



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia e Scienze della
Formazione
ciclo XXIX

Tesi di Ricerca

La questione degli universali nel pensiero di Pietro Abelardo

SSD: M-FIL/08

Coordinatore del Dottorato
ch. prof. Emanuela Scribano

Supervisore
ch. prof. Paolo Pagani

Dottorando
Simona Follini
Matricola 987655

INDICE

INTRODUZIONE	pag. I
Capitolo I – L’origine della questione degli universali	pag. 1
1. Porfirio e la <i>Isagoge</i>	pag. 1
1.1. Interpretazione critica: il ruolo dell’ <i>Isagoge</i> nella disputa sugli universali	pag. 13
1.2. I commenti all’ <i>Isagoge</i>	pag. 15
2. Severino Boezio	pag. 16
2.1. La formazione culturale di Boezio	pag. 19
2.2. La posizione di Boezio nel primo commento all’ <i>Isagoge</i>	pag. 20
2.3. La posizione di Boezio nel secondo commento all’ <i>Isagoge</i>	pag. 22
2.4. Elementi di semantica all’interno delle opere boeziane	pag. 32
Capitolo II – La disputa sugli universali nel medioevo	pag. 36
1.1. La disputa sugli universali nel medioevo	pag. 36
1.2. La ricostruzione delle principali posizioni nel dibattito medievale	pag. 41
2. Roscellino da Compiègne	pag. 51
2.1. Inquadramento storico	pag. 51
2.2. Il pensiero	pag. 52
3. Guglielmo di Champeaux	pag. 61
3.1. Inquadramento storico	pag. 61
3.2. Il pensiero	pag. 64
3.3. La teoria semantica di Guglielmo	pag. 70
Capitolo III – Pietro Abelardo	pag. 74
1. La vita	pag. 74
2. La ricostruzione del pensiero: il problema dei testi	pag. 91
3. La datazione delle opere logiche	pag. 101
4. I testi di riferimento di Abelardo	pag. 111
4.1. Gli scritti che permisero la trasmissione della logica antica al medioevo	pag. 111
4.2. I testi che hanno influito sul pensiero di Abelardo	pag. 113
Capitolo IV – La logica di Abelardo	pag. 117
1. Le origini della logica abelardiana: la <i>logica vetus</i> e la tradizione logica medievale	pag. 117
2. Che cosa è la logica per Abelardo	pag. 121
3. Logica e dialettica: un chiarimento terminologico	pag. 129
4. Logica e metafisica	pag. 131
5. Logica e psicologia	pag. 133
6. Logica e retorica	pag. 133
7. Logica e grammatica	pag. 134
8. La difesa della logica	pag. 137
Capitolo V – La questione del significato	pag. 139
1. Le origini del problema	pag. 139
2. La semantica abelardiana: <i>significatio rerum</i> e <i>significatio intellectuum</i>	pag. 140
3. <i>Significatio</i> , <i>impositio</i> e <i>nominatio</i>	pag. 142
4. <i>Sanitas</i> , <i>perfectio</i> e <i>dignitas</i> del significato	pag. 145
5. La concezione abelardiana di <i>intellectus</i>	pag. 147
6. Il significato delle proposizioni: il <i>dictum</i>	pag. 150
7. La questione degli universali	pag. 151

Capitolo VI – Le glosse letterali	pag. 152
1. Presentazione del testo	pag. 152
2. Approfondimento sul contenuto delle glosse all’ <i>Isagoge</i>	pag. 156
Capitolo VII – La <i>Logica Ingredientibus</i>	pag. 163
1. Le critiche al realismo	pag. 164
2. Gli universali non sono cose ma parole	pag. 177
3. La questione terminologica e il problema del significato	pag. 180
4. La <i>causa communis impositionis</i>	pag. 182
5. Differenze tra la teoria abelardiana e quella realista	pag. 185
6. L’ <i>intellectus</i> dei nomi universali	pag. 186
7. Più che di <i>intellectus</i> si parla di <i>opiniones</i>	pag. 190
8. La teoria dell’astrazione	pag. 191
9. La risposta alle <i>quaestiones</i> porfiriane	pag. 194
10. Le descrizione degli universali	pag. 200
Capitolo VIII – La <i>Logica Nostrorum Petitioni Sociorum</i>	pag. 201
1. La critica alle posizioni realiste	pag. 205
2. La dottrina dei <i>sermones</i>	pag. 214
3. La diversa concezione di “ <i>vox</i> ”	pag. 214
4. La risposta alle <i>quaestiones</i> porfiriane	pag. 219
5. La <i>conceptio simplex</i>	pag. 225
6. Convalidazione dell’ <i>intellectus</i> dei nomi universali	pag. 228
7. Considerazioni conclusive sulla <i>Logica Nostrorum Petitioni Sociorum</i>	pag. 229
Capitolo IX – La <i>Dialectica</i>	pag. 230
1. Gli universali sono nomi?	pag. 231
2. Con quale termine Abelardo indica in questa sede l’universale	pag. 232
3. Il significato dei nomi universali	pag. 232
4. Il rapporto tra l’universale e il reale	pag. 233
Capitolo X – La critica	pag. 235
1. I commentatori medievali	pag. 235
2. I commentatori in epoca moderna	pag. 235
3. La critica del XX Secolo	pag. 239
4. Riflessioni conclusive sulla posizione di Abelardo	pag. 259
BIBLIOGRAFIA	pag. 263

INTRODUZIONE

La questione degli universali è stata una delle disquisizioni fondamentali del Medioevo, che lo ha attraversato per intero, registrando l'intervento di moltissimi autori. In tale periodo tutti gli studiosi e i maestri che si fossero voluti occupare di filosofia, e di logica nello specifico, avrebbero dovuto affrontare, dopo una profonda preparazione, il problema della definizione e della natura degli universali. Tra le varie personalità che hanno partecipato alla discussione, una di particolare rilievo è quella di Pietro Abelardo, appartenente al XII secolo, la cui soluzione risulta di particolare interesse poiché ancora di difficile collocazione all'interno delle correnti che caratterizzavano il panorama culturale dell'epoca, non essendo ascrivibile completamente ad alcuna delle posizioni tradizionali. La sua teoria infatti, non appartenendo propriamente né a quella realista né a quella nominalista, ha suscitato fin da subito una curiosità e un interesse che, ancora oggi, non si sono esauriti.

Questo lavoro di Tesi intende approfondire la posizione di Pietro Abelardo all'interno del dibattito medievale sugli universali, con particolare riferimento alla sua teoria logica e semantica. Si affronterà quindi anche la questione della sua non facile collocazione all'interno delle posizioni tradizionali del dibattito, cercando di fornire una spiegazione che tenga conto della particolare struttura semantica proposta dall'autore. Lo studio prevede un continuo e diretto confronto con i testi abelardiani (dei quali si proporranno anche brevi traduzioni), in particolare con le glosse all'*Isagoge* di Porfirio, contenute nella *Logica Ingredientibus* e nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, con le glosse dell'autore al *De Interpretatione*, anch'esse contenute all'interno della *Logica Ingredientibus* e con la *Dialectica*.

Dopo un'introduzione circa la tematica oggetto di studio, la Tesi propone la ricostruzione dell'origine della questione degli universali riferendosi innanzitutto a Porfirio e all'*Isagoge* e proponendo un'analisi del testo porfiriano con particolare riferimento alle tre questioni da lui proposte ma non esplicitamente risolte. Verrà poi esaminata la figura di Boezio, la sua traduzione e i suoi commenti all'*Isagoge*, approfondendo in particolare le sue risposte alle *quaestiones* porfiriane e rilevando la propensione dell'autore in questa sede per una soluzione aristotelica. Il contributo di Boezio risulta di particolare importanza poiché Abelardo, come moltissimi autori medievali, non ebbe accesso diretto ai testi antichi, compresa l'*Isagoge*, se non attraverso le traduzioni boeziane. Verrà inoltre proposto un breve approfondimento relativo alla semantica di Boezio, determinante per una appropriata comprensione della teoria abelardiana del significato.

Una volta analizzate le origini della problematica, si passerà alla considerazione della disputa nel Medioevo proponendo innanzitutto la presentazione generale dei caratteri che la tematica degli

universali ha assunto durante il XII secolo e la definizione delle principali posizioni degli autori all'interno del dibattito. A tale scopo, verrà presentata una breve sintesi degli studi dedicati a tale questione nel contesto del pensiero contemporaneo e si proporrà un confronto tra diverse fonti originali al fine di una ricostruzione delle posizioni dei *reales* e dei *nominales* quanto più precisa possibile. In questo contesto verrà rivolta particolare attenzione alle figure dei più importanti maestri di Abelardo: Roscellino da Compiègne (di impostazione nominalista) e Guglielmo di Champeaux (realista), che segnarono significativamente il suo pensiero.

Si procederà quindi alla considerazione della figura dello stesso Abelardo, proponendo innanzitutto una ricostruzione storica del personaggio funzionale alla trattazione della tematica e analizzando la questione relativa ai testi logici dell'autore quasi del tutto sconosciuti fino al XIX secolo. Ricostruendo brevemente le principali edizioni delle opere logiche abelardiane, si segnala che le prime pubblicazioni delle stesse furono ad opera di Cousin, Prantl e de Rémusat, ma presentavano al loro interno materiale spurio ed erronee interpretazioni. La svolta si ebbe con la pubblicazione da parte di Geyer dei *Philosophische Schriften* contenenti la *Logica Ingredientibus* e la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*: due dei principali testi di logica di Abelardo. Ai testi di Geyer si aggiunsero nel 1933 le *Glossae secundum vocales* ad opera di Ottaviano e in seguito furono pubblicate le glosse letterali all'interno di *Scritti di logica* edito da Dal Pra (la cui attribuzione ad Abelardo oggi è seriamente messa in dubbio) e la *Dialectica* a cura di De Rijk. Altri due testi (*Secundum Magistrum Petrum sententiae*) furono poi pubblicati da Minio-Paluello nell'opera *Abelardiana Inedita* e infine, nel 1994, Morin pubblicò, con traduzione in lingua francese, il breve trattato *De Intellectibus*, probabilmente parte di un'opera più ampia. Verrà proposto in questo contesto anche un breve accenno alla delicata problematica legata alla datazione delle opere logiche.

Dopo una breve ricostruzione del contesto culturale nel quale operava l'autore e delle opere di logica all'epoca disponibili, saranno poi considerati i testi di riferimento di Abelardo, da lui stesso ritenuti fondamentali per la formazione dello studioso di logica (nello specifico l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie* e il *De Interpretatione* di Aristotele, il *Liber Divisionum*, il *Topicorum*, il *De Syllogismis Categoricalis* e il *De Syllogismis Hypoteticis* tutti di Boezio), valutando la possibilità che egli le conoscesse effettivamente e la sua possibile conoscenza di altri scritti classici.

Ultimato il discorso preliminare si accederà direttamente alla logica di Abelardo chiarendo innanzitutto la valenza e l'importanza di tale tema nel suo pensiero e analizzando la poderosa apologia da lui stesso svolta al riguardo all'interno dei suoi testi.

Si passerà quindi all'approfondimento relativo alla teoria semantica abelardiana, definendo innanzitutto la *significatio rerum* e la *significatio intellectuum* e determinando i concetti

fondamentali di *significatio*, *impositio* e *nominatio*. La semantica abelardiana è di particolare interesse per la trattazione degli universali logici poiché quest'ultima risulta intrinsecamente e strettamente connessa alla prima e condizionata dalla stessa. Si proporrà quindi un approfondimento relativo al nesso sussistente tra la teoria semantica e la teoria degli universali proposta dall'autore, per poter passare con competenza alla considerazione della soluzione abelardiana alle *quaestiones* porfiriane.

Verranno analizzati in questa sede i contenuti delle glosse all'*Isagoge* appartenenti alle glosse letterali, che ormai si ritengono non di produzione abelardiana ma che sono comunque interessanti perché tradizionalmente ascritte a lui e quindi particolarmente utili per la comprensione della critica successiva e della ricostruzione del pensiero dell'autore, di quelle appartenenti al *corpus* della *Logica Ingredientibus*, che contengono la prima soluzione abelardiana centrata sulla teoria dello *status* e della *causa communis impositionis* e, infine, di quelle appartenenti alla *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, all'interno delle quali emergerà la seconda proposta di soluzione del Peripatetico Palatino circa la questione degli universali. Questa prevede la sostituzione della teoria dello *status* con quella della *conceptio simplex* e dell'universale inteso come *sermo* (termine dotato di significato) nonché la questione della validità del concetto dei nomi universali. Verrà infine proposto un confronto tra le ultime due glosse dal quale si cercherà di mostrare come le due soluzioni siano in realtà solo apparentemente contraddittorie tra loro.

Per completare l'analisi del pensiero abelardiano verrà analizzata anche la *Dialectica*, unica opera logica dell'autore che non si presenta come una glossa ma come una trattazione autonoma. In mancanza della parte relativa agli universali, si cercherà di ricostruire la teoria in essa sostenuta in proposito basandosi su riferimenti interni all'opera stessa e sulla parte della teoria semantica che rimanda indirettamente alla medesima questione.

Si esamineranno infine le interpretazioni critiche della posizione di Abelardo sugli universali, analizzando innanzitutto i primi commentatori medievali fino ad arrivare agli ultimi contributi. Si cercherà quindi di mettere in rilievo l'attualità di quella classica disputa, enfatizzando di essa gli elementi teorici e critici ancora presenti nel dibattito contemporaneo.

La finalità del lavoro sarebbe dunque quella di proporre una personale interpretazione della soluzione abelardiana della teoria degli universali, cercando di fornire un contributo all'interno di una questione che non ha ancora trovato una soluzione definitiva e che presenta spunti di ricerca e di riflessione di non poco interesse. L'analisi, condotta attraverso l'approfondimento della struttura logica e semantica sottostante alla teoria stessa, vuole rappresentare un elemento di novità ampliando le prospettive di ricerca relative allo studio della teoria logica abelardiana.

Nel primo capitolo si cercherà di presentare le origini della disputa sugli universali. Se le primissime origini della questione degli universali andrebbero in realtà cercate già nella filosofia di Platone, di Aristotele e, in parte, anche in quella stoica, a causare lo scatenarsi della disputa medievale fu uno scritto che, nelle intenzioni del suo autore, doveva essere semplicemente un'introduzione a un'opera di più pregnante portata. Lo scritto in questione è la *Isagoge* di Porfirio (composta tra il 268 e il 270 d. C.) e l'opera alla quale doveva fungere da introduzione sono le *Categorie* di Aristotele. Malgrado le intenzioni di Porfirio, però, questo scritto diventò uno dei principali oggetti di interesse, sia logico che metafisico, per tutto il Medioevo.

Il testo porfiriano si apre proprio con l'esposizione delle questioni che avrebbero poi rappresentato la base del problema degli universali. Nel momento stesso della presentazione del problema, Porfirio annuncia che si sarebbe astenuto dal presentare lui stesso una soluzione a tali questioni, perché questo compito avrebbe travalicato i limiti dell'opera che voleva mantenere di ordine introduttivo, rimandando così le risposte ad altri scritti di natura più consona. Inoltre, aveva promesso al destinatario dell'opera, il senatore romano Crisaorio, di essere breve e conciso, e sicuramente tali difficili questioni non potevano essere affrontate data la brevità dell'esposizione.

Porfirio presenta il problema sotto la forma di tre questioni: egli si chiede se i generi e le specie siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali; se siano corporei o incorporei; e infine se siano separati o si trovino nelle cose sensibili. Il problema degli universali nasce, dunque, dalla sopra citata enumerazione di questioni, che poteva essere vista come uno schema delle principali alternative che organizzano l'insieme delle questioni della scuola neoplatonica. Esse, evidentemente poste dall'autore non in ordine casuale, richiamano continuamente la contrapposizione tra Platone e Aristotele, nonché diversi elementi del pensiero stoico.

Per quanto l'intenzione dichiarata dell'autore fosse quella di non affrontare né risolvere le delicate questioni poste all'inizio dello scritto, se si osserva attentamente il testo, nonostante Porfirio non abbia fornito una vera e propria risposta al problema dello statuto ontologico degli universali, non mancano in esso indizi sulla sua posizione, che rivelano la sua propensione per una soluzione realista del problema. Il realismo che traspare dai vari indizi forniti indirettamente da Porfirio si colloca a metà strada tra il realismo "esagerato" e il realismo "moderato".

Tra i più famosi traduttori e commentatori di Porfirio si colloca la figura straordinaria di Boezio che scrisse dell'*Isagoge* in due diverse occasioni: abbiamo un primo commento, condotto sulla base della traduzione dell'opera di Mario Vittorino; e uno basato sulla traduzione dell'*Isagoge* proposta dallo stesso Boezio.

I commenti di Boezio sono particolarmente importanti perché egli fu, per tutto il Medioevo, la figura di riferimento della logica (almeno fino al XIII secolo quando fu direttamente accessibile

l'intero *Organon* aristotelico, tradotto in latino e commentato). Fino a quel momento le opere di Aristotele e di Porfirio si conoscevano solo attraverso le traduzioni e i commenti forniti da Boezio; lo stesso Abelardo deve moltissima della sua produzione logica alle opere boeziane.

Se nel suo primo commento rimase più fedele al testo porfiriano, Boezio non si limitò nella sua *editio maior* solo a commentare e a tradurre l'opera porfiriana, ma propose anche una sua soluzione al problema degli universali affrontando le *quaestiones* e dando loro una risposta. Per quanto riguarda la prima domanda, egli afferma che non è possibile che i generi, le specie e gli altri universali siano sostanze: infatti, ciò che è comune simultaneamente a più individui, non può essere esso stesso un individuo, per il fatto che non può essere dotato dell'unità numerica propria degli enti singolari. Un universale per Boezio è ciò che è comune a diversi particolari nella sua interezza e non per una sua parte, simultaneamente e non in successione temporale, ed è tale da costituire la sostanza dei suoi particolari e nella realtà non c'è alcunché che possa soddisfare tutte queste condizioni. Dopo aver dimostrato che è impossibile che gli universali siano sostanze, rispondendo alla seconda questione, Boezio considera gli universali come puri concetti mentali ai quali non corrisponde alcuna realtà. In questo caso emerge un problema perché il nostro intelletto, pensando agli universali, non penserebbe alcunché, dato che un pensiero senza oggetto è pensiero vuoto. Ciò accade perché, come dice Boezio, l'esistenza dell'universale nella mente deriverebbe dal pensiero universale di una qualche realtà fuori dalla mente. Questo è possibile perché non è vero che una rappresentazione deve coincidere necessariamente con il modo di essere della cosa rappresentata: quando le cose particolari sono rappresentate in modo universale, le stesse esistono in maniera particolare, mentre sono rappresentate in modo universale e ciò non implica che tale rappresentazione sia falsa. È ancora necessario tuttavia dimostrare come nello specifico caso della rappresentazione universale di una realtà particolare, la disuguaglianza tra la modalità della rappresentazione e quella dell'esistenza effettiva non implichi la falsità della rappresentazione stessa. Per risolvere il dilemma, rispondendo alla terza questione, Boezio riprende il pensiero di Alessandro di Afrodisia: la falsità della rappresentazione nel pensiero consiste nel considerare che una cosa sia in un modo in cui effettivamente non è. Dunque, è solamente un atto di giudizio, tramite il quale pensiamo che una cosa sia in un certo modo, che può essere falso, mentre un semplice atto di pensiero, tramite il quale pensiamo una cosa senza giudicare se sia o non sia in un certo modo non può essere di per sé falso. La separazione nel pensiero di quelle cose che non possono essere separate nella realtà corrisponde al processo dell'astrazione attraverso il quale la nostra mente è capace di formare rappresentazioni universali di oggetti particolari, non considerando ciò che li distingue ma focalizzandosi solo sugli aspetti rispetto ai quali non differiscono l'uno dall'altro. Boezio rimane molto vago circa questa operazione, non spiegando mai

al lettore la vera natura di questo atto intellettuale. Gli universali, quindi, non sussistono separatamente dai corpi, ma possono essere separati mediante il pensiero. È a questa soluzione, dunque, che perviene Boezio: gli universali «*subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*» («sussistono dunque in unione con le cose sensibili, ma sono conosciuti separatamente dai corpi»). L'universale, in questa prospettiva, viene ad essere questa sintesi tra soggetti individuali.

La soluzione di Boezio è chiaramente di gusto aristotelico, ma lui stesso nell'ammetterla pone qualche dubbio concludendo l'argomentazione con una considerazione interessante, che non esclude definitivamente una soluzione di tipo platonico: egli afferma che presentare questa visione aristotelica non è necessario di per sé, ma è sicuramente più conforme all'opera di Porfirio che Boezio sta commentando – la *Isagoge* – che era intesa come un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele. Boezio, quindi, non esclude totalmente una soluzione di tipo platonico. La critica ha spesso voluto vedere in Boezio un autore a metà strada tra Platone e Aristotele, ma non è d'accordo con questa supposizione Gilson, che vede nel pensiero boeziano un'impostazione platonica.

Comunque l'influenza dell'*Isagoge* di Porfirio nel panorama medievale non può assolutamente prescindere dall'opera di Boezio. Anzi, secondo De Libera, a scatenare la questione degli universali nel Medioevo sono stati proprio, più che l'*Isagoge* in sé, i testi di Boezio. La considerazione degli universali emergente soprattutto dal secondo commento boeziano sarà alla base di molte teorie medievali, in particolare di quelle orientate al rifiuto del realismo estremo.

I contributi di Boezio che hanno condizionato il pensiero abelardiano non si esauriscono nella questione degli universali, ma riguardano anche la teoria semantica proposta dall'autore. Già Boezio, infatti, sia nei commenti esaminati, sia in altre opere logiche successive, giustifica e difende lo stretto rapporto che lega la funzione logica e linguistico-semantica dei termini universali al loro rimando extralinguistico e, dunque, al mondo delle *res*, avendo comunque ben chiara la distinzione tra l'aspetto metafisico e fisico e l'aspetto logico della considerazione dei generi e delle specie. Già in Boezio, come sarà poi per Abelardo, esiste un nesso tra la questione degli universali e la questione relativa al collegamento tra logica, linguaggio e realtà. Pur tenendo ben salda l'autonomia della logica dalla metafisica, seguendo l'impostazione voluta da Porfirio, Boezio mantiene stabile la connessione continua tra le categorie e il mondo extralogico, poiché le *voces significativae* traggono la loro valenza semantica, e dunque la possibilità di essere utilizzate, proprio dal loro rapporto con la realtà. Il ruolo fondamentale della *vox* è quello di significare concetti ricavati dalla rappresentazione della realtà. All'interno del commento al *De Interpretatione* di Aristotele, Boezio afferma che gli elementi che permettono la comunicazione interpersonale sono le cose, i concetti e le voci atte a comunicarli. Se tra *res* e *intellectus* sussiste un rapporto di correlazione naturale e

necessario, la convenzione linguistica riguarda i restanti elementi della comunicazione, per cui le *res* e gli *intellectus* risultano essere *ex natura*, mentre le *voces* e le *litterae* sono *ex positione*. Il significato non è dunque una proprietà naturale dei segni linguistici ma è frutto di convenzione. Il segno linguistico, istituito attraverso la convenzione, ha la primaria e immediata funzione di significare concetti e solo indirettamente la realtà dalla quale i concetti sono astratti.

Passando all'epoca medievale, la vera e propria disputa sugli universali fiorì in Occidente principalmente a partire dal XII secolo: è proprio in questo periodo che vediamo apparire per la prima volta i termini latini *Relaes* e *Nominales* per indicare le principali correnti di pensiero sorte all'interno del dibattito. Tale disputa ha rappresentato uno degli argomenti più celebri del pensiero medievale ed è stata oggetto di studio della storia della filosofia già a partire dal XIX secolo con gli approfondimenti ad essa dedicati ad opera di Victor Cousin e Barthélemy Hauréau. Nel contesto della ricerca della fine del XX secolo e del XXI, molti autori si sono occupati di questa tematica, osservandola da diversi punti di vista e con differenti prospettive di analisi. In questa sede, si considereranno quattro prospettive interpretative fornite da Alain De Libera, Christopher Erismann, Irène Rosier-Catach e Gabriele Galluzzo.

La ricostruzione delle posizioni sviluppatesi all'interno del dibattito sugli universali è di non facile realizzazione: a tale scopo, si proporrà l'analisi delle principali fonti che riportano informazioni importanti circa le teorie che circolavano all'epoca di Abelardo. Un riferimento di particolare rilievo a questo proposito è il *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury, opera all'interno della quale l'autore elenca una serie di posizioni relative al dibattito circa lo statuto ontologico degli universali proposte da maestri a lui contemporanei o di poco precedenti. Esponendole, Giovanni non rimane neutrale ma prende posizione, individuando per ognuna di esse i punti di maggiore criticità. Le teorie qui emergenti sono: (1) la teoria delle *voces*, associata a Roscellino da Compiègne, che sostiene che gli universali siano *flatus vocis*; (2) la teoria dei *sermones*, che viene assegnata ad Abelardo e che, ritenendo impossibile che una cosa possa predicarsi di un'altra, sostiene che gli universali debbano essere parole dotate di significato; (3) la teoria dell'*intellectus*, la quale non viene esplicitamente collegata ad alcun maestro e considera l'universale come un concetto; (4) la teoria del *singulare*, o delle *res sensibilis* che viene attribuita, nel corso della trattazione, a Gualtiero di Mortagne e ai suoi sostenitori e che ritiene che l'universale coincida con certi *status* che è possibile individuare negli enti particolari; (5) la teoria delle *ideae*, collegata a Bernardo di Chartres, che sostiene che gli universali siano idee e che cerca in proposito una conciliazione tra la posizione platonica e quella aristotelica; (6) la teoria delle *formae nativae*, connessa alla figura di Gilberto di Poitiers, che in riferimento agli universali parla di "forme native", intese come forme situate all'interno delle cose; (7) la teoria della *rerum collectio*, attribuita a

Joscelin di Soissons, che sostiene come l'universale non coincida con le singole cose, ma con una raccolta di esse; (8-9) la teoria delle *manieres* e la teoria dello *status*, per le quali Giovanni non cita alcun autore noto, ma un *aliquis* che considera i generi e le specie talvolta come *res universales* e talvolta come *rerum maneries*. La teoria delle *voces*, quella dei *sermones*, quella degli *intellectus*, la teoria del *singulare* e quella delle *formae nativae* sono riportate anche in un'altra opera di Giovanni di Salisbury, il *Policraticus*, nella quale l'autore fornisce un elenco di teorie sugli universali a lui contemporanee o di poco precedenti, tutte riconducibili a quelle già apparse in *Metalogicon* II, 17.

A proposito delle teorie realiste, altre fonti particolarmente importanti per la loro ricostruzione sono la *Logica Ingredientibus* e la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, entrambe di Abelardo, il trattato “*De generibus et speciebus*”, il trattato “*Quoniam de generali*” e il commento all’*Isagoge* “*P17*”, opere confrontabili tra di loro sia per il contenuto proposto, sia per quanto riguarda la loro struttura. In questi testi vengono presentate diverse posizioni sugli universali e in tutte gli autori, prima di proporre la propria soluzione, espongono quelle degli avversari per criticarle. La *Logica Ingredientibus* e la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* presentano teorie per la maggior parte tra loro sovrapponibili, la prima rappresentativa di un realismo più estremo, le altre due che riportano una versione più moderata. La prima di queste teorie, presente in entrambe le opere, è quella dell'essenza materiale, la quale sostiene che l'universale sia un'unica essenza reale presente allo stesso tempo in tutti i particolari ad esso ascrivibili. In entrambe le opere è poi presentata la teoria della *convenientia* (già riscontrata nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury), presentata in modo parzialmente diverso nei due casi. La *Logica Ingredientibus* riporta poi la teoria della *collectio*, la quale sostiene come l'universale coincida con il raggruppamento di singole realtà, che non trova riscontro nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*: al suo posto, Abelardo presenta in quest'ultima opera una teoria realista di dubbia interpretazione. Il trattato “*De generibus et speciebus*” presenta e critica la teoria dell'essenza materiale, quella della *convenientia* e quella delle *voces*, mentre propone come risolutiva quella della *collectio*. Nel trattato “*Quoniam de generali*”, invece, si trovano solo due teorie: quella dell'essenza materiale e quella della *convenientia* (sostenuta dall'autore). In quest'ultima opera la trattazione delle posizioni sugli universali è molto più profonda e particolareggiata. Il commento “*P17*” all’*Isagoge* di Porfirio, infine, tratta sia della teoria delle *voces* (presentata in tre sue varianti, tutte criticate), la teoria dell'essenza materiale (anch'essa criticata) e quella della *convenientia* (difesa dall'autore).

Dalle fonti e dagli studi descritti, è possibile riconoscere le seguenti principali posizioni all'interno del dibattito medievale in riferimento agli universali:

- Il *realismo estremo*, una posizione di stampo platonico che rimanda ad un'interpretazione ontologica degli universali. A questa appartengono, ad esempio, Scoto Eurigena, Anselmo D'Aosta e il primo Guglielmo di Champeaux;

- Il *realismo moderato* che è una posizione più vicina al pensiero di Aristotele, rappresentata principalmente da Gilberto De La Porrée, il secondo Guglielmo di Champeaux e Tommaso D'Aquino;

- Il *concettualismo*, posizione più tardiva rispetto alle altre qui considerate, la quale sostiene che ai concetti della logica, nonostante questi siano effettivamente significativi, non corrisponda alcun oggetto reale. Un importante esponente di questa corrente può essere individuato in Ugo di San Vittore. Alcuni autori ascrivono il pensiero di Abelardo a questa corrente, vedendo in lui addirittura l'inventore del concettualismo: questa interpretazione è però molto discutibile;

- Il *nominalismo*, secondo il quale gli universali sarebbero semplicemente *flatus vocis*, puri nomi convenzionali. Questa posizione si trova nel pensiero, ad esempio, di Roscellino da Compiègne. (La posizione di Abelardo non può pienamente rientrare in questo gruppo, a meno di non accettare una nozione di nominalismo molto particolare e per certi aspetti discutibile).

Nel secondo capitolo si affronterà l'esame delle posizioni dei due principali maestri di Abelardo, ovvero quella di Roscellino da Compiègne e quella di Guglielmo di Champeaux. L'esame di queste posizioni sarà particolarmente importante per comprendere al meglio la teoria di Abelardo non solo perché l'insegnamento di entrambi fu alla base delle sue teorie, ma anche perché esso ritornò costantemente per tutto il corso del suo pensiero come elemento di critica e di confronto.

I due autori appartengono a linee di pensiero diametralmente opposte: se Roscellino è considerato il padre del nominalismo, Guglielmo si inserisce invece nel pensiero realista.

Abelardo incontrò Roscellino a Loches, dove si era recato per approfondire i suoi studi di logica. Nonostante egli riconoscesse a Roscellino le ragioni profonde del suo nominalismo, si convinse ben presto di essere ben più preparato e intellettualmente più vivace del suo maestro: per questo motivo lasciò Loches in cerca di nuove sfide e di personalità più interessanti. Così si recò a Parigi, alla scuola della cattedrale, dove conobbe Guglielmo, personalità al tempo molto celebre tra tutti gli intellettuali. Anche qui, però, la sua permanenza fu breve: se prima fu molto ben accetto da Guglielmo per la sua intelligenza e per la sua preparazione (e anche perché, conscio della sua frequentazione e del successivo rifiuto della scuola di Roscellino, aveva pensato di aver trovato in lui un valido alleato contro il nominalismo), gli risultò poi sempre più invisibile a causa del suo atteggiamento polemico e arrogante.

Roscellino, figura molto spesso ingiustamente screditata dalla critica, passò alla storia come il padre della corrente nominalistica (anche se, come dimostrò Gilson, non fu il primo ad avere idee di

natura nominalistica). Il suo pensiero non è di semplice ricostruzione perché, come purtroppo molto spesso accade per gli autori medievali, non ci è pervenuto quasi nessuno scritto diretto dell'autore e, di conseguenza, ci si deve basare su testimonianze degli altri studiosi. Questo è un procedimento da affrontare con cautela: spesso, infatti, non è facile distinguere ciò che effettivamente egli ha insegnato da ciò che i suoi avversari l'hanno accusato di insegnare. A parte una lettera che Roscellino stesso indirizzò ad Abelardo, non è pervenuto alcun altro scritto completo di questo autore: la ricostruzione del suo pensiero si è basata dunque su brevi stralci scritti di suo pugno e, soprattutto, sulle testimonianze dei suoi contemporanei e dei suoi commentatori. Dai pochi frammenti che ci sono pervenuti, però, è possibile ricostruire le linee principali del suo discorso, riassumibili nei seguenti cinque punti: (1) la prima è che tutti gli esistenti sono particolari; (2) la seconda è che non c'è distinzione tra la proprietà di una cosa e la cosa stessa; (3) la terza che non ci sono composti; (4) la quarta che l'universalità è una proprietà delle parole, e perciò la si ritrova solo ed esclusivamente nel dominio del linguaggio; e infine (5) la quinta è che la teologia non è esente dalla struttura della logica. Dall'ultima tesi consegue che la Trinità è composta da tre sostanze diverse.

