

AGOSTINISMO E ARISTOTELISMO  
NEL «DE TRINITATE» DI GUGLIELMO D'Auvergne

SOMMARIO: 1. L'incontro delle culture nella prima metà del secolo XIII — 2. La dialettica e il bonum — 3. L'ens e i trascendentali — 4. Dall'innatismo agostiniano all'ontologia aristotelica.

1. *L'incontro delle culture nella prima metà del sec. XIII*

La speculazione filosofico-teologica dell'alto medioevo, sino a tutto il sec. XII, risulta essere ampiamente ispirata all'agostinismo; è stato perciò naturale che il primo grande confronto dei maestri latini con il pensiero di Aristotele, le cui opere vennero tradotte in latino lungo il sec. XII, comportasse un giudizio critico sulle dottrine dello Stagirita condotto alla luce delle teorie gnoseologiche e metafisiche di sant'Agostino.

La sintesi filosofica e scientifica di Aristotele, condotta con metodo puramente razionale ed avente la pretesa di essere una spiegazione esaustiva della realtà, provocò nuovi problemi, che non si erano mai affacciati a riguardo delle dottrine platoniche, perché l'incontro del cristianesimo con il platonismo dei miti e dei misteri aveva rappresentato l'incontro di due pensieri religiosi, mentre l'aristotelismo nel suo complesso risultava una filosofia che sfrutta al massimo le possibilità della ragione umana per spiegare i fenomeni naturali. Da ciò presero il via le proibizioni di Aristotele da parte dell'autorità ecclesiastica: nel sinodo della provincia ecclesiastica di Sens, tenuto a Parigi nel 1210 e presieduto dall'arcivescovo Pietro di Corbeil, si proibì, sotto forma di scomunica, ai professori dell'università di Parigi di tenere lezioni sui testi di Aristotele riguardanti la metafisica o la filosofia della natura; riordinando gli statuti della facoltà delle arti, nel 1215, il cardinale Roberto di Courçon ribadì le proibizioni del sinodo di Sens. Questi dati attestano la grande inquietudine del mondo intellettuale agli inizi del sec. XIII, che permase sino al 1240, anno in cui di fatto i divieti caddero in disuso. L'aristotelismo venne approfondito privatamente e cominciò a penetrare nelle opere dei maestri di quei decenni, mescolandosi con le dottrine tradizionali di stampo neoplatonico ed agostiniano.

Alla mente dei maestri della prima metà del sec. XIII non si affacciò mai il sospetto che esistesse un conflitto tra una «filosofia agostiniana» e una «filosofia aristotelica»; nessuno di questi maestri (penso, oltre a Gu-

glielmo d'Auvergne, ad Alessandro di Hales, a Guglielmo d'Auxerre, a Rolando da Cremona e allo stesso Alberto Magno) progettò l'elaborazione di una concezione del mondo di ordine puramente razionale: in questo essi restarono fedeli all'assunto agostiniano circa l'impossibilità di giungere a una sapienza perfetta senza la rivelazione.

Il movimento teologico degli anni antecedenti il 1250 non è stato però né rigidamente tradizionalista, né essenzialmente agostiniano: esso appare un movimento di pensiero nato dal contatto con la nuova letteratura filosofica, al quale, se si volesse a tutti i costi dare una qualifica significativa degli orientamenti culturali del tempo, potrebbe convenire la connotazione di aristotelismo neoplatonizzante (espressione di F. Van Steenberghen); in questa direzione vanno fondamentalmente anche gli studi di E. Gilson, il quale preferisce parlare di agostinismo avicennizzante, e di R. De Vaux, che caratterizza il periodo come avicennismo latino. Il tratto nuovo appare cioè quello di assimilare, nel modo migliore, le dottrine di Aristotele: a questo è finalizzato anche il ricorso ai suoi interpreti arabi, in particolare ad Avicenna, il cui pensiero operava una sintesi tra aristotelismo e neoplatonismo e quindi prefigurava una possibile modalità di incontro tra l'aristotelismo e la tradizione teologica agostiniana, la quale, com'è noto, era ampiamente debitrice alle dottrine neoplatoniche (1).

La nostra analisi della teologia razionale del *De Trinitate* di Guglielmo d'Auvergne vuole contribuire alla comprensione della fecondità, oltre che della complessità, che conseguì sul piano dottrinale dal confronto critico tra differenti culture.

## 2. La dialettica e il bonum

Gli storici del pensiero medievale concordano nel ritenere Guglielmo d'Auvergne la figura più interessante fra i maestri della prima metà del sec. XIII nell'università di Parigi, sia per l'attiva partecipazione agli eventi che determinarono la formazione dell'indirizzo culturale degli studi universitari, sia per l'originalità e l'alto livello speculativo delle sue opere.

Maestro di teologia nel 1225, nel 1228 fu eletto vescovo di Parigi e divenne perciò anche il supremo moderatore dell'università parigina, nata sul ceppo dell'antica scuola cattedrale. Negli anni dal 1229 al 1231 Guglielmo venne coinvolto nelle note vicende dello sciopero universitario, ma dalle testimonianze risulta che egli non fece nulla per impedire l'esodo in massa di professori e studenti da Parigi, anzi intervenne per riorganizzare lo studio parigino ricorrendo a nuovi maestri di sua fiducia (tra cui il domenicano Rolando da Cremona). Papa Gregorio IX indirizza a Guglielmo d'Auvergne una lettera (23 novembre 1229) di aspro rimprovero per non aver saputo impedire la degenerazione dei contrasti nell'università; in realtà nell'atteggiamento del vescovo durante lo sciopero si può vedere lo sforzo di rimettere ordine negli studi teologici, minacciati da nuove ten-

(1) Una panoramica esaustiva delle discussioni circa la natura dell'aristotelismo nella prima metà del sec. XIII è data da F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 57-130.

denze nazionalistiche, secondo il parere dello stesso pontefice, il quale aveva elevato un allarmato lamento proprio l'anno precedente, in una lettera (7 luglio 1228) ai maestri della facoltà di teologia di Parigi <sup>(2)</sup>.

