia da adottare nello studio dei commenti e, più in generale, degli scritti logici e grammaticali della fine dell'XI e dei primi decenni del XII secolo. Gran parte di queste opere sono trasmesse da un unico codice, all'interno di vaste collezioni manoscritte che raccolgono diversi testi logici di questo periodo (sono celebri quelle conservate nel manoscritto Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, o in Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13368 e lat. 17813, ma anche nel ms. Padova, Biblioteca Universitaria, 2087, *etc.*). Si è notato che si tratta spesso di testi fluidi e rimaneggiati, alcune porzioni dei quali possono trovarsi, anche collocate in sedi differenti, all'interno di altri scritti, e in cui nuovi strati di analisi si aggiungono e sovrappongono a quelli precedenti, ad esempio

segnalando ulteriori soluzioni su un punto dibattuto, o arricchendo le soluzioni che già sono state presentate. Un esempio, per quanto assai più elementare, di questo tipo di testi si è incontrato qui nel commento *PI7*, in cui sembrano celarsi due voci diverse: una che descrive la teoria dell'*indivuum* come la teoria di altri; l'altra che, avanzando soluzioni e risposte contro ciascuna obiezione, sembra abbracciarla personalmente. La ricerca di chi sia l'autore del testo sembra difficile, se non addirittura fuorviante, nel caso di materiali dalla natura così intrinsecamente composita, e dalla *authoship* a più mani. D'altra parte, uno studio continuo di ciascuno di questi testi, che lo analizzi isolatamente, renderebbe scarsamente conto delle sezioni comuni che spesso questi testi condividono tra loro. Come, dunque, intraprendere l'analisi di questo tipo di fonti? Un metodo che può essere seguito è, appunto, quello che (forse al livello più semplice possibile) è stato adottato qui: selezionare testi che siano tra loro omogenei; identificare al loro interno discussioni comparabili; seguendo la strutturazione che il testo stesso fornisce, procedere a una catalogazione delle diverse opinioni su un certo tema, così come degli argomenti di critica e di replica sullo stesso, identificando ciascuna opinione e ciascun argomento nella loro specificità, ma anche segnalando quando la medesima opinione o il medesimo argomento, oppure altri che siano loro simili, si ritrovano altrove.

Nel caso che è stato qui oggetto d'esame, si è analizzata una discussione le cui caratteristiche sono relativamente semplici, e che si inserisce in un dibattito (quello sugli universali) ormai molto famoso; si sono utilizzate sia fonti per le quali un tale confronto era già stato effettuato (soprattutto le due *Logicae* abelardiane), sia fonti oggetto sinora di minore o di nessuna attenzione (come il commento *PI7*). Ci si può ragionevolmente aspettare, però, che se un ulteriore commento all'*Isagoge* o trattato sugli universali di quest'epoca, contenente una trattazione del realismo, venisse identificato, le opinioni e gli argomenti contenuti in un simile testo potrebbero essere comparati con quelli che si sono catalogati qui. Inoltre, una volta definita – a partire da testi omogenei – una griglia di posizioni e di argomenti, essa può costituire la base di confronto per identificare tali posizioni e argomenti in testi non omogenei ai primi, ad esempio nella *Historia calamitatum* oppure in altre pagine della *Logica 'Ingredientibus'* che non commentino direttamente le tre questioni di Porfirio. Lo stesso metodo, infine, sembra poter essere applicato anche a discussioni completamente diverse da quelle sugli

universali (come ha mostrato Irène Rosier-Catach nella sua analisi dei dossier dedicati a opinioni sul verbo essere, o alla questione della categoria cui appartiene la *uox*). Un sistema che cataloghi e confronti moduli del testo, ossia posizioni e argomenti che vi sono elencati, da un lato sfrutta e mette in luce la naturale tendenza di questo tipo di testi all'elenco e alla strutturazione, dall'altro può rappresentare un modo efficace per percorrerli, studiarli e comprenderli.

## Bibliografia

### *Autori antichi e medievali*

Il nome dell'autore è indicato in forma latina standard, al nominativo, secondo le attribuzioni più recenti; le opere anonime sono classificate per iniziale del titolo. La sezione comprende anche alcune traduzioni particolarmente significative e, in genere, integrali; traduzioni selettive sono citate nella letteratura secondaria. Gli atti vescovili sono citati nella letteratura secondaria, sotto il nome dell'editore.

Abaelardus *si veda* Petrus Abaelardus

Adelardus Bathensis, *De eodem et diuerso*, ed. Willner = H. Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso*, Aschendorff, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 4), 1-34.

— *De eodem et diuerso*, ed. e trad. Burnett = Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew. On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, ed. and trans. by Ch. Burnett, with the collaboration of I. Ronca, P. M. España and B. van den Abeele, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Anselmus Cantuariensis, *Opera omnia*, vols. 1-6, rec. F. S. Schmitt, Nelson, Edinburgh 1946-1961.

Aristoteles [Aristote], *Catégories*, texte établi et traduit par R. Bodéüs, deuxième tirage, Les Belles Lettres, Paris 2002.

— *Categoriae*, tr. latina "composita" = *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii. Editio Composita. Translatio Guillelmi de Moerbeka. Lemmata e Simplicii Commentario decerpta. Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianana*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1961 (Aristoteles Latinus 1, 1-5), 47-79.

— *De interpretatione* = *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, recognovit breuique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford 1949, 49-72.

— *De interpretatione*, tr. Boezio = *De interpretatione vel Periermeneias. Translatio Boethii. Specimina Translationum Recentiorum*, ed. L. Minio-Paluello, *Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Verbeke revisit L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1969 (Aristoteles Latinus 2, 1-2), 5-38.

- *Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Clarendon, Oxford 1957.
- *Topica*, tr. Boezio = *Topica. Translatio Boethii, Fragmentum Recensionis Alterius, et Translatio Anonyma*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1969 (Aristoteles Latinus 5, 1-3), 5-179.
- Ars Meliduna*, edizione (estratti) in L.-M. De Rijk, *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 vols., Van Gorcum, Assen 1962-1967, II. 1, 292-390.
- Augustinus, *Confessionum libri XIII*, quos post M. Skutella iterum edidit L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 (CCL 27).
- *De ciuitate dei*, curauerunt B. Dombart et A. Kalb, CC L 47-48, Brepols, Turnhout 1955 (CCL 47-48).
- *De dialectica*, Translated with Introduction and Notes by B.D. Jackson, from the Text newly Edited by J. Pinborg, Reidel, Dordrecht-Boston 1975 (Synthese Historical Library, 16).
- *De trinitate libri XV*, cura et studio W. J. Mountain auxiliante F. Glorie, Brepols, Turnhout 1968 (CCL 50-50A).
- *La trinità*, saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, traduzione, note e apparati di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012 (Il Pensiero Occidentale).
- Bernardus Carnotensis [?], *Glosae super Platonem = The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, Edited with an Introduction by P. E. Dutton, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1991 (Studies and Texts, 107).
- Boethius, *Consolatio = Boethius, De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, edidit C. Moreschini, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, editio altera, Saur, München-Leipzig 2005, 1-162.
- *De differentiis topicis libri quatuor*, ed. J.-P. Migne, PL 64, 1173 B-1216 D.
- *De differentiis topicis* ed. Nikitas = *Boethius' De topicis differentiis und die byzantinische Rezeption dieses Werkes*, Einleitung und textkritische Ausgabe von D. Z. Nikitas, The Academy of Athens - Vrin, Athens - Paris 1990 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini).
- *De differentiis topicis*, tr. Stump = *Boethius's De topicis differentiis*, translated, with notes and essays on the text, by E. Stump, Cornell University Press, Ithaca - London 1978 (traduzione basata su PL 64, 1173 B-1216 D).
- *De diuisione = Anicii Manlii Severini Boethii De diuisione liber*, critical edition, translation, prolegomena, and commentary by J. Magee, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998 (Philosophia antiqua).
- *De hypotheticis syllogismis = A. M. Severino Boezio, De hypotheticis syllogismis*, testo, traduzione, introduzione e commento di L. Obertello, Paideia, Brescia 1969.
- *De institutione Musica*, ed. G. Marzi, Istituto Italiano per la Storia della Musica, Roma 1990.
- *De syllogismo categorico libri duo*, PL 64, 793 C-832 A.

- *In Categorias Aristotelis = Anicii Manlii Severini Boetii In Categorias Aristotelis libri quatuor*, ed. J.-P. Migne, PL 64, 159-294.
- *In Isagogen Porphyrii commentorum editio prima = Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. S. Brandt, Tempsky-Freitag, Wien-Leipzig 1906 (CSEL 48), 1-132
- *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda = Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. S. Brandt, Tempsky-Freitag, Wien-Leipzig 1906 (CSEL 48), 133-348.
- *In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ editio prima = Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. C. Meiser, I, Teubner, Leipzig 1877.
- *In librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ editio secunda = Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, ed. C. Meiser, II, Teubner, Leipzig 1880.
- *In Topica Aristotelis libri octo*, PL 64, 909 C-1008 C.
- *In Topica Ciceronis commentariorum libri sex*, PL 64, 1039 D-1174 A.
- *In Topica Ciceronis*, tr. Stump = *Boethius's In Ciceronis Topica*, translated, with notes and an introduction by E. Stump, Cornell University Press, Ithaca – London 1988.
- *Introductio ad syllogismos categoricos*, PL 64, 761 C-794 B.
- *Opuscula theologica = Boethius, De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, edidit C. Moreschini, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, editio altera, Saur, München-Leipzig 2005, 163-241 (*De sancta trinitate*: 165-181; *Vtrum pater et filius et spiritus sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur*: 182-185; *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*: 186-194; *De fide catholica*: 195-205; *Contra Eutychem et Nestorium*: 206-241).
- Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, ed. Bakhouché = Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon, I-II, édition critique et traduction française par B. Bakhouché avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011.*
- *In Platonis Timaeum Commentarius*, ed. Waszink = *Plato Latinus*, edidit R. Klibansky. Volumen IV. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink, editio altera, The Warburg Institut-Brill, London-Leiden 1975, 53-346.
- *In Platonis Timaeum Commentarius*, tr. Moreschini = Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, a cura di C. Moreschini, con la collaborazione di M. Bertolini, L. Nicolini, I. Ramelli, Bompiani, Milano 2003.
- Clarenbaldus Atrebatensis, *Tractatus super librum Boetii De trinitate*, ed. N. M. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1965, 63-186.
- M.T. Cicero, *Topica*, ed. M.L. Riccio Coletti, Chieti, Vecchio Faggio 1994 (Università degli studi “G. D’Annunzio” - Chieti).