Se tutte le cose che esistono sono individuali e particolari, gli universali per Roscellino consistono in *flatus vocis*, semplici suoni. L'universalità riguarderà dunque solo ed esclusivamente i termini, e dunque il linguaggio, e mai le realtà. Gli universali corrispondono per lui, partitamente, a due realtà concrete: da un lato la realtà fisica del termine stesso presa come emissione di voce, dall'altro gli individui che questa parola ha il compito di significare.

Dalla ricostruzione che del suo pensiero è possibile fare, emerge che la dottrina di Roscellino fu vittima di un'eccessiva denigrazione da parte dei suoi, ma spesso anche dei nostri, contemporanei: probabilmente la sua immagine fu falsata dagli attacchi di personalità importanti nel panorama filosofico e dal fatto che lui stesso non possa direttamente difendersi, dato che quasi tutti i suoi scritti sono andati perduti e che, conseguentemente, non sia di poca difficoltà distinguere quello che effettivamente è stato sostenuto da lui da quello che gli altri autori l'hanno accusato di sostenere. Esaminando la parte del suo pensiero che è stato possibile ricostruire, non emerge una teoria confusa e poco chiara, bensì un sistema autosufficiente e coerente. La sua influenza, nonostante la denigrazione subita dalla sua figura, è stata notevole e molto importante, sia per quanto riguarda il dibattito degli universali in generale (la sua influenza è chiaramente riscontrabile anche in Guglielmo di Ockham), sia per quanto riguarda nello specifico Abelardo, che dal suo nominalismo acquisì elementi fondamentali per la propria teoria.

Anche di Guglielmo di Champeaux si conosce molto poco direttamente: molto di quello che si sa di lui lo si ritrova, ancora una volta, negli scritti di Abelardo e in quelli di altri autori a lui

contemporanei. Tutto ciò che è riportato dal Maestro Palatino deve però essere attentamente vagliato poiché l'immagine di Guglielmo che ne emerge è estremamente negativa, dato che Abelardo lo descrive come un uomo screditato, geloso e pieno di risentimento.

Nonostante le difficoltà relative alla ricostruzione del suo pensiero, si può affermare con discreta sicurezza che egli propose due dottrine successive sugli universali: egli dovette infatti modificare la sua prima teoria in seguito ad una pubblica disfatta che subì in un dibattito ad opera di Abelardo. Entrambe le teorie che propose, tuttavia, erano di stampo realista: la prima radicale, la seconda più moderata.

Nella prima parte del suo pensiero, Guglielmo affermava che gli universali sono cose reali che ineriscono nello stesso tempo *essentieliter*, in indivisa totalità, a tutti gli individui che cadono nella loro estensione. Si potrebbe indicare questa come la “tesi dell'essenza indifferenziata”. Tra gli enti individuali, dunque, non esisterebbe alcuna differenza di essenza: le differenze tra i diversi individui dipenderebbero dalla molteplicità delle determinazioni individuali. Abelardo mosse obiezione a questa posizione, dimostrandola logicamente insostenibile. Innanzitutto aveva rilevato che se un universale fosse davvero interamente presente in un individuo, non potrebbe essere contemporaneamente anche in un altro individuo che ricade sotto il medesimo universale. Per ammettere una cosa del genere, si dovrebbe accettare l'errata conseguenza che due individui che condividono la stessa essenza, intesa come realtà presente fisicamente allo stesso tempo nei due diversi individui, in realtà sono il medesimo individuo. Inoltre, ponendo l'identità assoluta dell'essenza, si otterrebbe inevitabilmente la simultaneità dei contrari nella medesima entità, fatto che risulta fisicamente inconcepibile. In seguito a queste critiche, che dimostravano la posizione di Guglielmo effettivamente difficile da sostenere, il vecchio maestro modificò la sua teoria ammettendo le osservazioni di Abelardo, ma rifiutandosi ancora di accettare che gli universali fossero semplicemente parole o concetti.

La seconda teoria sostenuta da Guglielmo è nota come “teoria dell'indifferenza”. Questa nuova prospettiva, rifiutando il principio centrale del realismo dell'essenza materiale, abbandona la convinzione secondo la quale ci sono essenze condivise; nonostante gli enti individuali non condividano più la medesima essenza, sono però comunque accomunati questa volta dalla non-differenza. I diversi uomini, ad esempio, pur essendo enti differenti tra loro, sono un medesimo ente nell'“uomo”; essi non differiscono nella natura dell'umanità. Questa seconda teoria vide ancora l'opposizione di Abelardo ma in questa circostanza la sua critica risultò essere meno ficcante di quanto lui stesso avesse creduto. In realtà, la posizione che Abelardo sostiene nella *Logica Ingredientibus* non appare a molti studiosi molto differente rispetto a quella di Guglielmo. Per

quanto Abelardo ritenne di essersi profondamente distanziato dal suo invisibile maestro parigino, forse l'influenza di quest'ultimo su di lui fu ben più profonda di quanto potesse sembrare.

Nonostante le critiche che ricevette, nessuna delle due posizioni di Guglielmo morì con lui: esse trovarono difensori ancora sia nel XIII che nel XIV secolo.

Il realismo di Guglielmo condizionò anche le sue convinzioni relative alla semantica, particolarmente interessanti per la ricostruzione della teoria del significato abelardiana. Guglielmo accetta la definizione di significato diffusa al suo tempo (e condivisa da Abelardo stesso): una voce è dotata di significato se genera un concetto nella mente di chi l'ascolta. La possibilità di generare un concetto dipende da un'imposizione convenzionale grazie alla quale la parola è adatta a significare tutte le volte che venga pronunciata. Ciò che risulta ancora poco chiaro sono le condizioni dalle quali dipende l'imposizione dei vocaboli per Guglielmo. Se secondo i nominalisti, in assenza di una convenzione linguistica, non c'è connessione alcuna tra qualsiasi suono e ciò che esso dovrebbe significare, Guglielmo afferma invece che sussiste una qualche affinità tra le parole e le cose tale che le parole traggono le loro proprietà dalle cose stesse. Dai testi di Guglielmo e dalle testimonianze a lui relative, sembra che fosse sua opinione quella secondo la quale le parole significano insieme tutte le cose per nominare le quali sono state imposte. Il fatto di legare il significato dei termini alle cose effettivamente esistenti causerà una serie di difficoltà per la teoria semantica di Guglielmo. Abelardo in più occasioni la criticherà, proponendone una a sua volta che, pur non abbandonando del tutto il rimando alla realtà, svincola il significato dal rimando diretto all'esistenza delle cose indicate grazie all'introduzione della distinzione tra *nominatio* e *appellatio* da una parte e *significatio* dall'altra e della differenza tra *significatio rerum* e *significatio intellectuum*.

Dopo aver esaminato il pensiero dei suoi più importanti maestri, si procederà, nel terzo capitolo, alla considerazione della figura di Pietro Abelardo. In esso si parlerà dunque della sua storia e delle sue scelte eccentriche sia personali sia professionali. Verranno anche considerate le sue opere e il dibattito circa la loro problematica datazione. Infine, si parlerà delle opere che Abelardo indicava come fondamentali per la formazione del dialettico, trattando anche dell'ipotesi secondo la quale il Maestro Palatino avrebbe potuto utilizzare altri testi classici nel contesto della sua attività. A tale scopo verrà proposta una ricostruzione dei testi disponibili all'epoca della produzione abelardiana (appartenenti al *corpus* della *logica vetus*) e una riflessione relativa agli elementi di tali opere riscontrabili nella produzione abelardiana.

Le fondamentali opere logiche sulle quali si fonderanno le riflessioni proposte all'interno di questa Tesi sono: le glosse letterali, edite nella loro versione definitiva da Dal Pra nel 1967 in *Scritti di logica* la cui attribuzione ad Abelardo è oggi messa in discussione da parte di diversi autori, ma

che sono comunque utili anche al fine di comprendere la critica successiva che per lungo tempo ha dato per scontata la loro appartenenza ad Abelardo; la *Logica Ingredientibus*, edita per la prima volta da Geyer in *Philosophische Schriften* nel 1919 e che risulterà essere datata tra il 1117 e il 1120; la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, edita ancora da Geyer nella medesima opera che risulterà essere stata composta tra il 1121 e il 1123; la *Dialectica*, edita per la prima volta da De Rijk nel 1956, la cui data di composizione è stata oggetto di dibattito tra gli studiosi contemporanei, i quali propongono di anticiparla a prima del 1117 in contrasto con l'interpretazione precedente che invece la considerava un'opera stratificata redatta, nella sua ultima versione, negli anni 1135-1137.

Alla luce di questi ritrovamenti, Geyer propone una suddivisione in tre gruppi della produzione logica abelardiana (in parte sottoscritta anche da Dal Pra). Il primo gruppo è quello che contiene le glosse letterali di singoli testi, nelle quali l'autore rimane molto aderente agli scritti commentati, fornendo chiarimenti brevi e sostanziali che, comunque, non sfociano mai in vere e proprie teorie autonome. Nonostante ciò, in esse sono già presenti spunti interessanti sulle teorie che poi Abelardo svilupperà nelle opere logiche successive. Nel secondo gruppo sono contenute le trattazioni organiche dei testi di logica che Abelardo indica come fondamentali per una buona preparazione degli studenti (ovvero la *Isagoge* di Porfirio, le *Categorie* e il *De Interpretatione* di Aristotele, il *Liber Divisionum*, il *Topicorum*, il *De Syllogismi Categoricalis* e il *De Syllogismi Hypothetici* tutti di Boezio). Solitamente, esse vengono presentate in modo unitario, precedute da un'introduzione che offre il commento del primo dei testi considerati (l'*Isagoge* porfiriana) per chiarire la portata degli studi. In questi testi Abelardo inserisce spesso la trattazione di problemi che conducono ad una riflessione più autonoma. Nel terzo gruppo sono contenuti gli scritti abelardiani che abbandonano del tutto la forma della glossa e si presentano come una trattazione a sé stante, caratterizzata da un'intrinseca continuità. Alla luce, invece, delle considerazioni avanzate dalla critica contemporanea, Marenbon, per quanto riconosca una estrema difficoltà di stabilire la datazione delle opere logiche abelardiane, propone una ricostruzione cronologica abbastanza sicura per la quale la *Dialectica* sarebbe databile a prima del 1117 (forse, prima ancora del 1115), il commento all'*Isagoge* appartenente alla *Logica Ingredientibus* sarebbe stato composto tra il 1117 e il 1120 (come, con ogni probabilità, anche gli altri commenti ad essa appartenenti che, comunque, sono stati composti al massimo negli anni immediatamente successivi), la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* risalirebbe a dopo il 1120 come anche il trattato *De Intellectibus*, probabilmente parte di una più ampia opera abelardiana.

Nel quarto capitolo e nel quinto capitolo si passerà finalmente all'esame della teoria degli universali abelardiana, preceduta da una propedeutica considerazione della teoria logica e semantica del nostro autore, utile perché strettamente connessa alla prima.

Dopo una breve ricostruzione relativa alle origini della logica abelardiana e agli elementi della *logica vetus* che fanno da sfondo alla sua produzione, si procederà alla considerazione del contributo stesso del nostro autore. Abelardo fece, all'interno delle sue opere, una difesa vigorosa della logica: materia che lui sempre considerò molto selettiva, abordabile solamente dalle menti eccelse. La sua difesa contro coloro che la guardavano con sospetto (in particolare i teologi) si basava sul suo essere riconosciuta come *scientia*: proprio per questa ragione, essa non poteva in alcun modo essere qualificata come *mala*; infatti, tale caratteristica può essere attribuita solo all'*exercitium* della scienza, poiché non può essere un male la scienza di per sé, ma l'uso che ne si fa. Facendo riferimento all'autorità di Boezio, la definisce parte e strumento della filosofia (che, a sua volta, è *scientia discernendi*). Per Abelardo, la logica era indipendente da tutte le altre discipline, e come tale doveva essere studiata, pur costituendo lo strumento di tutte. Essa è distinta dalla metafisica, è immune dagli effetti psicologici ed emotivi che le proposizioni possono avere su di noi, ed è differente dalla grammatica. Non coincide neppure con l'esercizio e la capacità discorsiva, essendo il suo carattere fondamentale quello di stabilire la verità o la falsità del discorso. In ragione di questa sua caratteristica, la logica costituisce il metodo generale e fondamentale che sta alla base di qualunque indagine, dato che essa risulta il fondamento di tutte le regole per qualunque tipo di discorso scientifico. Inoltre, non solo essa è alla base di qualunque scienza o sapere, ma è anche *instrumentum sui*: in questo modo Abelardo, in maniera assolutamente originale rispetto all'opera di Boezio, sottolinea il suo carattere di metalinguaggio.

Passando alla considerazione della teoria del significato, dopo una breve ricostruzione della tradizione di questa tematica, si passerà alla considerazione della teoria semantica abelardiana. Abelardo, riprendendo contenuti già presenti nell'interpretazione del problema risultante dalla *logica vetus*, li reinterpreterà in maniera autonoma e originale. "Significare", per l'autore, è un termine che ha due valenze: da un lato corrisponde al generare un concetto, dall'altro all'azione intellettuale che consiste nel comprendere, da parte di chi ascolta o chi legge, il concetto che si è voluto intendere. Per rendere possibile questo scambio di concetti che avviene mediante delle voci, è necessario che ci sia un criterio di accordo tra le parti che è individuato da Abelardo nella istituzione (*institutio*).

Il Maestro Palatino fornisce molte definizioni di significare, che si possono dividere in due gruppi: quelle che si riferiscono al significato delle cose (*significatio rerum*) e quelle che si riferiscono al significato dei concetti (*significatio intellectuum*). Dei due, il principale e più importante è sicuramente il secondo, ma se si considera il naturale svolgimento cronologico di scoperta (*inventio*), la *significatio rerum* risulta essere prima.

Una voce, sia essa scritta o pronunciata, può significare o una *res*, in considerazione della quale si è motivata l'istituzione del nome stesso, o un *intellectus*, dove, per *intellectus*, Abelardo intende ciò che il parlante (*prolator*) vuole comunicare. I due tipi di *significatio* risultano essere collegati perché, se il piano intellettuale è sempre un intermediario fondamentale anche nella considerazione della realtà, dall'altra parte il piano delle *res* non è estraneo alla *significatio intellectuum* perché l'intelletto, per non essere vano, e quindi inutilizzabile all'interno della scienza, deve sempre poter poggiare su una particolare struttura del reale che gli corrisponda.

Il concetto di *significatio* è strettamente collegato a quello di *impositio* che indica la scelta, da parte degli uomini, di una *vox* atta a significare determinate cose. Esso è un atto convenzionale ma, nonostante ciò, la scelta della *vox* non è totalmente arbitraria: essa è infatti sempre legata all'effettiva struttura del reale.

La questione del significato è strettamente collegata a quella degli universali logici perché quest'ultima potrebbe essere considerata quasi una sezione della prima: il problema fondamentale in questo caso per l'autore è quello di stabilire e di comprendere chiaramente quale possa essere il significato dei nomi universali, per i quali risulta problematico il confronto con la realtà. Abelardo, profondamente critico nei confronti della teoria realista, non ammette la possibilità dell'esistenza di una *res* universale e rifiuta nettamente la possibilità di attribuire all'universale un carattere di realtà, in qualunque modo essa si intenda. Per l'autore esistono solo le realtà individuali che non possono coincidere con quelle universali. Se universale, come riporta la definizione di Aristotele appartenente al *De Interpretatione*, alla quale l'autore fa costante ed esplicito riferimento, è ciò che può essere predicato di molti – e non ci sono cose che, sia prese individualmente che collettivamente, si possano predicare di parecchie altre (dato che ogni cosa è sempre e solo se stessa) –, se dunque l'universalità non può essere attribuita alle cose, dovrà essere attribuita solo alle parole. Il problema a questo punto è quello di riuscire a stabilire come sia possibile ascrivere un qualche significato ai nomi universali, mancando una *res* universale alla quale possano riferirsi, di modo che essi non risultino vuoti e inutilizzabili. Il valore semantico di un nome consiste nel rapporto diretto e completo tra la *vox* e la *res* (*significatio rerum*), oppure nella potenzialità della *vox* di far sorgere nell'ascoltatore un *intellectus*, che comunque non può prescindere dalla realtà perché ha bisogno di essere legittimato da essa (*significatio intellectuum*). Tale distinzione non rappresenta un problema per il significato dei nomi singolari, visto che in quel caso il *nominatum* è per lo più coincidente con il *determinatum* ed è così rispecchiato il mondo delle *res* esistenti discrete. Diverso è il caso dei nomi universali: se la *res* universale non esiste, sorge il dubbio che l'*intellectus* a cui i nomi comuni rinviano sia nullo, non avendo essi alcun corrispondente nel reale, ed essi manchino quindi di legittimazione. Siccome però un'idea non può essere tratta dal nulla, e

dato che gli universali non esistono fuori dalle cose come realtà a sé stanti, bisogna che le cose possano giustificare in qualche modo la validità delle predicazioni che vi si riferiscono. Le cose saranno quindi coinvolte anche nella predicazione degli universali.

Abelardo si dedica dunque alla ricerca della motivazione ontologica della parola: è necessario cercare un ordinamento naturale che giustifichi l'imposizione delle *voces* universali e quindi esaminare la fondatezza dell'*intellectus* che ne deriva. L'universale, infatti, anche se è convenzionale, non è stabilito arbitrariamente, ma ha una motivazione nella realtà.

Sarà questo il tipo di ricerca che impegnerà l'autore nella costruzione della sua soluzione al problema degli universali e che lo porterà a due risultati apparentemente differenti nelle glosse all'*Isagoge* contenute nella *Logica Ingredientibus* e nella *Logica Nostrorum*, all'interno delle quali si sviluppa la trattazione completa della teoria.

Nel sesto, nel settimo e nell'ottavo capitolo verranno esaminate approfonditamente le glosse all'*Isagoge* porfiriana appartenente rispettivamente al *corpus* delle glosse letterali, alla *Logica Ingredientibus* e alla *Logica Nostrorum*, con costante riferimento alle glosse al *De Interpretatione* contenute sempre nella *Logica Ingredientibus*.

Nonostante siano oggi ritenute opere non di produzione abelardiana, le glosse letterali sono interessanti perché – storicamente attribuite al Maestro Palatino - permettono di valutare con maggiore chiarezza parte delle interpretazioni critiche contemporanee che hanno visto in loro i primi scritti logici di Abelardo. Nel commento all'*Isagoge* ivi contenuto, rimanendo coerente con il testo porfiriano, l'autore rifiuta di rispondere alle questioni di Porfirio concernenti la natura degli universali. Fin dall'inizio della trattazione, l'autore giudica che l'intenzione di Porfirio sia quella di parlare di *voces* e non di *res*. Questa interpretazione egli non la ricava dalla traduzione boeziana; in essa si affrontava la questione dell'equivocità dei nomi universali risolvendola in senso opposto, affermando che la trattazione degli universali si riduce alla fine ad una speculazione sulle cose. In questo testo, per indicare gli universali, si utilizza indiscriminatamente *vox* e *nomen*, non proponendo dunque alcuna distinzione tra i due termini (riscontrabile, invece, nelle opere successive di Abelardo).

L'autore afferma in questa sede di voler parlare non solo delle *sex voces* (le cinque canoniche più l'individuo), ma anche *de significatis eorum*, cioè di ciò che esse significano. Emerge dunque già da subito la sua attenzione per le *voces* in quanto nomi insigniti di significazione, ma su questo punto non aggiunge altro. L'autore insiste sistematicamente sull'ambito vocale della logica alla quale appartiene la questione degli universali. Egli non esclude un contatto con la realtà, ma astrarre da essa è l'unico modo per avere una scienza del linguaggio. Da questa impostazione deriva lo scrupolo con il quale egli, ogni qualvolta che potrebbe sorgere una qualche equivocazione circa il

significato dei termini utilizzati da Porfirio, si affretta a determinare che l'attenzione non va rivolta ad altro che alle *voces*. Già in questa prima glossa si trova dunque una lettura originale del testo porfiriano, che viene considerato *sub specie vocum*.

La prima formulazione della soluzione abelardiana al problema degli universali è contenuta nella *Logica Ingredientibus*. Il punto di partenza dell'analisi di Abelardo è la definizione di universale fornita da Aristotele all'interno del *De Interpretatione*: l'universale è ciò che può essere predicato di molti.

Subito dopo, prima di presentare la sua propria teoria, Abelardo passa all'esame e alla critica della posizione realista, sia nella sua versione più radicale (teoria dell'essenza indifferenziata), sia nella sua versione più moderata (teoria dell'*indifferentia*). Quest'ultima si divide in due formulazioni: la dottrina della *collectio* secondo la quale l'universale corrisponderebbe al raggruppamento di singole realtà; e la dottrina della *convenientia* che sostiene che l'universale non sia altro che l'individuale riguardato nella sua *convenientia*, in virtù della *similitudo naturae*. Dalle critiche di Abelardo alle teorie sopra citate emerge come, volendo attribuire agli universali carattere di realtà, si incorra in enormi difficoltà. L'autore rifiuta perciò nettamente di attribuire all'universale il carattere di realtà, in qualunque modo essa si intenda. Per Abelardo esistono solo le entità individuali, che non possono coincidere con quelle universali. Se l'universale è, secondo la definizione di Aristotele, ciò che può essere predicato di molti, se essere predicato significa poter essere congiunto a qualche soggetto in modo vero in virtù dell'enunciazione del verbo essere al presente, e se non ci sono cose che si possono predicare di molte altre, dato che ogni cosa è sempre e solo se stessa e se, dunque, l'universalità non può essere attribuita alle cose, non rimane che attribuirla alle parole.

Abelardo concepiva il problema degli universali non come un problema di ordine ontologico, ma come un problema di predicazione che rientra quindi a pieno titolo nell'ambito della logica.

In questo testo l'autore, per indicare l'universale, utilizza indistintamente *vox*, *nomen*, *vocabulum* e *sermo*. Tale terminologia suppletiva, è un indizio del fatto che Abelardo escludeva per il termine *vox* il significato di *flatus vocis*. Emerge dunque qui come la questione degli universali in Abelardo possa essere considerata come una sezione della sua teoria semantica, poiché in questo caso il problema consiste nel determinare il significato dei nomi universali.

Per assicurare la validità dei termini universali e giustificare il loro utilizzo, è necessario cercare un ordinamento naturale che ne sia alla base, dimostrando così la fondatezza dell'*intellectus* che ne deriva.

Abelardo si concentra quindi nella ricerca della *causa communi impositionis*, ovvero della ragione comune ad una pluralità di individui che rende lecito ad ogni parlante indicare ciascuno di

essi con la stessa parola. La ragione per la quale un uomo può essere indicato con la parola “uomo” è la medesima per ogni uomo, senza essere qualcosa di o in ogni uomo e senza essere partecipata come un terzo elemento, ovvero come una proprietà reale comune presente in ciascuno. La ragione è semplicemente che ogni uomo è un uomo: la parola “uomo” indica gli uomini particolari per una ragione che è loro comune, ossia perché sono uomini. I diversi uomini, in questa prospettiva, non convengono nell’uomo, dato che nessuna cosa è un uomo se non è separata, ma convengono nel fatto di “essere uomini”.

Abelardo, rifiutando che si tratti di una *convenientia in re specialia*, dato che l’esistenza di un tale tipo di realtà è impossibile, esistendo solo le cose singolari, arriverà a concludere che essa coincida con lo *status* che le singole cose, pur essendo distinte tra loro, possiedono.

Abelardo sottolinea particolarmente la differenza tra la sua teoria dello *status* e la teoria dell’*indifferentia* sostenuta dai realisti che afferma la sostanzialità di ciò per cui gli individui sono simili. Lo *status* non è un’essenza; l’autore si discosta dalla teoria realista conferendo alla nozione di *status* il carattere di *non-res*: nella sua prospettiva, lo *status* non è una cosa o un’essenza, ma un modo d’essere.

La teoria dello *status* abelardiana si avvicina pericolosamente alle teoria realista dell’*indifferentia* che lui aveva così aspramente criticato: molti critici, infatti, non sono convinti della natura di non-cosa della *status*. Di questo rischio si era probabilmente accorto anche Abelardo che, nella *Logica Nostrorum*, fa sparire la ricerca della *causa communis* e dunque la teoria dello *status*.

Per quanto concerne il concetto trasmesso dai nomi universali, Abelardo sottolinea come, a differenza di quello che ci viene trasmesso dal nome individuale che è preciso e determinato, quello trasmesso dall’universale sia *communis et confusus*. La *conceptio* dei nomi universali è confusa perché riguarda più enti individuali ma non è proprio di nessuno di essi presi singolarmente. Per questo motivo, i nomi universali non riproducono esattamente la realtà e da questo deriva il loro carattere di indeterminatezza. Ciò nonostante, essi si presentano comunque come legittimi, a motivo della struttura reale che agisce come *causa impositionis* rappresentata, appunto, dallo *status*.

Il processo che, a partire dalla considerazione della realtà, fatta solo di enti individuali, conduce l’uomo alla creazione delle *formae* universali è quello dell’astrazione, con il quale l’intelletto può considerare separatamente aspetti differenti di una medesima realtà che non sussistono mai effettivamente separati. Il *modus intelligendi* è dunque differente dal *modus subsistendi*: quando si producono *intellectus* universali si concepisce la cosa *aliter quam sit*, ma non *alia quam sit*.

Nella *Logica Ingredientibus* Abelardo risponde alle *quaestiones* porfiriane. Alla prima domanda, che chiedeva se gli universali siano cose realmente esistenti o semplici oggetti di intellesione,

Abelardo risponde che per se stessi gli universali non esistono se non nell'intelletto, ma che significano cose reali; alla seconda domanda, nella quale si domandava se gli universali siano corporei o incorporei, il Maestro Palatino risponde che, come *flatus vocis*, parole pronunciate, gli universali sono enti corporei, ma la loro attitudine a significare una pluralità di individui è invece incorporea; alla terza domanda, che chiede se gli universali esistano nelle cose sensibili o al di fuori di esse, Abelardo, dopo aver distinto gli incorporei che esistono fuori dai sensibili (come ad esempio Dio è l'anima) dagli incorporei che esistono solo nei sensibili, ascrive gli universali alla seconda tipologia, e dunque afferma che essi sono contenuti nei sensibili ma, in quanto vengono separati dal sensibile per astrazione, essi sono al di là dei sensibili. Oltre a rispondere alle canoniche tre domande porfiriane, Abelardo ne propone una quarta: egli si chiede che cosa avvenga del significato dei nomi universali, una volta eliminate le cose nominate. Abelardo risponde affermando la permanenza della significazione indipendentemente dalla permanenza delle cose nominate nella realtà. Il significato, infatti, è dato dal piano intellettuale e non direttamente da quello reale e perciò, anche quando le cose non esistono più (cosa che non equivale a dire che non siano mai esistite), l'intelletto potrà comunque fornire un senso alla *vox*.

La *Logica Nostrorum* si presenta come un'opera più matura nel contenuto ma meno sistematica rispetto alla *Logica Ingredientibus*.

Anche nelle glosse all'*Isagoge* appartenenti alla *Logica Nostrorum* Abelardo cerca di stabilire a quale tipo di entità si possa adattare la definizione di universale proposta da Aristotele, che rappresenta sempre il suo punto di partenza. Le possibili risposte individuate da Abelardo sono tre: *ad res*; *ad intellectus*; *ad sermones*. Dalla definizione aristotelica può discendere solo che gli universali sono *sermones*. Essi non possono essere alcun altro tipo di realtà perché è proprio solo dei *sermones* l'essere predicati, e l'essere predicati è una delle caratteristiche principali degli universali.

Anche in questo testo è presente la confutazione del realismo, articolato in tutte le sue forme, con qualche differenza rispetto alle critiche esposte nella *Logica Ingredientibus*.

Nella *Logica Nostrorum* è completamente assente la teoria dello *status communis* come *causa impositioni*. Nonostante ciò, il fondamento di legittimazione dei nomi universali è indicato da Abelardo in un particolare carattere di cui le *res* sarebbero dotate.

Anche se questo cambiamento potrebbe apparire come un'autoconfutazione, sembra più plausibile che esso sia piuttosto un indizio di una più severa e radicale critica al realismo.

Al posto delle precedenti teorie appare la *conceptio simplex*. I nomi universali sollecitano un concetto che non consiste in un semplice rimando alle cose. Esso è dato da un oggetto mentale indipendente dalle *res* o comunque non esplicitamente legato ad esse, come invece accadeva

nell'*Ingredientibus* con la teoria dello *status*. È questo oggetto mentale che è indicato da Abelardo come *conceptio simplex*, la cui validità è indicata in un motivo di ordine psicologico pragmatico: attraverso i nomi universali possono essere concepite molte cose in modo valido.

Le cose, pur rimanendo separate, possiedono determinate caratteristiche comuni per le quali è possibile considerarle come una comunità. Tra le cose discrete ci sarebbero dunque degli aspetti comuni indicati da Abelardo come *convenientia*. Anche se qui manca la dottrina della *causa communis*, Abelardo ha trovato comunque il modo di dare una motivazione oggettiva come fondamento del significato.

Nella *Logica Nostrorum* si assiste ad una più raffinata distinzione terminologica da parte di Abelardo. L'attitudine ad essere predicato è propria soltanto del *sermo* in virtù della *institutio* umana, e dunque solo questo può avere il carattere di universalità. Se si attribuisse la definizione di Aristotele alla *vox* che, in quanto suono fisico, ha il carattere di una *res*, si dichiarerà che una *res* è presente in più *res*, il che è impossibile. Questa teoria non è nuova: già nella *Logica Ingredientibus* Abelardo metteva in guardia dal considerare l'universale come un suono fisico. Si può dunque notare l'accezione diversa con la quale Abelardo utilizza qui il termine *vox* rispetto a come l'aveva usato nella *Logica Ingredientibus*: se nella *Logica Ingredientibus* con *vox* era indicata la parola insignita dalla significazione, nella *Logica Nostrorum* Abelardo indica con *vox* ciò che nella *Logica Ingredientibus* aveva indicato come *materia nominis*. In entrambi i testi, Abelardo utilizza il termine *nomen*, intendendolo nella *Logica Ingredientibus* come assimilabile a *vox*, e nella *Logica Nostrorum* come sinonimo di *sermo*. L'uso di tale termine conferma la sostanziale identità di soluzione che Abelardo adotta nei due testi, a dispetto della differenza terminologica: sia nella *Logica Ingredientibus* sia nella *Logica Nostrorum* Abelardo intende l'universale come il simbolo vocale che l'*impositio hominum* ha caricato della funzione designativa di un certo *intellectus*. Probabilmente questi cambiamenti sono dovuti anche al desiderio di Abelardo di evitare fraintendimenti sulla sua teoria e alla sua volontà di distinguere la sua posizione da quella di Roscellino, considerando che la *Logica Nostrorum* è stata probabilmente composta dopo la condanna di Soissons. Abelardo raggiunse abilmente il suo fine, rovesciando completamente il senso dell'espressione *universale est vox*. L'autore accusa questa affermazione di realismo poiché, alla fine, essa non fa altro che conferire all'universale il valore di realtà identificandolo con la *vox* intesa come suono fisico. Abelardo sostiene, al contrario, che gli universali siano suoni articolati dotati di significazione scelti dagli uomini per generare *intellectum*: sono, cioè, *sermones*.

Anche nella *Logica Nostrorum* Abelardo risponde alle questioni porfiriane e le sue risposte concordano con quelle fornite nella *Logica Ingredientibus*. Riguardo alla quarta *quaestio*, che già

Abelardo aveva inserito nella *Logica Ingredientibus*, si trova nella *Logica Nostrorum* una risposta oscura: infatti, l'esempio della chimera si adatta poco al messaggio che vuole trasmettere.

Se nella *Logica Ingredientibus* Abelardo si dilungava sul legittimo formarsi degli universali, nonostante il fatto che siano privi di una *res* sottostante, nella *Logica Nostrorum* si trova invece solo una generica affermazione che l'*intelligere* nel suo *modus* non è strettamente legato al *modus subsistendi* e che gli è possibile, senza perciò essere vano, concepire la cosa *aliter quam sit*, ovvero cogliere un aspetto della cosa, mentre *in re* si presenta sempre e solo combinato con altri.

Anche se qui manca la dottrina della *causa communis*, Abelardo ha trovato comunque il modo di ripristinare una motivazione oggettiva come fondamento del significato dei nomi universali.

Abelardo si chiede inoltre se sia davvero utile l'imposizione dei nomi universali e risponde alla questione positivamente, sostenendo che tale necessità è dettata dall'infinità e dall'incostanza degli individui esistenti nella realtà. Da tale situazione, si ricorre preferibilmente all'esattezza e alla precisione degli universali quando si vuole estendere la predicazione a tutta una comunità di individui. Con questa argomentazione Abelardo enfatizza anche il carattere pratico dell'imposizione dei nomi universali.