Da questi dati sommari, per la maggior completezza e articolazione dei quali rinvio agli studi di Martin Grabmann <sup>(3)</sup> e Amato Masnovo <sup>(4)</sup>, possiamo partire per indicare la fondamentale scelta tradizionalistica, e perciò favorevole all'agostinismo altomedievale, del nostro maestro; anche se dalla sua opera emerge un alto livello di conoscenza delle opere di Aristotele che avevano fatto il loro ingresso in occidente, tradotte in latino, alla fine del sec. XII e nei primissimi decenni del sec. XIII, dalla *Metafisica* alla *Fisica*, al *De anima*, all'*Etica* e al *De caelo*. Va subito aggiunta un'altra indicazione consolidata dalla letteratura critica sul d'Auvergne, ossia la sua dipendenza da Avicenna, che ha costituito il filtro mediatore della sua lettura di Aristotele; ciò non gli impedì di combattere sino in fondo alcune precise teorie avicenniane giudicate inconciliabili con il pensiero cristiano. Pensatore vivace ed aggiornato, il d'Auvergne è dunque partigiano di un tradizionalismo critico: «Quamquam autem in multis contradicendum sit Aristoteli sicut revera dignum et iustum est, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati, sic suscipiendus est id est sustinendus in eis omnibus in quibus recte sensisse invenitur» <sup>(5)</sup>.

La soluzione dei problemi, precisa in un altro passo del *De anima*, non va demandata all'appello all'autorità, fosse pure quella di Aristotele; d'altronde non si può negare che nelle opere dello Stagirita ci siano contenuti validi e accettabili anche da un teologo cristiano. Globalmente si dovrà convenire che l'opposizione del maestro parigino alle novità dottrinali fu prevalente sulle sue aperture ad esse; lo conferma il fatto che solo dopo la morte del d'Auvergne nel 1249 le opere di Aristotele censurate dall'autorità ecclesiastica ottennero piena cittadinanza nell'insegnamento universitario. Spicca tuttavia sempre nelle sue pagine una linea di critica risoluta e costruttiva, che veicola un pensiero attivo e personale: «Guglielmo d'Auvergne è uomo di lotta: non può scrivere una pagina senza prendersela con Caio o con Sempronio: donde il grande interesse storico dell'opera sua. Non si accontenta il focoso scrittore di adoperare i vocaboli forti; bene spesso, quando ha da fare con eretici reali o presunti, si sente prudere le mani e invoca passionatamente il ferro e il fuoco... C'era in costui del mistico e dell'uomo d'azione: due cose che stanno insieme assai meglio che non si pensi. Piuttosto temperamenti cosiffatti non sanno resistere alla voglia di fare di loro testa anche più del bisogno» <sup>(6)</sup>.

Il *De Trinitate* è stato scritto dall'Auvergne negli anni intorno al 1223,

(2) Le lettere di Gregorio IX sono pubblicate in H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis parisiensis*, Parigi 1891, t. I, n. 89 e n. 61.

(3) M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, pp. 89-92.

(4) A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1945<sup>2</sup>, vol. I, pp. 1-37.

(5) GUGLIELMO D'Auvergne, *De anima*, cap. II, pars duodecima; in: GUGLIELMI ALVERNI *Opera omnia* tomis duobus contenta. Parigi, apud Andream Pralard, 1674, t. II, Suppl., p. 82.

(6) A. MASNOVO, *Da Guglielmo...*, I, pp. 35-37.

come il primo dei sette trattati del suo *Magisterium primum sapientiale ac divine* (7); l'argomento sviluppato nell'opera corrisponde a un moderno trattato *De Deo uno et trino*: in esso vengono cioè affrontati tutti i temi caratteristici della teologia monoteistica e trinitaria, nell'ambito sia dell'indagine razionale, sia dell'indagine biblico-patristica, in conformità ai generi letterari della tradizione, rinnovati dal metodo scolastico della *quaestio* a partire da Anselmo d'Aosta e da Pietro Abelardo. I primi tredici capitoli dell'opera sono dedicati all'esistenza di Dio, all'onnipotenza divina e alla creazione come atto della libera volontà di Dio. I capitoli dal 14 al 43 trattano delle processioni trinitarie, dell'immagine della Trinità nelle creature razionali, della natura delle relazioni personali nella Trinità; il lungo capitolo 44 con cui l'opera termina tratta della diversità dei predicamenti e delle modalità del linguaggio relativo a Dio, tanto dal punto di vista delle persone come da quello dell'essenza.

Nel Prologo Guglielmo precisa la metodologia della ricerca che si accinge a compiere, richiamandosi a una divisione del sapere proposta nel *De divisione philosophiae* di Domenico Gundissalino (8): accanto a una modalità d'indagine e conoscenza fondata sulla profezia e sulla rivelazione, e perciò propria dei rivelatori e dei profeti che sono in contatto diretto con Dio, c'è una conoscenza fondata sulla fede, che media fra Dio e gli intelletti che obbediscono all'autorità rivelante ed accettano di credere a degli enunciati che eccedono la verificabilità ad opera dell'esperienza umana. C'è poi un terzo modo, «qui per viam probationis et inquisitionis acquiritur», ed è la modalità conoscitiva dei «philosophantes», termine con cui Guglielmo vuole riferirsi a tutti i pensatori della storia, siano essi i teologi cristiani oppure i filosofi pagani e mussulmani (9).

Nella prospettiva dell'autore la scelta del metodo di indagine imperniata sulla *inquisitio* e sulla *probatio*, che potremmo qualificare come metodo dialettico, si situa all'esterno dell'autorità divina e della fede, nel senso che Dio non ricorre a questa modalità nel rivelare e la fede non ha bisogno della dimostrazione razionale per sviluppare l'adesione alle verità rivelate. Nel *Magisterium divine* Guglielmo adatterà questo metodo, non per sfuggire alla ricchezza della rivelazione e della fede, ma per costruire il «regnum veritatis, debellatis erroribus», erigendo un muro solido per combattere gli errori. Accanto al compito di esporre la verità ampliandola ed arricchendola con considerazioni persuasive, si profila un compito apologetico, per cui la ricerca deve individuare gli errori, scoprirne il punto debole e manifestare la loro infondatezza: «Huic thesauro effodiendo ve-

(7) WILLIAM OF AUVERGNE, *De Trinitate*. An edition of the latin text with an introduction by B. SWITALSKI. Toronto, Pont. Inst. of mediaeval studies, 1976. In seguito ci riferiremo a quest'edizione, citandone solo il titolo e le pagine.