- *Topica*, edited with a translation, introduction, and commentary by T. Reinhardt, Oxford University Press, Oxford 2003.
- *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Giusta, Paravia, Torino 1984 (Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum).
- Commento all'Isagoge P3* [Pseudo-Rabanus, Super Porphyrium]= Y. Iwakuma, *Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 75 (2008), [43-196] 60-196.
- '*De generibus et speciebus*', ed. Cousin (basata sul solo ms. Paris, BnF, lat. 13368) = *Petri Abaelardi Fragmentum Sangermanense, De generibus et speciebus* in V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Imprimerie Royale, Paris 1836, 507-550.
- ed. e tr. King = P. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vols., Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982, II, 143\*-212\*.
- Gesta abbatum Lobbiensium*, ed. W. Arndt, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, 21, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1869, 307-333 (on-line: [http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000859\\_00316.html?sortIndex=010:050:0021:010:00:00](http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000859_00316.html?sortIndex=010:050:0021:010:00:00)).
- Glossae secundum uocales*, estratti in *Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (*BGPTM*, 21), 583-588.
- in C. Ottaviano (cur.), *Testi medioevali inediti. Alcuino – Avendanth – Raterio – S. Anselmo – Abelardo – Incertus auctor*, Olschki, Firenze 1933 (Fontes Ambrosiani, 3), 93-207 (edizione 106-207).
- Gualterus de Mauritania, *De coniugio* (pubblicato come libro VII della *Summa Sententiarum*), in M. Hugonis de S. Victore, *Canonici Regularis Sancti Victoris Parisiensis, tum pietate, tum doctrina insignis; Opera Omnia tribus tomis digesta ex manuscriptis eiusdem operibus quae in Bibliotheca Victorina seruantur, accurate castigata et emendata [...] studio et industria Canonorum Regularium Regalis Abbatiae Sancti Victoris Parisiensis Tomus Tertius*, Berthelin, Rothomagi 1648, 472-481.
- *De coniugio* (sulla base dell'edizione del 1648), *PL* 176, 153-174.
- *De trinitate* = *Thesaurus anecdotorum novissimus: Seu Veterum Monumentorum, praecipue Ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum Bibliothecis adornata Collectio recentissima, tomus II [...]* A. R. P. Bernardo Pezio, Benedictino & Bibliothecario Mellicensi, operam et studium conferentibus aliis pluribus tum sui, tum aliorum Ordinum & Monasteriorum eruditis Viris, quorum nomina suis quaeque opusculis praefixa sunt [...], Sumptibus Philippi, Martini, & Joannis Veith Fratrum, Augustae 1721, pars II, 51-72.
- *De trinitate* (sulla base dell'edizione Pez) = *PL* 209, 575 A-590 B.
- *Epistola I* (a Ugo di S. Vittore) in *Roberti Pulli S. R. E. Cardinalis et Cancellarii, Theologorum (vt vocant) Scholasticorum Antiquissimi, Sententiarum Libri VIII. Item Petri Pictaviensis Academiae Parisiensis olim cancellarii Sententiarum Libri V. Nunc primum in lucem editi, ac Notis atque Obseruationibus illustrati, Opera & studio*

- Domni Hugonis Mathoud Monachi Benedictini Congregationis S. Mauri, Piget, Paris 1655, 332-334.
- *Epistola 1* (a Ugo di S. Vittore) in C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665, 64-65.
  - *Epistola 1* (a Ugo di S. Vittore), *PL* 186, 1052 B-1054 B.
  - *Epistola 2* (al monaco *Guillelmus*), in *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, Tomus Secundus [...] Opera et Studio Domni Lucae Dacherii [...], Savreux, Paris 1657, 459-461.
  - *Epistola 2* (al monaco *Guillelmus*), in C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665, 74-75.
  - *Epistola 2* (al monaco *Guillelmus*), in *Spicilegium siue collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum Opera ac studio D. Lucae d'Achery [...]. Nova editio priori accuratior, & infinitis prope mendis ad fidem MSS. Codicum, quorum varias lectiones V. C. Stephanus Baluze, ac R. P. D. Edmundus Martene collegerunt, expurgata, per Ludovicum-Franciscum-Joseph De la Barre, Tornacensem*, Tomus III, Montalant, Paris 1723, 520.
  - *Epistola 2* (al monaco *Guillelmus*), in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 272-274.
  - *Epistola 3* ('*Omnibus in fide catholica*') in *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, Tomus Secundus [...] Opera et Studio Domni Lucae Dacherii [...], Savreux, Paris 1657, 462-466.
  - *Epistola 3* ('*Omnibus in fide catholica*') in *Spicilegium siue collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum Opera ac studio D. Lucae d'Achery [...]. Nova editio priori accuratior, & infinitis prope mendis ad fidem MSS. Codicum, quorum varias lectiones V. C. Stephanus Baluze, ac R. P. D. Edmundus Martene collegerunt, expurgata, per Ludovicum-Franciscum-Joseph De la Barre, Tornacensem*, Tomus III, Montalant, Paris 1723, 520-522.
  - *Epistola 3* ('*Omnibus in fide catholica*') in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 274-277.
  - *Epistola 4* (al magister *Theodoricus*) in *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, Tomus Secundus [...] Opera et Studio Domni Lucae Dacherii [...], Savreux, Paris 1657, 467-469.
  - *Epistola 4* (al magister *Theodoricus*) in C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665, 73-74.
  - *Epistola 4* (al magister *Theodoricus*) in *Spicilegium siue collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum Opera ac studio D. Lucae d'Achery [...]. Nova editio priori accuratior, & infinitis prope mendis ad fidem MSS. Codicum, quorum varias lectiones V. C. Stephanus Baluze, ac R. P. D. Edmundus Martene collegerunt, expurgata, per Ludovicum-Franciscum-Joseph De la Barre, Tornacensem*, Tomus III, Montalant, Paris 1723, 522.



- *Epistola 4* (al magister Theodoricus) in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 277-279.
- *Epistola 5* (al magister Albericus) in *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, Tomus Secundus [...] Opera et Studio Domni Lucae Dacherii [...], Savreux, Paris 1657, 469-473.
- *Epistola 5* (al magister Albericus) in C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665, 75-77.
- *Epistola 5* (al magister Albericus) in *Spicilegium siue collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum Opera ac studio D. Lucae d'Achery [...]. Nova editio priori accuratior, & infinitis prope mendis ad fidem MSS. Codicum, quorum varias lectiones V. C. Stephanus Baluze, ac R. P. D. Edmundus Martene collegerunt, expurgata, per Ludovicum-Franciscum-Joseph De la Barre, Tornacensem*, Tomus III, Montalant, Paris 1723, 523-524.
- *Epistola 5* (al magister Albericus) in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 279-282.
- *Epistola 6* (ad Abelardo), in *Veterum aliquot scriptorum Qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant, Spicilegium*, Tomus Secundus [...] Opera et Studio Domni Lucae Dacherii [...], Savreux, Paris 1657, 473-479.
- *Epistola 6* (ad Abelardo), in C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665, 69-72.
- *Epistola 6* (ad Abelardo), in *Spicilegium siue collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant olim editum Opera ac studio D. Lucae d'Achery [...]. Nova editio priori accuratior, & infinitis prope mendis ad fidem MSS. Codicum, quorum varias lectiones V. C. Stephanus Baluze, ac R. P. D. Edmundus Martene collegerunt, expurgata, per Ludovicum-Franciscum-Joseph De la Barre, Tornacensem*, Tomus III, Montalant, Paris 1723, 524-526.
- *Epistola 6* (ad Abelardo), in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 282-287.
- *Epistola 6* (ad Abelardo), in H. Ostlender (ed.), *Sententiae Florianenses*, Hanstein, Bonn 1929 (Florilegium Patristicum, 19), 34-40.
- *Epistola 7* (al magister A.), in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 834-836.
- *Epistola 7* (al magister A.), in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 264-266.
- *Epistola 8* (al magister A.), in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 836-837.
- *Epistola 8* (al magister A.), in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 267-268.
- *Epistola 9* (ai discepoli del magister Gillebertus), in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*,

- tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 839-843.
- *Epistola 10* (al magister Crisantus), in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 843-848.
- *Epistola 10* (al magister Crisantus), in Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843, 268-272.
- Guillelmus Campellensis, *Sententiae*, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. V. Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Duculot, Gembloux 1959, 190-227.
- Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, cura et studio L. Nauta, Brepols, Turnhout 1999 (CCM 158).
- Herimannus, *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis*, ed. G. Waitz, *MGH SS 14*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover 1883, 274-317.
- Hugo de S. Victore, *De sapientia animae Christi*, *PL 176*, 845-856.
- *Rescriptum Hugonis* [Gualtero; epistola dedicataria del *De sapientia animae Christi*], in L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster, 1937 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 34), 353-354.
- Introductiones dialecticae* in M. Dal Pra (ed.), Pietro Abelardo, *Scritti di logica. Introductiones dialecticae: Editio super Porphyrium - Glossae in Categorias - Editio super Aristotelem de interpretatione - De diuisionibus. Logica Ingredientibus: Super Topica glossae*, La Nuova Italia, Firenze 1969, 3-203 [precedente edizione: M. Dal Pra (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1954, 205-330].
- Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, ed. Webb = *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII*, ed. C. Webb, Clarendon, Oxford 1929.
- *Metalogicon*, ed. J. B. Hall auxiliata K. S. B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1991 (CCM 98).
- *Metalogicon*, tr. McGarry (sulla base dell'edizione Webb) = *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, Translated with an Introduction and Notes by D. McGarry, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955.
- *Metalogicon*, tr. Lejeune = Jean de Salisbury, *Metalogicon*, présentation, traduction, chronologie, index et notes par F. Lejeune, Presses de l'Université de Laval - Vrin, Université Laval - Paris 2009 (Collection Zêtêsis. Série «Textes et essais»).
- *Policraticus*, ed. Webb = *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. C.C.J. Webb, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1909.
- *Policraticus I-IV*, edidit K. S. B. Keats-Rohan, Brepols, Turnhout 1993 (CCM 118).
- *Policraticus*, traduzione selettiva di L. Bianchi e P. Feltrini (traduzione di alcuni capitoli dei libri III-VIII, a partire dall'edizione Webb) = Giovanni di Salisbury,

- Policraticus. *L'uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di M. T. Fumagalli Beonio-Brocchieri, introduzione di L. Bianchi, Jaca Book, Milano 1984.
- *Policraticus*, tr. Dotti (sulla base dell'edizione Keats-Rohan per i primi quattro libri, e dell'edizione Webb per i restanti quattro) = Giovanni di Salisbury, *Il Policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, 4 tomi, traduzione e cura di U. Dotti, Nino Aragno Editore, Torino 2011.
- *Policraticus*, tr. Pike (traduzione di una selezione di passi, sulla base dell'edizione Webb) = J. Pike, *Fivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers. Being a Translation of the First, Second, and Third Books and Selections from the Seventh and Eighth Books of the Policraticus of John of Salisbury*, The University of Minnesota Press, London 1938.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W.M. Lindsay, 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1911 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Logica 'Nostrorum petitioni sociorum' in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 505-580.
- Magister A., *Epistola ad Galterium de Mauritania*, in *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium; Amplissima Collectio*, tomus I, studio et opera Domni E. Martène et Domni U. Durand, Montalant, Paris 1724, 838-839.
- Odo Tornacensis, *De peccato originali*, PL 160, 1071 A-1102 D.
- Petrus Abaelardus, *Collationes*, edited and translated by J. Marenbon and G. Orlandi, Oxford University Press, Oxford 2001 (Oxford Medieval Texts).
- *Confessio fidei ad Heloisam* = Ch. Burnett, 'Confessio fidei ad Heloisam' – *Abelard's Last Letter to Heloise? A Discussion and Critical Edition of the Latin and Medieval French Versions*, «Mittellateinisches Jahrbuch» 21 (1986), 145-155.
- *Confessio fidei 'Uniuersis'* = Ch. Burnett, *Peter Abelard, Confessio fidei 'Universis': A Critical Edition of Abelard's Reply to Accusations of Heresy*, «Mediaeval Studies» 48 (1986), 111-138.
- *De intellectibus*, in L. Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il "tractatus de intellectibus"*, prefazione di S. Vanni Rovighi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1976.
- *De intellectibus*, in Abélard, *Des intellections*, texte établi, traduit, introduit et commenté par P. Morin, Vrin, Paris 1994 (Sic et Non).— *Dialectica*, First Complete Edition of the Parisian Manuscript by L.-M. De Rijk, Van Gorcum - Hak - Prakke, Assen 1956.
- *Epistolario di Abelardo ed Eloisa*, a cura di I. Pagani, con considerazioni sulla trasmissione del testo di G. Orlandi, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2004 (Classici Latini, UTET)
- *Historia calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par J. Monfrin, Vrin, Paris 1959.