Per rendere valido il concetto dei nomi universali, Abelardo allarga l'ambito legittimo del significare: non è necessario che alla base di un atto intellettuale ci debba sempre essere una *res* per renderlo sano, allo stesso modo in cui non è necessaria la presenza di una cosa quando si manifesta la volontà di possederla. Queste considerazioni sono parallele a quelle che, nella *Logica Ingedientibus*, l'avevano portato ad affermare la legittimità del processo astrattivo.

In conclusione, si può dire che nella *Logica Nostrorum* Abelardo manifesti una maggiore preoccupazione di esattezza terminologica rispetto alla *Logica Ingredientibus* e un maggior desiderio di differenziarsi sia rispetto al realismo sia rispetto al nominalismo roscelliniano, ma non si hanno sostanzialmente cambiamenti per quanto riguarda la *quaestio*.

Nella *Logica Nostrorum* si nota dunque una maggiore preoccupazione di Abelardo di esattezza terminologica rispetto alla *Logica Ingedientibus*, ma non si hanno veri e propri cambiamenti concettuali. L'esposizione della *Logica Nostrorum* è molto difficoltosa: anche se Abelardo aveva ben presente quale fosse la sua *sententia*, ad essa non fa corrispondere però un'altrettanto nitida trattazione.

Per quanto concerne l'esame della *Dialectica*, contenuto nel nono capitolo, è necessario rilevare che l'opera ci è giunta priva della parte relativa alla trattazione degli universali. Mancando di una esplicita posizione di Abelardo a riguardo, sono molto importanti per la ricostruzione della sua teoria i vari riferimenti, sparsi lungo il testo, alla questione del significato in generale e alle problematiche vertenti sui nomi generali. Dall'esame del materiale disponibile, emerge che anche

all'interno di quest'opera Abelardo considera gli universali come nomi. Continuando il discorso circa la nomenclatura utilizzata dall'autore a riguardo, è interessante notare come nella *Dialectica* Abelardo non utilizzi “*sermo*” per indicare i nomi generali, ma parli di “*nomen*”, “*dictio*”, “*vocabulum*” e “*vox*”, escludendo però ancora che si tratti di *flatus vocis* ma chiarendo che si tratta, anche in questo caso, di termini significanti rimandanti ad un concetto estrapolabile dagli enti individuali tramite il processo dell'astrazione. Per quanto riguarda il rapporto dell'universale con la realtà, all'interno della *Dialectica* è contenuta la teoria della *consimilitudo* di essenza paragonabile sia alla teoria dello *status* della *Logica Ingredientibus* sia a quella più generica della *convenientia* della *Logica Nostrorum*. Pur mancando ogni esplicito riferimento alla ricostruzione della soluzione della natura degli universali da parte dell'autore, dagli elementi emergenti all'interno dell'opera è possibile notare come la soluzione abelardiana in questa sede sia completamente paragonabile a quella contenuta all'interno della *Logica Ingredientibus* e della *Logica Nostrorum*. Anche in questa sede, infatti, nonostante l'utilizzo di una nomenclatura meno precisa rispetto a quella della *Logica Nostrorum*, l'autore considera gli universali come termini dotati di significato e chiarisce come questo sia possibile per una *impositio* a partire dalla quale il nome universale è in grado di sollecitare univocamente un unico *intellectus* ricavabile tramite il processo astrattivo. Negando le posizioni realiste, l'autore sottolinea come questo non possa essere un'unica essenza reale condivisa dai diversi individui ascrivibili al medesimo universale, ma che si tratta di una *consimilitudo* da essi condivisa, alla quale non può essere attribuita alcuna caratteristica reale.

Nel decimo e ultimo capitolo si parlerà del pensiero critico su Abelardo a partire dai primi commentatori medievali, fino ad arrivare al pensiero contemporaneo. La critica si occuperà di quasi tutti gli aspetti del pensiero abelardiano, ma maggiore attenzione verrà rivolta alla logica e alla teologia.

Particolare attenzione, in questa sede, sarà riservata all'esame delle varie collocazioni che sono proposte per il Maestro Palatino all'interno del dibattito medievale sugli universali.

Se Ockham considerava il nominalismo di Abelardo un nominalismo impuro perché teneva sempre aperta la porta al realismo, per altri studiosi, come ad esempio il primo Vignaux, Abbagnano, Vasoli, Brehler e Dal Pra, il pensiero di Abelardo è classificabile come una particolare forma di nominalismo. Secondo altri ancora, primo dei quali de Rémusat, Abelardo fu invece un concettualista. Ci fu anche chi parlò della sua posizione come di un “realismo moderato”, si pensi, ad esempio, al pioniere di questa posizione, De Wulf, ma anche a Sikes e a Ottaviano. Infine, a partire da Jolivet, si parla anche di “non-realismo”, e in questo gruppo rientrano De Libera e il secondo Vignaux. C'è anche una posizione agnostica rappresentata da Boler che ritiene che Abelardo sia troppo poco chiaro nell'esposizione della sua teoria dello *status* affinché si possa

davvero classificare la sua posizione. Una posizione originale e interessante è rappresentata da King, il quale, sostenitore dell'interpretazione nominalista del pensiero abelardiano, vede in esso addirittura il precursore della teoria del riferimento diretto novecentesca. L'interpretazione di King è stata criticata da Marenbon il quale, influenzato – come anche Mews e Martin - dall'interpretazione non-realista di Jolivet, propende per un “*resemblance nominalisme*”, ammettendo tuttavia che il problema dell'interpretazione della posizione abelardiana è ancora lontana da una definitiva risoluzione.

Nel dibattito contemporaneo, dunque, la questione della classificazione del pensiero di Abelardo non ha ancora trovato una risposta definitiva.

Certo, si può osservare che la classificazione di Abelardo come realista sia ben difficile da sostenere: se è vero che la sua teoria dello *status* può essere ambigua in questo senso, è anche vero che Abelardo fece di tutto per distinguersi dal filone realista. Inoltre, egli ha da subito sostenuto che gli universali non potessero essere *res*, ma nomi.

È dunque sicuramente più vicino alla posizione nominalista, anche se il suo nominalismo non è in alcun modo assimilabile a quello di Roscellino, che parlava di *flatus vocis*, o a quello di Ockham. Nel pensiero abelardiano è infatti sempre presente il riferimento alla realtà, e questo aspetto rende problematica la classificazione di Abelardo come nominalista. Inoltre, come sottolineano De Libera, Prantl, Jolivet e altri autori, è forte anche l'elemento platonico all'interno della sua teoria degli universali (anche se è passato alla storia come il “Peripatetico” Palatino), elemento questo che lo allontana ulteriormente dal nominalismo.

La concezione di “concettualismo” è quasi del tutto abbandonata: Geyer l'aveva criticata sostenendo che, all'epoca di Abelardo, una tale posizione non fosse neanche presente, dal momento che le testimonianze che abbiamo si riferiscono solamente ai *reales* e ai *nominales*. Espressero dubbi su questa denominazione anche Reiners e Jolivet, il quale osserva che la filosofia di Abelardo, più che una filosofia del concetto, sarebbe piuttosto una filosofia del linguaggio. Come afferma De Libera, infatti, alla triade cosa-concetto-realtà, Abelardo tende a sostituire la triade nome-significato-realtà: secondo quest'ultimo autore, più che un concettualista, egli sarebbe allora un semioticista.

Da tutte queste considerazioni, e dall'osservazione degli elementi platonici contenuti nelle sue teorie, nasce la denominazione del suo pensiero come “non-realismo”. La dicitura di “non-realismo” risulta però poco soddisfacente, poiché pur rispettando il carattere di non-realtà degli elementi del linguaggio stabilito da Abelardo e il suo platonismo latente, risulta ancora poco chiaro, non fornendo una definizione positiva della posizione dell'autore. Classificare il pensiero abelardiano facendolo rientrare nelle posizioni tradizionali del realismo e del nominalismo è

estremamente problematico: ciò che ci si propone di fare all'interno di questo percorso è di enfatizzare la portata della teoria semantica all'interno della risposta abelardiana alla questione degli universali. La questione degli universali è fatta rientrare dall'autore in un contesto di ordine semantico poiché la questione consiste proprio nel comprendere come sia possibile la *significatio* dei nomi generali non potendo essi trovare diretto fondamento nelle *res*. Ciò che si andrà ad argomentare in questa Tesi è che la soluzione abelardiana al problema è di carattere prettamente semantico, considerando che Abelardo è certo della natura di *nomen* dell'universale inteso non come *flatus vocis* ma come termine significante. Il significato del quale gli universali sono insigniti giustifica la loro creazione, il loro utilizzo e la loro natura. Non potendo in alcun modo essere avvicinabile ad una soluzione realista del problema, per poterlo ascrivere al nominalismo – al quale si avvicina sicuramente di più – bisognerebbe però prendere il termine in senso molto più ampio rispetto a quello tradizionalmente accettato, poiché l'autore, nonostante i suoi sforzi espliciti di distanziarsi dal piano ontologico e di limitare il discorso al piano logico, volendo giustificare il significato dei nomi universali non può prescindere da un costante riferimento alle *res*.

Anche se forse troppo spesso gli studi si sono concentrati più sulle vicende di vita di Abelardo, cosa che ha fruttato moltissime pubblicazioni e traduzioni delle sue opere autobiografiche e dei suoi epistolari, lasciando ancora non integralmente tradotte le opere logiche, è pur vero che non mancano studi approfonditi anche sulla sua dialettica.

Nonostante tutte le critiche che il suo pensiero ha incontrato, è innegabile che il contributo di Abelardo sia stato fondamentale nel pensiero medievale e che sia ancora argomento di interesse anche nel panorama della ricerca contemporanea. Di tutte le teorie sugli universali che furono proposte nel XII secolo, quella sostenuta da Abelardo risultò preponderante e più risolutiva rispetto alle altre. Il contributo del Maestro Palatino fu anche rivoluzionario per il suo impegno a rendere la logica una disciplina di studio autonoma, indipendente da ogni presupposto metafisico o ontologico.

Capitolo I

L'origine della questione degli universali

La questione degli universali è stata uno dei problemi fondamentali del Medioevo. Essa ha attraversato tutti i secoli che vanno dal periodo tardo-antico alla fine dell'età medievale, incontrando l'intervento di moltissimi autori. In tale epoca, tutti gli studiosi e i maestri che si occupavano di filosofia in genere, e di logica nello specifico, affrontavano nel corso della loro carriera il problema della definizione e della natura degli universali.

Le primissime origini del problema degli universali sarebbero da identificarsi direttamente nella filosofia di Platone, di Aristotele e, in parte, in quella stoica; ma ciò che ha causato lo scatenarsi della disputa medievale fu uno scritto che, nelle intenzioni del suo autore, doveva essere semplicemente un'introduzione a un'opera di più pregnante portata. Lo scritto in questione è la *Isagoge* di Porfirio, autore di impostazione neoplatonica, e l'opera alla quale doveva fare da introduzione sono le *Categorie* di Aristotele.

1. Porfirio e la *Isagoge*

La *Isagoge*, composta tra il 268 e il 270, fu concepita da Porfirio come un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele: l'opera, data l'impostazione dell'autore, è inserita nel pensiero neoplatonico, per il quale la filosofia di Aristotele serviva come *prolegomenon* a quella di Platone. La funzione della *Isagoge* avrebbe dovuto essere solamente introduttiva e non aveva alcuna mira teorica differente. Malgrado le intenzioni di Porfirio, però, questo testo diventò uno dei principali oggetti di interesse, sia logico che metafisico, per tutto il Medioevo¹.

Il testo porfiriano si apre proprio con quello che sarebbe diventato il problema degli universali. Nel momento stesso della presentazione del problema, Porfirio annuncia che si sarebbe astenuto dal presentare lui stesso una soluzione a tale questione, perché questo compito avrebbe travalicato i limiti della logica e dell'*Organon* aristotelico: non era quella la sede adatta alla soluzione di una così delicata questione². Inoltre, nell'*Introduzione* l'autore aveva promesso al destinatario dell'opera, il senatore romano Crisaorio, uditore di Porfirio che aveva incontrato difficoltà nella lettura della *Categorie* di Aristotele, di essere breve ed essenziale; quindi, a maggior ragione,

¹ La sua portata metafisica sarà ridotta rispetto a quella logica, ma non è comunque da sottovalutare.

² Porfirio dichiara preliminarmente di voler, in quella sede, affrontare la questione degli universali dal solo punto di vista logico, rimandando altri punti di vista a diverse sedi. Cfr. *Isagoge*, 1, [14-16], a cura di G. Girgenti, Bompiani Milano 2004.

l'opera non si prestava, anche per la brevità dell'esposizione, a risolvere questioni teoriche. Ciò non significa che Porfirio avesse deciso di non occuparsene in assoluto, ma solamente che rimandava la disquisizione ad altri scritti.

Caro Crisaorio, dato che per comprendere la dottrina delle categorie di Aristotele, è necessario sapere cosa siano il *genere*, la *differenza*, la *specie*, il *proprio* e l'*accidente*, e dato che questa analisi è basilare per la formulazione delle definizioni, e, comunque, per tutto quello che riguarda la divisione e la dimostrazione, farò per te una breve esposizione in poche parole, nella forma, per così dire, di un'*isagoge*, di quello che ci è stato tramandato dagli antichi, tralasciando le questioni più complesse e affrontando in egual misura quelle più semplici.³

Porfirio, quindi, si limita solamente a porre il problema, rimandandone la soluzione. Egli lo presenta sotto forma di una serie di questioni:

Ti avverto subito che non affronterò il problema dei generi e delle specie: cioè se siano di per sé sussistenti o se siano semplici concetti mentali; e, nel caso siano sussistenti, se siano corporei o incorporei; e, infine, se siano separati o si trovino nelle cose sensibili, ad esse inerenti; questo è infatti un tema molto complesso, che ha bisogno di un altro tipo di indagine, molto più approfondita.⁴

Il problema degli universali nasce, dunque, dalla sopra citata enumerazione di questioni, che potrebbe essere vista come uno schema delle principali alternative che organizzano l'insieme delle questioni della scuola neoplatonica. Tali questioni, evidentemente poste dall'autore non in ordine casuale, richiamano continuamente la contrapposizione tra la posizione di Platone e quella di Aristotele, nonché diversi elementi del pensiero stoico. L'autore procede, seguendo un'antica tradizione logica, per divisione dicotomica delle questioni ad esclusione implicita successiva di una delle alternative.⁵ Porfirio, anche se non era stato il primo né l'unico ad andare in questa direzione, sarà noto anche per il suo tentativo di conciliare le filosofie platonica e aristotelica. Autori illustri come Sant'Agostino e Boezio forniscono indizi in questo senso circa l'attitudine porfiriana: se

³ Vedi Porfirio, *Isagoge*, cit., 1 [1-9].

⁴ Vedi Porfirio, *Isagoge*, cit., 1 [10-14].

⁵ Per una ricostruzione del procedimento delle questioni porfiriane e delle posizioni ivi contenute cfr. Maioli B., *Gli universali. Alle origini del problema*, Bulzoni Editore, Roma 1973, pp. 21-29.

Boezio nei *Commentarii in Librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*⁶ fa esplicito riferimento alla *concordia* tra la posizione aristotelica e quella platonica, Agostino nel *Contra Academicos*⁷ fa riferimento al fatto che *acutissimi et solertissimi viri* sostenevano la possibilità di una conciliazione tra il pensiero dei due grandi maestri dell'Antichità.

Si passerà ora all'analisi delle questioni porfiriane.

Prima questione: i generi e le specie hanno un'esistenza reale o esistono solamente nella mente del soggetto che li comprende e li conosce? Come si può osservare, la prima alternativa è chiaramente di gusto platonico: in questa prospettiva, i generi e le specie sarebbero paragonabili alle Idee dell'Iperuranio. Essa è, quindi, una soluzione realista. La seconda alternativa, invece, riprenderebbe in parte Aristotele (ma anche elementi sofistici e scettici): questa volta l'universale sarebbe un concetto "posteriore alle cose nell'essere"⁸, ricavato dal sensibile mediante un processo intellettuale di astrazione. L'alternativa aristotelica non è presentata nella sua forma originale, ma è già stata rivisitata attraverso un linguaggio neoplatonico: ciò è dimostrato, ad esempio, dall'espressione "semplici concezioni della mente", che rinvierebbe ad una distinzione tecnica, neoplatonica e non aristotelica, tra concetti autentici (nozioni di realtà) e concetti fittizi (nozioni senza correlato reale)⁹. La seconda alternativa presenta elementi appartenenti alla concezione nominalista. Più precisamente, come emerge dalla ricostruzione operata da Maioli¹⁰, Porfirio qui riassumerebbe tutte le diverse posizioni antiraliste, a partire da quella più prettamente "nominalista" (riscontrabili nella filosofia di Gorgia, di Antistene, della scuola cinica e della scuola cirenaica), per poi passare a quella "logico-concettualista" di una parte dei pensatori storici usi interpretare i λεκτά come nozioni generiche meramente astratte e a quella rappresentata da una parte dei commentatori delle opere logiche di Aristotele dal I al III secolo dopo Cristo, come ad esempio, Atenodoro, Cornuto ed Eustachio, di stampo "logico-grammaticale", che tendeva ad interpretare i predicati come φωναί¹¹.

⁶ Cfr. Boezio *Commentarii in Librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, Lipsia 1877-1880, I.1., p. 80: «His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrem».

⁷ Cfr. Sant'Agostino, *Contra Academicos*, III, 19, 42: «Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentioneibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina».

⁸ Vedi Aristotele, *De anima* I, 1, 402b, [7-8].

⁹ Molto interessante, a questo proposito, è il confronto tra le due posizioni proposta da De Libera, cfr. De Libera A., *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*, Éditions de Seuil, Paris 1996 (trad. it. di R. Chiaradonna, *Il problema degli universali nel Medioevo. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999).

¹⁰ Cfr. Maioli B., *Gli universali: alle origini del problema*, cit., pag. 23.

¹¹ La posizione logico-grammaticale è criticata dallo stesso Porfirio nel suo *Commento alle Categorie di Aristotele* redatto in forma di domanda e risposta con esplicito riferimento ad Atenodoro e a Cornuto.

Seconda questione: posto che gli universali effettivamente esistano, il problema ora consiste nello stabilire se si tratti di enti incorporei o di enti corporei. Questa volta ad essere contrapposte sono una posizione realista spiritualista, sempre platonica, e una realista materialistica riscontrabile sia in parte dello stoicismo, che riteneva che le rappresentazioni delle cose nell'anima fosse essa stessa materiale, sia negli autori atomisti, ma anche in Antistene ed Aristippo.

Terza questione, che riprende il medesimo problema da un terzo punto di vista: in essa ci si domanda se gli universali sussistano separatamente dalle realtà sensibili o siano solamente in esse. Nel caso in cui sussistessero solamente in una forma separata, esisterebbe un abisso incolmabile tra l'intelligibile e il sensibile. Se, al contrario, fossero presenti nei sensibili, ci sarebbe il problema di comprendere come l'intelligibile possa essere presente fisicamente nei sensibili. Si ritrova quindi, ancora una volta, la contrapposizione tra una posizione realista più forte, platonica, e una, sempre realista ma più moderata, aristotelica. Infatti, l'universale presente nei sensibili o è in forma partecipata, oppure è un universale nel senso in cui lo intende Aristotele negli *Analitici Posteriori*: è, cioè, contenuto uno e identico nei soggetti particolari. Quest'ultimo caso è ancora più problematico perché Aristotele, subito dopo aver dato tale definizione, parla dell'universale come di un'unità al di fuori della pluralità che è presente nell'anima¹².

Tali sono, in sostanza, le tre questioni presentate da Porfirio¹³. Nonostante esse possano prestarsi anche ad un'interpretazione metafisica, è l'autore stesso a sottolineare come fosse nelle sue intenzioni occuparsi delle "cinque voci", e di tutti i conseguenti problemi, solamente dal punto di vista logico, rimandando quindi la loro trattazione ontologica ed henologica. Anche nella successiva trattazione medievale, soprattutto in quella del XII secolo, la portata metafisica dell'*Isagoge* sarà oscurata da quella logica che resterà, ancora una volta, la favorita. Questo accadde soprattutto in seguito alla prevalenza, a partire proprio da quel periodo, dell'aristotelismo sul platonismo.

Definite le questioni e rimandata la loro trattazione altrove, il testo prosegue proponendo un elenco di definizioni, molte delle quali sono tratte dai *Topici* di Aristotele. Porfirio definisce in

¹² Alla tradizionale lettura delle questioni porfiriane, Maioli ne contrappone una in parte differente, basata sul confronto con le opere di Ammonio, David l'Armeno ed Elia, primi commentatori dell'*Isagoge* ad aver proposto una risposta ai quesiti di Porfirio. In tale prospettiva la risposta alle questioni si baserebbe sulla distinzione del triplice modo di essere dell'universale (πρό των πολλών; ἐν τοῖς πολλοῖς; ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) che riprende la moltiplicazione dell'universale già emergente nella Media Accademia e ripreso poi da Albino nel II secolo dopo Cristo. Cfr. Maioli B., *Gli universali. Alle origini del problema*, cit., pagg. 25-26).

¹³ Alle tre questioni porfiriane, Abelardo ne aggiungerà una quarta all'interno delle glosse all'*Isagoge* appartenenti alla *Logica Ingredientibus* e alla *Logica Nostrorum* (cfr. Geyer B., a cura di, *Logica "Ingredientibus"*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, in "Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter", XXI, 1-3, Münster, Aschendorff 1919-1927 e Geyer B., a cura di, *Logica "Nostrorum petitioni sociorum"*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, in "Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter", XXI, 4, Münster, Aschendorff 1933). In entrambi gli scritti egli si chiederà se, una volta eliminate le realtà alle quali il nome universale faceva riferimento, esso mantenga comunque la sua capacità significativa oppure la perda.

questa sede il genere, le specie, la differenza, il proprio e l'accidente¹⁴, proponendo infine un confronto tra loro ed evidenziando le caratteristiche che li accomunano e le differenze reciproche.

Nell'*Isagoge* viene codificata dall'autore la distinzione tra predicamenti (le categorie) e predicabili (i categoremi) che avrà ampio seguito nella logica medievale. Porfirio si riferisce ontologicamente alle categorie come ai generi supremi dell'essere, mentre dal punto di vista logico esse corrispondono ai generi ai quali sono riconducibili i termini di una proposizione; per quanto riguarda i categoremi, invece, li considera come i diversi modi di attribuzione ad un soggetto di un predicato, in riferimento a qualche proprietà del soggetto stesso. Aristotele si era occupato dei predicabili sia nei *Topici* sia nelle *Categorie*, proponendone però una codificazione meno precisa rispetto a quella avanzata da Porfirio. Quest'ultimo articola la lista dei predicabili secondo cinque nozioni (genere, specie, differenza, proprio e accidente), attribuendo tale distinzione ad Aristotele stesso. In realtà la dottrina dei predicabili proposta da Aristotele differisce in parte rispetto a quella porfiriana, come evidenziato da uno studio di C. Evangelieu centrato sul confronto tra la dottrina aristotelica e quella di Porfirio¹⁵. Dallo scritto di Evangelieu emerge come Porfirio, rispetto alle liste di predicabili ricostruibili a partire dagli scritti di Aristotele, abbia aggiunto la specie che per Aristotele non è un predicabile ma coinciderebbe con il soggetto; Porfirio considera invece come soggetto l'individuo. Un'altra differenza degna di nota riguarda la considerazione di Porfirio per la differenza: mentre essa veniva accomunata da Aristotele al genere, per Porfirio sono predicabili nettamente distinti caratterizzati da proprietà non sovrapponibili.

Il genere

Il primo di cui l'autore tratta è il genere. Di esso Porfirio dà tre definizioni:

- si dice genere in primo luogo una collezione di individui che stiano tutti in una certa relazione rispetto ad un'unica cosa e l'uno rispetto all'altro. In questo senso, si intende il genere come il *genus* latino: si parla del genere dei discendenti di un individuo;
- il genere è però anche colui che genera, il principio della generazione inteso sia come generante vero e proprio, sia come luogo di origine. Questo sembra essere il significato più diffuso;
- da un punto di vista più strettamente logico, invece, il genere è ciò sotto cui sta la specie. Esso è, in qualche modo, principio delle specie ad esso subordinate, e contiene la molteplicità delle

¹⁴ La meticolosa trattazione di ognuna di queste voci è il motivo per il quale la *Isagoge* viene spesso indicata anche col titolo *Sulle cinque voci*.

¹⁵ Cfr. Evangelieu C., "Aristotle's doctrine of predicables and Porphyry's *Isagoge*", in *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, pagg. 15-34.

specie medesime. Per stessa ammissione di Porfirio, dei tre significati, quest'ultimo è quello di maggior interesse filosofico.

La definizione che dà Porfirio del genere è la seguente: «Il genere è ciò che si predica di più realtà che differiscono per specie, per quel che riguarda l'essenza»¹⁶. A partire da questa definizione, abbiamo che il genere differisce da ciò che si predica di un solo soggetto (e quindi dall'individuo); esso, però, differisce anche dalla specie perché, anche se quest'ultima si predica di più individui e non di uno solo, gli individui stessi di cui si predica non differiscono per specie, ma per numero: Porfirio cita, a questo proposito, l'esempio di "uomo". L'"uomo" è specie e si predica, ad esempio, di "Socrate" e di "Platone", due individui che, appartenendo alla medesima specie, differiscono per il numero. "Animale" invece, che è genere, si predica sia di "uomo", che di "bue", che di "cavallo", individui che non differiscono solo per numero, ma anche per specie. Il genere, però, differisce anche dal proprio, perché il proprio si predica solamente della specie di cui è proprio e di tutti gli individui contenuti sotto di essa, come, ad esempio, la "capacità di ridere", che è una caratteristica propria solo della specie "uomo", mentre il genere si predica tipicamente di più specie differenti. Inoltre, il genere differisce dalla differenza e dagli accidenti comuni: è vero che sia la differenza che gli accidenti comuni si predicano di più soggetti che differiscono per specie, ma non si predicano in relazione all'essenza, cosa che invece accade al genere. Essi si predicano in relazione alla qualità.

Infatti alla domanda «Com'è l'uomo?», rispondiamo che è «Razionale», e a «Com'è il corvo?», rispondiamo che è «Nero»: "razionale" è differenza, mentre "nero" è accidente. Invece, se ci viene chiesto, «Che cosa è l'uomo?», rispondiamo che è «Animale»: "animale", infatti, è genere di "uomo".¹⁷

La specie

Terminata la trattazione del genere, Porfirio si occupa della specie. Anche in questo caso, ne fornisce tre definizioni:

¹⁶ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., 2 [16-17].

¹⁷ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 3 [10-14].

- in primo luogo, specie è ciò che è subordinato al genere. Se, ponendo il genere, abbiamo fatto uso della specie, e viceversa, ponendo la specie, abbiamo fatto uso del genere, necessariamente nelle definizioni di entrambi si deve fare uso, secondo l'autore, di ambe due le nozioni;
- in secondo luogo, «La specie è ciò che è subordinato al genere a di cui il genere si predica in relazione all'essenza»¹⁸;
- infine «La specie è ciò che si predica di più realtà che differiscono per numero, relativamente all'essenza»¹⁹. Quest'ultima definizione, però, non si può applicare a qualsiasi specie, ma solo a quella infima (nel vocabolario di Abelardo specialissima), che ha sotto di sé solamente i singoli individui e non altre specie. Le altre definizioni, invece, si addicono anche agli altri tipi di specie.

Quest'ultima definizione è quella che sarebbe stata accettata in generale dalla tradizione medievale.

Merita un particolare approfondimento la questione della specie infima per comprendere meglio in che modo si differenzi rispetto alle altre specie. Essa si caratterizza per il fatto di avere sotto di sé non altre specie, ma solamente individui. Porfirio spiega che in ogni categoria ci sono da una parte i generi sommi (nella terminologia abelardiana generalissimi) e, dall'altra, le specie infime: tra i due estremi ci sono i termini intermedi. Il genere sommo è «ciò che, essendo genere, non è mai specie»²⁰ e «quello al di sopra del quale non può esserci alcun altro genere superiore»²¹, mentre la specie infima è «ciò che, essendo specie, non è mai genere»²² e «quella al di sotto della quale non può esserci altra specie inferiore»²³. I termini intermedi, infine, che sono definiti generi e specie subalterni, sono «altri che sono contemporaneamente genere e specie, naturalmente in relazione a soggetti diversi»²⁴. Essi saranno, quindi, specie dei precedenti e generi dei successivi: per questo motivo, questi hanno due caratteri, mentre il genere sommo e la specie infima hanno un solo carattere. Questa costruzione ricorda quella dell'albero genealogico, ma al di là delle evidenti analogie, le due strutture differiscono in quanto nell'albero genealogico si risale ad un solo principio mentre questo non accade per gli universali. Qui Porfirio, riprendendo Aristotele, individua con lui dieci generi sommi come dieci principi primi, che corrispondono alle dieci categorie. Anche se spesso tutti e dieci vengono denominati come “enti”, questa è una definizione fatta per omonimia e non per sinonimia: se i generi primi sono dieci, la loro comunanza è limitata al nome, e non compete al concetto che essi esprimono. Se i generi sommi sono in tutto dieci, non

¹⁸ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 4 [10-11].

¹⁹ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 4 [12-13].

²⁰ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 5 [16].

²¹ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 5 [17].

²² Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 5 [18].

²³ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 4 [16-17].

²⁴ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 4 [19-20].

viene specificato il numero delle specie infime: l'unica cosa che si sa è che esse non sono di numero infinito. Infiniti sono, al contrario, gli individui che stanno sotto le specie infime. Platone, nella discesa dai generi sommi alle specie infime, diceva che bisognava fermarsi ad esse, mentre degli individui non ci si doveva occupare perché di essi non si dà scienza. Quando si passa dai generi sommi alle specie infime si discende, attraverso la differenza, verso la molteplicità, mentre quando si risale dalle specie infime ai generi sommi si compie il procedimento inverso, riducendo la molteplicità all'unità.

Da quello che abbiamo visto, possiamo ben comprendere come il genere sia più vicino all'Uno e la specie sia più vicina alla molteplicità. Il genere, inoltre, si predica sempre delle specie e, in generale, tutti i termini superiori si predicano dei termini inferiori; al contrario, la specie non si predica mai del genere superiore: non c'è convertibilità di predicazione tra i due termini. Alcuni termini, infatti, si possono predicare di altri che abbiano estensione uguale o minore rispetto a loro mentre non si possono predicare di termini più estesi. Considerando ciò, abbiamo dunque che il genere sommo può essere predicato di tutti i generi, le specie e gli individui ad esso sottostanti, mentre un genere intermedio non può essere predicato del genere sommo. Il genere si predicherà sempre delle specie e degli individui ad esso subordinati. La specie subalterna non potrà predicarsi dei generi che la precedono, ma potrà predicarsi delle specie che contiene in quanto genere. La specie infima, invece, si predicherà dei soli individui che sono sotto di essa. L'individuo, infine, si può predicare del solo soggetto particolare: gli individui sono «soggetti di questo tipo, che presentano un insieme di caratteristiche che non si potrebbero ripresentare allo stesso modo in un altro soggetto»²⁵. Le caratteristiche della specie, invece, ad esempio della specie "uomo", possono ripresentarsi uguali in più individui: sono le medesime in tutti gli uomini particolari, proprio in quanto uomini. Il genere, dunque, è un tutto, e l'individuo è una parte; la specie, invece, è al contempo tutto e parte, ma «parte di qualcos'altro, e tutto in qualcos'altro»²⁶.

La differenza

Porfirio definisce poi la differenza fornendone, anche in questo caso, tre definizioni.

- Differenza in senso comune: «Nel senso comune, si dice che qualcosa differisce da qualcos'altro se ne differisce per qualunque alterità, sia in relazione a sé, sia in relazione ad altro»²⁷. Ad esempio, Socrate è differente da Platone perché è un altro, ma differisce anche da se medesimo

²⁵ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 7 [21-23].

²⁶ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 8 [2].

²⁷ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 8 [9-10].

da bambino e da adulto, quando è in movimento o quando è in quiete, ecc..., ovvero in tutti i casi in cui c'è alterazione nel modo d'essere;

- differenza in senso proprio: «Nel senso proprio, si dice che qualcosa differisce da qualcos'altro, se ne differisce per un accidente inseparabile»²⁸. Sono esempi di accidenti inseparabili il “naso aquilino” o una “cicatrice”;

- differenza in senso ancora più proprio: «Nel senso ancora più proprio, si dice che qualcosa differisce da qualcos'altro se ne differisce per una differenza specifica»²⁹. Ad esempio, “uomo” differisce da “cavallo” per la razionalità.