(8) Domenico Gundissalino (o Gundisalvi), filosofo e teologo spagnolo del sec. XII, è stato uno degli artefici principali del centro di Toledo, dove si tradussero in latino le opere di Aristotele. Nel *De Divisione philosophiae* egli è il primo maestro ad aggiungere alle discipline tradizionali del *quadrivium* la metafisica, la fisica, la psicologia, la politica e l'economia secondo l'articolazione aristotelica di queste scienze, allora per la prima volta conosciute in occidente.

(9) Con il termine *philosophi* invece il d'Auvergne si riferisce solo ai filosofi pagani e mussulmani, in particolare ad Aristotele, Alfarabi e Avicenna. Cfr. *De Trinitate*, p. 15, nota 17.

lut ligones et fossoria, instrumenta inveniendi, parat logica; huic praedae capiendae seu venandae, probationum parat venabula, textit retiacula; huic regno expugnando fabricat et acuit syllogismorum tela» (10). Affidiamo all'analisi delle principali considerazioni sviluppate nei primi capitoli del *De Trinitate* il compito di rivelare il debito del maestro parigino alla tradizione, e in particolare all'insegnamento di sant'Agostino, insieme con il largo spazio innovativo nell'ambito della critica gnoseologica, epistemologica e teologica.

Benché, secondo la linea concordemente sostenuta dai pensatori cristiani, la conoscenza esaustiva della natura di Dio appartenga al dono esclusivo della grazia, ossia all'ordine soprannaturale, occorre concedere che l'intelletto umano è in grado di raggiungere alcune notizie preziose circa la divinità. Le due nozioni attraverso le quali l'intelletto umano meglio assurge al piano del divino sono quella di *ens* e quella di *bonum*. A causa della sua assoluta semplicità il concetto di *ens* non è definibile (11) e coincide con il primo intelligibile dell'intelletto umano. Dire che Dio è conoscibile dall'intelletto umano «in quantum ens», ossia attraverso un'elaborazione del concetto di ente e delle prime nozioni che all'ente si riconducono, significa perciò dire che l'uomo non conosce Dio intuitivamente e immediatamente, ma solo attraverso una conoscenza astrattiva e per concetti universali. La conoscenza dell'*ens* e dei primi principi si configura tuttavia come da sempre presente all'intelletto umano; anche se questi li deve sviluppare confrontandosi con l'esperienza sensibile e con una gradualità di procedimento, si tratta di nozioni e di principi che non sono ricavati dall'esperienza sensibile, ma provengono dall'orizzonte dello spirito che ha posto in esse l'anima intellettiva dell'uomo. Su di essi si fondano gli argomenti con cui Guglielmo dimostra l'esistenza di Dio nei primi due capitoli del *De Trinitate*, dopo aver fatto alcune premesse d'ordine logico e metafisico ad un tempo.

Ogni cosa si predica di un'altra o a titolo essenziale o a titolo accidentale; questa regola vale per qualsiasi predicato, e quindi anche per il *bonum* e per l'*ens*, i quali, come insegna Boezio nel *De hebdomadibus*, si dividono rispettivamente in *bonum* ed *ens* per essenza, oppure per partecipazione. L'essere o il bene si predicano cioè delle cose o per essenza, nel senso che sono posseduti in proprio da esse, oppure per partecipazione, nel senso che le cose ricevono da altri l'essere o il bene che di esse viene predicato. È infatti impossibile che essere e bene si predichino di una medesima cosa in tutte e due le modalità: «Omne enim quod de quocumque dicitur, aut essenziale eidem est, aut accidentale, hoc est, aut essentia ipsius aut de essentia, quae est pars essentiae, aut omnino praeter essentiam, et hoc est quod vocamus accidentale, quodque secundum participationem haberi et dici dicimus» (12). Spostando l'assioma dal piano logico a quello metafisico, si viene a dire che qualsiasi perfezione può essere posseduta in modo originario, oppure per partecipazione da altro: nel primo

(10) *De Trinitate*, prolog., p. 16.

(11) «Scito, quod ens et esse multiplices habent intentiones et quod non est eis ratio vel definitio, sicut doceberis in sequentibus» (*De Trinitate*, I, p. 16)

(12) *Ibi*, pp. 17-18.

caso la perfezione in questione coincide con l'essenza della cosa stessa che la possiede, mentre nel secondo caso la perfezione è presente nella cosa senza coincidere con l'essenza della cosa stessa che l'ha ricevuta. Siccome Guglielmo d'Auvergne restringe la propria analisi delle perfezioni all'*ens* e al *bonum*, non può sfuggire che egli lo faccia in rapporto alla predicabilità di questi due attributi riguardo a Dio e alle creature; essi costituiscono due attributi qualificabili come «trascendentali», che non implicano cioè necessariamente un modo di essere o una predicazione finita, ma possono esistere e predicarsi anche in un modo infinito.

Compare in queste pagine una delle prime tematizzazioni scolastiche dei trascendentali; il pensiero del maestro parigino converge con l'elaborazione che in quegli anni veniva facendo sempre a Parigi Filippo il Cancelliere nella sua *Summa de bono* <sup>(13)</sup>. L'*ens* e il *bonum* appartengono all'ordine di quei dati intelligibili privilegiati che consentono all'uomo di innalzarsi alla conoscenza di Dio. Guglielmo inizia il tragitto con l'elaborazione di dimostrazioni relative all'esistenza della divinità. Il primo argomento muove dall'enunciazione sopra esaminata, ossia che il bene si predica di una cosa o in modo essenziale, o in modo partecipativo; si vuole quindi dimostrare che è assurdo che il bene venga predicato di qualsiasi realtà in modo partecipativo, e che perciò è necessario che il bene si predichi di qualche realtà per essenza. Che tutti i beni non possano essere beni per partecipazione risulta dalla contraddizione che segue all'ipotesi di una serie circolare di beni per partecipazione, ossia di una serie di beni di cui l'uno è bene perché ha ricevuto il bene da un altro, e questi dal primo: in una siffatta ipotetica serie circolare, un bene dovrebbe dare all'altro quello che deve ancora essere dato a lui medesimo. In questo circolo «impossibile e frivolo» svanirebbe lo stesso bene reale, ossia il bene risulterebbe solo un nome vuoto, che non intenziona la realtà <sup>(14)</sup>.