- *Logica 'Ingredientibus'. Glossae super Peri Hermeneias* in *Petri Abaelardi Glossae super Peri Hermeneias*, ed. K. Jacobi e C. Strub, Brepols, Turnhout 2010 (CCM 206).
- *Logica 'Ingredientibus'. Glossae super Porphyrium*, ed. Geyer = *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 1-109.
- *Logica 'Ingredientibus'. Glossae super Porphyrium*, ed. parziale Lafleur-Carrier = in C. Lafleur - J. Carrier, *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica «Ingredientibus»: Super Porphyrium*, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 129-210.
- *Logica 'Ingredientibus'. Glossae super Porphyrium*, traduzione parziale in: Pedro Abelardo, *Lógica para principiantes*, tradução do original em latim C.A. Ribeiro do Nascimento, 2a ed., Unesp, São Paulo 2005.
- *Logica 'Ingredientibus'. Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, hrsg. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 111-305.
- *Logica 'Ingredientibus'. Super Topica Glossae* (glosse al *De topicis differentiis*) in Pietro Abelardo, *Scritti di Logica*, ed. M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 34), 205-330 (precedente edizione: M. Dal Pra [ed.], *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1954, 205-330).
- *Opera Theologica*, I. *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*, cura et studio E. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969 (CCM 11); II. *Theologia christiana. Theologia 'Scholarium' Recensiones breuiores, accedunt Capitula heresum Petri Abaelardi*, cura et studio E. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969 (CCM 12); III. *Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium'*, cura et studio E. Buytaert – C. Mews, Brepols, Turnhout 1987 (CCM 13); IV. *Scito te ipsum*, edidit R.M. Ilgner, Brepols, Turnhout 2001 (CCM 190); V. *Expositio in Hexameron*, ed. M. Romig auxilium praestante D. Luscombe, *Abbreuiatio Petri Abaelardi expositionis in Hexameron*, ed. Ch. Burnett auxilium praestante D. Luscombe, Brepols, Turnhout 2004 (CCM 15); VI. *Sententie magistri Petri Abaelardi*, cura et studio D. Luscombe auxilium praestantibus J. Barrow, Ch. Burnett, K. Keats-Rohan, C. Mews, *Liber Sententiarum magistri Petri*, cura et studio C. Mews auxilium praestante D. Luscombe, Brepols, Turnhout 2006 (CCM 14).
- *Teologia del sommo bene*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. Rossini, Bompiani, Milano 2003.
- Plato, *Meno = Plato's Meno*, edited with an Introduction and Commentary by R.S. Bluck, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- Porphyrius, *Isagoge*, ed. Busse = *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Reimer, Berlin 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4/1), 1-22.

- *Isagoge*, tr. Barnes = Porphyry, *Introduction*, translated, with a commentary, by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 2006.
- *Isagoge*, tr. Boezio = *Porphyrii Isagoge translatio Boethii et anonymi Fragmentum vulgo vocatum «Liber sex principiorum»*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966 (*Aristoteles Latinus* 1, 6-7), 5-31.
- *Isagoge*, tr. Girgenti = Porfirio, *Isagoge*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1995.
- *Isagoge*, tr. de Libera = Porphyre, *Isagoge*, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Vrin, Paris 1998 (*Sic et Non*).
- *Isagoge*, tr. Maioli = Porfirio, *Isagoge*, traduzione, introduzione, commento di B. Maioli, Liviana, Padova 1969 (*Studium Sapientiae*).
- Priscianus, *Institutionum grammaticarum libri XVIII*, ed. M. Hertz, 2 vols., Teubner, Leipzig 1855-1859 (*Grammatici latini*, 2-3) (reimpressione Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961).
- ‘*Quoniam de generali*’, ed. Hauréau = B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892, 298-320.
- ‘*Quoniam de generali*’, ed. Dijs = J. Dijs *Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals*, «*Vivarium*», 28 (1990), 85-117 (93-113).
- ‘*Quoniam de generali*’, ed. tr. Romano = F. Romano, *Una soluzione originale della questione degli universali nel XII secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Aracne, Roma 2007, 91-113, 115-146.
- ‘*Quoniam de generali*’, tr. King = P. King, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vols., Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982, II, 128\*-142\*.
- Roscellinus, *Epistola ad Abaelardum*, in J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1910 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8.5), 63-80.
- L.A. Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, ed. A. Beltrami, 2 vols., Regia Officina Polygraphica, Roma 1931
- Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*, ed. Hauréau = B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892, 325-328.
- Sententia de uniuersalibus secundum magistrum R.*, ed. Dijs= J. Dijs, *Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals*, «*Vivarium*», 28 (1990), 85-117 (113-117).
- Sententiae Florianenses. Nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit H. Ostlender*, Hanstein, Bonn 1929 (*Florilegium Patristicum*, 19).
- Summa Sententiarum* (libri I-VI), PL 176, 41 C-154 B.
- Vita Hugonis Abbatis Marchianensis*, ed. Martène-Durand = E. Martène - U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 3, Delaulne - Foucault - Clouzier - Nyon - Ganeau - Gosselin, Paris 1717, 1709-1736.

- ed. Platelle - Godding = H. Platelle - R. Godding, *Vita Hugonis Marchianensis* († 1158). *Présentation, édition critique et traduction française*, «Analecta Bollandiana» 111 (1993), 301-384 (ed. 312-374).
- Vita prima Gosvini*, ed. Gibbons = *Beati Gosvini Vita celeberrimi Aquicinctensis monasterii abbatis septimi a duobus diversis eiusdem cænobij Monachis separatim exarata, e veteribus ms. nunc primum edita*, Cura R. P. Richardi Gibboni, Wyon, Douai 1620.

### **Autori moderni**

- Abélard en son temps*, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 9<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 Mai 1979), Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Abélard. Le «dialogue». La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979, La Concorde, Genève - Lausanne - Neuchâtel 1981 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 6).
- L. d'Achery (ed.), *Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia* [...], Billaine, Lutetiae Parisiorum 1651.
- G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 (Temi, 109) (ed. or. Einaudi, Torino 1990).
- G. Allegro, *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Officina di Studi Medievali, Palermo 1990.
- *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, presentazione di C. J. Mews, Officina di Studi Medievali, Palermo 2010 (Machina Philosophorum, 22).
- A. Arlig, *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*, PhD thesis, The Ohio State University, 2005.
- *Early Medieval Solutions to some Mereological Puzzles: the Content and Unity of the De generibus et speciebus*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 485-508.
- *The metaphysics of individuals in the Opuscula sacra*, in J. Marenbon (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 129-154.
- *Universals*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2011, 1353-1359.
- I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57).
- G. Ballanti, *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del XII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1995 (Biblioteca di Cultura, 194).

- C. Z. Barach, *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener Kaiserlichen Hofbibliothek*, Braumüller, Wien 1866.
- J. Barrow - Ch. Burnett - D.E. Luscombe, *A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated With Abelard and His School*, «Revue d'Histoire des Textes» 14-15 (1984-1985), 183-302.
- M. T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, La Nuova Italia, Firenze 1969<sup>2</sup>.
- R. Berndt (ed.), *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Akademie Verlag, Berlin 2005 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 1).
- F. Bertelloni, Pars destruens. *Las críticas de Abelardo al realismo en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus"*, «Patristica et Mediaevalia» 7 (1986), 49-64.  
 — Pars construens. *La solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la Logica "Ingredientibus"*, «Patristica et Mediaevalia» 8 (1987), 39-60; 9 (1988), 3-25.  
 — Status... quod non est res: *Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo*, «Mediaevalia. Textos e Estudios» 7-8 (1995), 153-175.
- J. Biard (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 [...]*, Vrin, Paris 1999.
- J. Biard - I. Rosier-Catach (eds.), *La tradition médiévale des Catégories (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du XIII<sup>e</sup> Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, Louvain-la-Neuve - Paris 2003.
- Biographie nationale publiée par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique*, VII, Bruylant, Brussell 1883; disponible on-line al sito [www.academieroyale.be](http://www.academieroyale.be).
- D. Bloch, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Brepols, Turnhout 2012.
- F. Bottin, *Alcune discussioni sulla transitività della predicazione nella scuola di Alberico da Monte*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 10 (1984), 209-235.  
 — *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, Cleup, Padova 2010.  
 — *Quelques discussions sur la transitivité de la prédication dans l'école d'Albéric du Mont*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la Logica modernorum. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales*, ed. J. Jolivet et A. de Libera, Bibliopolis, Napoli 1987, 57-72.
- C.-E. du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, II, Noel, Paris 1665.
- A. Bouxin, *La cathédrale Notre-Dame de Laon. Historique et description*, 2 ed., Journal de l'Aisne, Laon 1902.

- J. Brower, *Trinity*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 223-257.
- J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- J. Brumberg-Chaumont, *Grammaire et logique du nom d'après les Gloses sur Priscien de Guillaume de Conches*, in B. Obrist – I. Caiazzo (ed.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII<sup>e</sup> siècle*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011 (Micrologus' Library, 42), 377-465.
- *Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires à l'Isagoge d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3)*, in Ch. Erismann - A. Schniewind (ed.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, 67-84.
- *Les universaux dans le commentaire du Pseudo-Raban à l'Isagoge (P3): entre Boèce et la théorie de l'essence matérielle*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 417-451.
- V. Buffon - C. Lafleur - F. Lortie (ed.), *Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales*, numéros thématiques dirigés par V. Buffon, C. Lafleur, F. Lortie, (I) «Laval théologique et philosophique» 66.1 (2010), (II) 68.1 (2012).
- Ch. Burnett, *Adelard of Bath's Doctrine on Universals and the Consolatio Philosophiae of Boethius*, «Didascalica» 1 (1995), 1-13.
- 'Confessio fidei ad Heloisam' – Abelard's Last Letter to Heloise? A Discussion and Critical Edition of the Latin and Medieval French Versions, «Mittellateinisches Jahrbuch» 21 (1986), 145-155
- *Peter Abelard, Confessio fidei 'Universis': A Critical Edition of Abelard's Reply to Accusations of Heresy*, «Mediaeval Studies» 48 (1986), 111-138.
- I. Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Vrin, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale, 83).
- *Sur la distinction sénéchienne idea/idos au XII<sup>e</sup> siècle*, «χώρα. Revue d'études anciennes et médiévales» 3-4 (2005-2006), 91-116.
- D. Calma, *Maneries*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), 433-444.
- M. Cameron, *Abelard's Early Glosses: Some Questions*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 647-662.
- *The Development of Early Twelfth Century Logic: a Reconsideration*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 677-694.
- G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010 (Pensatori, 12).