In generale, quindi, le differenze causano nel soggetto a cui si applicano un cambiamento. Nello specifico, le differenze in senso comune e quelle in senso proprio causano un'alterazione, mentre quelle in senso ancora più proprio determinano una vera e propria trasformazione del soggetto iniziale in un altro soggetto: esse determinano, quindi, un'alterità totale. Infatti, se ad “animale”, che è genere, si aggiunge la differenza in senso ancora più proprio “razionale”, quest'ultima lo rende altro, ovvero divide il genere animale in due specie subalterne: distingue cioè gli animali ragionevoli da quelli irragionevoli. Delle tre definizioni, è proprio quest'ultima quella di maggiore pregnanza filosofica³⁰. Queste specie sono indicate da Porfirio anche come differenze specifiche: finché non si arriva alla specie infima, infatti, attraverso queste differenze si dividono i generi superiori e si costituiscono le specie inferiori. Con le altre differenze, invece, si producono solo alterazioni nel modo d'essere del soggetto.

Inoltre, Porfirio specifica che alcune differenze sono separabili e altre sono inseparabili: separabili sono, ad esempio, l'“essere in movimento” o l'“essere in quiete”, inseparabili sono, invece, l'avere il “naso aquilino”, l'essere “razionale” o l'essere “irrazionale”. Delle differenze inseparabili, poi, alcune ineriscono di per sé, altre accidentalmente: ad esempio, “razionale” inerisce di per sé all'uomo, mentre l'avere il “naso aquilino” gli inerisce accidentalmente. Le differenze che ineriscono al soggetto di per sé, sono parte integrante della definizione della sua essenza e sono in grado di renderlo altro, mentre quelle accidentali non sono parte della definizione della sua essenza e non lo rendono altro, ma possono solamente alterarlo. Inoltre, le differenze di per sé, come il genere in base alle quali si divide, non ammettono il più e il meno, mentre quelle accidentali sì. L'autore individua poi un'ultima definizione, all'interno delle differenze di per sé, tra le differenze in base alle quali si dividono i generi e quelle in base alle quali si specificano le cose divise. Le medesime differenze, prese in un modo, sono costitutive (della specie inferiore o dell'individuo) e, prese in un altro, sono divisive (del genere superiore). Tutte queste sono dette differenze specifiche.

²⁸ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 8 [13-14].

²⁹ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 8 [15-16].

³⁰ Cfr. De Libera, *Il problema deli universali nel medioevo*, cit., pag. 39.

A prescindere dalle varie distinzioni, Porfirio definisce anche in diversi modi la differenza in generale. In primo luogo dice che «La differenza è ciò per cui la specie supera il genere»³¹. La specie “uomo”, ad esempio, ha in più, rispetto al genere “animale”, le differenze “razionale” e “mortale”, differenze non comprese in atto dal medesimo genere. Il genere, infatti, non comprende in sé tutte le differenze opposte, altrimenti nel medesimo soggetto sarebbero contemporaneamente presenti i contrari. Il problema a questo punto consiste nel comprendere in che modo le specie possano acquisire le differenze, se le stesse non sono contenute nel genere. La risposta di Porfirio a tale questione è la seguente: il genere comprende sotto di sé tutte le differenze ad esso subordinate in potenza, e nessuna in atto: in questo modo, le specie prendono da qui le differenze (e quindi nulla si genera improvvisamente dal nulla) e, contemporaneamente, si evita la presenza contemporanea dei contrari in uno stesso soggetto.

Un'altra definizione è la seguente: «La differenza è ciò che si predica di più soggetti che differiscono per specie in relazione alla qualità»³². Come si è già avuto modo di constatare, questo è uno dei motivi per i quali il genere non coincide con la differenza. Infatti, se ci si domanda cosa sia l'uomo, riferendosi alla sua essenza, la risposta non potrà che riferirsi al genere “animale”, mentre se ci si chiede quale tipo di animale sia, riferendosi quindi alla sua qualificazione, la risposta considererà questa volta nelle differenze “razionale” e “mortale”. Questo concetto è esemplificato da Porfirio paragonando l'uomo alla statua: come la statua è composta di bronzo (materia) e figura (forma), allo stesso modo, l'uomo è composto dal genere “animale” (materia) e dalle differenze “razionale” e “mortale” (forma); l'uomo viene così ad essere il tutto costituito da “animale razionale e mortale”.

Ancora, «La differenza è ciò che per natura divide le realtà comprese in uno stesso genere»³³ e «ciò per cui ogni cosa si distingue»³⁴. In questo modo, oltre a dividere il genere, la differenza diventa anche parte costitutiva dell'essenza di una cosa, portandola quindi all'essere. Ovviamente qui ci si riferisce esclusivamente alle differenze specifiche e non a quelle accidentali.

Sulla base di questo scritto, e in particolar modo delle descrizioni che sono state esaminate nei paragrafi precedenti, si è costruito il celebre albero porfiriano, che consiste nella trasposizione grafica di queste definizioni³⁵.

³¹ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pagg. 10 [23] - 11[1].

³² Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 11 [8-9].

³³ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 11 [19].

³⁴ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 11 [21].

³⁵ Dell'albero porfiriano sono state fatte diverse rappresentazioni: una particolarmente nota è quella proposta da Giulio Pace (1550-1635), nella quale però non compaiono le differenze. Ci sono poi state altre rappresentazioni successive più complete.

Il proprio

Nell'ambito della descrizione dei cinque predicabili, mancano ancora quelle del proprio e dell'accidente. Il proprio viene distinto da Porfirio in quattro significati:

- proprio è «ciò che appartiene accidentalmente ad una determinata specie, anche se non alla sua totalità»³⁶. È questo il caso, ad esempio, dell'essere "medico" in riferimento alla specie "uomo";
- proprio è «ciò che appartiene accidentalmente alla totalità di una determinata specie, anche se non esclusivamente ad essa»³⁷. A questo proposito potrebbe essere citato come esempio, ancora in riferimento alla specie "uomo", l'essere "bipede";
- proprio è «ciò che appartiene esclusivamente alla totalità di una determinata specie, ma solo in un determinato periodo»³⁸. Ancora in riferimento all'"uomo", un esempio potrebbe essere il "diventare bianco" in vecchiaia;
- infine, proprio è «ciò che risulta appartenere sempre ed esclusivamente alla totalità di una specie»³⁹. A quest'ultimo caso appartiene la "capacità di ridere" tipica solamente della specie "uomo".

Nella Glossa all'*Isagoge* appartenente alle Glosse Letterali, viene contestata la definizione di Porfirio (evento piuttosto raro, considerando la portata di quello scritto che si presenta come un commento letterale molto aderente al testo che raramente riporta spunti personali dell'autore): se Porfirio ha distinto quattro tipologie di proprio, l'autore della glossa sostiene che si potrebbe fare a meno della terza, riducendo così le tipologie a tre. La terza, infatti, potrebbe ricadere sotto la prima perché dire che nella medesima specie tutti i partecipanti godono di una determinata proprietà, ma non simultaneamente, equivale a dire che non tutti i partecipanti alla medesima specie godono di una determinata proprietà, adottando così un punto di vista che prenda in considerazione il momento attuale.

L'accidente

L'accidente, che è caratterizzato dalla proprietà di poter essere presente o assente in un soggetto senza tuttavia causarne la distruzione, si divide secondo Porfirio in due tipologie:

- l'accidente separabile dal soggetto, come ad esempio il "dormire" per l'uomo;

³⁶ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 12 [13-14].

³⁷ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 12 [14-15].

³⁸ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 12 [16-17].

³⁹ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 12 [18].

- l'accidente inseparabile dal soggetto, come l'"essere nero" per il corvo. Pur non presentandosi nella realtà casi di corvi bianchi, nulla impedisce tuttavia di poterseli rappresentare mentalmente, senza che il soggetto "corvo" sia conseguentemente distrutto.

In generale, comunque, l'accidente è «ciò che ha la possibilità di essere presente o assente in uno stesso soggetto» e «ciò che non è né genere, né differenza, né specie, né proprio, e nondimeno è sempre presente in un soggetto»⁴⁰.

Queste ultime due definizioni non rientrano nella costruzione del cosiddetto albero di Porfirio. Apparentemente hanno anche minore pregnanza metafisica, ma nel Medioevo saranno straordinariamente prese in considerazione, soprattutto grazie alla filosofia di Ockham che ne ha decisamente rivalutato l'importanza.

Dopo aver affrontato separatamente tutte queste figure, Porfirio si occupa dei rapporti di similitudine e di differenza che intercorrono tra di loro. La caratteristica che accomuna tutte è l'essere predicate, anche se in modo diverso, di più soggetti. Definita questa, Porfirio confronta minuziosamente una figura con l'altra individuando ciò che le accomuna e ciò che le divide iniziando dalla considerazione del genere per passare poi a tutte le altre.

Conclusion

Dopo aver sinteticamente preso in considerazione il contenuto dell'*Isagoge* ed aver introdotto la tematica degli universali, si esamineranno ora le principali risposte a questo breve scritto, inquadrando il panorama teorico del periodo tipico del dibattito medievale al fine di comprendere meglio la collocazione delle posizioni degli autori che si considereranno nel corso dell'elaborato.

Risulta di particolare interesse a tal proposito una riflessione relativa alla posizione dell'autore sulla tematica presa in esame. Nell'*Isagoge* Porfirio sposta volutamente l'attenzione dal piano ontologico a quello logico, non volendo eludere la questione ma rimandando semplicemente la sua trattazione ad altra sede. L'autore non si impegna qui sulla natura ontologica delle cose o delle proprietà significate collegandosi ad Aristotele, che già aveva tenuto ben distinti il "dirsi di" (καθ'ὑποκειμένου), proprio dei predicati in senso logico, e l' "essere in" (ἐν ὑποκειμένῳ) caratteristico invece degli accidenti in senso ontologico.

Per quanto l'intenzione dichiarata dell'autore fosse quella di non affrontare né di risolvere le delicate questioni poste all'inizio dello scritto, è di non poca utilità chiarire se effettivamente Porfirio abbia poi rispettato tale sua intenzione iniziale o, piuttosto, non abbia risposto, anche solo

⁴⁰ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 13 [4-5].

in maniera latente, alle ben note questioni. Nonostante egli non abbia, come preannunciato, dato una vera e propria risposta al problema dello statuto degli universali, non mancano nel testo indizi sulla sua posizione. In esso egli ha fornito chiari segnali della sua preferenza, propendendo per una soluzione realista del problema. Un esempio sono i passaggi nei quali l'autore parla dell'anteriorità dei generi rispetto alle specie e di quella delle specie rispetto agli individui: «I generi e le specie sono anteriori per natura alle sostanze individuali»⁴¹. Il realismo che traspare dai vari indizi forniti indirettamente da Porfirio si colloca a metà strada tra il realismo “esagerato” e il realismo “moderato”. In questa circostanza emerge infatti una maggiore vicinanza del pensiero porfiriano a quello platonico più che a quello aristotelico: se Aristotele avrebbe potuto ammettere l'anteriorità delle sostanze prime sugli individui, negando però al contempo la superiorità ontologica dei generi rispetto alle specie e delle specie rispetto agli individui, Porfirio afferma espressamente che i generi sussistono per natura precedentemente rispetto alle specie così come queste ultime hanno sussistenza anteriore rispetto a quella degli individui.

È inoltre possibile trovare conferma di questa posizione porfiriana in un altro scritto dell'autore, questa volta facente riferimento allo statuto onto-ontologico degli intelleggibili noto come *Sentenze*⁴², all'interno del quale trova esplicita risposta la prima delle questioni porfiriane (ovvero quella relativa alla valenza ontologica o solo logica degli universali). Nello scritto si legge infatti che quanto più ci si avvicina all'Uno, tanto più si ha maggiore grado di Essere, mentre allontanandosi dall'Uno e andando verso la molteplicità ci si allontana progressivamente anche dall'Essere. Si ricordi, infatti, che Porfirio all'interno dell'*Isagoge* aveva esplicitamente collegato il rapporto tra specie e generi alla riduzione della molteplicità all'Uno⁴³.

Se nel Medioevo l'*Isagoge* e l'interpretazione logica porfiriana degli universali conoscerà grande fortuna, la sua considerazione metafisica sarà presto dimenticata, specialmente in seguito alla prevalenza dell'aristotelismo sul platonismo. Tale lettura parziale della posizione porfiriana ha fatto sì che all'interno del dibattito medievale emergessero differenti letture e soluzioni del problema relativo agli universali.

1.1. Interpretazione critica: il ruolo dell'*Isagoge* nella disputa sugli universali

Un'altra questione particolarmente interessante relativa all'*Isagoge* che è stata al centro dell'interesse della critica, anche contemporanea, riguarda la capacità, da parte di uno scritto di così

⁴¹ Cfr. *Isagoge, Isagoge*, cit., pag. 17 [9-10].

⁴² Cfr. Porfirio, *Sentenze*, Introduzione, traduzione e commento a cura di Della Rosa M., Garzanti, Milano 1992.

⁴³ Cfr. *Isagoge, Isagoge*, cit., pag. 17 [9-10].

modesta entità, di suscitare, da solo, una disputa di dimensioni e di interesse così importanti. Il problema degli universali è indubbiamente stato trasmesso alla cultura occidentale da Boezio che riprendeva lo scritto e le questioni porfiriane, ed è parimenti innegabile il fatto che Porfirio costituisca un punto nodale nella storia della medesima problematica. È tuttavia evidente che la questione degli universali esistesse già ben prima della comparsa dell'*Isagoge*, trovando la sua origine nel pensiero platonico e in quello aristotelico.

Nell'analisi del problema proposta da Maioli⁴⁴, la derivazione platonica ed aristotelica della questione sarebbe già evidente dalla stessa impostazione aporetica e problematica delle domande porfiriane, che non sarebbero altro che una sintetica registrazione di analoghe aporie poste da Platone nel *Parmenide* e da Aristotele nel Libro III della *Metafisica*. La problematica degli universali sarebbe inoltre stata mantenuta in vita non solo dalle soluzioni proposte da questi ultimi autori, ma anche dal contributo della scuola cinico-megarica, dalla polemica presente all'interno della scuola stoica e dai vari commentatori delle opere logiche aristoteliche appartenenti al periodo che va dal I al III secolo dopo Cristo. Porfirio dunque non avrebbe fatto altro che riprendere, sottoforma di quesiti essenziali e schematici, tutta questa problematica di più antico sviluppo, registrando le posizioni fondamentali già emerse.

Tricot⁴⁵ ha invece sostenuto che l'*Isagoge* di Porfirio sia effettivamente stata l'opera che ha permesso la nascita delle grandi posizioni teoriche del Medioevo e delle loro innumerevoli sfumature relative alla problematica sugli universali: ovvero del nominalismo, del realismo e del concettualismo. Nella sua prospettiva, l'opera di Porfirio è completamente inserita nel dibattito Aristotele-Platone e nel panorama culturale greco; e il conseguente problema degli universali, con le varie posizioni corrispondenti, riprenderebbe a sua volta il platonismo e l'aristotelismo. Questa tesi è stata criticata da De Libera⁴⁶, perché eccessivamente generica: il problema principale consiste nel fatto che il realismo medievale non può essere appiattito completamente sul realismo platonico essendo troppe le differenze interne a quel realismo. Il realismo platonico non sarebbe nemmeno in grado di spiegare la nascita del realismo medievale, il quale si basa soprattutto, paradossalmente, sull'immagine distorta che di Platone si aveva nel Medioevo. Il nominalismo presenta effettivamente delle similitudini con la teoria di Antistene, ma ancora una volta non può essere ridotto ad essa. Lo stesso ancora si può dire per il concettualismo messo a confronto con la teoria aristotelica: la posizione di Aristotele a questo proposito è particolarmente problematica perché poco chiara e poco omogenea.

⁴⁴ Cfr. Maioli B., *Gli universali. Alle origini del problema*, cit., pag. 165.

⁴⁵ Cfr. Tricot J., *Isagoge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1984.

⁴⁶ Cfr. De Libera A., *Il problema degli universali nel medioevo*, cit.

Da queste precisazioni bisognerebbe quindi ammettere che l'intero problema degli universali non possa essere ridotto completamente alle tre domande di Porfirio.

Gilson⁴⁷, al contrario di Tricot, si chiedeva molto spesso come un testo apparentemente poco significativo come l'*Isagoge* potesse aver creato un così ricco panorama intellettuale. Anche Gilson, secondo il parere di De Libera, non ha completamente ragione a porsi tale quesito. Farsi queste domande vuol dire non solo non aver considerato l'*Isagoge* semplicemente come matrice testuale, cosa che invece propone di fare Del Libera, ma addirittura pensare ad essa come al fattore che avrebbe permesso lo sviluppo di tutta la problematica. L'*Isagoge* è invece un testo da interpretare in riferimento al contesto in cui si iscrive: essa si pone all'interno del dibattito tra la filosofia platonica e quella aristotelica. Secondo De Libera, il problema degli universali sarebbe principalmente riconducibile a questo panorama culturale piuttosto che all'*Isagoge* in sé, che rappresenterebbe invece il luogo di intersezione di queste due posizioni filosofiche. Non sarebbe stato dunque attraverso l'*Isagoge* che avrebbe avuto origine il dibattito sugli universali, che invece avrebbe radici ben più profonde: semplicemente l'*Isagoge* ne sarebbe stato un occasionale catalizzatore.

È effettivamente molto difficile da sostenere che l'*Isagoge* da sola possa spiegare la nascita delle numerosissime posizioni teoriche medievali, avendo esse radici in sistemi teorici molto più imponenti e profondi. Come più volte dichiarato dall'autore, non era neppure intenzione dello stesso Porfirio suscitare una tale disputa col suo testo: rimandando la questione, egli era piuttosto interessato a fornire una valida introduzione alla lettura di Aristotele. A tal proposito, aveva anche lasciato da parte la dimensione metafisica del problema, rimandando ad altra sede più opportuna la sua considerazione. È pur vero però che Porfirio seppe porre molto bene le sue questioni: era forse la prima volta che tali problemi erano così ben schematizzati. Ovviamente nell'affrontare un testo simile non si può prescindere dal suo retroscena teorico, ma anche la portata del testo stesso non è deve essere sottovalutata.

1.2. I commenti all'*Isagoge*

La *Isagoge* di Porfirio conobbe svariati commenti da parte di numerosissimi studiosi a partire dall'epoca tardo-antica fino alla fine del Medioevo. Basti pensare che a lungo, erroneamente, si è ritenuto che la filosofia medievale fosse interamente fondata sul problema degli universali⁴⁸. È

⁴⁷ Gilson É., *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1947 (trad. it. *La filosofia del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973).

⁴⁸ Pare che questa tesi sia stata espressa per la prima volta da V. Cousin, nella sua Introduzione alle *Ouverages inédits d'Abelard* (cfr. Cousin V., *Ouvrage inédits d'Abelard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Collection des documents* 15

indubbio però che in particolare nel Medioevo il problema degli universali rappresentasse un vero e proprio campo di battaglia, dove erano chiamate a sfidarsi le migliori menti dopo un'accuratissima preparazione. Porfirio offriva agli uomini di cultura un problema molto affascinante e l'occasione di schierarsi o dalla parte di Platone o dalla parte di Aristotele, paradossalmente senza che a quell'epoca si avesse completa conoscenza diretta di nessuno dei due autori⁴⁹.

Il problema dell'esistenza o meno degli intelligibili era già una problematica tipica della scuola di Plotino, anche se la disputa a quel tempo era di diversa natura rispetto a quella medievale e vedeva contrapposte posizioni ben diverse: non si vedeva infatti ancora la contrapposizione tra nominalisti, realisti o spiritualisti, ma erano presenti solamente realisti, che si interrogavano sulla possibile anteriorità degli intelligibili rispetto all'Intelligenza divina.

Il primo commento all'*Isagoge* di Porfirio risale probabilmente ad Ammonio di Ermia che fu discepolo di Proclo; in seguito ci furono i commenti di Olimpiodoro (oggi andato perduto) e dei suoi discepoli Elia e David l'armeno. Vi sono inoltre importanti commentatori di tradizione bizantina quali Dexippo, Simplicio, Giovanni Filopono, Giovanni Italo, Teodoro Podromo, Leone Magentino e, non ultimo, Giovanni Damasceno. La tradizione dell'*Isagoge* trova seguito anche all'interno della filosofia araba nella quale troviamo i più noti commenti di Al-Kindi, Al-Farabi e Avveroé. In epoca tardo-antica, inoltre, l'opera fu tradotta anche in siriano e in armeno.

Passando poi alla tradizione dell'Occidente latino medievale, fu Mario Vittorino a proporre la prima versione latina dell'opera; sulla stessa Boezio, uno tra i più famosi commentatori di Porfirio, si basò per redigere il suo primo commento allo scritto porfiriano.

2. Severino Boezio

Tra i più famosi traduttori e commentatori di Porfirio si colloca la figura straordinaria di Boezio.

Autore particolarmente noto nel Medioevo, soprattutto nel campo della logica, Boezio scrisse in due diverse occasioni dell'*Isagoge*. Seguendo una già consolidata tradizione scolastica, Boezio era solito redigere un doppio commento delle opere logiche oggetto di studio: egli proponeva una *editio minor* per gli *ingredientibus in logicam* (ovvero per i principianti), nella quale il commento da lui prodotto seguiva il testo commentato in modo letterale, evitando i punti particolarmente

inédits sur l'histoire de France, II série, Histoires des lettres et de sciences, Imprimerie Royal, Paris 1836). Data poi l'alta considerazione di cui godeva lo stesso Cousin, essa si diffuse rapidamente ed ebbe un discreto successo. La ritroviamo, ad esempio, nell'*Histoire de la philosophie scolastique* di B. Huaréau (cfr. Huaréau B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872, vol.II.), ed ebbe una certa influenza sul t. II di *La jeunesse de Renan (Le drame de la métaphisique chrétienne)* di P. Lasserre (cfr. Lasserre P., *La jeunesse d'Ernst Renan. Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle. Vol. I. De Tréguier à Saint-Sulpice. Vol. II. Le Drame de la métaphisique chrétienne*, Garnier, Paris 1925).

⁴⁹ Cfr. Gilson, *La filosofia del Medioevo*, cit., pagg. 168 e sgg.

problematici e parafrasando le questioni più impegnative, e una *editio maior* per i cultori della materia o per gli studenti che avessero già una certa dimistichezza con le tematiche trattate⁵⁰. Per quanto riguarda l'*Isagoge* abbiamo, infatti, il primo commento sopracitato, e un secondo commento basato questa volta sulla traduzione dell'opera proposta dallo stesso Boezio. Tale *modus operandi* emerge anche in altre occasioni, basti pensare alle *editio prima* e *secunda* del commento boeziano al *De Interpretatione* e all'*editio prima* del commento alle *Categorie* che presupponeva una *editio secunda*, oggi andata perduta.

Egli non si occupò, com'è noto, solamente di Porfirio, ma divenne ancora più celebre per i suoi scritti riguardanti Aristotele⁵¹ e Cicerone⁵² oltre che per le sue stesse opere di logica, tra le quali si ricordano la *Introductio ad categoricos syllogismos*; il *De syllogismo categorico*; il *De syllogismo hypothetico*; il *De divisione*; il *De differentiis topicis* particolarmente significativi per la formazione e il pensiero abelardiani.

Si vedrà successivamente come queste opere ritornino costantemente e fossero di importanza fondamentale nel pensiero medievale: esse costituivano, insieme a non molte altre, il bagaglio teorico di tutti i maestri e gli studiosi di logica.

Boezio fu, per tutto il Medioevo, la figura di riferimento della logica (almeno fino al XIII secolo quando fu finalmente direttamente accessibile l'intero *Organon* aristotelico, tradotto in latino e commentato). Fino a quel momento le opere di Aristotele (e quelle dello stesso Porfirio) non erano direttamente conosciute: di esse si conoscevano le traduzioni e i commenti forniti da Boezio⁵³.

Questo valse anche per l'*Isagoge*: moltissimi autori medievali non affrontarono direttamente lo scritto porfiriano, ma solo la sua traduzione boeziana (circostanza che portò talvolta ad equivoci interpretativi, dal momento che, nel suo commento e nella sua traduzione, Boezio non rimase neutrale, ma inserì elementi del suo pensiero). Boezio, infatti, nella traduzione di quest'opera, si discostò dall'originale:

Poiché è necessario, caro Crisaorio, sapere cosa sono genere, specie, differenza, proprio e accidente per comprendere la dottrina delle *Categorie* come si trova in Aristotele, e per determinare le definizioni e anche, in generale, per tutto ciò che appartiene alla divisione o alla dimostrazione. Considerando queste cose in maniera utile cercherò di riferirmi a quanto hanno detto gli Antichi e di fartelo conoscere sommariamente e brevemente, in forma di introduzione,

⁵⁰ La medesima modalità di produzione dei commenti fu seguita da Abelardo il quale, alla *Logica Ingredientibus*, nella quale erano contenuti i commenti a quelle che l'autore considerava essere le più importanti opere di logica, aveva fatto seguire la *Logica Nostrorum petitioni sociorum*, nata con l'intento di proporre altrettanti commenti alle medesime opere, ma in forma più approfondita.

⁵¹ Boezio fu autore di un commento e una traduzione delle *Categorie*, di una traduzione e di due commenti del *De Interpretatione* (dei quali, uno era dedicato ai principianti, mentre l'altro ad un pubblico più esperto), delle traduzioni dei *Primi Analitici*, dei *Secondi Analitici*, degli *Argomenti sofistici* e dei *Topici*.

⁵² Commento sui *Topici* di Cicerone che ci è giunto incompleto.

⁵³ Una forte componente della stessa opera logica di Abelardo sarà costituita da una serie di commenti alle opere di Boezio.

astenedomi dall'affrontare le questioni più ardue, ma trattando le questioni più semplici senza approfondimenti eccessivi.

Per il momento mi astengo dal decidere, riguardo ai generi e alle specie, se sussistono o se sono posti negli intelletti soli e nudi e, se sussistono, se sono corporei o incorporei e se sono separati dai sensibili o posti in essi e *constantia circa ea*, perché questo lavoro è arduo e presuppone una lunga ricerca⁵⁴.

[...] se stabiliamo che esistono, e se diciamo che la loro comprensione è basata su cose che esistono, allora questioni più grandi e più difficili emergono, dal momento che sembra essere la difficoltà maggiore quella di comprendere e distinguere la natura del genere stesso. Infatti tutto ciò che esiste è necessariamente o corporeo o incorporeo, e il genere e la specie dovranno appartenere ad uno di questi due gruppi. Dunque, a quale di questi tipi appartiene ciò che è chiamato genere? Esso è corporeo o incorporeo? La questione relativa a ciò che esso è non può essere attentamente esaminata senza che si sappia in quale dei due gruppi debba essere collocato.

Ma anche nel momento in cui questa questione fosse risolta, non tutti i dubbi sarebbero eliminati. Perché, se il genere e la specie sono definiti incorporei, c'è ancora qualcosa che occupa l'intelletto e insiste per essere risolta. Sussistono in connessione con le realtà corporee, o sembrano essere sostanze incorporee oltre le realtà corporee?

Ci sono infatti due tipi di incorporei. Alcuni possono esistere separatamente rispetto alle realtà corporee, e mantenere la propria incorporeità separati dalle realtà corporee. Per esempio, Dio, la mente e l'anima. Ma altre, anche se sono incorporee, non possono sussistere separatamente dalle realtà corporee. Per esempio, la linea o la superficie, o il numero o le singole quantità. [...]

È difficile per Porfirio stesso rispondere a queste questioni. Per il momento egli elude il compito. Nonostante ciò [...] io vorrei cercare di spiegare e risolvere il nodo della questione in modo da non lasciare il lettore in difficoltà⁵⁵.

⁵⁴ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, cit., pag. 139: «Cum sit necessarium, Chrisaorie, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam nosse quid genus sit et quid differentia quidque species et quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione vel demonstrationem sunt utili hac istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens temptabo breviter velut introductionis modo ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter coniectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recisabo (altissimum enim et huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis); illud vero quemadmodum de his ac de propositis probabiliter antiqui tractaverint, et horum maxime Peripatetici, tibi nunc temptabo monstrare».

⁵⁵ Cfr. *Boethii In Isag. Porph. Commenta*, ed. Brandt, in C.S.E.L., Vienna-Lipsia 1906, pag. 160, [10-24], pag. 161 [1-14]: «[...] quod si esse quidem constiterit et ab his quae sunt, intellectum concipi dixerimus, tunc alia maior ac difficilior quaestio dubitationem parit, cum discernendi atque intelligenti generis ipsius maturam summa difficultas ostenditur, nam quotiamus anne quod est, aut corporeum aut incorporeum esse necesse est, genus et species in aliquo horum esse oportebit, quale erit igitur id quod genus dicitur, utrumne corporeum an vero incorporeum? Neque enim quid sit diligenter intenditur, nisi in quo horum poni debeat agnoscat, sed neque cum haec soluta fuerit quaestio, omne excluditur ambiguum, subest enim aliquid quod, si incorporalia esse genus ac species dicantur, obsideat intelligentiam atque detineat exsolui postulans, utrum circa corpora ipsa subsistant an et praeter corpora subsistentiae incorporeae esse videantur, duae quippe incorporeorum formae sunt, ut alia praeter corpora esse possint et separata a corporibus in sua incorporali tate perdurent, ut deus, mens, anima, alia vero cum sint incorporea, tamen praeter corpora esse non possint, ut linea vel superficies vel numerus vel singulae qualitates. [...] quas licet quaestiones arduum sit ipso interim Porphyrio

2.1. La formazione culturale di Boezio

Dall'inizio del XX secolo, grazie soprattutto all'opera di Brandt, si è iniziato lo studio critico sistematico relativo alla formazione culturale di Boezio e alla ricostruzione delle possibili fonti della sua produzione⁵⁶. Dai contributi prima di Brandt, poi di altri autori come Bidez e Courcelle, è emersa una stretta dipendenza dell'opera logica di Boezio sia da Porfirio e dalla scuola alessandrina di Ammonio. L'ordine stesso dei commenti e delle traduzioni di Boezio segue quello proposto da Ammonio⁵⁷, ma ancora più evidenti sono l'impostazione il *modus operandi* che Boezio trae dalla scuola porfiriana e da quella alessandrina.

La dipendenza di Boezio dal Commento all'*Isagoge* di Ammonio era già stata dimostrata da Brandt nella sua edizione critica della traduzione boeziana della medesima opera e del suo duplice commento⁵⁸, mentre il suo stretto nesso a Porfirio era stato specificatamente approfondito dall'opera di Bidez⁵⁹, dalla quale emerge come già il programma di tradurre e commentare le opere platoniche e aristoteliche, nella prospettiva di una sostanziale concordanza di fondo tra i due autori, sarebbe di chiara matrice porfiriana. Boezio era a conoscenza dei commenti di Porfirio alle opere di Platone (oggi andati perduti), in particolare del suo commento al *Sofista*. Tradusse e commentò in due occasioni l'*Isagoge* e, nel suo commento alle *Categorie* di Aristotele, rimase particolarmente aderente al commento porfiriano alla medesima opera. Anche in occasione del suo duplice commento al *De Interpretatione* di Aristotele non manca di fare riferimento alla produzione di Porfirio, per il quale confessa esplicitamente profonda ammirazione.

Studi importanti circa la formazione di Boezio si devono anche al contributo di Courcelle⁶⁰, il quale ha fermamente sostenuto la formazione del giovane Boezio nella scuola alessandrina di Ammonio, confutando definitivamente le precedenti tesi che vedevano la formazione di Boezio connessa alla scuola di Roma o a quella di Atene. Proprio questa derivazione culturale dell'autore spiegherebbe la forte presenza nella sua produzione di Porfirio e, naturalmente, anche di quella di Ammonio chiaramente emergente non solo dai commenti all'*Isagoge*, ma anche da quelli alle *Categorie* e al *De Interpretatione*.

La fortunata congiuntura della formazione boeziana è sottolineata anche dallo studio di Isaac⁶¹ che vede nella sua opera la presenza indiretta di Plotino, attraverso il continuo confronto con Porfirio, ma anche, attraverso Ammonio, delle scuole di Atene, Roma e Alessandria, nonché dei

renuente dissolvere, tamen adgrediar, ut nec anxium lectoris animun relinquam [...] post vero eundem dubitationis nodum absolvere atque explicare temptabo.»

⁵⁶ Per un'approfondita ricostruzione della formazione e delle origini culturali di Boezio cfr. Maioli B., *op. cit.*, pagg. 211-214.

⁵⁷ Cfr. De Rijk L. M., "On the Chronology of Boethius' Workes on Logic", in *Vivarium* II, 2, 1964.

⁵⁸ Cfr. *Boethii In Isag. Porph. Commenta*, ed. Brandt, *cit.*, *Prolegomena*, pagg. LXXVIII-LXXIX; cfr. anche pagg. XXII-XXVI.

⁵⁹ Cfr. Bidez J., "Boèce et Porphyre", in *Revue belge de philologie et d'histoire* 2, 1923, pagg. 189-201.

⁶⁰ Cfr. Courcelle P., "Boèce et l'École d'Alexandrie", in *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 52, 1935, pagg. 185-223.