Per evitare la contraddizione si deve eliminare anche un'altra ipotesi, ossia che una totalità di beni per partecipazione si configuri in una successione lineare all'infinito: rinviando la spiegazione di questo bene al bene che lo precede e così, retrocedendo, all'infinito, non si arriva mai a trovare la ragione sufficiente di questo bene da cui sono partito. Si finisce così per concludere, in modo palesemente contraddittorio, con una serie che è chiamata a dare la spiegazione esauriente di questo bene, ma che, con il continuo rinvio, non la può dare, e perciò ancora una volta il bene si vanifica realmente e resta un nome vuoto di significato <sup>(15)</sup>.

(13) Filippo il Cancelliere è stato maestro di teologia e cancelliere dell'università di Parigi dal 1218 al 1236; è sicuramente tra i primi autori che enunciarono un trattato sugli attributi trascendentali dell'essere (unum, bonum, verum). Cfr. H. POULLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe*, in «Rev. néoscol. philos.», 42 (1939), pp. 40-77.

(14) «Si secundum participationem de unoquoque diceretur, nullus subesset intellectus eidem, eo quod numquam finiretur. Verbi gratia, si numquam diceretur bonum, nisi secundum participationem, nulla esset intentio huius nominis bonum; bonum namque dicitur quid secundum hoc in habendo bonum, quod est bonum» (*De Trinitate*, I, p. 18).

(15) «Est igitur complicata et involuta infinitas participatorum et participantium in intentione huius nominis bonum, est enim dicere bonum habens bonum. Explana igitur bonum secundum, et erit eius intentio habens bonum; et hoc currit in infinitum. Quare nihil relinquitur in intentione huius nominis bonum, nisi ipsum habens infinitas replicatum; et haec infinitas non figit nec finit intellectum» (*Ibi*, pp. 18-19).

È chiaro l'esito del ragionamento: l'ipotesi che tutte le cose siano buone per partecipazione equivale all'ipotesi che tutte le cose siano partecipi di una perfezione, ossia la bontà, che in realtà non esiste, perché le cose non possono averla né a titolo proprio (per via dell'assunto iniziale, che tutti i beni siano partecipi), né perché l'hanno ricevuta da altri (stante che non si stabilisce l'origine, la ragione iniziale di questa trasmissione). L'esistenza di beni per partecipazione si spiega dunque solo se si ammette l'esistenza di qualche bene per essenza, di qualcosa cioè di cui la bontà di predica in modo essenziale: «posito igitur hoc, quod omne bonum participatione sit bonum, infinitum est, et nihil quod bonum dicitur. Palam igitur est, quod de aliquo dicitur secundum essentiam» (16).

### 3. *L'ens e i trascendentali*

Il secondo capitolo del *De Trinitate* sviluppa un altro argomento per guadagnare l'esistenza di Dio, incentrato sulla nozione di *ens*, di cui si evidenziano due accezioni: nella prima accezione è detto ente o essere la quiddità (*essentia sive substantia*), ricavata astraendo dalle note accidentali della cosa; nella seconda accezione invece è detto ente o essere ciò che connota l'esistenza come predicabile di ogni cosa, ma che insieme eccede, trascende ogni singola cosa esistente e che perciò si riferisce a un'essenza che con questa esistenza coincide. È questo il caso dell'essere per essenza, cioè di Dio. In sintesi, ci sono due sensi ben distinti dell'*ens*: l'*ens* di tutte le cose che sta fuori di esse e per così dire sopraggiunge alla loro essenza; e l'*ens*, che è tale per essenza, in cui cioè essenza ed esistenza coincidono.

La lettura dell'esperienza attesta solamente due possibilità: quella dell'ente necessario o per essenza, e quella dell'ente contingente o non per essenza; ed è evidente che l'una possibilità, in riferimento al medesimo soggetto, esclude l'altra. Riprendendo il processo argomentativo già applicato a proposito del *bonum*, Guglielmo osserva che l'*ens* non può predicarsi di una medesima cosa indifferentemente in un senso o nell'altro. Ci si domanda perciò se è possibile che la realtà sia costituita interamente di enti contingenti, la cui essenza non coincide con l'essere. Tale possibilità va scartata perché ci troveremmo di fronte a due esiti, entrambi assurdi: si presenterebbe infatti una catena circolare di enti che si danno l'essere «reciprocamente», oppure una serie di enti che dipendono da altri enti, all'infinito. L'ipotesi di una circolarità è assurda, perché si finisce col dire che una cosa deve essere causa di sé, e perciò che deve insieme precedere e seguire se stessa. Parimenti contraddittoria l'ipotesi di un processo lineare all'infinito, perché il riferimento a un essere sempre ricevuto da altri non riuscirebbe a rendere ragione di questo essere reale, non potrebbe esibire un riscontro in una realtà che spieghi originariamente, fondandolo in una causalità fontale, che non riceve nulla da altri, quell'essere che è realmente dato al contingente; si instaurerebbe un regresso all'infinito, che significa il rinvio o annullamento di intelligibilità.

(16) *Ibi*, p. 19.

Perché si possa individuare la ragione sufficiente dell'essere degli enti contingenti che noi sperimentiamo, occorre ammettere che esiste un ente che è tale per essenza. L'*infinitas* di un eventuale processo di rinvio non è una spiegazione perché l'intelletto non la può afferrare; solo se determiniamo un ente necessario, che esiste in virtù della propria stessa essenza, l'intelletto non vaga nelle tenebre dell'infinitudine e dell'incertezza (17).

Due preziosi corollari concludono il discorso sull'esistenza dell'*ens necessarium*: anzitutto si deve dire che tutto ciò di cui l'essere si predica essenzialmente è privo di causa, a differenza dell'ente contingente, che dipende da una causa. In secondo luogo, ciò di cui l'essere si predica per essenza ha l'essere come nome proprio; l'essere risponde alla *veritas* più profonda di quella cosa, ossia alla sua intima essenza o sostanza, per cui non solo è impossibile che l'*esse secundum essentiam* non sia, ma non è possibile nemmeno pensarlo come non esistente (18).

Quest'ultima affermazione «quod non solum impossibile est non esse, sed etiam intelligi non esse» fa sorgere spontaneo il riferimento al capitolo III del *Proslogion*, dove Anselmo d'Aosta scrive: «Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse» (19). L'accostamento tra l'opera di Guglielmo e quella di Anselmo è già stato fatto dal Masnovo (20), il quale ha però escluso qualsiasi tangenza, che non sia meramente linguistica, dell'argomento del maestro parigino con quello anselmiano.