- W. Cave, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria, A Christo Nato usque ad Saeculum XIV Facili Methodo digesta* [...], II, Sheldon, Oxford 1743.
- R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, XXIII, Pierres-Butard, Paris 1763.
- J. Châtillon, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor*, «Revue du Moyen Âge Latin» 7 (1952), 139-162, 247-272.
- M. Chossat, *La Somme des Sentences. Œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155, Spicilegium Sacrum Lovaniense - Champion, Louvain Paris 1923 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, 5).*
- M.T. Clanchy, *Abelard. A Mediaeval Life*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1997.
- M. Colish, *Peter Lombard*, 2 vols., Brill, Leiden - New York - Köln 1994.
- G. Constable, *Letters and Letter-Collections*, Brepols, Turnhout 1976 (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 17).
- W.J. Courtenay, *In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991 (Storia e Letteratura, 179), 233-251.
- *Nominales and Nominalism in the Twelfth Century*, in *Lectio varietates. Hommage à Paul Vignaux*, ed. J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera, Vrin, Paris 1991, 11-48.
- V. Cousin, *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, 2 ed., Ladrangue, Paris 1840.
- *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Imprimerie Royale, Paris 1836.
- *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit [...]* Victor Cousin adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois, 2 vols., Durand, Paris 1849-1859.
- M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Fratelli Bocca, Milano 1951.
- (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti di Logica. Introductiones dialecticae: Editio super Porphyrium; Glossae in Categorias; Editio super Aristotelem De Interpretatione; De diuisionibus. Logica Ingredientibus: Super Topica Glossae*, La Nuova Italia, Firenze 1969 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, 34).
- (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti filosofici. Editio super Porphyrium. Glossae in Categorias. Super Aristotelem De Interpretatione. De diuisionibus. Super Topica glossae*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1954 (Nuova Biblioteca Filosofica. Serie II, 3).
- L. Denis, *La question des universaux d'après Jean de Salisbury*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 16 (1927), 425-434.

- H. Dehove, *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores*, Lefebvre-Ducrocq, Insulis 1908.
- M. De Wulf, *Histoire de la philosophie en Belgique*, Dewit-Alcan, Bruxelles-Paris 1910.
- *Histoire de la philosophie médiévale*, Alcan, Paris 1900.
- J. Dijs, *Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals*, «Vivarium», 28 (1990), 85-117.
- F. Domínguez – R. Imbach – Th. Pindl – P. Walter (ed.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Sint Pietersabdij, Steenbrugge 1995.
- P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge University Press, Cambridge 1984. chapter on Heloise pp. 107-143.
- A. Dufour-Malbezin, *Actes des évêques de Laon des origines à 1151*, CNRS, Paris 2001 (Documents, Études et Répertoires, 65).
- L.E. Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique, et la chronologie de leurs ouvrages; le sommaire de ce qu'ils contiennent; un jugement sur leur style et sur leur doctrine, et le dénombrement des différentes éditions de leurs oeuvres*, IX, Pralard, Paris 1697.
- P. E. Dutton, *Introduction to The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, Edited with an Introduction by P. E. Dutton, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1991 (Studies and Texts, 107), 1-135.
- K. Emery - A. I. Irving - S. M. Metzger - Ch. M. Jones, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries: The Joseph N. Garvin Papers (II)*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 48 (2006), 15-81.
- K. Emery - Ch. M. Jones - A. I. Irving - V. Kotusenko, *Quaestiones, Sententiae and Summae from the Later Twelfth and Early Thirteenth Centuries: The Joseph N. Garvin Papers (I)*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 47 (2005), 11-68.
- Ch. Erismann, *Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des formes*, in J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier (ed.), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris 23-25 octobre 2003, Brepols, Turnhout 2005, 19-46.
- *Generalis essentia. La théorie érigénienne de l'ousia et le problème des universaux*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 69 (2002), 7-37.
- *Immanent Realism. A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), 211-229.
- *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin 2011 (Sic et Non).
- *L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destinée «chrétienne» de Porphyre*, in Ch. Erismann - A. Schniewind (ed.), *Compléments de substance*.

- Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, 51-66.
- *Penser le commun. Le problème de l'universalité métaphysique aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 373-392.
  - *Proprietatum collectio. Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation*, «Mediaevalia. Textos e estudos», 22 (2003), 55-71.
  - *Realism*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2011, 1108-1112.
  - *Singularitas. Éléments pour une histoire du concept: la contribution d'Odon de Cambrai*, in *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, ed. J. Meirinhos – O. Weijers, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009 (Textes et Études du Moyen Âge, 50), 175-183.
  - *The Logic of Being. Eriugena's Dialectical Ontology*, «Vivarium» 45 (2007) (*The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, ed. J. Marenbon, Brill, Leiden 2007), 203–218.
  - *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin*, «Traditio» 63 (2008), 277-305.
- Ch. Erismann - A. Schniewind (ed.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008.
- J. A. Fabricius, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, III, Baracchi, Firenze 1758.
- M. Fattori - M. Bianchi (eds.), *Res*, III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 Gennaio 1990), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982 (Lessico Intellettuale Europeo, 26).
- P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Âge*, I, Picard, Paris 1894.
- K. Fine, *The Non-Identity of a Material Thing and Its Matter*, «Mind» 112 (2003), 195-234.
- K.M. Fredborg, *The commentaries on Cicero's De Inventione and Rhetorica ad Herennium by William of Champeaux*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 17 (1976), 1-39.
- *Tractatus Glosarum Prisciani in ms. Vat. Lat. 1486*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 21 (1977), 21-44.
- A.J. Freddoso, *Abailard on Collective Realism*, «The Journal of Philosophy» 75 (1978), 527-538.
- J. Fried (ed.), *Dialektik und Rhetorik im früheren un hohen Mittelalter*, Oldenbourg, München 1997.

- Gallia Christiana, qua series omnium Archiepiscoporum Episcoporum et Abbatum Franciae [...] per quatuor tomos deducitur [...]. Opus Fratrum Gemellorum Scaevolae et Ludovici Sammarthanorum [...]*, t. II, Guignard, Paris 1656.
- Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa; in qua series et historia archiepiscoporum, episcoporum, et abbatum regionum omnium quas vetus Gallia complectebatur, ab origine Ecclesiarum ad nostra tempora deducitur, & probatur ex authenticis Instrumentis ad calcem appositis*, opera et studio Monachorum Congregationis S. Mauri Ordinis S. Benedicti, IX, Ex Typographia Regia, Paris 1751.
- G. Galluzzo, report of the International Conference ‘The Problem of Universals in the XIIIth Century’, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 53 (2011), 477-487.
- *The Problem of Universals and Its History. Some General Considerations*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 335-369.
- F. Gastaldelli, *La Summa Sententiarum di Ottone da Lucca. Conclusione di un dibattito secolare*, «Salesianum» 42 (1980), 537-546; reprinted in Id., *Scritti di letteratura filologia e teologia medievale*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2000, 165-174.
- *Scritti di letteratura filologia e teologia medievale*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2000.
- L. Genicot – P. Tombeur (ed.), *Index Scriptorum Operumque Latino-Belgicorum Medii Aevi. Nouveau répertoire des oeuvres médiolatines belges*, Troisième partie: XII<sup>e</sup> siècle. Vol. II: Oeuvres non hagiographiques, par M. McCormick, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1979.
- L. Gentile, *Roscellino di Compiègne e il problema degli universali*, Editrice Itinerari, Lanciano 1975 (Monografie, 4).
- B. Geyer, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Die patristische und scholastische Philosophie*, Mittler & Sohn, Berlin 1928.
- *Untersuchungen*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), 589-633.
- J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, 2e édition, De Tempel - Édition universelle - Desclée De Brouwer, Bruges - Bruxelles - Paris 1948.
- *L’essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle*, 2a ed., Desclée De Brouwer, Bruxelles - Bruges - Paris 1954.
- É. Gilson, *Héloïse et Abélard*, troisième édition revue, Vrin, Paris 1964 (ed. or. Vrin, Paris 1938).
- *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Payot, Paris 1944.
- C. Giraud, *Per verba magistri. Anselme de Laon et son école au XII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout 2010 (Bibliothèque d’Histoire Culturelle du Moyen Âge, 8).
- *Per verba magistri. La langue des maîtres théologiens au premier XII<sup>e</sup> siècle*, in P. von Moos (hrsg.), *Zwischen Babel und Pfingsten / Entre Babel et Pentecôte, Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne* (8.-16.

- Jahrhundert*). *Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, LIT Verlag, Zürich - Berlin 2008, 357-373
- C. Giraud - C. Mews, *Le Liber pancrisis, un florilège des Pères et des maîtres modernes du XII<sup>e</sup> siècle*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)» 64 (2006), 145-191.
- Ch. Gomart, *Notice sur l'abbaye de Saint-Martin de Laon (de l'ordre de Prémontré)*, Coquet-Stenger, Laon 1869.
- Th. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. II, Jacquet, Reims 1843.
- R. Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Hiersemann, Stuttgart 1976.
- M. Grabmann, *Ein Tractatus de Universalibus und andere logische Inedita aus dem 12. Jahrhundert im Cod. lat. 2486 der Nationalbibliothek in Wien*, «Mediaeval Studies» 9 (1947), 56-70.
- J.J.E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York Press, Albany 1994.  
— *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, München-Wien 1994.
- N. J. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages. The Commentaries on Aristotle's and Boethius' 'Topics'*, Philosophia Verlag, München-Wien 1984.
- A. Grondeux, *Guillaume de Champeaux, Joscelin of Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: étude d'un milieu intellectuel*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 3-43.  
— *Res Meaning a Thing Thought: The Influence of the Ars donati*, «Vivarium» 45 (2007) (*The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, ed. J. Marenbon, Brill, Leiden 2007), 189-202.
- A. Grondeux - I. Rosier-Catach, *Les Glosulae super Priscianum et leur tradition*, in I. Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 107-179.  
— *Sur la nature catégorielle de la uox au XII<sup>e</sup> siècle. Trois versions des Glosulae in Priscianum*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), 259-333.
- K. Guilfooy, *John of Salisbury*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/>.
- J. B. Hall, *Towards a Text of John of Salisbury's «Metalogicon»*, «Studi Medievali, 3<sup>a</sup> serie», 24 (1983), 791-816.
- J. Hamesse, *Res chez les auteurs philosophiques des 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité*, in M. Fattori - M. Bianchi (eds.), *Res*, III Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-9 Gennaio 1990), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1982 (Lessico Intellettuale Europeo, 26), 91-104.