⁶¹ Cfr. Isaac Y., *Le Peri Hermenèias en Occident de Boèce à St. Thomas*, Vrin, Paris 1953, pagg. 16-24.

commentatori di seconda generazione di Aristotele, tutti provenienti dalla scuola di Ammonio, in particolare Damascio, Simplicio, Asclepio, Olimpiodoro e Giovanni Filopono.

2.2. La posizione di Boezio nel primo Commento all'*Isagoge*

Il primo commento all'*Isagoge* di Porfirio, condotto sulla base della traduzione di Mario Vittorino, è la prima opera composta dal giovane Boezio. Proprio per questo motivo, ben si comprende la ragione per la quale l'autore decise di basarsi sulla traduzione di Vittorino, noto retore e filosofo latino, invece che proporre una propria.

Quest'opera costituisce la *editio minor* dei due commenti proposti dall'autore e, in quanto tale, si discosta molto poco dal carattere semplice e propedeutico dell'opera porfiriana, non proponendo essa autonomi approfondimenti dei problemi.

La problematica degli universali è affrontata qui in modo abbastanza semplicistico: il proponimento di Boezio in questa sede è quello di affrontare le questioni porfiriane una per una, senza però, rispettando l'originale impostazione dell'autore, dar loro una soluzione. Fin dall'inizio è tuttavia presente una chiara adesione di Boezio al realismo già emergente, come mostrato sopra, nell'opera porfiriana⁶².

Relativamente alla prima *quaestio*, l'intento di Boezio è quello di mostrare che i generi e le specie non sono arbitrarie creazioni o immagini dell'intelletto umano, ma che esistono ed è dunque valida la loro conoscenza. L'intelletto umano ha infatti la capacità di cogliere generi e specie oltre i dati sensibili. Attraverso i sensi l'uomo è in grado di cogliere le realtà sensibili e, a partire da questa, egli è in grado di elevarsi al superiore livello di conoscenza intellettuale riuscendo a cogliere la realtà incorporea della quale primariamente aveva colto soltanto le singole determinazioni corporee. È pur vero che l'intelletto umano ha anche la capacità di creare immagini che non hanno un corrispettivo reale, come quando, unendo le fattezze di un cavallo e di un uomo, crea la mitologica figura del centauro. Il problema a questo punto per Boezio sta nel dimostrare che i generi e le specie che l'intelletto ricava a partire dalla conoscenza sensibile si riferiscono a qualcosa di veramente esistente e non sono vane creazioni dello stesso intelletto:

Dunque ci si chiede ora a proposito dei generi, delle specie e degli altri se veramente esistono e se sono conosciuti come se avessero una natura costante, di modo che si possa considerare la

⁶² Cfr. *In Porphyrium Dialogi a Victorino translati*, I, P.L. 64: «Videns enim Porphirius quod in rebus omnibus essent quaedam prima natura, ex quibus omnia, velut ex aliquo fonte manerent, et illa quae prima essent, et subsistentia esse, et generis vocabulo noncupari...»

specie “uomo” come ricavata direttamente e interamente dai singoli individui corporei, oppure se siano piuttosto il prodotto di una qualche fantasticheria dell’animo⁶³.

Per Boezio queste realtà indubbiamente esistono:

[...] non vi è dubbio che tali entità esistano veramente. Infatti, tutte le cose che esistono veramente, non potrebbero essere senza queste cinque [...]. Sono infatti intimamente fuse con tutte le cose e in un certo modo congiunte e connesse a loro⁶⁴.

Circa la seconda questione, il giovane Boezio afferma che il genere sommo, dovendo essere matrice delle specie e dei generi ad esso subordinati, non può essere né corporeo né incorporeo, mentre tutti gli altri categoremi potranno essere l’uno o l’altro a seconda delle loro caratteristiche e delle entità alle quali sono congiunti. “Corporeo” e “incorporeo” sono infatti differenze divisive, e quindi non costitutive del genere sommo, bensì delle specie e dei generi subalterni; inoltre, essendo caratteristiche tra loro opposte, il genere sommo si troverebbe a contenere simultaneamente due contrari, fatto logicamente inconcepibile. Riprendendo la soluzione già introdotta da Porfirio, Boezio afferma che il genere sommo contiene già al suo interno in potenza le differenze divise e opposte.

Boezio ammette tuttavia, richiamandosi in ultima istanza all’autorità di Porfirio, la possibilità di riportare ad un piano prettamente logico la discussione circa i cinque categoremi: in tale prospettiva i categoremi in sé e per sé considerati, in quanto entità logiche, sono da intendersi come incorporei mentre corporea sarà la realtà alla quale essi si riferiscono. Tale considerazione permette inoltre la formulazione dell’ultimo quesito porfiriano: se infatti essi fossero realtà corporee, sarebbe assurdo domandarsi se si trovino congiunti o separati rispetto alle realtà sensibili.

Per rispondere infine al terzo quesito, Boezio distingue tre tipologie di realtà incorporee: quelle assolutamente separate dalle realtà sensibili (come, ad esempio, Dio); quelle che in alcun modo possono sussistere separate dai corpi (come, ad esempio, lo spazio); quelle infine che si trovano nei corpi, ma che possono esistere anche separate da questi ultimi (come, ad esempio, l’anima). Le cinque realtà di cui ci stiamo occupando sarebbero ascrivibili secondo Boezio alla «classe di quelle entità che possono essere talvolta separate e talvolta congiunte alle realtà sensibili». Il modo in cui questo sia possibile è così esplicito dall’autore:

⁶³ Cfr. *In Porphirium Dialogi a Victorino translati*, I, P.L. 64, pag. 25 [10-15]: «Ita ergo nunc de generibus, speciebus et ceteris quaerunt, utrum haec vere subsistentia et quodammodo essentia constantiaque intellegatur, ut a corporalibus singulis vere atque integre ductam hominis speciem intellegamus, an certe quadam animi imaginatione fingantur...»

⁶⁴ Cfr. *In Porphirium Dialogi a Victorino translati*, I, P.L. 64, pag. 25 [23], pag. 26 [1-4]: «...non est dubium quin vere sint. Nam cum res omnes quae vere sunt, sine his quinque esse non possint [...]. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodammodo coniunctae atque compactae».

quelle che possono essere talvolta separate e talvolta congiunte alle realtà sensibili., ma in modo tale che qualora fossero unite ai corpi, sarebbero inseparabili dagli stessi, se invece fossero unite a realtà incorporee non potrebbero mai separarsi da esse [...]. Infatti se sono congiunte alle realtà corporee, sono tali anche loro [...], mentre in verità quelle che sono congiunte alle realtà incorporee, anch'esse sono incorporee, come l'animo che non si unisce mai al corpo⁶⁵.

Dunque, per il giovane Boezio, se le cinque *res* (come vengono da lui indicate in questo primo commento) sono congiunte e connesse alle realtà sensibili, ne assumono le caratteristiche anche relativamente alla corporeità e alla separabilità: se sono unite a realtà corporee, saranno anch'esse tali e inseparabili dalle stesse, mentre se sono congiunte a realtà incorporee e separate, tali saranno anche i rispettivi categoremi.

1.2 La posizione di Boezio nel secondo Commento all'*Isagoge*

Nella composizione del suo secondo commento all'*Isagoge* di Porfirio (composta, secondo la ricostruzione di De Rijk, tra il 507 e il 509), che rappresentava la *editio maior* o *secunda*, Boezio, sia per la finalità logico-teoretica dell'opera, non più destinata ai principianti ma a chi fosse già edotto circa la materia ivi trattata, sia per la maggiore consapevolezza che egli stesso aveva maturata, decise di non utilizzare più la traduzione di Mario Vittorino, come aveva fatto nel commento precedente, ma di proporre una propria. L'opera di Vittorino, infatti, era ormai ritenuta inadeguata da Boezio poiché caratterizzata da una prospettiva retorico-grammaticale che implicava la perdita dei più importanti contenuti logici e metafisici dell'opera di Porfirio. La traduzione latina di Vittorino, effettivamente composta attraverso una lettura più squisitamente grammaticale e retorica dell'opera porfiriana, piuttosto che una vera e propria traduzione era un adattamento⁶⁶: l'autore infatti non raramente rimane poco aderente al testo, forzando la traduzione e quindi lo spirito autentico dell'*Isagoge* al fine di mettere maggiormente in rilievo aspetti di interesse squisitamente grammaticale ed omettendo quelli invece di ordine logico. Ecco dunque spiegata la volontà di Boezio di distaccarsi nettamente dalla traduzione e interpretazione di Vittorino, ben

⁶⁵ Cfr. *In Porphirium Dialogi a Victorino translati*, I, P.L. 64, pag. 30 [14-21]: «...quod et praeter corpora separata esse possint et corporalibus iungi patiantur, sed ita, ut si corporibus iuncta fuerint, inseparabilia a corporibus sint, si vero incorporalibus, numquam ab incorporalibus separentur [...]. Nam si corporalibus iunguntur, talia sunt [...], si vero incorporalibus, talia sunt, qualis est animus, qui numquam corpori copulantur».

⁶⁶ A questo proposito risulta particolarmente interessante lo studio di Monceaux che ha ricostruito e pubblicato la traduzione dell'*Isagoge* di Vittorino. Cfr. Monceaux P., *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, III, Parigi, 1905, pagg. 373-415; cfr. anche "L'*Isagoge* latine de M. Victorinus", in *Philologie et Linguistique; Mélanges offerts à L. Havet*, Parigi 1909, pagg. 291-310.

visibile anche nelle scelte terminologiche operate questa volta dall'autore. Se Vittorino aveva scelto, ad esempio, di tradurre i termini greci κατηγορία, κατηγορεῖν e κατηγορούμενον con “*appellatio*”, “*appellare*” e “*appellativus*”, Boezio preferisce utilizzare i termini “*praedicamentum*”, “*praedicare*”, “*praedicabilis*” rispettando così maggiormente non solo il contenuto logico e metafisico del testo porfiriano, e recuperando il senso delle categorie aristoteliche, ma permettendo anche a tutta la tradizione successiva, che sulle traduzioni di Boezio aveva costruito la propria conoscenza delle tematiche logiche qui coinvolte, di avere una maggiore consapevolezza anche della distinzione tra i *praedicamenta* (termine con il quale venivano indicate le categorie) e i *praedicabilia* (ovvero i categoremi)⁶⁷.

Dopo questa premessa, necessaria al fine di comprendere meglio l'impostazione dell'opera dell'autore, vediamo ora brevemente le risposte di Boezio alle questioni porfiriane presentate all'interno dell'*editio maior*.

Per quanto riguarda la prima questione, prevale la soluzione aristotelica: riprendendo tacitamente *Metaph. Z*, l'autore sostiene che non è possibile che generi, specie e tutti gli altri universali siano sostanze. Infatti, ciò che è comune simultaneamente a più individui, non può essere esso stesso un individuo, per il fatto che non può essere dotato dell'unità numerica propria degli enti singolari. Nella costruzione della sua argomentazione, Boezio chiarisce infatti quale tipo di entità un universale dovrebbe essere. Un universale⁶⁸ è ciò che è comune a diversi particolari nella sua interezza e non per una sua parte, simultaneamente e non in una successione temporale, ed è tale da costituire la sostanza dei suoi particolari. Nella realtà, prosegue l'autore, non c'è alcunché che possa soddisfare tutte queste condizioni. Infatti, tutto ciò che è comune a molte cose deve essere simultaneamente, e nella sua interezza, nella sostanza di tutte queste cose molteplici. Ma queste cose molteplici sono entità distinte, precisamente perché sono distinte l'una dall'altra nella propria essenza, cioè l'essenza di ognuna di loro è distinta dall'essenza di ogni altra. Se l'universale costituisse la sostanza dei particolari, allora dovrebbe avere lo stesso modo di essere del particolare, cioè condividere l'essenza della cosa in questione, come una parte sostanziale della cosa stessa. Ma si suppone che l'universale costituisca la sostanza di tutti i suoi particolari distinti, nella sua totalità e allo stesso tempo. Quindi, l'essenza dell'universale dovrebbe coincidere con tutte le diverse essenze dei suoi differenti particolari allo stesso tempo, il che è impossibile.

Questa argomentazione, che Boezio conduce con esplicito riferimento al genere, ma che può essere agevolmente estesa a tutti i predicabili, stabilisce che nessuna cosa può essere universale, cioè non c'è alcuna cosa che possa essere contemporaneamente una e comune a molte cose in modo da condividere la propria essenza con le diverse realtà, costituendo la loro sostanza.

⁶⁷ Cfr. Maioli B., *Introduzione a: Porfirio, Isagoge*, introduzione, traduzione e commento a cura di Maioli B., Liviana, Padova 1969.

⁶⁸ Il termine “universale” è qui utilizzato dall'autore in un'accezione peirastica e non ancora determinata.

Generi e specie o esistono e sussistono o sono formati solo nel pensiero e nell'intelletto, ma generi e specie non possono esistere. Questo si comprende a partire da ciò. Tutto quello che è comune a diverse cose allo stesso tempo non potrà essere uno; infatti, ciò che è comune è di molti, specialmente quando una e medesima cosa è come un tutto in molte cose allo stesso tempo. Infatti non importa quante specie ci siano, il loro genere è unico in tutte loro e non nel modo in cui ogni singola specie sia parte di esso, piuttosto tutte le singole specie hanno tutto il genere allo stesso tempo. Ecco perché il genere non può essere posto come uno nei diversi singoli allo stesso tempo, perché non può accadere che essendo tutto nelle diverse cose allo stesso tempo, nonostante ciò sia uno di numero. Ma se è così, certamente il genere non può essere un'unità numerica e allora non è alcunché, perché tutto ciò che esiste esiste perché è uno e la stessa cosa può essere detta a proposito della specie [...]»⁶⁹.

Si potrebbe però, prosegue Boezio, argomentare che il genere non sia una cosa unica, ma piuttosto l'insieme di molte cose, ovvero l'unione delle essenze individuali di tutti i particolari che ricadono sotto il medesimo predicabile universale. Ad esempio, il genere "animale" non consisterebbe in qualche entità singola, ma in un'animalità universale esistente oltre gli animali individuali, quindi non più un qualcosa che condivide la propria essenza con tutti i particolari (circostanza da Boezio già dimostrata impossibile), ma l'insieme delle animalità individuali di tutti coloro che appartengono al genere stesso. L'autore rifiuta però anche questa seconda soluzione sulla base della seguente argomentazione: tutte le entità genericamente simili devono avere sopra di loro un genere che le accumuni. Così come i differenti animali individuali hanno un genere, allo stesso modo dovrebbe accadere per le loro animalità individuali, le quali a loro volta dovrebbero avere un genere sopra di loro. Il genere delle animalità individuali però non può essere una singola entità, per la medesima ragione per la quale non poteva esserlo il genere dei differenti animali individuali. Dunque, il genere delle animalità individuali si troverebbe ad essere una "super-animalità" composta dall'insieme delle essenze individuali delle diverse animalità. Ma ancora, la stessa linea di ragionamento potrebbe essere applicata anche alle "super-animalità", e così all'infinito; il che porterebbe ad un procedimento insaturo. Dunque, non è possibile considerare il genere una realtà neppure nella forma di un insieme di diverse entità distinte. Potendo estendere il medesimo

⁶⁹ Cfr. Boezio, *In Porph. II*, ed. Brandt, pag. 161, [14-25], pag. 162 [1-3]: «Genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formatum, sed genera et species esse non possunt, hoc autem ex his intelligitur, omne enim quod commune est uno tempore plurius, id unum esse non poterit; multo rum enim est quod commune est, praesertim cum una eademque res in multis uno tempore tota sit. Quantaecumque enim sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo linguale species quasi partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habent. Quo fit ut totum genus in plurius singulis uno tempore positum unum esse non possint; neque enim fieri potest ut, cum in plurius totum uno sit tempore, in semet ipso sit unum numero, quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit; omne enim quod est, idcirco est, quia unum est, et de specie idem convenit dici [...]»

ragionamento a qualunque predicabile individuato da Porfirio, si può concludere seguendo l'autore che nessun universale può esistere in questo modo.

[...] Se i generi e le specie esistessero come molteplici e non unici nel numero, non ci sarebbe alcun genere supremo ma ci sarebbe sempre un altro genere posto sopra, che include quella molteplicità espressa dalle parole con un unico nome. Infatti, così come i diversi animali hanno qualcosa di simile, pur non essendo la stessa cosa, e per questa ragione i loro generi sono posti, così un genere che è in cose diverse, e perciò è molteplice, ha una somiglianza con ciò che è genere; ma questa somiglianza non è una [di numero] perché è in diverse cose. Per questa ragione, bisogna cercare un altro genere per questo genere. E quando questo venisse trovato, per la stessa ragione, come è stato detto, ancora sarebbe da ricercarsi un terzo genere. E l'argomentazione andrebbe necessariamente avanti all'infinito, dato che questo procedimento non ha fine. Ora, se un genere è uno di numero, non può essere comune a molti perché una cosa, se è comune, o è comune per parti - ma allora in questo caso l'intero non è comune mentre le sue parti appartengono alle diverse cose -, oppure nel tempo potrebbe passare ad essere utilizzato da coloro che lo condividono, così che sia comune come lo è uno schiavo o un cavallo; oppure ancora è comune allo stesso tempo a tutti ma non in modo da costituire la sostanza di ciò a cui è comune: per esempio, un teatro o uno spettacolo, che è comune a tutti gli spettatori. Ma un genere non può essere comune alle sue specie in alcuna di queste maniere; infatti si ritiene che esso sia comune in modo tale che la sua interezza sia in tutti i suoi particolari, allo stesso tempo, e che sia inoltre in grado di costituire e formare la sostanza di ciò a cui è comune. Perciò se non è un'unità numerica perché è comune, né molti perché dovrebbe essere cercato un altro genere per quella moltitudine, si vedrà che il genere non può esistere del tutto e ciò si può confermare per gli altri predicabili⁷⁰.

Ma dopo aver dimostrato che è impossibile che gli universali siano delle sostanze, rispondendo alla seconda questione Boezio si pone nella posizione di considerare generi, specie, ecc. come puri concetti mentali, mettendosi quindi nel caso in cui ad essi non corrisponda alcunché nella realtà. Infatti, un universale o esiste nella realtà indipendentemente dalla concezione mentale dello stesso,

⁷⁰ Cfr. Boezio, *In Porph. II*, ed. Brandt, pag. 162, [3-24], pag. 163 [1-6]: «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 vocabulo includat, ut enim plura animalia, quotiam habent quiddam simile, eadem tamen non sunt, idcirco eorum genera perquiruntur, ita quoque quotiam genus, quod in pluriuso est atque ideo multiplex, habet sui similitudinem quod genus est, non est vero unum, quotiam in pluriuso est, eius generis quoque genus aliud quaerendum est, cumque fuerit inventum, eadem ratione quae superius dicta est, cursus genus tertium vestigatur. Itaque in infinitum ratio procedat necesse est, cum nullus disciplinae terminus occurrant, quodsi unum quiddam numero genus est, commune multo rum essere non poterit, una enim res si communis est, aut parti bus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut in sus habentium etiam per tempora trnasit, ut sit commune ut servus communis vel equus, aut uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, ut est theatrum vel spectaculum aliquod quod spectantibus omnibus commune est. Genus vero 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 valeat et formare substantiam, quo circa si neque unum est, quoniam commune est, neque multa, quoniam eius quoque multitudinis genus aliud inquirendum est, vedibitur genus omnino non esse, idemque de ceteris intellegendum est.»

o può esistere solo nella mente. Se esiste nella realtà, allora o è una cosa singola o è l'insieme di molte cose. Siccome però esso non può esistere nella realtà in alcuno di questi due modi, Boezio conclude che esso possa esistere solo nella mente.

In questo caso si pone un altro problema, perché il nostro intelletto, pensando gli universali, non penserebbe alcunché: il pensiero senza oggetto è pensiero vuoto e non si può nemmeno definire tale. Ciò accade perché, come dice Boezio, l'esistenza dell'universale nella mente deriverebbe dal pensiero universale di una qualche realtà fuori dalla mente. Il pensiero può essere o conforme alla realtà alla quale si riferisce, o differente. Se è conforme alla realtà, allora è necessario ammettere l'esistenza di cose universali, ricadendo così nei problemi sorti nel corso della precedente argomentazione. D'altra parte, se è disposto differentemente rispetto alla realtà, allora è falso, poiché si considera tale ciò che è pensato in modo diverso rispetto a come sono le cose. Ma allora tutti gli universali dovrebbero essere false rappresentazioni dei loro oggetti e quindi nessuna conoscenza universale sarebbe possibile.

Supponiamo che i generi, le specie e gli altri esistano solo nel pensiero; dal momento che ogni pensiero sorge da una cosa sottostante, o per come la cosa è disposta o per come la cosa non è disposta - perché nessun pensiero può sorgere senza che ci sia un oggetto sottostante -, allora supponiamo che il pensiero del genere e della specie e degli altri predicabili venga da una cosa sottostante in modo che la cosa stessa sia compresa come è disposta. In questo caso, non ci sono cose poste solo nel pensiero, ma esse esistono anche nella realtà. E, ancora una volta, bisogna chiedersi di che natura esse siano, cosa che la questione posta già investigava. D'altra parte, se il pensiero del genere e degli altri predicabili viene dalla cosa, ma non nel modo in cui è disposta la cosa sottostante al pensiero, allora quel pensiero è vuoto poiché esso è preso dalla cosa, ma non nel modo in cui la cosa è disposta; infatti ciò che è compreso in modo diverso da come una cosa è, è falso. Quindi, dato che il genere e la specie non esistono, e il loro pensiero quando sono concettualizzati non è vero, non c'è dubbio che tutto ciò che è stato attentamente sostenuto circa i cinque predicabili debba essere abolito [...]»⁷¹.

La soluzione di Boezio al problema posto in questi termini consiste nel rifiuto di quest'ultima argomentazione; tale rifiuto si basa sull'ambiguità del principio secondo il quale «ciò che è pensato in maniera diversa rispetto a come sono le cose è falso». In un certo senso questa affermazione

⁷¹ Cfr. Boezio, *In Porph. II*, ed. Brandt, pag. 163, [6-22]: «Quodsi tantum intellectibus genera et species ceteraque capiuntur, cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet aut ut sese res non habet – nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest -, si generis et speciei ceterorumque intellectus ex re subiecta veniat, ita ut sese res ipsa habet quae intellegitur, iam non tantum in intellectu posita sunt, sed in rerum etiam veritate consistunt, et cursus quaerendum est quae sit eorum natura, quod superior quaestio vestigabat. Quodsi ex re quidem generis ceterorumque sumuntur intellectus neque ita ut sese res habet quae intellectui subiecta est, vanum necesse est esse intellectum qui ex re quidem sumitur, non tamen ita ut sese res habet; id est enim falsum quod aliter atque reas est intellegitus. Sic igitur, quotiam genus ac species nec sunt nec cum intelleguntur, verus eorum est intellectus, non est ambiguum quin annis haec sit deponenda de his quinque propositis disputandi cura [...]».

stabilisce un'ovvietà, ovvero che è falsa qualsiasi attività di comprensione che stabilisca che una cosa sia in modo diverso da come è in realtà. In un altro senso però essa stabilisce che è falso qualsiasi pensiero che rappresenti una cosa in maniera diversa rispetto al modo in cui è in realtà: in quest'ultimo senso, allora, il principio affermerebbe che, se il modo di rappresentazione di un atto di pensiero fosse diverso dal modo di essere della cosa, allora l'atto di pensiero sarebbe falso; ma ciò non è plausibile. In generale, non è vero che una rappresentazione debba coincidere necessariamente con il modo di essere della cosa rappresentata. Nel caso specifico, quando le cose particolari sono rappresentate da un atto di pensiero universale, le cose esistono in maniera particolare, mentre sono rappresentate in modo universale, e ciò non implica che tale rappresentazione sia falsa. In questo senso, il principio preso in esame dall'autore può essere respinto e l'obiezione non può essere accettata.

È ancora necessario tuttavia dimostrare come nello specifico caso della rappresentazione universale di una realtà particolare, la disuguaglianza tra la modalità della rappresentazione e quella dell'esistenza effettiva non implichi la falsità della rappresentazione stessa. Questa volta per risolvere il dilemma (rispondendo così alla terza e ultima questione) Boezio riprende il pensiero di Alessandro di Afrodisia: la falsità della rappresentazione nel pensiero consiste nel considerare che una cosa sia in un modo in cui effettivamente non è. Dunque, è solamente un atto di giudizio, tramite il quale pensiamo che una cosa sia in un certo modo, che può essere falso. Un semplice atto di pensiero invece, tramite il quale pensiamo a qualcosa senza giudicare se sia o non sia in un certo modo, ovvero senza attribuire alcunché alla stessa, non può essere di per sé falso. Per esempio, ci si potrebbe sbagliare se si formasse nella propria mente il giudizio che un particolare uomo stia correndo se questo invece non lo sta facendo, perché si starebbe giudicando che le cose stiano in un particolare modo non corrispondente alla realtà dei fatti. Se invece semplicemente si pensasse ad un uomo, senza attribuirgli il fatto che stia correndo oppure no, certamente non si incorrerebbe in errore circa il modo in cui egli è. Allo stesso modo, si formulerebbe un concetto falso se si pensasse che un triangolo non sia isoscele né scaleno, ma non si sarebbe sicuramente in errore se si pensasse semplicemente ad un triangolo senza considerare che esso sia isoscele o scaleno. È precisamente questa possibilità che ci permette di formare una rappresentazione mentale universale, ovvero, tornando all'ultimo esempio, il pensiero universale di tutti i triangoli particolari, senza considerare il fatto che essi siano isosceli o scaleni. Questo è il modo nel quale la mente è capace di separare nel pensiero ciò che è inseparabile nell'esistenza reale. Infatti, essere isoscele o scaleno è inscindibile da un triangolo nell'esistenza reale, poiché è impossibile per qualcosa essere un triangolo e non essere né isoscele né scaleno. Non è però impossibile che una qualunque cosa venga pensata come un triangolo senza al contempo essere pensata essere isoscele o scaleno. Tale separazione nel

pensiero di quelle cose che non possono essere separate nella realtà corrisponde al processo dell'astrazione attraverso il quale la nostra mente è capace di formare rappresentazioni universali di oggetti particolari, non considerando ciò che li distingue ma focalizzandosi solo su quegli aspetti rispetto ai quali essi non differiscono l'uno dall'altro⁷². Questa operazione è completamente lecita, perché, come è stato evidenziato, non è errato separare nel pensiero ciò che nella realtà è unito. È curioso tuttavia come nel testo boeziano manchi tutta la teoria aristotelica dell'intelletto agente che darebbe invece pieno significato all'astrazione. Boezio, infatti, rimane molto vago riguardo a questa operazione, non spiegando mai al lettore la vera natura di questo atto intellettuale. È a questa soluzione, dunque, che perviene Boezio: gli universali «*subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*» («sussistono dunque in unione con le cose sensibili, ma sono conosciuti separatamente dai corpi»). Così generi e specie non sono entità che esistono separatamente (come le Idee platoniche), ma possiamo isolare dai corpi mediante il nostro stesso pensiero. Bisogna tuttavia notare che comunque Boezio sostiene che gli universali debbano essere qualcosa, e quindi che abbiano una componente reale. La nostra mente è in grado, quindi, di cogliere i vari caratteri di somiglianza all'interno di entità che invece differiscono per i loro caratteri individuali traendone un'immagine comune. L'universale, in questa prospettiva, viene ad essere questo tipo di sintesi tra diversi soggetti individuali. Il genere è da lui definito “*cogitatio collecta*” che è fondamentalmente un atto di pensiero⁷³. A questo punto sorge un problema: come si spiega la somiglianza essenziale tra gli individui? Attraverso la natura formale di cui gli individui stessi sono forniti: gli individui che possiedono la medesima natura formale hanno una somiglianza essenziale, ed è proprio quest'ultima che viene percepita dalla nostra mente. Questo concetto pone due diverse problematiche: questa natura formale di cui parla Boezio è propria di ciascun individuo o è una natura comune presente in ciascuno? E ancora, come spiegare il passaggio dal sentito al pensato?

Siccome era stato stabilito che l'universale non fosse sostanza, non è possibile per Boezio che esso sia una forma unica partecipata dai vari individui. Per spiegare, però, il passaggio dal sentito al pensato in riferimento alla somiglianza essenziale, Boezio ammette che «lo stesso soggetto che, in un modo, è universale quando è pensato, sia, in un altro modo, singolare quando è sentito nelle cose in cui ha il proprio essere»⁷⁴. In questo modo, Boezio trova una soluzione al problema di Porfirio che è più problematica del problema stesso: essa propone infatti che una medesima cosa possa essere contemporaneamente, in modo diverso, universale e singolare.

⁷² Questo tipo di pensiero sarà poi ripreso anche da Abelardo, come si vedrà in seguito.

⁷³ A questa definizione boeziana si ispireranno i sostenitori della teoria della *collectio*, una forma di realismo moderato presente nel XII secolo contro la quale si esprimerà Abelardo sia nella sua *Logica Ingredientibus* sia nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*.

⁷⁴ Cfr. Boezio, *In Porph. II*, ed. Brandt, pag.167 [3-7].

Potremmo risolvere questo problema in accordo con Alessandro [di Afrodisia] ragionando in questo modo. Infatti non abbiamo detto che è necessario per ogni pensiero che esso venga da un oggetto sottostante, ma non nel modo in cui l'oggetto sottostante è disposto, che debba essere visto come falso e vuoto. Una falsa opinione piuttosto che un falso pensiero accadono solo in quei casi derivanti da una composizione. Se infatti uno mettesse insieme col pensiero ciò che la natura non permette che sia unito, nessuno ignorerebbe che ciò è falso, come se qualcuno unisse un cavallo e un uomo nell'immaginazione e ottenesse un centauro. Ma se questo pensiero derivasse dalla divisione e dall'astrazione, allora la cosa non sarebbe disposta nel modo in cui viene pensata, ma nonostante ciò quel pensiero non sarebbe per nulla falso; infatti ci sono diversi tipi di cose che hanno il loro essere in altre, dalle quali non possono essere separate o, se sono separate, non c'è alcun modo in cui possano sussistere. Per rendere più chiara la cosa attraverso un noto esempio, una linea è qualcosa in un corpo e ciò che è appartiene al corpo, cioè ha il suo essere attraverso il corpo. Ciò è spiegato nel modo seguente: se è separata dal corpo non sussiste. [...] Ma la mente [...] la distingue attraverso la propria capacità e il pensiero. La sensibilità ci fa conoscere, insieme alle realtà corporee stesse, tutte le cose incorporee come questa che hanno il loro essere nelle realtà corporee, mentre la mente, che ha la capacità di unire ciò che è disgiunto e di separare ciò che è posto insieme, distingue ciò che è portato ad essa dai sensi in modo confuso e congiunto all'interno delle realtà corporee in modo tale da vedere la natura incorporea di per sé separata dalle realtà corporee nelle quali è concretizzata. Infatti ci sono diverse proprietà degli incorporei unite alle realtà corporee, anche se sono separate dalle realtà corporee.

Dunque, i generi e le specie e gli altri predicabili si trovano o nelle cose incorporee o in ciò che è corporeo. Se la mente li trovasse nelle cose incorporee, questa avrebbe un pensiero incorporeo del genere. Ma se osserva i generi e le specie di cose corporee, allora come è suo costume, rimuove la natura di quegli incorporei dalle realtà corporee e guarda ad essi, soli e puri, come ad una forma a sé. In questo modo, quando la mente prende queste cose unite alle realtà corporee, divide gli incorporei e si concentra su di loro e li considera così, e nessuno potrebbe dire che pensiamo in modo falso perché consideriamo quelle cose nella mente, come se fossero al di là delle cose corporee, anche se non possono esistere fuori dalle realtà corporee. Infatti non tutti i pensieri devono essere considerati falsi se derivano dalle cose in modo diverso rispetto a quello in cui le cose sono disposte. Piuttosto, come abbiamo detto sopra, colui che fa ciò mettendo insieme le cose sarebbe nel falso, come quando qualcuno unisce un uomo e un cavallo e pensa che il centauro esista, mentre il pensiero che agisce tramite divisione e astrazione ed estrapola le cose da quelle nelle quali esistono, non solo non è falso in alcun modo, ma è il solo capace di trovare ciò che è propriamente vero.

Dunque, queste cose esistono nei corporei e nei sensibili, ma sono pensate come separate dai sensibili, così che la loro natura possa essere esaminata e le loro peculiarità distinte possano

essere comprese. Per questa ragione, quando i generi e le specie sono pensati, la loro similitudine è ottenuta dalle singole cose nelle quali esistono, come per esempio nei singoli uomini, diversi l'uno dall'altro, si forma la specie attraverso la similitudine dell'umanità [...]. E così queste cose esistono nei particolari, ma sono pensate come universali; la specie deve essere considerata come nient'altro che il pensiero ottenuto dalla somiglianza sostanziale di individui che sono diversi nel numero, mentre il genere è dedotto nel pensiero dalla somiglianza delle specie. Questa somiglianza diventa sensibile quando esiste nei particolari, e diventa intelligibile quando è negli universali. [...] Sussistono dunque nel regno della sensibilità, ma sono pensati separati dalle realtà corporee.