Ma anche volendo rinunciare a vedere nel testo di Guglielmo una ripresa del celebre argomento del *Proslogion*, è inevitabile il richiamo alle argomentazioni circa l'esistenza di Dio addotte da Anselmo nel *Monologion*, le quali partivano, tra l'altro, dalle nozioni di *bonum* e di *ens*. A questo proposito, il Masnovo ha osservato che, mentre in Anselmo le nozioni ricordate sono operanti in connessione con il realismo esagerato, l'atteggiamento di Guglielmo d'Auvergne è assai lontano da ogni riferimento all'ultrarealismo: stabilito che «è fautore di realismo esagerato chi nella soluzione di questo problema psicologico derivi le nostre nozioni universali da un mondo trascendente, in cui le idee madri si troverebbero, formalmente e antecedentemente, tali e quali sono nel nostro spirito», dopo minuziosi confronti il Masnovo conclude che Guglielmo è un perfetto sostenitore del realismo moderato, «cioè di quel realismo che ammette le

(17) «Vel igitur in intellectu nostro capietur et claudetur infinitas, quod impossibile esse sentit apud se omnis intellectus, vel impossibile erit aliquod esse intelligi, cum omne esse secundum hoc infinitum sit. Nos autem cum eis, qui intellectum et finitionem sive fixationem intellectus destruunt, eoque philosophandi viam obstruunt et scientiae ipsius principium et radicem, quae vere est intellectus, destruunt, dum infinita et intelligibilia ponunt et ineffabilia, disputationem nullatenus aggrediemur, dimittentes eos ire in adinventionibus suis, id est, in immensum erroris et tenebras infinitatis et incertitudinis, ponentes, quod necessitas intelligendi ponere cogit, videlicet quod "est" de quodam dicitur secundum essentiam, et de quodam non secundum essentiam. Similiter et ens» (*Ibi*, 2, pp. 22-23).

(18) «De illo igitur dicitur secundum veritatem, quia secundum essentiam sive substantiam, quae in unaquaque re, veritas eiusdem rei dicitur...Quare manifestum est iam quoddam esse, quod non solum impossibile est non esse, sed etiam intelligi non esse» (*Ibi*, p. 24).

(19) ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 3; ed. Schmitt, I, Seccovvi 1948, p. 102.

(20) Cfr. MASNOVO, *Da Guglielmo...*, p. 59 e ss.

nostre idee universali avere un corrispondente nella realtà quanto al loro contenuto, non quanto alla modalità» (21).

Più articolata la posizione di E. Gilson il quale, pur concedendo al Masnovo che se si restringe la considerazione alla prova dell'esistenza di Dio, Guglielmo d'Auvergne non è un anselmiano, riconosce tuttavia l'esistenza di affinità speculative più profonde tra il *De Trinitate* di Guglielmo e il *Proslogion* di Anselmo. Dire che Guglielmo muove da concetti come quelli di *bonum* e di *ens* che possono essere ricavati dalla realtà non significa dire che egli parta senz'altro da un fatto (22); egli parte infatti dall'*ens*, ma non da un ente determinato, concretamente presente qui ed ora. Inoltre è molto importante osservare come Guglielmo giunga ad affermare l'esistenza di Dio perché, in caso contrario, le nozioni di *bonum* e di *ens* si ridurrebbero a concetti vuoti di significato, a pseudo-concetti. Per il Gilson la conclusione del maestro parigino: deve esistere un Bene per essenza o un Essere per essenza, si fonda in ultima analisi sul principio che l'intelligibilità intrinseca di un concetto postula l'esistenza del suo oggetto (23). Mentre la conclusione (Dio esiste) nel *Proslogion* è fondata sulla necessità di dare un senso intelligibile al concetto o definizione di Dio, Guglielmo la fonda sulla necessità di rendere intelligibile il concetto di *bonum* e di *ens*. I due maestri convergono tuttavia nel sostenere che le esigenze del pensiero valgono anche per la realtà; secondo il Gilson cioè, Anselmo e Guglielmo convergono nell'assunzione di un ontologismo di fondo (24).

Al di là delle possibili discussioni sulla continuità o meno con la linea anselmiana, mi pare che la maggiore attenzione dello studioso debba rivolgersi alla convinzione di fondo che emerge dalle pagine di Guglielmo d'Auvergne, ossia che i concetti di *bonum* e di *ens* e le riflessioni da essi ricavate sono fondati nell'esperienza interiore, e che alla loro origine c'è una specie di contatto con la realtà sovrasensibile, un'esperienza primordiale del divino propria dell'anima umana, posta al confine di due mondi. Per Guglielmo l'intelletto umano non inizia la propria attività come «tabula rasa», ma è in possesso dei dati intelligibili primordiali, di origine divina, che mettono l'uomo in condizione di leggere intellettualmente, ossia di interpretare e di giudicare l'esperienza sensibile.

La linea gnoseologica del maestro parigino si rapporta dunque stretta-

(21) *Ibi*, pp. 63-67.

(22) Come invece sostiene il Masnovo: «Chi ora abbracci di un sol colpo d'occhio i momenti del procedere argomentativo del D'Auvergne, troverà che in esso, ben diversamente che nel *Proslogion*, si prende quale punto di partenza un fatto e quella data cosa: *aliquid*: l'ente» (*Ibi*, p. 55).

(23) Cfr. E. Gilson, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, in *AHDLMA*, 21 (1946), pp. 70-73.

(24) «Une démonstration telle que celle de Guillaume, qui pose l'être comme condition de la concevabilité d'un concept, n'est pas moins "ontologique", sous une autre forme, que celle de *Proslogion*. Non seulement elle se fonde sur les exigences internes, requises pour que le concept d' "être" soit possible, mais elle argumente au nom de ce qu'impliquent les *modi dicendi* dont elle use. N'oublions pas que les outils dont dispose cette métaphysique sont ceux du logicien. Il lui suffit donc d'établir que le *modus dicendi secundum participationem* implique le *modus dicendi secundum essentiam* pour établir que l'existence de l'être participé implique celle de l'Être» (*Ibi*, p. 73).

mente alla dottrina agostiniana dell'illuminazione, che in questi stessi anni veniva riproposta a Parigi in diretto confronto con la psicologia aristotelica da Alessandro di Hales, nei cui testi si afferma che Dio è la prima realtà conosciuta dall'intelletto umano, e che questa conoscenza innata si traduce nella presenza alla nostra mente della nozione dell'ente primo, della verità e della bontà prime e supreme <sup>(25)</sup>.