- Handbook of the History of Logic. Volume 2. Medieval and Renaissance Logic*, edited by D.M. Gabbay and J. Woods, North-Holland, Amsterdam 2008.
- H. Hansen, *In Voce / In Re in a Late XI<sup>th</sup> century commentary on Boethius' Topics*, in I. Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 663-676.
- N. M. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras. A Twelfth-Century Master of the School of Chartres*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1965.
- *Notes on the Council and the Consistory of Rheims (1148)*, «Mediaeval Studies» 28 (1966), 39-59.
- B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, Mémoire couronné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 2 vols., Pagnerre, Paris 1850.
- *Histoire de la philosophie scolastique*, due volumi in tre tomi, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872-1880.
- *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892.
- B. Hendley, *John of Salisbury and the Problem of Universals*, «Journal of the History of Philosophy» 8 (1970), 289-302.
- D.P. Henry, *That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima). The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines*, Manchester University Press, Manchester 1984.
- A. d'Herbomez, *Histoire des chatelains de Tournai de la maison de Mortagne*, 2 vols., «Mémoires de la Société Historique et Littéraire de Tournai» 24-25 (1895).
- Histoire littéraire de la France. Ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur et continué par une Commission prise dans la Classe d'Histoire et de Littérature ancienne de l'Institut*, 13. *Suite du douzième siècle*, Didot, Paris 1814 (nouvelle édition conforme à la précédente: Palmé, Paris 1869).
- L. Holtz - D. Poirel, *Éditions critiques des oeuvres latines médiévales originaires de la Gaule (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, «Sacris Erudiri» 38 (1998-99), 143-198.
- H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, II, Burt Franklin, New York [senza indicazione di data; ed. or. Innsbruck 1906].
- R. Imbach - I. Atucha (ed.), *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, présentation et commentaires par R. Imbach et I. Atucha, Seuil, Paris 2006.
- R. Imbach - A. Maierù (ed.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991 (Storia e Letteratura, 179).
- Y. Iwakuma, *Are Argumentations Propositions?* in A. Maierù - L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, June 11-15, 2002), Olschki, Firenze 2004 (Lessico Intellettuale Europeo, 97), 81-110.

- *Influence*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 305-335.
- *Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII<sup>e</sup> siècle: une étude préliminaire*, in J. Biard (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998* [...], Vrin, Paris 1999, 93-123.
- *Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 75 (2008), 43-196.
- *The Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 63 (1993), 45-114.
- *The Realism of Anselm and his Contemporaries*, in *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, ed. D. E. Luscombe - G. R. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 120-135.
- 'Vocales,' or *Early Nominalists*, «Traditio» 47 (1992), 37-111.
- *Vocales Revisited*, in T. Shimizu - Ch. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, Brepols, Turnhout 2009 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 14), 81-171.
- *William of Champeaux and the Introductiones*, in H. A. G. Braakhuis - C. H. Kneepkens (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Ingenium, Groningen - Haren 2003, 1-30.
- *William of Champeaux on Aristotle's Categories*, in J. Biard - I. Rosier-Catach (eds.), *La tradition médiévale des Catégories (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Actes du XIII<sup>e</sup> Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, Louvain-la-Neuve - Paris 2003, 313-328.
- K. Jacobi, *Einzelnes – Individuum – Person. Gilbert von Poitiers' Philosophie des Individuellen*, in J. A. Aertsen - A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Gruyter, Berlin - New York 1996, 3-21.
- *Philosophy of language*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 126-157.
- K. Jacobi - Ch. Strub, *Peter Abaelard als Kommentator*, in F. Domínguez - R. Imbach - Th. Pindl - P. Walter (ed.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Sint Pietersabdij, Steenbrugge 1995, 11-34.
- J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris 1969 (seconda edizione: Éditions Universitaires Fribourg - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris 1994).
- *À propos d'une critique abélardienne du réalisme*, in J. Jolivet - H. Habrias (ed.), *Pierre Abélard. Colloque international de Nantes*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, 109-118.

- *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1969 (2a ed. 1982).
- *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Vrin, Paris 1987.
- *Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien*, in J. Longère (éd.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII<sup>e</sup> Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, Brepols, Paris-Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 1), 235-251.
- *La théologie d'Abélard*, Cerf, Paris 1997 (*Initiations au Moyen Âge*) [ed. or.: *Abelardo. Dialettica e mistero*, Jaca Book, Milano 1996].
- *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991 (Storia e Letteratura, 179), 1-20
- *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation*, in *Abélard en son temps*, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 9<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 Mai 1979), Les Belles Lettres, Paris 1981, 175-195.
- *Notes de lexicographie abélardienne*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546), 531-543 (ripubblicato in Id., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Vrin, Paris 1987 125-137).
- *Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 30 (1963), 7-51, ripubblicato in Id., *Aspects de la pensée medievale*, 7-51.
- *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 (1992), 111-155.
- J. Jolivet – A. de Libera (ed.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origines de la Logica modernorum. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales*, Bibliopolis, Napoli 1987.
- I. Kasarska, *La sculpture de la façade de la cathédrale de Laon. Eschatologie et humanisme*, Picard, Paris 2008.
- K.S.B. Keats-Rohan, *John of Salisbury and Education in Twelfth-Century Paris from the Account of his Metalogicon*, «History of Universities» 6 (1986-7), 1-45. written in a difficult style but interesting.
- *The Textual Tradition of John of Salisbury's Metalogicon*, «Revue d'Histoire des Textes», 16 (1986), 229-282.
- P. King, *Abelard's Answers to Porphyry*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 18 (2007), 249-270.
- *Metaphysics*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 65-125.



- *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph.D. dissertation, Princeton University 1982.
- G. Klima, *The Medieval Problem of Universals*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>.
- G. Klima – F. Allhoff – A. Jayprakash Vaidya (ed.), *Medieval Philosophy. Essential Readings with Commentary*, Blackwell, Oxford 2007.
- E.-H. W. Kluge, *Roscelin and the Medieval Problem of Universals*, «Journal of the History of Philosophy» 14 (1976), 405-414.
- C. Lafleur - J. Carrier, *Abélard et les universaux: édition et traduction du début de la Logica «Ingredientibus»: Super Porphyrium*, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 129-210.
- *Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la Logica «Ingredientibus»: Super Porphyrium d'Abélard*, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 91-128.
- Th. Lebreton, *Biographie normande. Recueil de notices biographiques et bibliographiques sur les personnages célèbres nés en Normandie et sur ceux qui se sont seulement distingués par leurs actions ou par leurs écrits*, II, Le Brument, Rouen 1858.
- J. Leclercq, *Textes sur Saint Bernard et Gilbert de la Porrée*, «Mediaeval Studies» 14 (1952), 107-128.
- G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, «Travaux et mémoires de l'Université de Lille» VI (1898), 1-82.
- J. Le Paige, *Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis omnibus religiosi, praesertim vero sancti Augustini Regulam profitentibus, utilis maximeque necessaria*, [senza indicazione dell'editore] Paris 1633.
- A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 1996 [trad. it.: *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, traduzione di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze 1999].
- *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999.
- A. de Libera - A. Elamrani-Jamal - A. Galonnier (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997 (Études de philosophie médiévale, 74).
- O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. V. Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Duculot, Gembloux 1959.
- D.E. Luscombe, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- D. E. Luscombe - G. R. Evans (ed.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- J. Mabillon - E. Martène, *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium monachorum Patriarchae. In quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae*

*non minima pars continetur. Auctore domno Johanne Mabillon [...], absolvit & variis additamentis ad tomos praecedentes exornavit Dominus Edmundus Martene, t. 6, Venturini, Lucca 1745.*

- A. Maierù - L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, June 11–15, 2002), Olschki, Firenze 2004 (Lessico Intellettuale Europeo, 97).
- B. Maioli, *Gilberto Porretano. Dalla grammatica speculativa alla metafisica del concreto*, Bulzoni, Roma 1979 (Biblioteca di cultura, 173).
- *Gli universali. Alle origini del problema*, Bulzoni, Roma 1973 (Biblioteca di cultura, 40).
- *Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo*, Bulzoni, Roma 1974 (Biblioteca di cultura, 63).
- J. Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, in corso di stampa.
- *Abelard on Differentiae: How Consistent is His Nominalism?*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 179-190.
- *Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 81 (2007), 229-250.
- *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 (Variorum Collected Studies Series).
- *Boèce, Porphyre et les variétés de l'abstractionnisme*, «Laval théologique et philosophique» 68 (2012), 9-20.
- *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003 (Great Medieval Thinkers).
- *Dicta, Assertion and Speech Acts: Abelard and Some Modern Interpreters*, in A. Maierù - L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, June 11–15, 2002), Olschki, Firenze 2004 (Lessico Intellettuale Europeo, 97), 59-80.
- *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- *Glosses and Commentaries on the Categories and De interpretatione before Abelard*, in *Dialektik und Rhetorik im früheren un hohen Mittelalter*, ed. J. Fried, Oldenbourg, München 1997, 21-49; ripubblicato in Id., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 (Variorum Collected Studies Series), IX.
- *Life, milieu, and intellectual contexts*, in J. Brower - K. Guilfooy (ed.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 13-44.
- *Logic at the Turn of the Twelfth Century*, in *Handbook of the History of Logic*. Volume 2. *Medieval and Renaissance Logic*, edited by D.M. Gabbay and J. Woods, North-Holland, Amsterdam 2008, 65-81.

- *Logic at the Turn of the Twelfth Century: a synthesis* in I. Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 181-217.
- *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD*, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. C. Burnett, London 1993, 77-127; lo stesso articolo è ripubblicato, con un *Supplement* in Id., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 (Variorum Collected Studies Series).
- *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, London-New York 2007.
- *Préface* a Ch. Erismann, *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011, v-xi.
- (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- *The Latin Tradition of Logic to 1100*, in *Handbook of the History of Logic. Volume 2. Medieval and Renaissance Logic*, edited by D.M. Gabbay and J. Woods, North-Holland, Amsterdam 2008, 1-63.
- (ed.), *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, Brill, Leiden 2007, numero speciale della rivista «Vivarium» 45 (2007).
- *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- *Was Abelard a Trope Theorist?* in Ch. Erismann - A. Schniewind (ed.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, 85-101.
- Ch. Martin, *A Note on the Attribution of the Literal Glosses in Paris, BnF, lat. 13368 to Peter Abaelard*, in I. Rosier (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 605-646.
- *Imposition and Essence: What's New In Abaelard's Theory of Meaning?* in T. Shimizu - Ch. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, Brepols, Turnhout 2009 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 14), 173-214.
- *Propositionality and Logic in the Ars Meliduna*, in A. Maierù - L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, June 11–15, 2002), Olschki, Firenze 2004 (Lessico Intellettuale Europeo, 97), 111-128.
- S. Martinet, *Montloon, reflet fidèle de la montagne et des environs de Laon de 1100 à 1300*, Courrier de l'Aisne, Laon 1972.
- *Un Evêque bâtisseur: Gautier de Mortagne*, «Mémoires de la Fédération des Sociétés d'histoire et d'archéologie de l'Aisne» 8 (1961-1962), 81-92; (l'articolo è consultabile anche on-line al sito [www.histoireaisne.fr](http://www.histoireaisne.fr)).