[...] Ora la questione è finita, e come ritengo si è trovata risposta alle domande. Infatti, in riferimento alla stessa questione, generi e specie sussistono in un modo ma sono pensati in un altro. Sono incorporei ma sussistono nei sensibili, uniti ai sensibili. Sono pensati, tuttavia, come sussistenti di per sé, e non come se avessero il loro essere in altro⁷⁵.

Questa soluzione è chiaramente di gusto aristotelico, ma Boezio stesso nell'ammetterla pone qualche dubbio: è sicuramente vero che se gli universali sono considerati come rappresentazioni universali esistenti nella mente, allora le contraddizioni che emergono dalla concezione platonica vengono evitate alla radice. Nella concezione aristotelica, infatti, gli universali non hanno bisogno di essere pensati come qualcosa che debba condividere la propria essenza con tutti i particolari distinti ad essi corrispondenti, perché la loro esistenza consiste semplicemente nell'essere pensati,

⁷⁵ Cfr. Boezio, *In Porph. II*, ed. Brandt, pag. 164, [3-22], pag. 165 [1-20], pag. 166 [1-23], pag. 167 [7-12]: « Haec quidem est ad praesens de propositis quaestio: quam nos Alexandro consentientes hac ratiocinatione solvemus. Non enim necesse esse dicimus omnes intellectum qui ex subiecto quidem fit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri. In his enim solis falsa opinio ac non potius intelligentia est quae per compositionem piunt, si enim quis componat atque coniugat intellectu id quod natura iungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat, ut si quis equum atque nomine iungat imaginatione atque effigiet Centaurum. Quodsi hoc per divisionem et per abstractionem fiat, non quidem ita res sese habet, ut intellectus est, intellectus tamen ille minime falsus est; sunt enim plura quae in aliis esse suum habent, ex quibus aut omnino separari non possunt aut, si separata fuerint, nulla ratione subsistunt. Atque ut hoc nobis in pervagato exemplo manifestum sit, linea in corpore quidem est aliquid et id quod est, corpori debet, hoc est esse suum per corpus retinet. Quod docetur ita: si enim serata sit a corpore, non subsistit [...]. Sed animus [...] eas propria vi et cogitatione distinguit. Omnes enim huiusmodi res corporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit, at vero animus, cui potestas est et disiuncta componere et composita resolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit, ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, speculetur ut videat diversae enim proprietates sunt incorporeorum corporibus permixtorum, etsi separentur a corpore. Genera ergo et species ceteraque vel in incorporeis rebus vel in his quae sunt corporea, reperiuntur, et si ea in rebus incorporeis invenit animus, habet ilico incorporeum generis intellectum, si vero corporalium rerum genera speciesque perspexerit, anfert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur. Ita haec enim accipit animus permixta corporibus, incorporalia dividens speculatur atque considerat, nemo ergo dicat falso nos lineam cogitare, quoniam ita eam mente capimus quasi praeter corpora sit, cum praeter corpora esse non possit, non enim omnis qui ex subiectis rebus capitur intellectus aliter quam sese ipsae res habent, falsus esse putandus est, sed, ut superius dictum est, ille quidem qui hoc in compositione facit falsus est, ut cum nomine atque equum iungens putat esse Centaurum, qui vero id in divisionibus et abstractionibus assumptionibusque ab his rebus in quibus sunt efficit, non modo falsus non est, verum etiam solus id quod in proprie tate verum est invenire potest, sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus, intelleguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspicere et proprietates valeat comprehendere, quocirca cum genera et species cogitantur ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo, [...] fit species [...]. Itaque haec sunt quidem in singularibus cogitantur vero universalialia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine, genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine, sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in universalibus, fit intellegibilis [...]. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora. [...] His igitur terminatis omnis, ut arbitror, quaestio dissoluta est. Ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibili bus, intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia».

dato che corrispondono ad una certa maniera di pensare le realtà individuali. L'autore conclude però l'argomentazione con una considerazione interessante, che non esclude definitivamente una soluzione di tipo platonico: egli afferma infatti che presentare questa visione aristotelica non è necessario di per sé, ma è sicuramente più conforme all'opera di Porfirio che Boezio sta commentando, la *Isagoge* appunto, che era intesa come un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele.

[...] Platone pensa che i generi e le specie e gli altri siano non solo pensati come universali, ma che esistano anche e che sussistano separatamente dalle realtà corporee. Aristotele invece ritiene che siano pensati come universali, ma che sussistano nei sensibili.

Io non ho avuto l'intenzione di decidere quale di queste due opinioni sia vera, perché appartiene ad una più alta filosofia. Noi ci siamo applicati a seguire l'opinione di Aristotele, non perché l'approviamo di più, ma perché questo libro [*Isagoge*] è scritto in vista delle *Categorie* di cui Aristotele è l'autore".⁷⁶

L'autore, quindi non esclude totalmente una soluzione di tipo platonico.⁷⁷

Mentre per Gilson Boezio era comunque piuttosto un platonico, il pensiero medievale ha sempre preferito leggere questo autore come a metà strada tra Aristotele e Platone.

Dunque, l'influenza dell'*Isagoge* di Porfirio nel panorama medievale non può assolutamente prescindere dall'opera di Boezio. Anzi, secondo De Libera⁷⁸, a scatenare la questione degli universali nel Medioevo sono stati proprio, più che l'*Isagoge* in sé, i testi di Boezio. La considerazione degli universali emergente soprattutto dal secondo commento boeziano sarà alla base di molte teorie medievali, in particolare quelle orientate al rifiuto del realismo estremo. Non solo Abelardo, come verrà esplicitato in seguito, fu profondamente condizionato dalla lettura di Boezio, ma anche autori oggetto di critica diretta del Peripatetico Palatino nelle sue glosse contenute nella *Logica Ingredientibus* e nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, come ad esempio i sostenitori della teoria della *collectio*, quelli della teoria dell'*indifferentia* ed infine i sostenitori della teoria della *convenientia*. Lo stesso Guglielmo di Champeaux, dopo la dura critica abelardiana alla sua prima posizione ascrivibile al realismo più estremo che lo costringerà ad

⁷⁶ Cfr. Boezio, *In Porph. II*, ed. Brandt, pag. 167, [12-20]: «[...] Plato genera et species ceteraque non modo intellegi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles vero intellegi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat: quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi, altioris enim est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad Praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles est auctor».

⁷⁷ Per questo motivo, non stupisce particolarmente il fatto di trovare nel V libro del *De consolatione philosophiae* una dottrina ben diversa, di gusto decisamente platonico.

⁷⁸ Cfr. De Libera, *Il problema degli universali nel medioevo*, cit., pag. 134.

abbandonarla, rifacendosi alla autorità boeziana proporrà una seconda teoria dell'*indifferentia* più strutturata e molto meno ingenua rispetto a quella da lui precedentemente sostenuta.

2.4 Elementi di semantica all'interno delle opere boeziane

Gli elementi particolarmente interessanti relativi alla ricostruzione proposta in questa sede non si esauriscono con l'analisi dei due commenti di Boezio all'*Isagoge*, ma possono essere estesi anche ad altre opere boeziane dalle quale possono essere ricavati interessanti elementi di semantica anch'essi utilizzati da Abelardo nella formulazione della propria risposta alla questione degli universali. Volendo dare una lettura semantica della soluzione abelardiana del problema della natura degli universali, come sarà meglio esplicitato in seguito, risulta di particolare interesse individuare già nelle opere di Boezio quei contenuti che verranno poi esplicitati ed approfonditi da Abelardo nelle sue opere logiche.

Già Boezio, infatti, sia nei due commenti in questa sede precedentemente esaminati, sia in altre opere logiche successive, giustifica e difende lo stretto rapporto che lega la funzione logica e linguistico-semantica dei termini universali al loro rimando extralinguistico e, dunque, al mondo delle *res*, avendo comunque ben chiara la distinzione tra l'aspetto metafisico e fisico e l'aspetto logico della considerazione dei generi e delle specie. Oggetto di studio della logica è infatti non l'analisi dell'essere, quanto piuttosto l'analisi dei termini e delle forme del discorso⁷⁹. Già in Boezio dunque, come sarà poi per Abelardo, esiste un nesso tra la questione degli universali e la questione relativa al collegamento tra la logica, il linguaggio e la realtà⁸⁰.

Ancora Boezio però, pur tenendo ben salda l'autonomia della logica dalla metafisica, seguendo l'impostazione voluta da Porfirio, mantiene stabile la connessione continua tra le categorie e il mondo extralogico, poiché le *voces significativae* traggono la loro valenza semantica, e dunque la possibilità di essere utilizzate, proprio dal loro rapporto con la realtà.

⁷⁹ Cfr. *Anicii Manlii Severini Boethii In Cateogrias Aristotelis Commentaria Liber Primus*, col 161C-161D: «Quare quoniam omnis ars logica de oratione est, et in hoc opere de vocibus principaliter tractatur [...] principaliter tamen refertur ad logicam, de cuius quodammodo simplicibus elementis, id est, de sermonibus in eo principaliter disputavi».

⁸⁰ Dagli studi proposti da De Rijk emerge inoltre che non soltanto Abelardo fu influenzato da questa impostazione boeziana, ma anche il pensiero logico successivo che ha sottolineato il carattere linguistico e *sermocinalis* della logica. Cfr. De Rijk L.M., *Logica Modernorum. A contribution to the history of early terministic logic*, I, Assen 1962.

Poiché ci sono dieci generi primi di tutte le cose, era necessario che dieci fossero le voci semplici che si predicano delle cose subordinate: infatti tutto ciò che la voce significa si dice in riferimento alla realtà stessa che essa significa⁸¹.

Dunque, anche se l'oggetto primo e privilegiato della logica è la trattazione dei segni linguistici e del loro significato, proprio in forza di questa reciproca connessione, indirettamente e naturalmente verranno trattate anche le cose⁸².

La concezione del linguaggio proposta da Boezio, che lo vede composto di un insieme di termini in grado di riflettere differenti aspetti della realtà, è di derivazione e neoplatonica e aristotelica. Interessante, al fine dell'analisi della logica, dunque, non è il segno fonetico in quanto tale, la *vox* quindi, ma la sua funzione di simbolo e di veicolo di significati mentali e concettuali (e quindi il suo ruolo di *vox significativa*). Il ruolo fondamentale della *vox* è quello di significare concetti ricavati a loro volta dalla rappresentazione della realtà. A questo proposito, Boezio dedica tutto il primo capitolo del suo secondo commento al *De Interpretatione* di Aristotele all'analisi della questione semantica e all'analisi del fatto linguistico partendo dal passo aristotelico che afferma che i segni scritti sono simboli delle parole dette le quali, a loro volta, rimandano a concetti: se i segni scritti e le parole dette sono frutto di convenzione, poiché possono variare da lingua a lingua, i contenuti mentali sono invece comuni a tutti gli uomini poiché “affezioni dell'anima” naturalmente ottenute dalla realtà⁸³. Queste considerazioni sono rintracciabili anche nella produzione di Porfirio quando, nel commento alle *Categorie*, fa riferimento al discorso interiore (ἐν τῇ διάνοια λόγος) che è comune a tutti gli uomini e che ha luogo anche quando non parliamo. La logica, però, si occupa non tanto di questo tipo di discorso interiore, quanto di quello che permette la comunicazione umana.

Boezio fa una precisa analisi dei diversi segni linguistici fino a giungere alla definizione della *vox significativa*⁸⁴ e alla distinzione da lui proposta tra “*locutio*” (termine con il quale traduce il greco λέξις), che indica l'espressione linguistica, e *vox significativa* o *dictio* (corrispondenti al termine aristotelico φάσις)⁸⁵.

Gli elementi fondamentali che permettono la comunicazione interpersonale sono per l'autore le cose, i concetti e le voci atte a comunicarli. Ad essi Boezio propone poi di aggiungere le *litterae* che

⁸¹ Cfr. *Anicii Manlii Severini Boethii In Cateogrias Aristotelis Commentaria Liber Primus*, col 162 D: «Quoniam rerum prima decem genera sunt, necesse fuit decem quoque esse semplice voces, quae de subiectis rebus dicerentur: omne enim quod significat de illa re dicitur quam significant...»

⁸² Cfr. *Anicii Manlii Severini Boethii In Cateogrias Aristotelis Commentaria Liber Primus*, col. 161 C: «Res etenim et rerum significatio iuncta est sed principalior erit illa disputatio quae de sermonibus est: secundo vero loco illa quae de rerum ratione formatur».

⁸³ Cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, 16 a 1-17.

⁸⁴ Al fine della ricostruzione di questa analisi è interessante anche il confronto con il *De Divisione*. In particolare, cfr. *De Divisione*, traduzione italiana, introduzione e commento a cura di Pozzi L., Liviana, Padova 1969, pagg. 81-84).

⁸⁵ Maioli ritiene che queste analisi e suddivisioni non siano totalmente un contributo originale di Boezio, dato che si ritrovano già sia in Ammonio, nel suo commento al *De Interpretatione*, sia in David, nel suo commento all'*Isagoge* di Porfirio. Cfr. Maioli B., *Gli universali. Alle origini del problema*, cit., pag. 261.

hanno il compito di designare in forma scritta le *voces*. Questi quattro elementi non sono collegati tra di loro da una correlazione casuale, ma da un ordine naturale ben determinato:

[...] tutta la struttura del discorso è costituita da questi tre fattori: dalle cose, dai concetti e dalle voci. Infatti le cose sono comprese attraverso l'intelletto. La voce invece significa i concetti dell'animo e dell'intelletto; in verità i medesimi concetti e concepiscono le cose subordinate e sono significati dalle voci. Sebbene dunque siano tre gli elementi attraverso i quali è perfezionato ogni discorso e ogni comunicazione, le cose che sono subordinate, i concetti che concepiscono le cose e che insieme sono significati dalle voci, e infine le voci che designano i concetti, ce n'è in realtà un quarto tipo, che sono le lettere e che servono a designare le voci stesse. Infatti le lettere scritte significano le stesse voci. Dunque sono queste quattro, ovvero le lettere che significano le voci, le voci che significano i concetti, i concetti che concepiscono le cose, e questi sono legati da una correlazione né casuale né fortuita, ma si fondano su un ordine determinato della propria natura⁸⁶.

Tutti questi fattori hanno nella comunicazione una funzione ben determinata e necessaria, e l'ordine che li lega non può essere in alcun modo modificato. Approfondendo i vari rapporti che legano questi quattro elementi, si evince che tra *res* e *intellectus* sussiste un rapporto di correlazione naturale e necessario: la realtà, preesistente rispetto alla conoscenza umana, viene rielaborata dall'intelletto che da essa astrae i concetti che ne sono valide rappresentazioni. Siccome la realtà è identica per tutti, comuni a tutti saranno anche i concetti da essa astratti. Questi ultimi, dunque, non sono frutto di convenzione ma provengono naturalmente dalla realtà. La convenzione linguistica riguarda dunque i restanti elementi della comunicazione, per cui due (le *res* e gli *intellectus*) risultano essere *ex natura*, mentre gli altri due (le *voces* e le *litterae*) sono *ex positione*. Boezio si richiama qui esplicitamente all'autorità di Aristotele⁸⁷.

Essendo le voci e le lettere frutto di convenzione, e variando quindi a seconda delle diverse lingue, non sono collegate ai concetti attraverso una correlazione naturale e necessaria, come invece accade tra concetti e cose. Il significato, dunque, non è una proprietà naturale dei segni linguistici ma è frutto di convenzione. Afferma infatti Boezio che un'emissione di voci o un insieme di lettere diventano un nome nel momento in cui vengono convenzionati per significare un certo concetto e

⁸⁶ Cfr. Boezio, *In Liber De Interpretatione Commenta*, col. 402 B-C: «...tribus his totus orandi ordo perficitur: rebus, intellectibus atque vocibus. Res enim ab intellectu concipitur. Vox vero conceptiones animi intellectusque significat; ipsi vero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a vocibus. Cum igitur tria sint haec per quae omnis oratio collocutioque perficitur, res quae subiectae sunt, intellectus qui res concipiunt, et cursus a vocibus significantur, voces vero quae intellectus designant, quantum quoque quiddam est, quo voces ipsae valeant designari, id autem sunt litterae. Scriptae namque litterae ipsas significant voces. Quare quatuor ista sunt, ut litterae quidem significant voces, voces vero intellectus, intellectus autem res concipiunt, quae scilicet habent quamdam non confusam neque fortuitam consequentiam, sed terminato naturae suae ordine constant».

⁸⁷ Cfr. Boezio, *In Liber De Interpretatione Commenta*, col. 404 D: «Ex quibus quatuor, duos Aristoteles esse naturaliter dicit: res et animi conceptiones, id est eam quae fit in intellectibus orationem, idcirco quod apud omnes eadem atque non mutabiles sint; duas vero non naturaliter, sed positione constitui, quae sunt nomina et litterae».

quindi, indirettamente, una certa cosa: «In questo modo dunque i verbi e i nomi non sono soltanto voci, ma sono disposte ad una certa significazione di un concetto»⁸⁸.

Una volta che la convenzione linguistica è stata consolidata, ci si potrebbe chiedere che cosa precisamente sia significato dalle *voces*, ovvero se da esse vengano trasmessi immediatamente gli *intellectus* o le *res*. Per rispondere a tale quesito Boezio si appella a Porfirio, perché meglio di tutti gli altri aveva dato corretta interpretazione della *vis significationis* delle *voces*. Anche se i segni linguistici significano sia le *res* sia gli *intellectus*, primariamente il loro rimando diretto è ai concetti e solo in seconda battuta e mediatamente significano le cose. Il segno linguistico, istituito attraverso la convenzione, ha la primaria e immediata funzione di significare concetti e solo indirettamente la realtà dalla quale i concetti sono astratti⁸⁹.

Nella sua ricostruzione della questione della semantica, Boezio, parlando di *vox*, *intellectus* e *res*, riprende dunque elementi già presenti nella produzione aristotelica. Il suo grande merito consiste nell'aver proposto un'analisi interessante e una sistematizzazione in un quadro organizzato ed unitario di elementi già emersi nella cultura greca, facendo riferimento anche ai precedenti contributi di Porfirio e di Ammonio. Le sue opere risulteranno essere di fondamentale importanza, oltre che come già detto per Abelardo e per la successiva logica terministica⁹⁰, anche per tutta la *logica modernorum* successiva, che si occuperà approfonditamente proprio dell'analisi del legame tra logica, linguaggio e realtà.

In conclusione, dalla breve analisi del pensiero boeziano qui proposta si può evincere come gli scolastici medievali abbiano tratto le fonti, l'impostazione della problematica, il linguaggio e le soluzioni che verranno da loro sviluppate nel successivo dibattito medievale sugli universali sia dai due commenti di Boezio all'*Isagoge* (in particolare dal secondo) sia dalle tesi e analisi contenute negli altri suoi trattati.

⁸⁸ Cfr. Boezio, *In Liber De Interpretatione Commenta*, col. 408 C-D: «eodem quoque modo verba et nomina non solum voces sunt, sed positae ad quamdam intellectus significationem».

⁸⁹ Cfr. Boezio, *In Liber De Interpretatione Commenta*, col. 409 C: «Nam cum ea quae sunt in voce res intellectusque significant, principaliter quidem intellectus, res vero, quas ipsa intelligentia comprehendit, secundaria significatione per intellectum medietatem».

⁹⁰ Per un'analisi approfondita relativa alla logica terministica cfr. Preti G., «Studi sulla logica formale nel Medioevo», in *Rivista critica di storia della filosofia* 1953, pagg. 346-373; cfr. Preti G., «La dottrina della vox significativa nella semantica terministica classica», in *Rivista critica di storia della filosofia* 1955, pagg. 224-264; cfr. Dal Pra M., «Studi sul problema del linguaggio nella filosofia medievale: I – Cogitatio vocum e cogitatio rerum nel pensiero di Anselmo», in *Rivista critica di storia della filosofia* 1954, pagg. 309-343.

Capitolo II

1. La disputa sugli universali nel Medioevo

La vera e propria disputa sugli universali nel Medioevo fiorì in Occidente principalmente a partire dal XII secolo: è proprio in quest'epoca, infatti, che vediamo apparire per la prima volta i termini latini *Reales* e *Nominales* per indicare le più importanti correnti di pensiero sorte all'interno del dibattito. Essa ha rappresentato uno dei temi più frequentati dal pensiero medievale ed è stata oggetto di studio storico-filosofico già a partire dal XIX secolo, quando Victor Cousin e Barthélémy Hauréau hanno iniziato a dedicarsi alla questione della natura dei generi e delle specie, della quale entrambi avevano sottolineato l'importanza fondamentale all'interno della storia del pensiero⁹¹. Il pensiero medievale in generale, e quello sugli universali in particolare, è stato oggetto di una dura critica da parte di Karl Prantl nella sua *Storia della logica in occidente*⁹². In questo testo egli

⁹¹ A proposito degli studi sugli universali nel medioevo appartenenti al XIX secolo e all'inizio del XX secolo cfr., ad esempio, Cousin V., "Introduction" in *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Imprimerie Royale, Paris 1836; Cousin V., *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, 2ª ed., Ladrangé, Paris 1840; Rousselot X., *Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge*, 3 vols., Joubert, Paris 1840-1842; Ritter H., *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, Perthes, Hamburg 1844, pagg. 354-474; de Rémusat C., *Abélard*, 2 vols., Ladrangé, Paris 1845; Köhler, *Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters*, Perthes, Gotha 1858; Ubaghs C., *Du problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme*, Vanlinthout, Louvain 1861; Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II, Hirzel, Leipzig 1861, pagg. 116-152 (2ª ed., Leipzig 1885; traduzione italiana: Prantl C., *Storia della logica in Occidente*, II. *Età medievale. Parte Prima. Dal secolo VII al secolo XII*, a cura di Limentani L., La Nuova Italia, Firenze 1937, pagg. 215-278); Stöckl A., *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2 vols., Kirchheim, Mainz 1864-1866; Barach C. Z., *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener Kaiserlichen Hofbibliothek*, Braumüller, Wien 1866; Hauréau B., *Historie de la philosophie scolastique. Première partie (de Charlemagne à la fin du XII^e siècle)*, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872; Loewe J. H., *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter*, Kosmack-Neugebauer, Prag 1876; Huaréau B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Lincksieck, Paris 1892, pagg. 290-338; De Wulf M., „Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IX^e au XIII^e siècle“, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9 (1896) pagg. 427-444; De Wulf M., *Histoire de la philosophie médiévale précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne*, Institut Supérieur de Philosophie – Alcan – Schepens, Louvain – Paris – Bruxelles 1900, Canella G., *Della dialettica nelle scuole dopo la Rinascenza carolingia e dell'Origine della Controversia degli Universali (VIII a XI secolo)*, Rossetti, Pavia 1904; Canella G., „Per lo studio del problema degli universali nella Scolastica“, in *La scuola cattolica*, 32 (1904) pagg. 305-313; pagg. 541-556; 33 (1905) pagg. 160-173; pagg. 556-577; 35 (1907) pagg. 56-66; pagg. 160-171; pagg. 392-397; pagg. 509-515; pagg. 621-631; Reiners J., *Der aristotelische Realismus in der Früscholastik*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität zu Bonn, Trapp, Bonn 1907; Dehove H., *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores*, Lefebvre-Ducrocq, Insulis 1908; Reiners J., *Der Nominalismus in der Früscholastik*, Aschendorff, Münster 1910 (*BGPTM*, 8); Picavet F., *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; Gilson É., *La philosophie au Moyen Âge. Des Origines patristiques à la fin de XIV^e siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Payot, Paris 1944, pagg. 238-240; pagg. 282-288; pagg. 292-296. Per una revisione e valutazione di questi studi cfr. Santinello G., Piaia G. (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 vols., Editrice la Scuola – Antenore, Brescia – Padova 1981-2004; Jolivet J., „Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson“, in Imbach R., Maierù A. (a cura di), *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), pagg. 1-20; Courtenay W. J., „In Search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate“, *ibidem*, pagg. 233-251; De Libera A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris 1996, pagg. 11-12 (trad. it.: *Il problema degli universali nel medioevo da Platone alla fine del Medioevo*, a cura di Chiaradonna R., La Nuova Italia, Firenze 1999); Piaia G., „La 'svolta francese' (1800-1820) nell'approccio alla filosofia medievale“, in Meirinhos J., Weijers O. (eds.), *Florilegium Mediaevale, Études offerts à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2009, pagg. 451-467; Marenbon J., „Préface“ a Erismann C., *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011, pagg. v-xi; Erismann C., *L'Homme commun*, cit., pagg. 1-3.

⁹² Cfr. Prantl K., *Storia della logica in occidente. Età medioevale, Parte I*, La Nuova Italia, Firenze, 1937.

osserva come, nella disputa sugli universali, non ci siano mai state in realtà personalità preminenti: essa era piuttosto una materia tradizionale, con la quale tutti gli autori erano costretti a confrontarsi nel corso dei loro studi. I problemi e le conseguenti proposte che emergevano non erano mai frutto di una mente originale ed ingegnosa, ma provenivano tutti dalla filosofia precedente: di questa, venivano semplicemente riscoperti nuovi tratti di volta in volta. In generale, comunque, nella filosofia medievale, non si può parlare, a parere di Prantl, di originalità di pensiero, nemmeno nel caso di Abelardo, autore a suo avviso decisamente e ingiustamente sopravvalutato. Quella medievale – secondo Prantl - sarebbe un'epoca caratterizzata dall'immenso sforzo di approfondimento, che non ha saputo portare alcun nuovo contributo teorico. Per ritrovare la filosofia vera e propria e lo sviluppo nella ricerca si dovrà attendere il XV secolo: data questa prospettiva, per Prantl si potrebbe addirittura parlare, in riferimento al Medioevo, di un millennio perduto⁹³.

Più recentemente, l'attenzione degli studiosi sul tema si è concentrata su problematiche diverse ad essa inerenti: mentre alcuni hanno dato maggiore rilevanza alla questione esegetica, relativa all'interpretazione dei primi passi della *Isagoge* porfiriana e delle traduzioni e dei commenti di Boezio, altri hanno invece enfatizzato la portata metafisica del problema, e altri ancora si sono maggiormente concentrati sull'aspetto logico e semantico connesso alla tematica. Caterina Tarlazzi, in *Individui universali*, propone una puntuale e approfondita ricostruzione degli studi contemporanei, individuando quattro autori di riferimento – quelli di seguito riportati - e i relativi ambiti di riflessione⁹⁴.

Per quanto riguarda la questione esegetica, particolarmente rilevanti sono gli studi di Alain De Libera, contenuti in *La querelle des universaux* del 1996 e in *L'art de généralités* del 1999⁹⁵. Secondo De Libera, per comprendere correttamente la portata della questione degli universali è necessario considerare il contesto epistemologico nella quale essa si sviluppa: tale problematica nasce infatti all'interno dell'aristotelismo nella tradizione neoplatonica, come emerge dal fatto che essa trae le sue effettive origini dal confronto tardo-antico tra aristotelismo e platonismo⁹⁶.

Di diversa impostazione sono i contributi forniti da Christophe Erismann⁹⁷, il quale ha ampiamente indagato le caratteristiche e lo sviluppo del realismo ontologico altomedievale,

⁹³ Prantl fu un autore molto criticato dagli studiosi successivi: la sua opera è stata presa in considerazione molto spesso (anche perché in effetti offre una minuziosa ricerca storica, all'interno della quale si possono trovare contenuti molto interessanti), ma si può dire che sono pochissimi gli autori che concordano con le sue tesi

⁹⁴ Cfr. Tarlazzi C., *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo. IV Premio International de Tesis Doctorales, Fundación Ana María Aldama Roy de Estudios Latinos*, Brepols Publisher, 2017, *Introduzione*, pagg. 14-24.

⁹⁵ Cfr. De Libera A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, cit. e De Libera A., *L'art de généralités. Théorie de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999.

⁹⁶ Cfr. De Libera A., *La querelle des universaux*, cit., pagg. 11-65.

⁹⁷ Gli studi di Erismann sono presentati all'interno di numerosi articoli e di una monografia: cfr. Erismann C., *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin 2011; Erismann C., "Generalis essentia. La théorie érigénienne de l'ousia et le problème des universaux", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 69, 2002, pagg. 7-37; Erismann

confrontandosi a tal fine con la patristica greca e analizzando i suoi sviluppi in diversi autori, tra i quali Guglielmo di Champeaux, Giovanni Scoto Eriugena, Odone di Cambrai e Anselmo di Canterbury. La lettura del realismo altomedievale fornita da Erismann è quello di un tentativo ontologico di spiegazione della struttura della realtà, basata su una considerazione della metafisica che trae le proprie origini dalle *Categorie* di Aristotele, dalle *Categoriae Decem* pseudo-agostiniane e dall'*Isagoge* di Porfirio (ma non dalla *Metaphysica* aristotelica poiché non disponibile all'epoca), nella quale emergeva chiaramente un fermo parallelismo tra il piano logico-predicativo e quello ontologico⁹⁸. Secondo Erismann era possibile individuare sette tesi fondamentali alla base del realismo ontologico medievale, presenti in tutti e quattro gli autori sopra citati. La prima di queste tesi, (1) la tesi del naturalismo, che trovava riscontro anche nei pensatori non realisti, mentre le altre sei erano proprie soltanto del movimento realista. Tra queste, Erismann individua (2) la tesi dell'universalismo; (3) la tesi dell'universale come costituente, in senso ontologico, delle proprie suddivisioni; (4) la tesi dell'immanenza degli universali; (5) la tesi dell'onnipresenza degli universali; (6) la tesi della sostanza specifica comune; (7) la tesi dell'individualità accidentale. L'elemento dell'immanenza è dunque fondamentale, secondo Erismann, per questo tipo di realismo poiché esso sostiene che gli universali esistano negli individui, come loro costituenti ontologici, e non possano esistere senza un'istanziamento. Tale tipo di realismo non prevede dunque la possibilità di universali *ante rem*⁹⁹. Dato che gli universali non possono essere considerati come trascendenti rispetto alla realtà, la teoria che alla base del realismo ontologico non è sicuramente quella platonica ma piuttosto quella aristotelica, o meglio un tentativo di conciliazione tra la posizione platonica e quella aristotelica operato dal medioplatonismo sulla traccia dell'impostazione fornita all'interno dell'*Isagoge* di Porfirio¹⁰⁰. Il fatto che Erismann abbia distinto tra il realismo ontologico e quello

C., "Proprietatum collectio. Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation", in *Mediaevalia. Textos e estudos*, 22 (2003), pagg. 55-71; Erismann C., "Procession idest multiplicatio. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88 (2004), pagg. 401-460; Erismann C., "Un autre aristotélisme? La problématique métaphysique durant le haut Moyen Âge latin. À propos d'Anselme, *Monologion* 27", in *Quaestio*, 5 (2005), pagg. 145-162; Erismann C., "Dialectique, universaux et intellect chez Jean Scot Erigèn", in Pacheco M. C., Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., II, Brepols, Turnhout 2006, pagg. 827-839; Erismann C., "Immanent Realism. A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18 (2007), pagg. 211-229; Erismann C., "L'individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine 'chrétienne' de Porphyre", in Erismann C., Schniewind A. (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pagg. 51-66; Erismann C., "Penser le commun. Le problème de l'universalité métaphysique aux XI^e et XII^e siècles", in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 373-392; Erismann C., "Non est natura sine persona. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages", in Marenbon J., Cameron M. (eds.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500* Brill, Leiden – Boston 2011, pagg. 75-91.

⁹⁸ Cfr. Erismann C., *L'Homme commun*, cit., pagg. 3-31.

⁹⁹ Erismann sostiene addirittura che questa teoria non sia *tout court* effettivamente presente nel medioevo, se non nella particolare forma da lui definita "réalisme théologique" o "réalisme de la transcendance" che consiste nella teoria delle idee nella mente divina considerate come archetipi della creazione. Per la ricostruzione delle caratteristiche del realismo ontologico, cfr. Erismann C., *L'homme commun*, cit., pagg. 36, 38-62, 78-79, 134-145.

¹⁰⁰ Cfr. Erismann C., *L'Homme commun*, cit., pagg. 14-18, 62-64. Alla base delle considerazioni di Erismann ci sono le tesi di Graham esposte in Graham D. W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford University Press, Oxford 1987. Secondo Erismann il realismo ontologico si accosterebbe al sistema che Graham chiama *Atomic Substantialism* fondato sull'*Organon* (al quale contrappone il

teologico non esclude che il primo possa avere dei riferimenti teologici: non solo esso ha alle proprie origini anche i testi dei Padri cappadoci, ma trova espressione in importanti testi di natura teologica, come il *Monologion* di Anselmo, e ha esso stesso importanti conseguenze anche in campo teologico¹⁰¹. All'interno delle ricerche di Erismann viene data particolare importanza alla ricostruzione della forma di realismo sostenuta da Guglielmo di Champeaux, ovvero alla teoria dell'essenza materiale (la prima da lui sostenuta), che rappresenta il punto conclusivo del suo percorso¹⁰².