L'insegnamento di Agostino circa la presenza nella mente dell'uomo di una luce intelligibile, scartata la lettura ontologica di chi pretende l'intuizione diretta del contenuto delle idee divine, e quella sovranaturalistica di chi lega l'illuminazione intellettuale con l'ordine soprannaturale della grazia, non può essere inteso che in direzione di una nativa partecipazione alle idee di Dio da parte dell'anima o mente dell'uomo; in conseguenza di ciò la mente umana è fatta capace di conoscere gli intelligibili, le realtà spirituali quindi, non come concetti che le vengono trasmessi già compiuti, ma come presenza delle nozioni universali di *ens*, *bonum* e *verum*, che sono poi determinate e per così dire riempite contenutisticamente con lo sviluppo della conoscenza sia razionale, sia sensitiva <sup>(26)</sup>.

Il nostro richiamo alla dottrina innatistica di origine agostiniana trova conferma nei capitoli successivi del *De Trinitate*, in cui Guglielmo d'Auvergne si occupa degli attributi dell'*ens essenziale*, ossia dell'assoluto guadagnato con le argomentazioni dei primi due capitoli: nel capitolo terzo si dimostra che l'ente per essenza è assolutamente semplice («simplex in ultimo simplicitatis», «spoliatissimum»); nel capitolo quarto si fa vedere come l'essere per essenza, assolutamente semplice, è anche unico («unum numero», «quia vera unitas est non adunata ex multitudinem»), e perciò giustamente a lui solo spetta il nome dell'essere, come è attestato dalla tradizione biblica: nell'Esodo (3,14) Dio rivela a Mosè il nome proprio *Qui est*, affermazione ribadita dal libro della Sapienza (13,1) e da quello di Giobbe (23,13; 14,4) <sup>(27)</sup>. L'attribuzione al Dio della rivelazione cristiana del nome filosofico di Essere per essenza risale alla patristica, ed è sta-

(25) Nella *Summa theologiae* Alessandro di Hales insegna che l'anima umana, per il fatto di essere uno «spirito», è naturalmente attiva nei confronti delle cose che può intendere, e tale attività implica che l'anima possa svolgere in pieno la funzione di intelletto agente immanente, che consiste nell'astrarre la specie intelligibile dal fantasma e nel disporre l'intelletto possibile ad intenderla. L'anima umana ha però anche un'altra prerogativa, enunciata nella Bibbia e sviluppata da Agostino e da tutta l'antropologia altomedievale, quella di essere fatta ad immagine di Dio: tale prerogativa si traduce nella capacità di conoscere Dio, capacità che a sua volta si fonda sulla perfezione o attualità in ordine al conoscere, da Alessandro definita anche «similitudo primae veritatis impressae a creatione». Cfr. *Summa Theologiae fratris Alexandri*, II, ed. Quaracchi, p. 415, n. 342, *respondeo*.

(26) Il Gilson concorda nel vedere nei testi di Guglielmo d'Auvergne la ripresa della dottrina agostiniana dell'illuminazione, pur considerandola parzialmente contaminata dall'influsso della psicologia aristotelica, in particolare dalla dottrina dell'intelletto agente. Cfr.: E. GILSON, *Pourquoi Saint Thomas d'Aquin a critiqué Saint Augustin*, in *AHDLMA*, 1 (1926), pp. 64-74; E. GILSON, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, tr. it., Casale Monferrato, 1983, pp. 100-113.

(27) «Quia igitur de eo dicitur ens per essentiam, secundum hanc intentionem, singulare est et proprium nomen eius, quod quaerimus. Hoc igitur non frustra se nominavit *Exodi* III ad Moysen «qui est», quod utique testimonium fidei sufficit ad certitudinem eorum, quae diximus. Similiter *Sapientiae* XIII nominatur «qui est», et *Job* ad ipsum dicit «tu enim solus es». Hoc igitur unum est eo modo, quo diximus, ipse namque solus est essentialiter» (*De Trinitate*, 4, p. 32).

ta autorevolmente trasmessa al medioevo da sant'Agostino. Nel commento al Salmo 134 Agostino si dilunga a spiegare il passo dell'Esodo con riflessioni di stampo filosofico, nella convinzione espressa a più riprese lungo le sue opere, che la vera sapienza filosofica è quella che ha trovato espressione compiuta nel Verbo incarnato: «Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit, et tamquam hoc esset ei nomen: *Hoc dices eis, inquit, Qui est, misit me*. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est» (28).

Le espressioni con cui Guglielmo d'Auvergne, nel capitolo quarto del *De Trinitate*, caratterizza la *puritas essendi* dell'assolutamente semplice ed uno richiamano da vicino le dichiarazioni circa l'essenza di Dio contenute nel *De Trinitate* di Agostino:

«Ens vero adeo declarat eius essentiam, ut ipse per ipsum innotescere voluerit filiis Israel, quo uno noto, nota sunt omnia, quaecumque de essentia ipsius dici possunt. Sequitur quod ipse est ens primum, verum, unum et purum, cuius puritas non sit adumbrata multitudine ullo modo, et in cuius veritate nihil sit concretum, nihil adunatum, nihil omnino duplex, cuius essentia in ordine essentiarum altissima et prima, fixa et stans in se ipsa, quieta et pacatissima a tumultu permutationum» (Guglielmo d'Auvergne, *De Trinitate*, 4, p. 33).

«Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia et ab eo quod est scribere dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo: *Ego sum qui sum*, et *Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos?* Sed aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest» (Agostino, *De Trinitate*, V, 3; C.C., series lat., vol. 50, pp. 207-208. Cfr. *ibi*, I, 1, p. 29 e VII, 5, p. 261).

È subito evidente la convergenza dei due pensatori sulla fondamentale portata dell'essere come nozione valida per una efficace comprensione teologica: dell'essere non c'è una vera e propria definizione, esattamente come per l'essenza divina l'unico nome possibile è quello dell'essere per essenza, ossia di un'essenza che si definisca con il nome proprio dell'indeterminabile. La nozione di *ens* è mediatrice fondamentale della teologia razionale, nel senso che, non essendo una nozione costruita a posteriori dall'intelletto, l'*ens* possiede la capacità preliminare offerta a ogni intelletto per elevarsi alla conoscenza di Dio: «Igitur ipsum per se impressum est intellectui nostro, in quantum ens» (29).