- R. McKeon, *Selections from Medieval Philosophers*, I, Ch. Scribner's Sons, New York 1929, 218-258; traduzione selettiva di *LI*, ripubblicata in *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed., ed. A. Hyman–J.J. Walsh, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1973, 169-188.
- H.C. Meier, *Macht und Wahnwitz der Begriffe. Der Ketzer Roscellinus*, Ebertin Verlag, Aalen 1974.
- J. Meirinhos – O. Weijers (ed.), *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009 (Textes et Études du Moyen Âge, 50).
- C. Mews, *Abelard and Heloise*, Oxford University Press, Oxford 2005 (Great Medieval Thinkers).
- *Abelard and his Legacy*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2001 (Variorum Collected Studies Series).
- *A neglected gloss on the «Isagoge» by Peter Abelard*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 31 (1984), 35-55.
- *Logica in the Service of Philosophy: William of Champeaux and his Influence*, in *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, hrsg. R. Berndt, Akademie Verlag, Berlin 2005 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 1), 77-117.
- *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, «Vivarium» 30 (1992), 4-34, ripubblicato in C. Mews, *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), VII.
- *On Dating the Works of Peter Abelard*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 52 (1985), 73-134; ripubblicato in *Abelard and his Legacy*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2001 (Variorum Collected Studies Series), VII.
- *On Some Recent Publications Relating to Peter Abelard*, «Archa Verbi» 1 (2004), 119-127.
- *Peter Abelard*, Variorum, Aldershot 1995 (Authors of the Middle Ages, 5).
- *Peter Abelard's Theologia Christiana and Theologia 'Scholarium' re-examined*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 52 (1985), 109-158.
- *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series).
- *St Anselm and Roscelin of Compiègne: Some New Texts and their Implications. II. A Vocalist Essay on the Trinity and Intellectual Debate c. 1080-1120*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 65 (1998), 39-90, ripubblicato in C. Mews, *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), X.
- *St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. I. The De incarnatione Verbi and the Disputatio inter christianum et gentilem*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 58 (1991), 55-98, ripubblicato in C.

- Mews, *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), VI.
- *St Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093, ed. D. E. Luscombe - G. R. Evans, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 106-199; ripubblicato in C. Mews, *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), VIII.
- *Thèmes philosophiques dans les Epistolae duorum amantium: premières lettres d'Héloïse et d'Abélard?* in J. Biard (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998 [...]*, Vrin, Paris 1999, 23-38.
- *The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-century Nominalism and Theology Re-considered*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Vrin, Paris 1997 (Études de philosophie médiévale, 74), 347-364; ripubblicato in C. Mews, *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), IX.
- *William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 83-104.
- E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII<sup>e</sup> siècle d'après des documents inédits*, 2a ed., Didier, Paris 1867.
- B. Michel, *Abélard face à Boèce. Entre nominalisme et réalisme, une réponse singulière au questionnaire de Porphyre*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), 131-178.
- L. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II. *Abaelardiana inedita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958.
- Ch. de Miramon, *Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 45-82.
- P. von Moos (hrsg.), *Zwischen Babel und Pfingsten / Entre Babel et Pentecôte, Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jahrhundert). Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, LIT Verlag, Zürich - Berlin 2008.
- C. Nederman, *John of Salisbury*, Arizona Centre for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2005 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 288).
- C.G. Normore, *The Tradition of Mediaeval Nominalism*, in J.F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1987, 201-217

- L.O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130-1180*, Brill, Leiden 1982 (Acta Theologica Danica, 25).
- H.W. Noonan, *Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates*, «The Philosophical Quarterly» 41 (1991), 183-193.
- L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Brieffliteratur der Frühscholastik*, Aschendorff, Münster 1937 (BGPTM, 34).
- *Die Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum*, «Scholastik» 18 (1943), 78-90; 213-239.
- *Walter von Mortagne und Petrus Lombardus in ihrem Verhältnis zueinander*, in *Mélanges Joseph de Ghellinck*, vol. II, Duculot, Gembloux 1951, 647-697.
- C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae [...] tomus secundus [...]*, Weidmann, Leipzig 1722.
- M. Parodi - M. Rossini (ed.), *Anselmo - Abelardo – Roscellino. Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Unicopli, Milano 2000.
- M. Perkams, *Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theology*, «Medieval Studies» 65 (2003), 99-116.
- *The origins of the Trinitarian attributes potentia, sapientia, benignitas*, «Archa Verbi» 1 (2004), 25-41.
- F. Petit, *Gauthier de Mortagne*, «Analecta Praemonstratensia» 50 (1974), 158-170.
- *Gauthier de Mortagne*, in *Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques*, XX, Letouzey et Ané, Paris 1984, 100-102.
- *Professions canoniales d'évêques au XII<sup>e</sup> siècle*, «Analecta Praemonstratensia» 37 (1961), 232-242.
- G. Piaia, *La 'svolta francese' (1800-1820) nell'approccio alla filosofia medievale*, in *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, ed. J. Meirinhos – O. Weijers, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009 (Textes et Études du Moyen Âge, 50), 451-467.
- F. Picavet, *Roscelin. Philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Imprimerie Nationale, Paris 1896.
- *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire. Sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Alcan, Paris 1911.
- Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546).
- R. Pinzani, *La grammatica logica di Abelardo*, Università di Parma, Parma 1995 (Quaderni di Philo<:>logica).

- H. Platelle, *La vie d'Hugues de Marchiennes (†1158). Les différentes facettes d'un document hagiographique*, «Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», 6<sup>e</sup> série, 3 (1992), 73-97.
- D. Poirel, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII<sup>e</sup> siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor*, Brepols, Turnhout 2002 (Bibliotheca Victorina, 14).
- [J.-A. Poutrain,] *Histoire de la ville et cité de Tournai, capitale des Nerviens et premier siège de la monarchie française [...]*, 2 vols., Moetjens, La Haye 1750.
- C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II, Hirzel, Leipzig 1861, 2<sup>a</sup> ed., Leipzig 1885 [trad. it.: C. Prant, *Storia della logica in Occidente*, II. *Età medievale. Parte Prima. Dal secolo VII al secolo XII*, versione italiana di L. Limentani, La Nuova Italia, Firenze 1937].
- J. Pycke, *Le chapitre cathédral Notre-Dame de Tournai de la fin du XI<sup>e</sup> à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Son organisation, sa vie, ses membres*, Collège Érasme - Éditions Neuwelaerts, Louvain-la-Neuve - Bruxelles 1986.
- *Répertoire biographique des chanoines de Notre-Dame de Tournai, 1080-1300*, Collège Érasme - Éditions Neuwelaerts, Louvain-la-Neuve - Bruxelles 1988.
- R. Quinto, voce *Gauslenus Suessionensis episcopus* in preparazione.
- voce *Walter von Mortagne*, in preparazione.
- C. Raña Dafonte, *El tema de los universales en Juan de Salisbury*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 6 (1999), 233-239.
- Ch. de Rémusat, *Abélard*, 2 vols., Ladrance, Paris 1845.
- J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Trapp, Bonn 1907.
- *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8.5)
- H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, Perthes, Hamburg 1844.
- I. M. Resnick, *Odo of Tournai, the Phoenix and the Problem of Universals*, «Journal of the History of Philosophy» 35 (1997), 355-374.
- L.-M. De Rijk, *La signification de la proposition (dictum propositionis) chez Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546), 547-555.
- *Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 vols., Van Gorcum, Assen 1962-1967.
- *Some New Evidence on twelfth century Logic: Alberic and the School of Mont Ste Geneviève (Montani)*, «Vivarium» 4 (1966), 1-57.
- V. Rodrigues, *Pluralité et particularisme ontologique chez Thierry de Chartres*, in *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, ed. I. Rosier-Catach, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), 509-536.

- F. Romano, *Una soluzione originale della questione degli universali nel XII secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Aracne, Roma 2007.
- I. Rosier-Catach, *Abélard et les grammairiens: sur la définition du verbe et la notion d'inhérence*, in P. Lardet (ed.), *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Brepols, Paris-Turnout 2003 (Bibliologia, 20), 143-159.
- *Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication*, «Vivarium» 41 (2003), 175-248.
- (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26).
- *Le commentaire des Glosulae et des Glosae de Guillaume de Conches sur le chapitre De Voce des Institutiones Grammaticae de Priscian*, «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin» 63 (1993), 115-144.
- *Les controverses logico-grammaticales sur la signification des paronymes au début du XII<sup>e</sup> siècle*, in Ch. Erismann - A. Schnewind (ed.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, 103-125.
- *Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains*, in A. Maierù - L. Valente (ed.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics* (Rome, June 11–15, 2002), Olschki, Firenze 2004 (Lessico Intellettuale Europeo, 97), 1-34.
- *Les Glosulae in Priscianum: sémantique et universaux*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 123-177.
- *Prata rident*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Vrin, Paris 1997 (Études de philosophie médiévale, 74), 155-176.
- *Priscian, Boèce, les Glosulae in Priscianum, Abélard: les enjeux des discussions autour de la notion de consignification*, «Histoire Épistémologie Langage» 25 (2003), 55-84;
- *Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the Glosulae in Priscianum, the Notae Dunelmenses, William of Champeaux and Abelard*, «Vivarium» 45 (2007), 219-237.
- *Vox and oratio in early twelfth century grammar and dialectics*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 78 (2011), 47-129.
- A. Rosmini, *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di E. Turolla, 2 vols., Cedam, Padova 1963-1964 (Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati, 29-30) (ed. or. Torino 1858).
- X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge*, 3 vols., Joubert, Paris 1840-1842.
- H. Santiago-Otero, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII. De la exclusiva ciencia divina del alma de Cristo*



- (*escuela de Laon*) a los primeros interrogantes sobre su saber experimental (*corriente monastica*), presentacion de J. Châtillon, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970.
- *Gualterio de Mortagne* († 1174) y las controversias cristológicas del siglo XII, «Revista española de teología», 27 (1967), 271-283.
  - *La actividad sapiencial de Cristo en cuanto hombre en la “Suma de las sentencias”*, «Revista española de teología» 28 (1968), 77-91.
  - *Pedro Lombardo: su tesis acerca del saber de Cristo hombre*, in *Miscelanea José Zunzunegui (1911-1974)*. I. Estudios históricos, I, Seminario Diocesano, Vitoria 1975, 115-125.
  - T. Shimizu - Ch. Burnett (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto, 27 Septembre - 1 Octobre 2005, Brepols, Turnhout 2009 (Rencontres de Philosophie Médiévale, 14).
  - J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier (ed.), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris 23-25 octobre 2003, Brepols, Turnhout 2005.
  - P.V. Spade, *A Survey of Medieval Philosophy*, Version 2.0, August 29, 1985, documento disponible on-line al sito <http://pvspade.com/Logic/docs/Survey%202%20Interim.pdf>.
  - *Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry*, 1996, documento disponible on-line al sito <http://pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>.
  - (ed. trans.), *Five Texts on the Mediaeval Problem of Univerals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett, Indianapolis 1994.
  - *History of the Problems of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*, 1995, documento disponible on-line al sito <http://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf>.
  - *Introduction to John Wyclif, On Universals*, text translated by A. Kenny, with an introduction by P. V. Spade, Clarendon Press, Oxford 1985, vii-l.
  - Review of M. M. Tweedale, *Abailard on Universals*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam - New York - Oxford 1976, «Noûs» 14 (1980), 479-483.
  - M. K. Spencer, *Abelard on Status and their Relation to Universals: A Husserlian Interpretation*, «International Philosophical Quarterly» 51 (2011), 223-240.
  - I. van 't Spijker, *Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence and Gratuity*, in I. P. Bejczy - R. G. Newhauser (ed.), *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Brill, Leiden-Boston 2005, 75-94 (Brill's Studies in Intellectual History).
  - *Saints and despair. Twelfth-century hagiography as 'intimate biography'*, in A. B. Mulder-Bakker (ed.), *The Invention of Saintliness*, Routledge, London - New York 2002, 185-205.