Un'altra voce di particolare rilievo all'interno degli studi contemporanei sul realismo e il nominalismo è rappresentata da Irène Rosier-Catach, la quale ha concentrato l'attenzione anche sull'aspetto grammaticale, oltre che logico, della questione, evidenziando come posizioni simili a quelle riscontrabili nel dibattito sugli universali dell'XI e del XII secolo fossero rinvenibili anche nell'ambito della grammatica. Sarebbe infatti molto difficile, a parere dell'autrice, distinguere gli ambiti e le ricerche della grammatica da quelle della dialettica a questo proposito, come dimostrato dal fatto che si trovano riferimenti relativi a questo argomento sia in testi di logica, come la *Dialectica* abelardiana, sia in testi di interesse grammaticale, come le *Institutiones grammaticae* di Prisciano (alle quali, non a caso, Abelardo in molte sue opere fa costante riferimento)¹⁰³. Il tipo di realismo che questa autrice prevalentemente riscontra nelle sue ricerche è quello dell'essenza materiale, ma trova anche altre forme di teorie realiste, in particolare quella basata sull'*indifferentia* e quella della *collectio*¹⁰⁴. In particolare, le questioni grammaticali all'interno delle quali Rosier-

sistema da lui denominato *Hylomorphic Substantialism*, che trova invece fondamento nella *Metafisica* e nella *Fisica*), con particolare riferimento al contenuto delle *Categorie*.

¹⁰¹ Cfr. Erismann C., *L'Homme commun*, cit., pagg. 64-68, 149-192; Erismann C., „The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin“, in *Traditio*, 63 (2008), pagg. 277-305; Erismann C., „Penser le commun“, cit.

¹⁰² Cfr. Erismann C., *L'Homme commun*, cit., pagg. 27, 71, 379. L'analisi proposta da Erismann, centrata sull'origine del realismo ontologico, trova la sua conclusione proprio con la teoria di Guglielmo di Champeaux e non si dedica all'epoca successiva, alla quale l'autore si riferisce laconicamente nei termini di un *tourmant logico-linguistique*, nei riguardi della svolta presa nel contesto della discussione con Abelardo.

¹⁰³ Cfr. Rosier-Catach I., „Le commentaire des *Glosulae* de Guillaume de Conches sur le chapitre *De Voce* des *Institutiones Grammaticae* de Priscian“, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 63 (1993), pagg. 115-248; Rosier-Catach I., „Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication“, in *Vivarium*, 41 (2003), pagg. 175-248; Rosier-Catach I., „Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard“, in *Vivarium*, 54 (2007), pagg. 219-237; Rosier-Catach I., „Les *Glosulae in Priscianum*: sémantique et universaux“, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19 (2008), pagg. 123-177; Rosier-Catach I., „*Vox* and *Oratio* in Early Twelfth-century Grammar and Dialectics“, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78 (2011), pagg. 47-129; Grondeaux A., Rosier-Catach I., „Sur la nature catégorielle de la *vox* au XII^e siècle. Trois versions des *Glosulae in Priscianum*“, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78 (2011), pagg. 259-333. Come riportato da Tarlazzi in Tarlazzi C., *Individui universali*, cit., pag. 22 (nota 27), sono in corso di preparazione un articolo di Rosier-Catach relative alla teoria della *collectio* e alla semantica dei nomi collettivi e un'edizione alle *Notae Dunelmenses* a cura di Rosier-Catach e Grondeaux.

¹⁰⁴ Cfr. Rosier-Catach I., „La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité, et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard“, in Biard J. (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998, Vrin, Paris 1999, pagg. 125-164; Rosier-Catach I., „Priscian, Boèce, les *Glosulae in Priscianum*, Abélard: les enjeux des discussions autour de la notion de consignification“, in *Histoire Épistémologie Langage*, 25 (2003), pagg. 55-84; Rosier-Catach I., „Abélard et les grammairiens: sur la définition du verbe et la notion d'hinérnence“, in L. (ed.), *La tradition vive. Mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Brepols, Paris-Turnhout 2003 (Bibliologia, 20), pagg. 143-159; Rosier-Catach I., „Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains“, in Maierù A. e Valente L. (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Actes of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics (Rome, June 11-15, 2002), Olschki, Firenze 2004, pagg. 1-34; Rosier-Catach I., „The *Glosulae in Priscianum* and Its Tradition“, in McLelland N. e Linn A. R. (eds.), *Flores Grammaticae. Essays in Memory of Viven Law*, Nodus Publikationen, Münster 2005, pagg. 81-99; 39

Catach trova maggiormente la presenza delle posizioni circa la natura degli universali sono, ad esempio, la semantica (con particolare riferimento a *Institutiones* II, 18) e la definizione (*Institutiones* II, 22) del nome¹⁰⁵; la teoria della predicazione, in particolare quella della copula che vede la predicazione di un termine accidentale¹⁰⁶; la trattazione del nome appellativo o comune, con particolare riferimento al modo in cui viene inteso da Prisciano in quanto nome proprio della specie¹⁰⁷; la questione riguardante la *vox* considerata come individuale e indivisibile¹⁰⁸; la questione della semantica dei nomi collettivi.

Un ultimo contributo particolarmente utile al fine della ricerca qui proposta è quello di Gabriele Galluzzo, il quale trasmette il contenuto della serie di seminari relativi alla tematica degli universali logici nel medioevo tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa¹⁰⁹. Seguendo l'interpretazione proposta da Galluzzo, il problema tradizionale degli universali può essere definito sia come il problema di comprendere ciò che corrisponde nella realtà ai nostri concetti e ai nostri termini generali (se possibile), sia come il problema di capire perché le cose convengano nei loro attributi e nelle loro caratteristiche fondamentali¹¹⁰. L'approccio che deve essere seguito nell'indagare questa problematica deve essere, a parere dell'autore, storicizzante e teoretico al tempo stesso: se accettassimo esclusivamente un approccio del primo tipo – afferma – si rischierebbe di perdere la consapevolezza dell'unicità di questo problema e si andrebbe a considerare, parlando genericamente di “questione degli universali”, una serie di problematiche varie e in evoluzione continua¹¹¹, mentre invece è possibile riscontrare una certa uniformità nella

Rosier-Catach I., “Les controversies logico-grammaticales sur la signification des paronymes au début du XII^e siècle”, in Erismann C. e Schniewind A. (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pagg. 103-125; Rosier-Catach I., “Sur le verbe substantive, la predication et la consignification. *Peri hermeneias* 16b 20-25 dans les traductions et commentaries en latin”, in Husson S. (ed.), *Interpréter le De Interpretatione*, Vrin, Paris 21009, pagg. 97-131; Grondeaux A., Rosier-Catach I., “Les *Glosulae super Priscianum* et leur tradition”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e- XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011, pagg. 107-179.

¹⁰⁵ Cfr. Priscianum, *Institutiones grammaticae rum libri XVIII*, ed. Hertz M., 2 voll., Teubner, Leipzig 1855-1859, II, 18 pag. 55 [6]: «Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare», e II, 22 (pagg. 56 [29] - 57 [1]): «Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum commune vel propriam qualitatem distribuit».

¹⁰⁶ Nei casi in cui la copula riguarda non un'identità, ma la predicazione di una qualità accidentale sembra emergere una posizione realista. Cfr. Rosier-Catach I., “Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif”, cit., pagg. 212-224; Rosier-Catach I., “Abélard et les grammairiens: sur la définition du verbe”, cit., pagg. 157-158; Rosier-Catach I., “Les *Glosulae in Priscianum*: sémantique et universaux”, cit., pagg. 129-130. A proposito del collegamento tra le teorie realiste degli universali e la copula cfr. anche De Rijk L.M., *Logica Modernorum. A contribution to the History of Early Terminist Logic*, 2 vols., Van Gorcum, Assen 1962-1967, II.I, pagg. 101-108; Malcolm J., “A Reconsideration of the Identity and Inherence Theories of the Copula”, in *Journal of the History of Philosophy*, 17. 1979, pagg. 383-400.

¹⁰⁷ Cfr. Priscianum, *Institutiones*, cit., XVII.35, XVII.44. Per un maggiore approfondimento cfr. Rosier-Catach I., “Priscian on Divine Ideas”, cit., pagg. 225-231; Rosier-Catach I., “Les *Glosulae in Priscianum* sémantique et universaux”, pagg. 144-156.

¹⁰⁸ Cfr. Rosier-Catach I., “*Vox* and *Oratio*”, cit., pagg. 103-105; Grondeaux A. e Rosier-Catach I., “Sur la nature catégorielle de la *vox*”, pagg. 275-281.

¹⁰⁹ Cfr. Galluzzo G., “The Problem of Universals and Its History. Some General Considerations”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19 (2008), pagg. 335-369.; Galluzzo G., “Report of the International Conference ‘The Problem of Universals in the XIIIth Century’”, in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 53 (2011), pagg. 477-487. Cfr. anche Galluzzo G., *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011, pagg. 55-113.

¹¹⁰ Cfr. Galluzzo G., “The Problem of Universals and Its History”, cit., pagg. 336, 350, 352.

¹¹¹ Cfr. Galluzzo G., “The Problem of Universals and Its History”, cit., pagg. 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

trattazione della questione; se si predilige un'impostazione di tipo esclusivamente teoretico questo pericolo è scongiurato – dal momento che si considera in questo caso il problema degli universali come unico attraverso i vari momenti storici e le diverse posizioni in esso emerse –; ma il rischio diventa quello di interpretare la questione unicamente alla luce del dibattito contemporaneo, forzando il confronto e cercando le posizioni odierne nei contesti antichi e medievali, assumendo così un atteggiamento anacronistico¹¹².

2. La ricostruzione delle principali posizioni nel dibattito medievale sugli universali

La ricostruzione delle principali posizioni emerse nel contesto del dibattito medievale sugli universali è oltremodo complessa e si basa sul confronto tra differenti testi.

Un riferimento di particolare rilievo a questo proposito è l'opera di Giovanni di Salisbury - il *Metalogicon*¹¹³ – all'interno della quale l'autore elenca una serie di posizioni relative al dibattito circa lo statuto ontologico degli universali, prodotte da maestri a lui contemporanei o di poco precedenti. Giovanni non riporta le diverse teorie in maniera neutrale, ma le commenta e rileva in

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 correspond 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 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 stronger, 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 realize 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».

¹¹² Cfr. Galluzzo G., "The Problem of Universals and Its History", cit., pag. 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 recognized 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».

¹¹³ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, ed. Hall J. B. auxiliata Keats-Rohan K. S. B., Brepols, Turnhout 1991 (CCM 98). Questa edizione era stata preceduta da quella proposta da Clemente Webb (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri III*, ed. Webb C. Clarendon, Oxford 1929). Il testo è stato integralmente tradotto nelle seguenti opere: *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defence of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, Traduzione, Introduzione e Note a cura di McGarry D., University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955; Jean de Salisbury, *Metalogicon*, presentazione, traduzione, cronologia, indice e note a cura di Lejeune F., Les Presses de l'Université Laval-Vrin, Quebec-Paris 2009; John of Salisbury, *Metalogicon*, Traduzione e Note a cura di Hall J. B., Introduzione a cura di Haseldine J. P., Brepols, Turnhout 2013 (Corpus Christianorum in Translation). Per un approfondimento sulla figura di Giovanni di Salisbury cfr. Grellard C. e Lachaud F., *A Companion to John of Salisbury*, Leiden – Boston, Brill 2015; Nederman C., *John of Salisbury*, Arizona Centre for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2005 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 288); Wilks M. (ed.), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984; Dal Pra M., *Giovanni di Salisbury*, Russell & Russell, New York 1971 (edizione originale 1932); Bloch D., *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Brepols, Turnhout 2012; Grellard C., *Jean de Salisbury et la renaissance medievale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013. Il *Metalogicon* non è l'unico testo all'interno del quale Giovanni di Salisbury tratta delle varie teorie sugli universali: esse sono da lui esposte anche, ad esempio, nel *Policraticus*.

ognuna di esse i punti di maggiore criticità, dimostrandosi inoltre dissenziente rispetto al dibattito stesso che giudica inadeguato ai destinatari, in quanto troppo difficile per i principianti ai quali è rivolto¹¹⁴ e inadeguato rispetto ai testi sui quali si basa, primo tra tutti l'*Isagoge* di Porfirio, della quale rischia di oscurare quella portata introduttiva che originariamente aveva¹¹⁵. Inoltre, molte delle posizioni che emergono nel dibattito sembrano contraddire i testi autorevoli, in particolare quelli di Aristotele che erano distorti dai vari autori e da loro utilizzati per corroborare le proprie teorie¹¹⁶. *Metalogicon* II, 17 presenta una lista di diverse posizioni: il numero esatto delle stesse è dibattuto poiché secondo alcuni interpreti si tratta di otto posizioni diverse, secondo altri di nove (la teoria problematica sarebbe l'ultima, a proposito della quale si discute che possa rappresentare una soluzione autonoma).

La prima presentata è la *teoria delle voces*, associata a Roscellino, che Giovanni afferma essere oramai scomparsa insieme al suo autore¹¹⁷. Secondo questo passo, la teoria descritta afferma che gli universali sono *voces*, intesi come *flatus vocis*; tale teoria all'epoca della stesura del *Metalogicon* era quasi del tutto scomparsa. La descrizione della teoria fornita da Giovanni è in accordo con altre fonti¹¹⁸ che riportano la teoria roscelliniana, ovvero, ad esempio, l'*Epistola de*

¹¹⁴ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 19 [4-5].

¹¹⁵ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 19 [5-9].

¹¹⁶ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17. Data l'impostazione estremamente critica di Giovanni nei confronti del dibattito, stupisce come lui stesso sembri cercare, sempre nel *Metalogicon*, di avanzare una soluzione alla questione (cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 20). Questo capitolo, molto più esteso degli altri che compongono il *Metalogicon*, è di difficile interpretazione: diversi studiosi si sono espressi a riguardo, alcuni giudicandolo come un avanzamento di una posizione personale all'interno del dibattito, in parte accostabile alla teoria dell'*intellectus*, altri argomentando come esso sia in realtà solo un modo di criticare e cronicizzare la questione, evitando di contribuirvi (cfr. a questo proposito Guilfooy K., "John of Salisbury", Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/> § 4.2). In Hendley B., "John of Salisbury and the Problem of Universals", in *Journal of the History of Philosophy*, 8 (1970), pagg. 289-302 l'autore elenca diverse interpretazioni sulla posizione di Giovanni di Salisbury, da quella di Shapiro che la considera una soluzione del senso comune, a quella di Webb che la legge come aristotelica, contrapponendosi a quella di Peirce che lo considera un "nominalista platonico", passando poi a Prantl che ritiene che egli non fornisca alcuna vera soluzione a quella di Denis il quale al contrario sostiene che egli proponga una soluzione originale, letta da de Wulf come un realismo moderato. Anche Hendley stesso propone una lettura personale ritenendo che la posizione di Giovanni di Salisbury potrebbe essere sovrapponibile con quella di John Locke. A proposito dell'interpretazione di questo capitolo del *Metalogicon*, cfr. anche Gilson É., "Le platonisme de Bernard de Chartres", in *Revue néo-scholastique de philosophie*, 25, 1923, pagg. 5-19; Denis L., "La question des universaux d'après Jean de Salisbury", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 16, 1927, pagg. 425-434; Maioli B., *Gli universali*, cit., pagg. lxiii, 349-374. Più recentemente, sono due gli autori che si sono particolarmente occupati dell'interpretazione di questo capitolo: da una parte Grellard, (cfr. Grellard C., *Jean de Salisbury*, cit., pagg. 71-85) e dall'altra Pinzani (cfr. Pinzani R., "Giovanni di Salisbury sugli universali", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25 (2014), pagg. 463-491).

¹¹⁷ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 81 [18-20]: «Alius ergo consistit in vocibus, licet haec opinio cum Roscelino suo fere monino iam evanuerit». Jolivet sottolinea particolarmente il fatto che Giovanni riporti che la teoria di Roscellino fosse "quasi" scomparsa. Cfr. Jolivet J., "Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1992, pagg. 11-155: «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» (cfr. pag. 116).

¹¹⁸ Per una ricostruzione della questione cfr. Maioli B., *Gli universali*, cit., pagg. 163-179, Gentile L., *Roscellino da Compiègne e il problema degli universali*, Editrice Itinerari, Lanciano 1975, pagg. 174-269, Picavet F., *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; Meier H. C., *Macht und Wahnwitz der Begriffe. Der Ketzer Roscellinus*, Ebertin Verlag, Aalen 1974; Kluge H. W., „Roscelin and the Medieval Problem of Universals“, in *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, pagg. 405-414; Mews C., "St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. The *De Incarnatione Verbi* and the *Disputatio inter christianum et gentilem*", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 58, 1991, pagg. 55-98; Mews C., "Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne", in *Vivarium*, 30, 1992, pagg. 4-34; Luscombe D. E. e Evans G. R. (eds.), *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, pagg. 106-199; Luscombe D. E. e Evans G. R., "The

incarnazione Verbi ad Verbarum Papam di Anselmo di Canterbury¹¹⁹; la *Dialectica* di Abelardo¹²⁰, dove viene affermato che Roscellino ascriveva le specie alle sole voci; la lettera che Roscellino stesso aveva scritto ad Abelardo¹²¹; il commento *PI7*¹²². Una teoria riconducibile ad essa viene ricordata da Giovanni anche nel *Policraticus*¹²³, opera nella quale fornisce un elenco di teorie sugli universali a lui contemporanee o di poco precedenti, tutte riconducibili a quelle già apparse nel *Metalogicon*. La descrizione della posizione qui riportata è quasi del tutto sovrapponibile a quella del *Metalogicon*, se non per il fatto che se in quest'ultimo si sosteneva che la teoria fosse quasi del tutto scomparsa con il suo autore, mentre nel *Policraticus* si dice che essa fosse immediatamente sparita con lui.

La seconda teoria della quale parla Giovanni di Salisbury nel *Metalogicon* è la *teoria dei sermones*¹²⁴, che viene assegnata ad Abelardo e che sostiene che, siccome una cosa non può essere predicata di un'altra, gli universali sono "parole". Giovanni ammette di avere egli stesso un qualche legame con questa teoria (Abelardo viene da lui definito "*noster*" perché fu suo maestro¹²⁵), ma nonostante ciò la giudica negativamente, poiché è basata su una lettura distorta dei testi aristotelici¹²⁶. Giovanni ricorda come ancora tale teoria avesse dei sostenitori e godesse di un certo successo (caso unico tra le teorie riportate dall'autore). Anche questa teoria trova riscontro nel *Policraticus*¹²⁷, anche se, in questo caso, il nome di Abelardo non viene citato direttamente. Coloro

Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-century Nominalism and Theology Re-considered", in De Libera A., Elamrani-Jamal A., Galonnier A. (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997, pagg. 347-364; D Mews C., "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", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 65, 1998, pagg. 39-90; Erismann C., "The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin", cit., Lorenzetti E., "Parole, concetti, cose", cit., pagg. 58-64.

¹¹⁹ Cfr. Anselmus Cantuariensis, *Epistola de incarnazione verbi*, recensio secunda, ed. Schmitt in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, II, Nelson, Edimburgh 1946, pagg. 3-35: «illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non flatum vocis putant universales esse substantias» (cfr. pag. 9 [21-22]).

¹²⁰ Cfr. De Rijk (ed.), Petrus Abaelardus, *Dialectica*, Van Gorcum – Hak – Prakke, Assen 1956, pagg. 554 [37] – 555 [2]: «Fuit autem, magistri nostril Roscellini tam insane sentential ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat».

¹²¹ Cfr. Reiniers J., *Der Nominalismus*, cit., pagg. 63-80.

¹²² Secondo Iwakuma lo stesso commento *PI7* sarebbe opera di un esponente del nominalismo, forme proprio di Roscellino (cfr. Iwakuma Y., "'Vocales', or Early Nominalist", in *Traditio*, 47, 1992, pagg. 37-111).

¹²³ Cfr. *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. Webb C. C. J., 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1909, pag 142 [2-4]: «Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent esse et species; sed eorum iam esplosa sententia est et facile cum auctore suo evanuit».

¹²⁴ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 81 [20-29]: «Alii sermones intuetur, et ad illos detorqueat quicquid alicubi de universali bus 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 captivatam detorqueant litteram, ut vel durior animus miseratione illius moveatur. 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».

¹²⁵ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 10 [4-6].

¹²⁶ Proprio all'autorità di Aristotele, infatti, si rifà Abelardo per sostenere le sue teorie circa gli universali sia nella *Logica Ingredientibus* sia *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* (come si vedrà meglio in seguito. Giovanni di Salisbury sostiene come il medesimo passo citato da Abelardo (cfr. Aristotele, *De Interpretatione*, 7, 17a38-17b2, tr. Boethii 9 [21] – 10 [3]: «Quoniam autem sunt haec quidem rerum universalialia, illa vero singillatim (dico autem universale quod in plurius natum est praedicari, singulare vero quod non, ut "homo" quidem universale, "Plato" vero eorum quae sunt singularia) [...]») possa essere – ed effettivamente sia stato – utilizzato a sostegno delle teorie realiste.

¹²⁷ Ioannis Saresberiensis *Policraticus* VII, 12, pag. 142 [5-8]: «Sunt tamen adhuc qui deprehenduntur in vestigiis eorum, licet erubescant auctore vel sententiam profiteri, solis nominibus inherentes, quod rebus et intellectibus substrahunt sermoni bus asseribunt».

che ritenevano che gli universali fossero *sermones*, negavano al contempo che potessero essere *res* o *intellectus* e rimanevano così aderenti alla proposta che Abelardo avanza nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*. Rispetto a *Metalogicon*, in *Policraticus* la teoria è descritta in maniera più precisa e particolareggiata.

La terza teoria della quale dà notizia Giovanni è la *teoria dell'intellectus (o della notio)*¹²⁸, la quale non è collegata ad alcun maestro noto e afferma che gli universali sono *intellectus*. In modo simile a quanto aveva già fatto per la teoria dei *sermones*, l'autore del *Metalogicon* accusa i sostenitori di quest'ultima posizione di basarsi su una scorretta interpretazione dei testi delle *auctoritates* ai quali si appellavano. Nonostante le critiche che lo stesso Giovanni le muove, tale teoria presenta molte attinenze con quella da lui stesso presentata in *Metalogicon* II, 20, dove afferma che gli universali sono concetti e astrazioni e non cose. Il fatto che la teoria dell'*intellectus* sia stata presentata senza un autore di riferimento e che Giovanni, in *Metalogicon* II, 20 riprendesse *Metalogicon* II, 17 per criticare le teorie ivi presentate tranne quella dell'*intellectus*, ha fatto pensare che quest'ultima potesse essere quella effettivamente sostenuta dall'autore¹²⁹. Questa interpretazione sembra difficile da sostenere, dal momento che in questa sede Giovanni sta elencando una serie di posizioni errate e sembra improbabile che l'autore volesse includere la propria teoria in tale elenco. Egli tratta di questa posizione, in maniera in verità molto breve, anche nel *Policraticus*¹³⁰: nonostante la concisione della trattazione, è tuttavia possibile riconoscere in essa la medesima teoria esposta in *Metalogicon* per la presenza del termine fondamentale "*intellectus*". L'esistenza di una posizione che affermava che gli universali fossero *intellectus* è confermata anche in altri testi, come ad esempio la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* di Abelardo e il commento anonimo all'*Isagoge* P17. Nelle *Glosse* di Guglielmo di Conches a *Consolatio* V si parla di una teoria che interpreta gli universali come *notiones* che sembra essere stata proposta da Clarembaldo di Arras¹³¹.

¹²⁸ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 81 [29-36]: «Alius versatur in intellectibus, et eos dumtaxat genera et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boetio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notions. 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 universalitatem universalium claudat».

¹²⁹ Cfr. Prantl K., *Storia della logica in occidente*, cit., II, pag. 223.

¹³⁰ Cfr. Ioannis Saresberiensis *Policraticus* VII, 12, pag. 142 [1-2]: «Alii discutunt intellectus et eos universalium nominibus censerī confirmant».

¹³¹ Cfr. Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, ed. Nauta L., Brepols, Turnhout 1999 (CCM 158), in *Consolationem*, V, pr. 4, pag. 329 [363-371]: «quidam prave intelligentes "notionem" vocant speciem vel genus, "rem" vero individuum, et dicunt quae notio id est species, cum sit universalis, rem id est individuum, tum esse imaginabilem et sensibilem. Et ita secundum illos haec species homo est quaedam notio, rem vero hic homo. Quod, id est nozione et rem, illa scilicet ratio, considerat non id est nec, quia, quamvis non videat nomine neque imaginationem eius, id est figuram, tamen considerat quid sit universale et quid non». Per un approfondimento relativo alla tematica cfr. Nauta J., "Introduction" to *Guillelmi de Conchis Glosae super Boetium*, Brepols, Turnhout 1999 (CCM 158), pagg. lxx-lxxiv; Iwakuma Y., "Influence", cit., pag. 331. L'importanza di *Consolatio* V nel dibattito sugli universali è sottolineata anche in altre sedi: cfr., ad esempio, Michel B., "Abélard face à Boèce", cit., pagg. 144-148; De Libera A., *L'Art de généralités*, cit., pagg. 244-249; Burnett C., "Abelardo f Bath's Doctrine on Universals and the *Consolatio Philosophiae* of Boethius", in *Didascalía*, 1 (1995), pagg. 1-13.

Terminata la presentazione della terza teoria, Giovanni, con un discorso di natura più generale, introduce le restanti teorie di stampo realista¹³².

La quarta teoria che egli presenta può essere definita *teoria del singolare, o delle res sensibilis*¹³³, che inizialmente non è associata al nome di alcun maestro noto (colui che la propone viene genericamente indicato con *hic*), ma viene poi ad essere ascritta a Gualtiero di Mortagne e ai suoi sostenitori. Essa propone che l'universale sia l'elemento sostanziale (*substantiale*) della cosa individuale, dove per *substantiale* si intende ciò che la cosa deve avere per esistere ed essere riconosciuta¹³⁴. Il rapporto tra l'universale e il singolare proposto da questa teoria è di difficile interpretazione, anche se secondo Tarlazzi¹³⁵, confrontando questo passo con l'ulteriore approfondimento di *Metalogicon* II, 20, sembrerebbe emergere che secondo tale teoria l'universale per esistere debba essere unito al singolo individuo, del quale è possibile individuare diversi *status* (come genere, specie, individuo): più precisamente, l'universale coinciderebbe con il singolo considerato in alcuni di questi suoi *status*. In conclusione alla sua descrizione, Giovanni di Salisbury afferma che se questa teoria aveva inizialmente goduto di un certo successo, all'epoca a lui contemporanea non era più sostenuta da alcuno. Questa posizione trova un riscontro anche nel *Policraticus*¹³⁶: per quanto sia presentata in modo parzialmente diverso, sono comunque riconoscibili anche in quest'ultima esposizione gli elementi fondamentali.

La quinta posizione della quale parla Giovanni è la *teoria delle ideae*¹³⁷, collegata a Bernardo di Chartres. Tale teoria, che sostiene che gli universali siano idee e che cercherebbe di

¹³² Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 81 [37-38]: «Eorum vero qui rebus inhaerent multae sunt et diversae opinionones». È tuttora oggetto di discussione se questa definizione si riferisca a tutte le teorie restanti, o solo ad alcune. Il dibattito è riportato in maniera ampia e puntuale da Tarlazzi (cfr. Tarlazzi C., *Individui universali*, cit., pagg. 74-75) che conclude come sicuramente essa si possa riferire alla due teorie immediatamente seguenti, ma come sia dubbio, per quanto altamente plausibile, che si riferisca anche alle altre.

¹³³ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 81 [38-47]: «Siquidem hic ideo quod omne quod est, unum numero est, rem universalem aut unam numero esse aut ammino non esse concludit. Sed quia impossibile est, sustantalia non esse existentibus his quorum sunt substantialia, denuo colligunt universalialia singularibus quod ad essentiam unienda. Partuntur itaque status duce Guatero 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 substantiam, gewneralissimum. Habuit haec opinio aliquos assertores; sed pridem nullus hanc profitetur. Per la definizione del nome della posizione in questione, cfr. Tarlazzi C., *Individui Universali*, cit., pag. 75, che propone questa nomenclatura.

¹³⁴ «*Substantiale*» viene definito altrove in *Metalogicon* (cfr. *Metalogicon* II, 20, pag. 87 [72-88]: «Quod autem universalialia dicuntur esse sustantalia 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, quotiamo homo est animal tale. Sic in Platone homo, quotiamo Plato, et est et intelligitur, talis aut iste homo. Ad hoc autem ut sit homo exigitur esse animal, nec convertitur 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 individuis quae exigunt specie set genera, sed nequaquam exiguntur ab eis. Hoc enim nec substantiam habebit, nec in notitia veniet, nisi sit species aut genus, id est nisi quid sit aut innotescat tale, vel tale».

¹³⁵ Cfr. Tarlazzi C., *Individui universali*, cit., pagg. 76-77.

¹³⁶ Ioannis Saresberiensis *Policraticus* VII, 12, pag. 141 [25-29]: «Inde est quod, sensibilibus aliisque singularibus apprehensis, quoniam haec sola veraciter esse dicuntur, ea in diversos status subvehit, pro quorum ratione in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit».

¹³⁷ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 82 [47] – 83 [84]: «Ille ideas ponit, Platonem aemulatus, et imitans Bernardum Carnotensem, et nihil praeter eas genus dicit esse vel speciem. Est autem idea sicut Seneca definit «eorum quae natura fiunt exemplaraeternum» [*Seneca, Epistula* 58, § 19]. Et quinta universalialia corruptioni non subiacent, nec motibus alterantur, quibus moventur singularia, et quasi ad momentum aliss succedenti bus alia defluunt, proprie et vere dicuntur esse universalialia. Siquidem res

conciliare la posizione aristotelica con quella platonica, per quanto interessante – per stessa ammissione dell'autore – risulta fallimentare perché non compatibile con l'autentico insegnamento aristotelico.

La sesta teoria, la *teoria delle formae nativae*¹³⁸, connessa alla figura di Gilberto di Poitiers, si basa sul concetto di universale come “forma nativa”, che, a differenza dell'idea trascendente, è una forma situata all'interno delle cose. Tale forma è sia sensibile, perché situata all'interno della cosa, sia non sensibile, perché concepita dalla mente; è sia singolare, perché contenuta nelle singole cose, sia universale, perché si trova in tutte le cose. Tale caratterizzazione deriverebbe dalla descrizione degli universali fornita da Boezio nel suo *Secondo commento all'Isagoge* di Porfirio¹³⁹. Le teoria delle *formae nativae* trova riscontro nel *Policraticus*¹⁴⁰, anche se in questa sede Giovanni insiste molto di più sulla tematica dell'astrazione delle forme, assente nell'esposizione della teoria all'interno del *Metalogicon*.

La settima, la *teoria della rerum collectio*¹⁴¹, attribuita a Joscelin di Soissons¹⁴² (Joscelin di Vierzy, vescovo di Soissons dal 1126/1127 al 1152), sostiene che l'universale non coincida con le

singulae verbi substantivi nuncupazione creduntur indignae, cum nequaquam stent, sed fugiant, nec expectent appellationem. Adeo namque variantur qualitatibus, tempri bus, locis, et multimodis proprietatibus, ut totum esse eorum non status stabilis, sed mutabilis quidam transitus videatur. “Esse autem – inquit Boetius – ea dicimus quae neque intensione crescunt, nec retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidis, sese custodiunt. Haec autem sunt qualitates, quantitates, relations, loca, tempora, habitudines, et quicquid quodam modo adunatum corporibus invenitur” [Boethius, *De aritmetica*, 1, 1, ed. Oosthout – Schilling, pag. 9 [9-15]]. Quae quidem corporibus adiuncta mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent. Sic et rerum species, transeunti bus individuis permanent erede, quemadmodum praeterfluentibus undis, notus amnis manet in flumine. Nam et idem dicitur. Unde illud apud Snencam, alienum tamen: “Bis in idem flumen descendimus, et non descendimus” [Seneca, *Epistula* 58, § 23]. Hae autem ideae id est exemplares formae, rerum primaevae omnium rationes sunt, quae nec dimitutionem suscipiunt, nec augmentum, stabiles et perpetuae, ut et si mundus totus corporalis pereat, nequeant interire. Rerum omnium numerus consistit in his; et sicut in libro de libero arbitrio videtur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiam si temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur, nec augetur. Magnum profecto est, et notum philosophis contemplantibus altiora quod isti pollicentur. Sed sicut Boetius [Boethius, *II in Isagogen*, ed. Brandt, 1, pag. 11 [12-20]], et alii multi testantur auctores, a sentential Aristotilis penitus alienum est. Nam et ipse huic sententiae sicut evidens est, in libris suis, saepius adversatur. Egerunt operosius Bernardus Carnotensis, et auditors eius, ut componerent inter Aristotilem, et Platonem, sed eos tarde venisse arbitror, et laborasse in vanum, ut reconciliarent mortuos, qui quamdiu in vita licuit dissenserunt».