#### 4. Dall'innatismo agostiniano all'ontologia aristotelica

A partire dalla qualifica di Dio come essere per essenza, l'uomo può ampliare la conoscenza degli attributi caratterizzanti la natura dell'assolu-

(28) AGOSTINO, *Enarrationes in Psalm. CXXXIV*, 4; C.C., series lat., vol. 40, p. 1940.

(29) *De Trinitate*, 4, p. 33.

to. Il discorso, in cui è esplicitamente dichiarato quel punto di partenza di stampo innatistico e illuminativo già individuato come tratto comune alla gnoseologia agostiniana e a quella del maestro parigino, prosegue ribadendo l'affermazione dell'identità di essenza ed essere in Dio, a differenza da tutte le altre realtà che non sono enti per essenza e perciò sono «esse secundum», sono esseri in seconda battuta, in quanto derivano dall'essere primo o essenziale; l'essere delle creature è un «esse indigentiae», di cui nei capitoli quinto e sesto del *De Trinitate* il D'Auvergne tematizza le condizioni metafisiche. In tal modo Guglielmo mostra di avere compiuto una significativa innovazione, quella di mettere in secondo piano, in sede di teologia razionale, l'idea di *summum bonum* e di *optimum*, per concentrare l'attenzione su quella di *ens per essentiam*. Tale mutamento di prospettiva storicamente ha avuto seguito presso gli scolastici del sec. XIII, non perché questi abbiano sottovalutato la forza speculativa della nozione di *bonum*, che continua a fecondare le teologie ispirate al neoplatonismo, ma perché autori come Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio e lo stesso Duns Scoto non hanno rinunciato a sviluppare in sede teologica la nozione di *Ens per essentiam* ed hanno mantenuto come nomi propri di Dio sia quello dell'Essere, sia quello del Bene.

Guglielmo dichiara di essere stato iniziato a queste dottrine da «multi de nobilioribus philosophorum», che, secondo i critici, sono da identificare con Severino Boezio, Avicenna e alcuni filosofi arabi, fra cui spicca Avicenna, autore ben conosciuto dal nostro maestro <sup>(30)</sup>.

Se le fonti hanno avuto il loro peso, è innegabile che la speculazione del d'Auvergne compie progressi nell'esplicitare l'affermazione dell'identità di essenza ed essere in Dio, e quella della distinzione reale fra essenza ed esistenza nelle creature, connessa quest'ultima con la dichiarazione che l'essere appartiene alle creature a un titolo diverso che non a Dio, come bene è confermato da questo passo del *De universo*:

«Iam ante declaratum est in prima parte primae philosophiae [ossia: nel *De Trinitate*], quia omne huiusmodi causatum est possibile esse per se, et est recipiens esse supra se, quod est aliud ab ipso, et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei accidens, hoc est adveniens ei, et receptum ab ipso supra totam completam essentiam suam. Esse enim omne quod datur a causa huiusmodi causato, separabile est ab illo saltem intellectu, et omne receptum a suo recipiente, et generaliter omne esse, cum fuerit aliud a suo ente, separabile est ab ipso, modo quo diximus. Omne autem a quo eius esse separabile est, non habet illud nisi possibiliter, sive potentialiter, et ita non habet illud ea necessitate, qua aliquid dicitur necessario esse per se» <sup>(31)</sup>.

(30) «Quare omnia, in quantum sunt, eius fluxus sunt et exuberantia primi purissimi et affluentissimi huius fontis; et in tantum posuerunt multi de nobilioribus philosophorum omnia esse bona, in quantum scilicet de purissimo fonte essendi defluunt» (*Ibi*, 5, p. 35). All'inizio del capitolo 6, il nostro autore sostiene che l'essere causato «nominatur nominatione expressa et propria esse indigeniae, et esse possibile, et esse falsum, et esse fluens, et pendens. Et huiusmodi est omne quod coepit» (*Ibi*, 6, pp. 35-36). Le fonti di queste *nominatioes* sono precisamente Avicenna (*Fons vitae*), Avicenna (*Metaphysica*) e Alfarabi (*Trattati filosofici*). Per i riferimenti puntuali cfr. l'apparato critico del *De Trinitate*, pp. 35-36.

(31) GUGLIELMO D'AUVERGNE, *De universo*, 1, 3; in *Opera omnia*, t. 1, p. 594.

L'essere dell'ente possibile, «aliud ab ipso», sopravviene all'essenza, è «accidens ei» nel senso di «adveniens ei», è perciò separabile dall'essenza «tota completa» dell'essere possibile stesso. L'essere delle creature è dunque un essere estrinseco, che viene partecipato dal primo essere; non si cade nel panteismo, perché la partecipazione non comporta uguaglianza o univocità: «Non autem conturbet te identitas participati, quasi per hoc cogaris omnia aequaliter ac univoce confiteri esse, quia sanitas una praedicatur de homine et urina et medicina et cibo, non tamen univoce et aequaliter; ad hunc modum se habet in primo esse; etsi enim ab omnibus participetur, non tamen aequaliter, nec uno modo. Est ergo ipsum esse omnibus esse quo sunt, non autem quod sunt» (32).

L'essere delle creature ha come fonte l'essere divino; se però è unica la perfezione partecipata, non è unico il modo con cui si partecipa; ogni cosa ha una misura e una maniera diversa di possedere l'essere. Sviluppando un tema già elaborato da Agostino, Guglielmo paragona il rapporto tra l'essere di Dio e le cose che ne partecipano, al rapporto tra l'anima e il corpo da essa animato: «Quemadmodum anima est vita corporis, sic omnium esse Deus intelligatur. Sicut separari ab anima mori est ipsi corpori, sic separari a Deo sit rebus destrui... Una essentia altissima, quae Deus est, unum est esse omnium, scilicet quo sunt, non quod sunt» (33).

Abbiamo prima ricordato come nei capitoli quinto e sesto del *De Trinitate* Guglielmo affronta la deduzione delle condizioni metafisiche dell'essere partecipato, tema peraltro già introdotto a proposito dell'incausabilità, eternità, incorruttibilità, semplicità assoluta e unicità dell'essere primo. Proprio perché l'*ens per essentiam* è unico, è anche l'essere fontale, da cui deriva ogni altro ente: date le sue prerogative esclusive, tutte le cose che si distinguono dall'essere per essenza non possono che avere in esso la propria fonte dell'essere (34).