- F. Stegmüller, *Sententiae Varsavienses. Ein neugefundenes Sentenzenwerk unter dem Einfluss des Anselm von Laon und des Peter Abaelard*, «Divus Thomas» 45 (1942), 301-342.
- A. Thompson, *The Debate on Universals before Peter Abelard*, «Journal of the History of Philosophy» 33 (1995), 409-429.
- A. Tursi, *Nueve tesis sobre los universales según Policraticus y Metalogicon de Juan de Salisbury*, «Patristica et Mediaevalia» 32 (2011), 38-50.
- M.M. Tweedale, *Abailard on Universals*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam - New York - Oxford 1976.
- C. Ubaghs, *Du problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme*, Vanlinthout, Louvain 1861.
- L. Urbani Ulivi, *Universali*, in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, 11896-11899.
- W. Urszczak, *Maître A. et Gauthier de Mortagne, deux lettrés français au XIIe siècle*, «Recueil de mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit» (Montpellier), 15 (1991), 121-131
- *Une polémique juridique entre deux savants français au XIIe siècle*, «Recueil de mémoires et travaux publiés par la Société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit» (Montpellier), 13 (1985), 17-38.
- L. Valente, *Alla ricerca dell'autorità perduta: "Quidquid est in deo, deus est"*, in «Medioevo» 25 (1999-2000), 713-738.
- «*Ens, unum, bonum*»: *elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo*, in «*Ad ingenii acuitionem*». *Studies in honour of Alfonso Maierù*, ed. S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile. L. Sturlese, Brepols, Louvain-la-Neuve 2006, 483-545.
- *Essentiae. Forme sostanziali ed «esistenza» nella filosofia porretana (XII sec.)*, in I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zavattero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), 255-266.
- *Gilbert of Poitiers*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2011, 409-417.
- *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Vrin, Paris 2008.
- *Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic*, in «Vivarium» 45 (2007) (*The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, ed. J. Marenbon, Brill, Leiden 2007), 298-310.
- *Un realismo singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 19 (2008), 191-246.
- H. Vaupel, *Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 65 (1953-54), 129-138.

- P. Vignaux, *Note sur le nominalisme d'Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546), 523-529.
- [Ch.-J. Voisin], *Notice sur Walter de Mortagne, évêque de Laon*, in «Bulletins de la Société historique et littéraire de Tournai» 14 (1870), 272-284.
- J. Warichez, *Les Disputationes de Simon de Tournai. Texte inédit*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1932 (Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents, 12).
- E. Warlop, *The Flemish Nobility Before 1300*, 2 vols., Desmet-Huysman, Kortrijk 1976.
- A. Wauters, *Table chronologique des chartes et diplômes imprimés concernant l'histoire de la Belgique*, II, Hayez, Bruxelles 1868.
- W. Wciórka, *Czy Sokrates jest powszechnikiem? Teoria uniwersaliów Waltera z Mortagne [Is Socrates a universal? Walter's of Mortagne ontological theory]*, «Studia Antyczne i Mediewistyczne» 7 [42] (2009), 137-158.
- C.C.J. Webb, *John of Salisbury*, Russell & Russell, New York 1971 (ed. or. 1932).
- R. Weigand, *Die Überlieferung des Ehe traktats Walters von Mortagne*, «Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter» 56 (1994), 27-44.
- R. Wielockx, *La sentence de caritate et la discussion scolastique sur l'amour*, «Ephemerides theologicae lovanienses» 58 (1982), 50-86, 334-56; 59 (1983), 26-45.
- M. Wilks (ed.), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984.
- I. Wilks, *Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication*, «Journal of the History of Philosophy» 36 (1998), 356-385.
- *Peter Abelard and His Contemporaries*, in *Handbook of the History of Logic. Volume 2. Medieval and Renaissance Logic*, edited by D.M. Gabbay and J. Woods, North-Holland, Amsterdam 2008, 83-156.
- J.R. Williams, *The Cathedral School of Reims in the Time of Master Alberic, 1118-1136*, «Traditio» 20 (1964), 93-114.
- *The Cathedral School of Rheims in the Eleventh Century*, «Speculum» 29 (1954), 661-677.
- H. Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso*, Aschendorff, Münster 1903 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 4).
- J.F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington 1987 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 17).

## *Abstract*

### *Abstract (italiano)*

La ricerca che si è svolta comporta due aspetti principali. (i) In primo luogo, la tesi prende in esame una soluzione realista al problema degli universali avanzata all'inizio del XII secolo, per la quale si propone la denominazione 'teoria dell'*indiuiduum*' (= Tind; in precedenza designata come 'teoria dell'indifferenza', 'teoria degli *status*', 'seconda teoria della *collectio*', *etc.*). Tale teoria sostiene che l'universale è l'individuo stesso in uno dei suoi *status*; la posizione, inoltre, fa propri elementi abelardiani all'interno di una prospettiva del tutto opposta a quella del maestro palatino. Tind viene indagata nella tesi all'interno di un più ampio studio delle soluzioni realiste al problema degli universali presentate da cinque fonti: la *Logica 'Ingredientibus'* di Abelardo, la *Logica 'Nostrorum'*, i trattati '*De generibus et speciebus*' (citato direttamente dal ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 154b-163°) e '*Quoniam de generali*', e il commento '*P17*' all'*Isagoge* del ms. Paris, BnF, lat. 3237, ff. 123ra-124va, 125ra-130rb. La ricerca considera l'insieme delle teorie realiste descritte da tali fonti (ossia, Tind, la teoria dell'essenza materiale e una sua variante, la teoria della *collectio* e una terza soluzione criticata nella *Logica 'Nostrorum'*), così come i 78 sollevati contro il realismo nei testi citati, che vengono qui catalogati e analizzati in dettaglio. (ii) Il lavoro esamina poi la legittimità dell'attribuzione di Tind a Gualtiero di Mortagne, maestro a Reims e Laon nei primi decenni del secolo, e di cui si presentano la vita e le opere. L'attribuzione si fonda in particolare sulla testimonianza del *Metalogicon* (II, 17) di Giovanni di Salisbury.

### *Résumé (français)*

Cette recherche comporte deux aspects principaux. (i) Premièrement, la thèse analyse une solution réaliste au problème des universaux datant du début du XII<sup>e</sup> siècle et que l'on nomme ici 'théorie de l'*indiuiduum*' (= ThI; aussi connue sous les noms de 'théorie de l'indifférence', 'théorie du *status*', 'deuxième théorie de la *collectio*' etc.). Selon ThI, l'universel est l'individu lui-même dans l'un de ses *status*.—Elle utilise en outre des éléments abélardiens pour une solution tout à fait opposée à celle d'Abélard. ThI est ici étudiée dans le cadre d'une analyse des solutions réalistes au problème des universaux présentées par cinq sources. Il s'agit de la *Logica 'Ingredientibus'* d'Abélard, la *Logica 'Nostrorum'*, le '*De generibus et speciebus*' (qu'on cite à partir d'une transcription directe du ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 154b-163a), le traité '*Quoniam de generali*' et le commentaire inédit '*P17*' à l'*Isagoge* du ms. Paris, BnF, lat. 3237, ff. 123ra–124va et 125ra–130rb. Cette recherche prend en compte non seulement ThI, mais aussi les autres théories réalistes (la théorie de l'essence matérielle, une variante de celle-ci, la théorie de la *collectio* et une troisième solution réaliste de la *Logica 'Nostrorum'*) qui sont décrites avec elle, ainsi que les 78 arguments contre le réalisme cités par les textes, ici catalogués et analysés en détail. (ii) Deuxièmement, ce travail examine la question de l'attribution de ThI à Gauthier de Mortagne, qui fut maître à Reims et à Laon dans les premières décennies du siècle et dont la vie et les œuvres font ici l'objet d'une présentation. L'attribution se fonde sur le témoignage du *Metalogicon* (II, 17) de Jean de Salisbury qu'il convient de comparer aux données du *Policraticus*.

### *Abstract (English)*

This research project has two main objectives. (i) First, its aim is to study a realist solution to the problem of universals from the early 12th century. This is called the *indiuiduum*-theory (=IndT; previous denominations include: indifference-theory, *status*-theory, second *collectio*-theory, etc.). IndT claims the universal to be a thing (*res*); in fact, it claims the universal to be the individual thing itself in one of its states (*status*). It makes use of some key notions of Abelard's philosophy to produce a remarkably non-Abelardian sort of solution. The thesis subjects IndT to scrutiny by taking into consideration five main sources (which either describe it in order to criticise it, or in

order to support it). They are: Abelard's *Logica 'Ingredientibus'*, *Logica 'Nostrorum'*, *'De generibus et speciebus'* (transcribed directly from ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 154b-163a), *'Quoniam de generali'* and the *Isagoge* Commentary *'P17'* (from ms. Paris, BnF, lat. 3237, ff. 123ra–124va, 125ra–130rb). Not only IndT, but the whole description of realism found in these texts is investigated. This includes an analysis of other realist views (different versions of material essence realism; the *collectio*-theory; a third realist solution in the *Logica 'Nostrorum'*) together with a catalogue and detailed analysis of the seventy-eight arguments presented against such realist views to be found in the five sources. (ii) A second aim of this work is to investigate whether IndT can be attributed to Walter of Mortagne, who was a master in Reims and Laon in the first decades of the 12th century. The attribution, which is based on John of Salisbury's testimony in *Metalogicon* II, 17, is to be compared with John's *Policraticus*.