Ad analoghe conclusioni si giunge muovendo dal versante dell'essere derivato; dall'analisi delle condizioni metafisiche dell'ente che non esiste per essenza provengono dei precisi punti di partenza per risalire a Dio, in forza della necessità di ancorare la realtà dell'esperienza a una realtà che la giustifichi razionalmente. Parlare di *esse indigentiae* significa anzitutto parlare di essere che è causato da altri, che da altri riceve la capacità di esistere: non si può rendere originaria, e perciò permanente, una condizione di dipendenza, perché ciò implicherebbe la contraddizione per cui la causa media, quella che per definizione produce l'effetto in virtù di una causalità anteriore, venga considerata la spiegazione prima e originaria dell'effetto: «Sed esse indigentiae, sive finitum sive infinitum ponatur, non habet ex hoc, quod est esse indigentiae, nisi intentionem medii in ordine causarum; non enim potest esse primum causans, cum secundum

(32) *De Trinitate*, 7, p. 45.

(33) *Ibi*, p. 46. L'assoluta purezza dell'essere di Dio, non contaminata dalla partecipazione creaturale, per cui nulla di ciò che le creature sono (*quod sunt*) entra in Dio, era stata tematizzata lucidamente da sant'Agostino, per il quale «Quae vero proprie de Deo dicuntur, quae in nulla creatura reperiuntur» (AGOSTINO, *De Trinitate*, I, 1; p. 29).

(34) «Quocumque igitur modo adveniat esse unicuique causato, quia ipsum solum est fons primus essendi, palam, quoniam omne esse, quod est post ipsum, ab ipso est, cum non sit fons essendi praeter ipsum» (*De Trinitate*, 5, p. 34).

hanc intentionem de suo non habeat, quod det causato. Medium autem de intentione medii in ordine causarum non potest esse sufficiens causare aliud. Infinitas igitur indigens non potest causare aliquid per se, sicut nec infinitas media causatum per se» (35).

La causa che sviluppa la propria capacità causale in modo derivato è una causa media, necessita cioè di venire ancorata a una causa prima, che causi per virtù propria, pena lo smarrimento dell'intelligibilità della stessa causalità derivata. Alla medesima conclusione si giunge dall'analisi della condizione di possibilità che segna l'essere derivato: possibile, spiega Guglielmo d'Auvergne, è qualsiasi cosa che non è contraddittorio che esista, ma che non è di per sé nella condizione di avere attualmente l'esistenza. Potremmo definire il possibile come l'ente che è in attesa di avere l'essere, che è capace di esistere, se qualcuno lo fa esistere: «possibile dicitur comparatione essendi in effectum, potens scilicet recipere effectum essendi» (36). Da questa stessa caratterizzazione emerge che il possibile non può essere la realtà unica e definitiva, perché se non ci fosse un altro essere non possibile (perciò necessariamente esistente), non esisterebbe una spiegazione razionalmente valida dell'esistenza reale del possibile. A questa argomentazione non sfugge la considerazione dell'universo nella sua globalità: «quoniam si consideramus universum in se ipso, non inveniuntur in ipso nisi possibilitatem. Postquam in universo secundum se ipsum non ponitur nisi possibilitas, quare universum in se ipso est tantum possibile. Sed praeter universum possibile non est ens; igitur universum nec ex se ipso nec ex alio est in effectum». Di fronte al regno della possibilità attestatoci dall'esperienza, per evitare la contraddizione di dover concludere, sul piano razionale, che esso esiste ed insieme non esiste, occorre oltrepassare l'orizzonte del possibile ed ammettere un essere ulteriore, caratterizzato dall'intrinseca necessità. L'ipotesi che tutto sia possibile non regge perché non lascia spazio all'esistenza reale (*in effectum*) di qualcosa: «Quare posito, quod unumquodque sit possibile, accidet nihil esse in effectum. Restat igitur esse aliquid, quod non sit possibile. Hoc autem ex necessitate erit necesse esse per semetipsum» (37).

Lo stesso procedimento si applica alla nozione di essere vero, ossia di un essere che sia vero di per se stesso, e tolga l'universo dalla situazione di perdere la verità, di scivolare nel falso, se non ci fosse chi assicura originariamente la verità del suo essere. L'analisi dell'esperienza rileva caratteristiche tali che, volendo usare un'espressione sintetica, impediscono di considerare l'essere diveniente nell'universo come unico ed ultimo essere; tutto porta a suffragare la conclusione che «universum recideret in non esse, nisi esset stans per se ipsum fundamentum universi» (38).

La forma e il contenuto delle argomentazioni del maestro parigino rivelano da un lato una grande originalità, quella della sottigliezza delle distinzioni e del linguaggio che recepisce le novità dell'ontologia aristotelica filtrata dal peripatetismo arabo, mentre dall'altro lato mostrano una sot-

(35) *Ibi*, 6, pp. 37-38.

(36) *Ibi*, p. 39.

(37) *Ibi*, pp. 39-40.

(38) *Ibi*, p. 40.

terranea continuità e un'ideale affinità con il pensiero teologico di sant'Agostino; ne sia conferma un passo delle *Confessioni*, tra i tanti analoghi sparsi nelle opere dell'Ipponate, circa l'imperativo che viene dal mondo del divenire, dalla caducità dell'essere creato, di risalire alla fonte dell'essere e di ogni perfezione che si esplica nell'universo: «Ecce sunt coelum et terra; clamant quod facta sunt: mutantur enim atque variantur. Quicquid enim factum non est, et tamen est non est in eo quidquam, quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod seipsa non fecerint; ideo sumus, quia facti sumus. Non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia. Tu ergo, Domine, fecisti ea; qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim»<sup>(39)</sup>

La fedeltà di fondo all'agostinismo non impedisce a Guglielmo d'Auvergne di essere considerato tra i primi maestri latini del medioevo ad acquisire e ad usare la nozione di essere distinta da quella di essenza, sulla scia di quanto, tra gli arabi, avevano fatto Alfarabi e Avicenna. Nell'analisi degli attributi divini poi, Guglielmo rivela una costante attenzione per la trascendenza dell'essere di Dio, rispetto al quale le caratteristiche proprie delle creature risultano ontologicamente instabili e precarie; egli costruisce in tal modo una teologia fedele alla tradizione per i contenuti, ma fondata sui principi dell'ontologia aristotelica ed espressa con il nuovo linguaggio degli scolastici della prima metà del secolo XIII.

ALESSANDRO GHISALBERTI

*Università Cattolica S. Cuore - Milano*

18 febbraio 1987

(39) AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 4.