Il s'agit là d'un travail d'histoire de la philosophie médiévale qui porte sur la querelle des universaux à l'époque de Pierre Abélard. Il concerne tout particulièrement les solutions *réalistes* au problème des universaux, et par 'réaliste' on désigne ici une théorie caractérisée dans les textes originaux par le fait de soutenir que les universaux sont des choses (*res*). Plus précisément, la recherche se propose deux objectifs: premièrement, étudier une théorie réaliste datant des premières décennies du XIIe siècle et que l'on nomme ici 'théorie de l'*indiuiduum*'; deuxièmement, évaluer l'attribution de ladite théorie au maître Gauthier de Mortagne. Ces deux objectifs déterminent une structure chiasmatisée de la thèse, qui se divise en trois parties.

1. La première partie est dédiée au maître Gauthier de Mortagne et à sa solution du problème des universaux. Elle se compose de deux chapitres, dont l'un (chapitre 1), décrit la vie et les œuvres de Gauthier, l'autre (chapitre 2) considère le témoignage de Jean de Salisbury, seule source de l'attribution à Gauthier d'une certaine théorie sur le statut ontologique des genres et des espèces. L'analyse de la vie de Gauthier au chapitre 1 nous montre un auteur dont la carrière se déroule dans trois centres principaux: Tournai et ses alentours (où Gauthier naît à la fin du XIe siècle), Reims, Laon (ville dont Gauthier devient l'évêque à la fin de sa vie, en 1155-1174, et où il paraît avoir joué un rôle de premier rang non seulement dans l'organisation de l'école après la mort du célèbre maître Anselme, mais aussi dans la construction de la cathédrale). Les œuvres attribuées à Gauthier, dont les traditions manuscrites et imprimées sont ici étudiées dans le détail, et parmi lesquelles on compte deux traités (*De coniugio* et *De trinitate*) et dix lettres sur des sujets théologiques différents, nous montrent que ce maître entretenait des liens étroits avec différentes personnalités culturelles de son époque, tels Abélard ou Hugues de Saint Victor.

Aucun des textes qui sont attribués directement à Gauthier, cependant, ne nous donne des renseignements sur son point de vue sur la question des universaux. Notre seule source à ce sujet est un passage de Jean de Salisbury, qui fait l'objet du chapitre 2 de cette thèse. Il s'agit du chapitre 17 du deuxième livre du *Metalogicon*. *Metalogicon* II, 17, cela est bien connu, contient une liste de neuf (ou, selon d'autres interprétations, huit) positions sur la question des universaux, et Gauthier de Mortagne est cité ici comme le chef (*dux*) de la quatrième opinion. Celle-ci soutient que l'universel est la chose singulière elle-même, dont il faut distinguer différents états (*status*), chacun correspondant à un niveau de l'arbre de Porphyre. La même position est citée par Jean en *Metalogicon* II, 20 et, à nouveau, dans une liste (semblable à celle de *Metalogicon* II, 17) qui se lit en *Policraticus* VII, 12. La recherche comporte une analyse détaillée de ces trois passages. Parmi les points qui font l'objet d'une discussion on peut rappeler: (i) le rapport entre la position de Gauthier, à la quatrième place de la liste de II, 17, et la neuvième position de la même liste, qui (si elle est bien une position distincte de la huitième, car cela ne fait pas l'unanimité) concerne également des *status* des choses; (ii) le texte de l'édition de John B. Hall (*CCCM* 98, Brepols, Turnhout 1991) à la ligne 81.38-40, qui paraît devoir être corrigé en suivant la lecture du précédent éditeur, Clement C.J. Webb; (iii) la traduction de Daniel D. McGarry, qui prétend tirer du texte de Jean la preuve d'une conversion de Gauthier à la position de Bernard de Chartres, alors que cette interprétation ne semble pas être justifiée.

2. Quant à la seconde partie de cette thèse, elle met en place une analyse de la théorie 'de l'*indiuiduum*' dans le contexte d'une étude des positions réalistes décrites par cinq textes sur les universaux des premières décennies du XIIe siècle (il s'agit soit de commentaires à l'*Isagoge* soit de traités sur les genres et les espèces). Même si, comme on le verra dans la troisième partie de cette recherche, il y a des fortes chances pour que la théorie de l'*indiuiduum* décrite par ces sources soit la même théorie que celle que Jean de Salisbury attribue à Gauthier, les deux concepts (théorie de Gauthier d'un côté, théorie de l'*indiuiduum* de l'autre) sont ici distingués, en raison des sources différentes sur lesquelles on s'appuie dans les deux cas (un témoignage situé hors de la querelle dans le premier, des textes qui participent directement du débat dans le deuxième). La deuxième partie du travail, la plus étendue, se divise en quatre chapitres (chapitres 3-6).



Une présentation des sources qui vont être utilisées dans cette partie occupe le chapitre 3. Il s'agit de tous les textes (connus jusqu'à présent) qui décrivent la théorie de l'*indiuiduum* dans le cadre de leur analyse du réalisme, c'est-à-dire: la section sur les universaux de la *Logica 'Ingredientibus'* d'Abélard (= *LI*); celle de la *Logica 'Nostrorum Petitioni Sociorum'* (= *LNPS*, dont l'attribution à Abélard a été récemment remise en question); le '*De generibus et speciebus*' (= *GS*, qu'on cite ici à partir d'une transcription directe du ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 154b-163a); le traité '*Quoniam de generali*' (= *QG*) et la section sur les universaux du commentaire inédit '*P17*' à l'*Isagoge*, transmis par le ms. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3237, ff. 123ra-124va et 125ra-130rb (= *P17*). Comme il est souvent le cas dans les textes de logique de cette période, ces cinq sources énumèrent une série d'opinions différentes sur le point débattu (dans ce cas-ci, les genres et les espèces en tant que *res*), et une telle énumération comporte une section descriptive (c'est-à-dire, une présentation des différentes théories) et une section critique (c'est-à-dire, les arguments qui s'opposent à chaque théorie). Si la théorie en question est soutenue par le texte lui-même, les arguments sont suivis par des réponses aux objections. Les cinq sources qui sont prises en considération ici se divisent donc en deux groupes par rapport à la théorie de l'*indiuiduum*: celles qui décrivent la théorie pour l'attaquer (*LI*, *LNPS* et *GS*) et celles qui la décrivent pour la soutenir (*QG* et *P17*). Les chapitres 4 et 5 de la thèse sont dédiés à l'analyse du réalisme dans *LI*, *LNPS* et *GS* et prennent en considération la description des théories réalistes dans ces trois textes (chapitre 4) et l'analyse des arguments contre chaque théorie réaliste (chapitre 5). Le chapitre 6, ensuite, traite de *QG* et *P17* (partie descriptive aussi bien que critique du réalisme).

Cette section de la recherche débouche sur différents résultats. (i) Tout d'abord, elle comporte une étude du réalisme des universaux du début du XIIe siècle, qui tient compte non seulement de la théorie de l'*indiuiduum*, mais aussi des autres théories réalistes présentées par les sources, et notamment la théorie de l'essence matérielle, une variante de celle-ci décrite par *QG*, la théorie de la *collectio* et une troisième solution réaliste de *LNPS*. Si la description du réalisme de *LI* (la description la plus connue parmi celles qui sont étudiées ici) nous présente la théorie de l'*indiuiduum* comme jumelée à la théorie de la *collectio*, les autres sources s'accordent à la relier à la théorie de l'essence matérielle. En fait, la théorie de l'*indiuiduum* est présentée le plus souvent

comme une opinion qui accepte les critiques dirigées contre la théorie de l'essence matérielle (qui, elle, paraît une position plus ancienne et traditionnelle) tout en essayant de défendre le terrain du réalisme, c'est-à-dire, de défendre l'existence des universaux en tant que *res*. Ceci nous a amenée à parler de 'deuxième réalisme' pour désigner la théorie qui fait l'objet de cette recherche. Contre la théorie de l'essence matérielle, qui postule l'existence d'entités universelles conçues comme communes aux individus spatio-temporellement distincts, la théorie de l'*indiuiduum* affirme que tout ce qui existe, ce sont les choses individuelles, ontologiquement distinctes les unes des autres et que, cependant, les genres et les espèces sont tout de même des choses car ils sont, en fait, les choses individuelles elles-mêmes, considérées dans un *status* différent de celui par lequel elles sont individuelles.

(ii) Le deuxième résultat de cette partie du travail est un catalogue des 78 arguments contre le réalisme cités par les textes, qui font ici l'objet d'une analyse détaillée. Tandis que certains arguments (notamment ceux de *LI*) sont très célèbres, d'autres n'ont jamais été l'objet d'une étude attentive. On a pu montrer, par exemple, que le texte du manuscrit (et de l'édition de Bernhard Geyer) de *LNPS* est fautif pour ce qui concerne les arguments ici numérotés 34 et 35, car il comporte une transposition de trois lignes (placées par erreur à l'intérieur de l'argument 35, alors qu'elles appartiennent à l'argument 34). Il est très remarquable aussi que des arguments semblables soient cités dans différents textes contre les mêmes opinions. Par exemple, la critique de la théorie de l'essence matérielle comporte souvent une objection qui se fonde sur la notion d'inhérence de contraires, alors que la théorie de l'*indiuiduum*, à son tour, est critiquée sur le plan de la prédication.

(iii) En dernier lieu cette partie a aussi pour vocation d'être un exemple d'une méthode d'analyse des textes de logique de cette période. On pourrait parler de méthode modulaire, car elle essaye de suivre la structuration déjà présente dans les textes (par exemple, leurs listes d'opinions, d'arguments, *etc.*) et de comparer les différentes opinions et arguments entre eux.

3. La troisième partie du travail procède à une unification des deux axes du chiasme, c'est-à-dire de la théorie de Gauthier d'un côté et de la théorie de l'*indiuiduum* de l'autre, et se compose de deux chapitres (chapitres 7 et 8). Le chapitre 7 est une synthèse des données qui concernent la théorie qui a été étudiée et en donne une

évaluation globale. Il porte une réflexion sur le nom avec lequel on propose de désigner cette position sur les universaux ('théorie de l'*indiividuum*'), en le comparant aux appellations déjà utilisées par les chercheurs ('théorie de l'indifférence', 'théorie du *status*', 'théorie de la *conuenientia*', 'théorie de l'identité', 'deuxième théorie de la *collectio*' etc.). En outre, ce chapitre compare cette opinion avec la théorie du sujet unique de Boèce et avec certains aspects de la solution d'Abélard. On peut montrer que la théorie de l'*indiividuum* partage certains de ses traits caractéristiques avec Abélard (i.e. la notion de *status*, la distinction personnelle de tout ce qui existe, les "prédicats abélardiens"), tout en prenant une direction tout à fait opposée à celle du maître de Le Pallet. Enfin le chapitre 8, qui clôt la thèse, se focalise sur les maîtres qui sont d'une façon ou d'une autre liés à cette théorie. On propose d'attribuer la position à Gauthier de Mortagne, mais pas forcément les textes *QG* et *P17* qui la soutiennent. L'analyse s'élargit pour prendre en compte d'autres maîtres aussi, dont la position peut être, non pas identifiée, mais comparée à la théorie de l'*indiividuum*: Guillaume de Champeaux, Adélard de Bath et Gilbert de Poitiers.