¹³⁸ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 83 [84-91]: «Porro alius ut Aristotilem exprima, cum Gilleberto episcopo Pictaensi, universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa, originalis exemplum, et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaerent. Haec Graeco eloquio dicitur idos, habens se ad ideam, ut exemplum ad exemplar. Sensibilis quidem in re sensibilis, sed mente concipitur insensibili. Singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis». In realtà, nei testi di Gilberto non si trova l'espressione “*forma nativa*”, ma “*nativorum forma*” (ciò è stato notato da Irene Caiazza in Caiazza I., *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Moacrobiom*, Vrin, Paris 2002 (Études de philosophie medieval, 83), pag. 133. A questo proposito cfr. anche Jolivet J., “Platonisme et sémantique, de Bernard de Chartres aux Porrétains”, in Marmo C. (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba, Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth – XIVth Century)*, Brepols, Turnhout 1997, pag. 13 e Caiazza I., “Le glosse a Macrobio del codice Vaticano lat. 3874: un testimone delle formae nativae nel secolo XII”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64, 1997, pagg. 213-234. Si trova invece la dicitura “*formae nativae*” in altri testi del XII secolo, come ad esempio nelle *Glosae Colonienses super Macrobiom* (Cfr. Caiazza I., *Lectures*, cit., pagg. 165-275) e nelle *Glosae* del M. Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 3874 (cfr. Caiazza I., “Le glosse a Macrobio del codice Vaticano lat. 3874: un testimone delle formae nativae nel secolo XII”, cit., pagg. 225-234).

¹³⁹ Cfr. in particolare Boethius, *II in Isagoge*, ed. Brandt, cit., 1, 11, pagg. 166 [14] – 167 [7].

¹⁴⁰ Ioannis Saresberiensis *Policraticus* VII, 12, pag. 141 [29] – 142 [1]: «Sunt qui more mathematicorum formas abstrahunt, et ad illas quicquid de universalibus dicitur referunt». L'analogia tra le due posizioni non è invece riconosciuta da Prantl (cfr. Prantl K., *Storia della logica in Occidente*, cit., pagg. 220, 223), il quale però non aggiunge altro sulla teoria proposta nel *Policraticus*.

¹⁴¹ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 83 [91-96]: «Est et alius qui cum Gausleno Suessionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit, et eandem singulis demit. Exinde cum ad interpretandas auctoritates ventum est, laborat prae dolore, quia in locis plurius rictum litterae indignantis ferre non sustinet».

¹⁴² Per un approfondimento su Joscelin, cfr. Grondeaux A., “Res Meaning a Thing Though: The Influence of the *Ars donata*”, in *Vivarium*, 45 (2007) (*The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, a cura di Marenbon J., Brill, Leiden 2007), pagg. 189-202, Mews C., “William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the

cose singole, ma con una “raccolta di cose” (*rerum collectio*). Anche questa teoria viene criticata da Giovanni, in quanto inconciliabile con l’autentico significato dei testi delle autorità. Questa teoria trova un riscontro nella *Logica Ingredientibus* di Abelardo come oggetto di critica, mentre viene sostenuta nel trattato “*De generibus et speciebus*”¹⁴³.

Le ultime due teorie, a proposito delle quali si discute se siano effettivamente due o se possano essere assimilate in un’unica posizione, sono la *teoria delle manieres e la teoria dello status*¹⁴⁴, per le quali Giovanni non cita alcun autore celebre ma un *aliquis* che considera i generi e le specie talvolta come *res universales* e talvolta come *rerum maneries*; Giovanni sottolinea come tale distinzione non trovi riscontro in alcun testo delle autorità e ne critica l’utilizzo poiché ritiene che tale parola sia oscura nel suo significato e priva di originalità. Il termine “*maneries*”, collegato al francese “*manière*”, si trova effettivamente nei testi filosofici del XII secolo con il significato di “tipo” o “categoria”¹⁴⁵. Si trova, ad esempio, nella *Logica Ingredientibus* e nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* e nel trattato “*De generibus et speciebus*”. Da Abelardo è utilizzato sia come generico sinonimo di “genere” e “specie”, sia come termine tecnico per indicare “tipo” e “categoria”¹⁴⁶. Il termine compare anche in contesti non filosofici, come ad esempio nel romanzo francese del XII e del XIII secolo; negli scritti di Bernardo di Chiaravalle; in testi di argomento grammaticale¹⁴⁷.

Per quanto riguarda le teorie realiste, altre fonti di fondamentale importanza per la loro ricostruzione sono le due opere abelardiane, la *Logica Ingredientibus* e la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*¹⁴⁸, il trattato “*De generibus et speciebus*”, trasmesso dai due manoscritti Orléans Bibliothèque Municipale, 266, pagg. 154b-163a e Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 13368, ff. 169rb-174rb; il trattato “*Quoniam de generali*” conservato nel manoscritto Paris,

Evolution of Abelard’s Early Career”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie*, cit., pagg. 83-104; Kneepkens C. H., “Orléans 266 and the *Sophismata* Collection: Master Joscelyn of Soissons and the Infinite Words in the Early Twelfth Century”, in Read S. (ed.), *Sophism in Medieval Logic and Grammar*. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics, held at St Andrews, June 1990, Kluwer, Dordrecht – Boston – London 1993, pagg. 64-85; King P., “Pseudo-Joscelyn: Treatise on Genera and Species”, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2 (2014), pagg. 104-211.

¹⁴³ Cfr. *infra*.

¹⁴⁴ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon*, II, 17, ed. Hall, pag. 83 [96-107]: «Est aliquis qui confugiant ad subsidium novae linguae, quia Latinae peritiam non satis habet. Nunc enim cum genus audit vel species, res quidem dicit intelligendas universales, nunc rerum maneries interpretatur. Hoc autem nomen in quo auctorum inuenerit vel hanc distinctionem incertum habeo, nisi forte in glosemantibus aut moderno rum linguis doctorum. Sed et ibi quid significant non video, nisi rerum collectionem cum Gausleno, aut rem universalem, quod tamen fugit maneriem dici. Nam ad utrumque potest ab interpretazione nomen referri, eo quod maneries rerum [,] numerus aut status dici potest in quo talis permanet res. Nec deest qui rerum status attendat, et eos genera dicat esse et species».

¹⁴⁵ Per una ricostruzione più completa della tematica relativa all’etimologia e all’utilizzo del termine “*maneries*” cfr. Tarlazzi C., *Individui Universali*, cit., pagg. 87-88.

¹⁴⁶ Cfr. Jolivet J., “Notes de lexicographie abélardienne”, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546), pagg. 531-534; Calma D., „Maneries“, in Atucha I., Calma D., König-Pralong C., Zavattoni I. (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto 2011 pagg. 433-444; Grabmann M., “Ein *Tractatus de Universalibus* und andere logische Inedita aus dem 12. Jahrhundert im Cod. Lat. 2486 der Nationalbibliothek in Wien“, in *Medieval Studies*, 9, 1947, pagg. 56-70; Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pag. 116.

¹⁴⁷ Cfr. Calma D., “Maneries”, cit., pag. 444.

¹⁴⁸ Per la trattazione specifica di queste opere, cfr. *infra*.

Bibliothèque nationale de France, lat. 17813, ff. 16va-19ra; il commento all'*Isagoge* "P17" trasmesso dal manoscritto Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3237, ff. 123ra-124va e 125ra-130rb¹⁴⁹. Le opere di Abelardo e *P17* sono dei commenti all'*Isagoge*, mentre gli altri due costituiscono trattati indipendenti sugli universali. In tutti questi testi vengono presentate diverse posizioni sugli universali e in tutti, prima di esporre la propria soluzione, l'autore criticava quelle dei suoi oppositori. Le posizioni descritte da queste opere sono confrontabili tra di loro, sia per quanto riguarda la struttura sia per quanto concerne il contenuto.

Nella *Logica Ingredientibus*¹⁵⁰ Abelardo, prima di esporre la propria soluzione, parla, al fine di criticarle, di tre teorie realiste: la prima più estrema, le altre due più moderate. La prima teoria è quella che potrebbe essere definita come teoria dell'essenza materiale, la quale sostiene che l'universale sia un'essenza unica presente allo stesso tempo nei diversi individui particolari ascrivibili all'universale stesso. I singolari differirebbero dunque, per questa teoria, non per una diversa essenza ma soltanto per gli accidenti. Negata la possibilità di sostenere la prima teoria, Abelardo introduce una seconda posizione, quella dell'*indifferentia* della sostanza, che ammette invece la separazione *essentialiter* dei diversi individui. Questa è poi articolata in due diverse versioni: la teoria della *collectio*, secondo la quale l'universale verrebbe a coincidere con il raggruppamento di singole realtà, e la teoria della *convenientia*¹⁵¹ che sostiene che l'universale non sia altro che il singolo considerato nella sua *convenientia* secondo una sua *similitudo naturae*. Entrambe queste teorie, come si è avuto modo di vedere, sono poi riportate nel *Metalogicon* e la seconda anche nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury.

Nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*¹⁵² Abelardo propone nuovamente un'esposizione delle teorie realiste per criticarle prima di esporre la propria soluzione. Sia l'esposizione delle teorie, sia le critiche mosse alle stesse sono in gran parte sovrapponibili a quelle presentate nella *Logica Ingredientibus* ma si può rilevare qualche differenza. La prima presentata è ancora una volta la teoria dell'unica essenza materiale, alla quale oppone la medesima critica che aveva già avanzato nell'opera precedentemente esaminata. Viene poi presentata una teoria molto simile a quella della *convenientia* esposta nella *Logica Ingredientibus*, della quale si dice che si basa su un comune *status* che accomuna gli enti individuali ai quali soli è dato di esistere nella realtà,

¹⁴⁹ Il testo è riportato due volte nel medesimo manoscritto: la prima (ff. 125ra-130rb) in forma completa, la seconda (123ra-124va) in forma parziale. La dicitura *P17*, ormai comunemente utilizzata, deriva dalla catalogazione proposta da Marenbon delle fonti logiche, all'interno della quale indicava con "P" i commenti all'*Isagoge* e con "H" quelli al *De Interpretatione* (cfr. Marenbon J., "Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD", in Burnett C. (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pagg. 77-127, ripubblicato in Marenbon J., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 [Variorum Collected Studies Series], I.).

¹⁵⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 9[12] – 32 [12].

¹⁵¹ Tarlazzi definisce questa teoria teoria dell'*individuum*, proprio per sottolineare come l'universale e il particolare vengano a coincidere. Cfr. Tarlazzi C., *Individui Universali*, cit., pagg. 105-111.

¹⁵² Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 512 [19] - 533[9].

abbandonando la *similitudo naturae*. La scelta terminologica qui operata è singolare, dal momento che di *status* Abelardo parla proprio nell'esposizione della propria soluzione al problema degli universali all'interno della *Logica Ingredientibus*. La terza teoria esposta dal maestro palatino, che si discosta in parte rispetto a quella della *collectio* contenuta nella *Logica Ingredientibus*, è di controversa identificazione.

Per quanto riguarda il trattato “*De generibus et speciebus*”¹⁵³, il testo si apre con una breve presentazione delle teorie altrui, seguita dalla loro critica e dalla difesa di quella dell'autore. Le teorie qui presentate e criticate sono quella dell'essenza materiale (§§ 33-49), quella della *convenientia* (§§ 50-73) e la teoria delle *voces* (§§ 74-85). Al termine della presentazione e della critica delle tre posizioni sopra riportate, l'autore espone la propria teoria, ovvero quella della *collectio*.

Il trattato “*Quoniam de generali*”¹⁵⁴ presenta fundamentalmente due teorie: quella dell'essenza materiale (§§ 2-25), che critica, e quella della *convenientia* (§§ 26-51), che invece sostiene. La presentazione delle due teorie, però, è qui più approfondita e ricca di particolari rispetto ad altre sedi di trattazione: ad esempio, per quanto concerne la teoria dell'essenza materiale, viene in questa sede proposta anche una sua variante.

Infine, il commento *P17*¹⁵⁵ all'*Isagoge* di Porfirio propone una presentazione ambigua, forse frutto della stratificazione della sua scrittura: in esso è citata la teoria della *convenientia*, descritta come “altrui” (*aliorum*), ma l'autore fornisce poi una risposta a tutte le critiche che possono essere

¹⁵³ Per quanto riguarda questo testo, si riscontra una certa ambiguità relativamente alla sua attribuzione, alla sua denominazione e alla sua delimitazione. Al fine della ricerca qui proposta, si considererà il testo conservato nei due manoscritti Orléans, Bibliothèque Municipale, 266 pagg. 154b-163a e Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, ff. 169rb-174rb, corrispondenti ai paragrafi 32-157 dell'edizione più recente proposta da King (cfr. King P., “Pseudo-Joscelin”, cit. pagg. 132-190. Per la ricostruzione del contenuto del manoscritto Orléans Bibliothèque Municipale 266, cfr. Minio-Paluello, *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II. *Abelardiana inedita*, cit., pagg. xli-xlvi. Per il manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, cfr. Cousin, *Ouvrages inédits*, cit., pagg. x-xvii; Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., “Untersuchungen”, pagg. 593-597; Iwakuma Y., “Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 75, 2008, pagg. 43-196). Il testo fu pubblicato per la prima volta da Cousin nel 1836 con riferimento solo al manoscritto di Parigi. Egli non si limitò a commentare il frammento del manoscritto sopra indicato, pubblicò l'intero contenuto del ff. 168ra-175va del manoscritto con il titolo complessivo di *Fragmentum Sangermanese de generibus et speciebus* (cfr. Cousin V., *Ouvrages inédits*, cit., pagg. 507-550). Il testo fu poi ripreso da King nel 1982, in appendice della propria tesi di dottorato: egli si basò non solo sul testo parigino, ma anche su quello d'Orléans. La pubblicazione della sua edizione del testo è del 2014. Cousin aveva attribuito il testo ad Abelardo, ma tale attribuzione fu presto contestata in particolare ad opera di Heinrich Ritter (cfr. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, cit., pagg. 362-363) e di Karl Prantl (cfr. Prantl K., *Geschichte der Logik im Abendlande*, II (Leipzig), cit., pagg. 143-150). Avendo riscontrato dei parallelismi tra la teoria sostenuta nel “*De generibus et speciebus*” e la settima teoria riportata da *Metalogicon* II, 17 di Giovanni di Salisbury, Ritter propone di attribuirlo a Joscelin (Cfr. Ritter H., *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, cit., pagg. 363-364), mentre King ritiene che esso non sia attribuibile direttamente a Joscelin, ma ad un suo discepolo. La questione è ancora dibattuta.

¹⁵⁴ La prima trascrizione del manoscritto si deve a Barthélémy Hauréau nel 1990 (cfr. Hauréau B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale V*, cit., pagg. 298-320), mentre Judith Dijs si occupò della edizione critica del testo (Dijs J., “Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals”, in *Vivarium*, 28, 1990, pagg. 85-117. Un'edizione più recente, ma a parere di Tarlazzi, meno attendibile, con traduzione è stata proposta da Romano (cfr. Romano, *Una soluzione*, cit., pagg. 91-113 e traduzione a pagg. 115-146). Per un approfondimento relativamente al contenuto del “*Quoniam de generali*”, cfr. Pinzani R., “Alberto non è diverso da Søren”, cit., pagg. 307-309.

¹⁵⁵ Il commento *P17* è stato fino ad ora scarsamente esaminato (cfr. a questo proposito Iwakuma Y., “*Vocales*”, or Early Nominalist”, cit., pagg. 38-46; Iwakuma Y., “Influence”, cit., pagg. 310, 312, 320; Rosier-Catach I., “*Les Glosulae in Priscianum: sémantique et universaux*”, cit., pagg. 162-163; Marenbon J., “*Medieval Latin Commentaries*”, cit., pagg. 106-107; Thurot C., Michaud E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle*, Ddier, Paris 1867, *Revue critique d'histoire et de littérature*, 2/35, 1867, pagg. 132-136).

mosse ad essa; la teoria, così, gode all'interno del testo di una posizione privilegiata rispetto alle altre descritte in esso stesso. In primo luogo, viene esposta la teoria di coloro che sostengono che i generi, le specie e gli altri universali siano soltanto *voces* e che sostengono che non possano essere cose (P17, Fff. 123 rb, 125rb) e vengono individuate tre tesi di vocalisti che vengono tutte criticate dall'autore. In secondo luogo, superata l'ipotesi vocalista, viene presentata la posizione di coloro secondo i quali gli universali sono principalmente *res* e secondariamente *voces, gratia rerum*¹⁵⁶. A questo proposito, l'autore del commento descrive due teorie: la prima è quella dell'essenza materiale, anch'essa criticata (ff. 123va-b, 125va), la seconda è quella della *convenientia* contro la quale vengono proposte dodici argomentazioni, tutte risolte dall'autore (ff. 123vb, 125va-b).

Dalle fonti descritte e dalla critica contemporanea, si può riconoscere come le principali posizioni che troviamo all'interno del dibattito medievale in riferimento agli universali si possano sintetizzare nel modo seguente:

- Il *realismo estremo* è una posizione di stampo platonico che rimanda ad un'interpretazione ontologica degli universali. A questa appartengono, ad esempio, Scoto Eurigena, Anselmo D'Aosta e il primo Guglielmo di Champeaux;

- Il *realismo moderato* che è una posizione più vicina al pensiero di Aristotele, rappresentata principalmente da Gilberto Da La Porrée, Giovanni di Salisbury e Tommaso d'Aquino;

- Il *concettualismo*, posizione più tardiva rispetto alle altre qui considerate, sostiene che ai concetti della logica, nonostante questi siano effettivamente significativi, non corrisponda alcun oggetto reale. Un importante esponente di questa corrente può essere individuato in Ugo di San Vittore. Alcuni autori ascrivono il pensiero di Abelardo a questa corrente, vedendo in lui addirittura l'inventore del concettualismo: questa interpretazione, come verrà esposto in seguito, è però molto discutibile;

- Il *nominalismo*, secondo il quale gli universali sarebbero semplicemente *flatus vocis*, puri nomi convenzionali. Questa posizione si ritrova nel pensiero, ad esempio, di Roscellino da Compiègne. (La posizione di Abelardo non può pienamente rientrare in questo gruppo, a meno di non accettare una nozione di nominalismo molto particolare e per certi aspetti discutibile).

All'interno di questo panorama concettuale, al fine di comprendere meglio l'insegnamento abelardiano, occorre dedicare un breve esame preliminare ai contributi di due autori di importanza fondamentale per la formazione del Maestro Palatino: Roscellino da Compiègne, pensatore di impostazione nominalista, e Guglielmo di Champeaux, esponente invece del realismo.

¹⁵⁶ Questa versione è stata in particolare oggetto di studio di Iwakuma, il quale l'ha considerata in confronto alle teorie di Guglielmo di Champeaux e all'ottava teoria proposta nel *Metalogicon* II, 17 di Giovanni di Salisbury (cfr. Iwakuma Y., "Vocales Revisited", in Shimizu T., Burnett C. (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Phsycology*, 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 (Recontres de Philosophie Médiévale, 14), pagg. 95, 97-98, 130, 166).

L'analisi del pensiero di questi autori è propedeutica all'esame del contributo abelardiano, dato che entrambi furono maestri di Abelardo, sia pure in due momenti diversi della sua vita; e, nonostante alla fine diverga dal pensiero dei due maestri, in maniera talvolta anche pesantemente critica, il nostro autore avrà sempre alla base della sua filosofia il contributo di entrambi. Per quanto poco si sappia direttamente riguardo ai due personaggi, si propone qui un tentativo di ricostruzione sia delle figure storiche, sia del loro contributo teorico basato sulle testimonianze indirette e sugli studi successivi.

1. Roscellino da Compiègne

1.1. Inquadramento storico

Roscellino nacque a Compiègne verso il 1050 e studiò all'interno dei confini della provincia ecclesiastica in cui era nato. Il suo maestro fu Giovanni il Sofista, personaggio del quale, purtroppo, non si conosce altro. Insegnò come canonico a Compiègne finché non fu accusato, davanti al Concilio di Soissons, di professare ed insegnare il triteismo (questione, questa, particolarmente legata al suo nominalismo). In seguito a ciò fu esiliato in Inghilterra. Dopo aver abiurato, Roscellino tornò in patria e riprese l'insegnamento a Tours, a Loches, dove ebbe come discepolo Abelardo, e a Besançon. I rapporti con il Maestro Palatino non finirono nel momento in cui quest'ultimo lasciò la scuola del primo. Tra i due grandi personaggi rimase una tensione che durò fino alla morte di Roscellino. Il loro rapporto è caratterizzato da una storia di risentimenti e di lettere infuocate nelle quali nessuno dei due risparmiava pesantissimi commenti sull'altro. A parte le lettere che si erano inviati reciprocamente, tentarono sempre di osteggiarsi a vicenda anche intervenendo nella carriera l'uno dell'altro. Abelardo, ad esempio, nel periodo di esilio al quale Roscellino era stato costretto in seguito alle accuse di eresia che gli erano state mosse, aveva scritto al vescovo di Parigi, Gerberto, una dura lettera contro il rientro di Roscellino dall'Inghilterra. Roscellino, a sua volta, espresse una critica molto negativa sul libro di teologia scritto da Abelardo, la *Teologia del Sommo Bene*¹⁵⁷, stroncandola. Il Peripatetico Palatino aveva scritto quest'opera, centrata soprattutto sulla questione della Trinità, proprio per distanziarsi dalle teorie di Roscellino e per andare contro il suo

¹⁵⁷ Cfr, Abelardo, *Theologia summi boni* (trad. it. Abelardo, *Teologia del sommo bene*, introduzione, traduzione, note e apparati di M. Rossini, Bompiani, Testi a fronte, Milano, 2003).

“Triteismo”, del quale lo stesso Abelardo lo accusava¹⁵⁸. Roscellino morì probabilmente nel 1121, prima di vedere le sue accuse concretarsi nel processo contro Abelardo convocato a Soissons proprio a causa dell’opera che lui aveva così aspramente criticato.

1.2. Il pensiero

La figura di Roscellino è molto controversa, perché è quella di un personaggio particolarmente in viso sia ai suoi contemporanei sia ai commentatori successivi, fino ai giorni nostri¹⁵⁹. È raro che un personaggio incontri così tante critiche e resistenze; ciò non di meno, Roscellino fu una figura dall’influenza non indifferente nella questione degli universali e nella logica medievale. Abelardo stesso, del resto, definì “folle” il suo maestro e “folli” le sue teorie.

Ricordo che la teoria del nostro maestro Roscellino era così folle da pretendere che nessuna cosa fosse formata da parti ma, come attribuiva le specie alle sole voci, così faceva con le parti¹⁶⁰.

E non solo Abelardo si espresse con termini “coloriti” nei riguardi di Roscellino. Un altro esempio è quello di Sant’Anselmo che, nella sua opera *de Incarnatione Verbi*, scritto del quale dedicò una grande parte al rifiuto della dottrina della Trinità roscelliniana, descrisse il pensiero di Roscellino come il prodotto di una “mente ottusa”

E la mente di costui è ottusa nel distinguere tra il suo cavallo e il colore di quest’ultimo: in che modo farà egli una distinzione tra un solo dio e le molte sue relazioni¹⁶¹?

condannandolo come eretico¹⁶². Giovanni di Salisbury invece ne parlò asserendo che ormai sia il suo nominalismo sia la figura stessa di Roscellino erano caduti nell’oblio¹⁶³. Non c’è da

¹⁵⁸ In realtà, la feroce lettera scritta da Roscellino contro la *Teologia del Sommo Bene* non fu totalmente negativa e inutile per Abelardo. Quest’opera, infatti, vide notevoli rimaneggiamenti nella sua storia e molte delle correzioni che le sono state apportate sono dovute alle critiche di Roscellino.

¹⁵⁹ Cfr. Kluge Heike- Henner W., “Roscelin and the Medieval Problem of Universals”, in *Journal of the History of Philosophy* 14, (1976) pp. 404-414.

¹⁶⁰ «Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia aut nullam rem parti bus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat». (Petrus Abaelardus, *Dialectica*. First complete edition of the Parisian manuscript, with an introduction by L. M. De Rijk, Van Gorcum, Assen 1956, 1970 (revised) pp. 554-555).

¹⁶¹ «Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius?» (*Epistola de Incarnatione Verbi*, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia, ed F. C. Schmitt, Edinburgh, 1946, II, 10, 11. 7-9. Vedi anche *de Incarnatione Verbi Prior Recensio*, Opera Omnia, I, 285, 11. 14ff., e P L 158, 265 b.).

¹⁶² La condanna è formulata esplicitamente in *de Incarnatione*, p. 9, 11. 21f. ma emerge chiaramente da tutto il capitolo 3.

sorprendersi che, con critiche del genere formulate da personalità di tale spessore, l'opinione negativa su questo autore abbia avuto una grande diffusione e che ancora oggi la figura di Roscellino sia poco conosciuta e apprezzata. A questo proposito, può essere citato l'atteggiamento di William Kneale nel suo libro *The Development of Logic*¹⁶⁴, testo nel quale Roscellino e il suo pensiero sono rapidamente congedati come "assurdi"¹⁶⁵.

Per certi versi, questo accanimento nei confronti di Roscellino è comprensibile: contro di lui si erano schierate personalità di enorme spessore e, ancora oggi, si conosce pochissimo del suo pensiero autentico. Non è infatti facile definire esattamente il pensiero di Roscellino perché, come purtroppo molto spesso accade per gli autori medievali, non è pervenuto quasi nessuno scritto diretto dell'autore e, di conseguenza, ci si deve basare su testimonianze di altri studiosi. Disponendo di pochissimi testi direttamente scritti da Roscellino, è molto difficile distinguere ciò che effettivamente egli ha insegnato da ciò che i suoi avversari l'hanno accusato di insegnare. D'altra parte, il fatto che egli sia stato così aspramente criticato è sorprendente: quel poco dei suoi scritti che è sopravvissuto presenta infatti una struttura corretta, coerente e filosoficamente difendibile, che non merita sicuramente l'epiteto di "folle" o "assurdo". Per questi motivi, come sostenuto appassionatamente da Kluge nell'articolo "Roscelin and the Medieval Problem of Universals"¹⁶⁶, si può asserire che sia il pensiero medievale sia quello a noi contemporaneo su di lui siano opinabili.

A parte una lettera che Roscellino stesso indirizzò ad Abelardo, non è pervenuto alcun altro scritto completo di questo autore: la ricostruzione del suo pensiero si è basata dunque su brevi stralci scritti di suo pugno e, soprattutto, sulle testimonianze dei suoi contemporanei e dei suoi commentatori.

Anche se gran parte del suo pensiero rimane ancora oscuro, Roscellino passò alla storia come il padre della corrente nominalistica medievale. Questa affermazione, pur non essendo totalmente errata, necessita di qualche precisazione: come sottolinea giustamente Gilson¹⁶⁷, Roscellino non fu il primo autore ad avere idee di natura nominalistica. Un esempio di studioso che espresse teorie affini al nominalismo è lo Pseudo-Rabano che sottolinea come la stessa *Isagoge* di Porfirio non parli di *res* bensì di *voces*: questa posizione espressa dall'*Isagoge* sarebbe poi ulteriormente rinforzata dalle prove che lo Pseudo-Rabano stesso propone. Una di queste prove si riferisce alla

¹⁶³ Cfr. *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon*, ed. C. C. I. Webb, Oxford, 1929, 874C, a n.1.

¹⁶⁴ Cfr. Kneale W. & M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1964, p. 200.

¹⁶⁵ È tuttavia necessario precisare che il pensiero contemporaneo non sia completamente schierato contro Roscellino: altri autori, come Hauréau (cfr. Hauréau B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872, vol.II), Cousin (cfr. Cousin V., *Ouvrage inédits d'Abélard*, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Imprimerie Royale, Paris 1836, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, II série, Histoires des lettres et de sciences) e Picavet (cfr. Picavet F., *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Imprimerie nationale, Parigi, 1896), prima ancora di Kluge, avevano tentato una difesa del suo pensiero.

¹⁶⁶ Cfr. Kluge Heike- Henner W., *op. cit.*

¹⁶⁷ Gilson E., *La philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris 1947 (trad. it. *La filosofia del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973), pp. 288-290.

definizione porfiriana di *genus* secondo la quale è nella natura del *genus* l'essere predicato, ma questo sarebbe impossibile se il *genus* fosse una *res*. Come seconda prova riporta il fatto che anche le *Categorie* di Aristotele (rispetto alle quali l'*Isagoge* funge solo da introduzione) parlano di *voces* e non di *res* e che anche Boezio parlava di loro come di *nomina*¹⁶⁸. Il *genus* viene qui ad essere "il risultato della operazione che si compie nel pensiero": questo, infatti, raccoglie dalle sottospecie le somiglianze sostanziali che sussistono al loro interno.

Un altro autore precursore del nominalismo è Eirico da Auxerre: di questo studioso sono state trovate in un manoscritto di Saint Germain alcune glosse che commentano lo scritto pseudo-agostiniano *Categoriae*, nelle quali è ben presente un punto di vista di impostazione decisamente nominalistica. Eirico, come lo Pseudo Rabano, prende le mosse dai medesimi passi di Boezio. Egli afferma che *res* e *intellectus* appartengano entrambi alla sfera della natura alla quale si contrappongono le *voces*, che invece sono una mera convenzione umana. Eirico dà particolare importanza ed enfasi al fatto che il pensiero dell'uomo possa trovare espressione nel linguaggio. Da ciò fa conseguire che gli universali non designino direttamente le cose, ma che in essi si veda solo la relazione dell'enunciazione predicativa¹⁶⁹. Pur avvicinandosi molto al pensiero nominalistico, egli non può essere del tutto definito nominalista.

Entrambi questi pensatori sono accomunati dal fatto che all'interno della loro produzione non si trova mai un'esposizione piena e completa del nominalismo tale da essere paragonata realmente a quella di Roscellino e, in effetti, essi non avevano neanche ancora ben presente la portata effettiva della questione degli universali.

Tornando alla produzione di Roscellino, data la delicata situazione, è d'obbligo prestare particolare attenzione nel distinguere le testimonianze autentiche dalle accuse mosse contro lo stesso. Nella sua ricostruzione, Kluge individua otto passaggi fondamentali del pensiero di Roscellino, riconosciuti da tutti come autentici¹⁷⁰:

¹⁶⁸ «Quorundam tamen sententia est, Porphyrii intentionem fuisse in hoc opere, non de quinque rebus, sed de quinque vocibus tractare, id est Porphyrium intendere naturam generis ostendere, generis dico in vocum designationem accepti. Dicunt enim quod si Porphyrius in designationem accepti. Dicunt enim quod si Porphyrius in designationem rerum tractat de genere et de caeteris, non bene diffinit "genus est quod praedicatur etc.", res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur; si res dicitur, res enuntiatur; si res enuntiatur, res proferitur; sed res proferri non potest, nihil enim proferitur nisi vox; neque enim aliud est prolatum quam areis plectro linguae percussio: averis autem plectro linguae percussio nihil aliud est quam vox. Si igitur Porphyrius de genere in rerum assignatione tractaret, male generis diffinitionem dedisse dicendo sic "genus est quod praedicatur etc.", cum genus in rerum designatione acceptum nullatenus praedicatur. Eius igitur intentionem dicit esse, de genere non in rerum, sed in vocum designatione tractare. Adhuc alia ratio cur Porphyrius tractet de genere accepto non in rerum sed in vocum designatione. Cum enim tractatus iste introductorius sit ad Aristotelis Categorias, et Aristotelis in Categorias de vocibus principaliter agere intendat, conveniens non eum esset de rebus agere qui ad librum de vocibus principaliter tractare intendebat... Praeterea ex Boethii auctoritate in primo super Categorias commento confirmatur, genera et species voces significare. Diit enim illa nomina novem esse (Boezio, p- 5 [in Porph. A Vict, transl. I, 7; ed. Brandt, p.17; P L, 64, 15]), quod si voces non significarent, nullomodo nomina novem esse possent».

¹⁶⁹ «Sed huic occurrimus dicentes, genus non praedicari [de animal] secundum rem [id est substantiam], sed designativum nomen esse animalis, quo designatur animal de generibus specie differentibus dici. Namque neque rationem animali potest habere genus, cum dicitur "animal est substantia animata et sensibilis": similiter nec species dicitur de homine secundum id quod significat, sed juxta illud quod de numero differentibus praedicatur».

¹⁷⁰ Kluge Heike Henner W., *Op. Cit.*, pag. 406.

- 1) gli universali non sono entità realmente esistenti nel mondo ma sono solo dei *flatus vocis*¹⁷¹;
- 2) il colore di una cosa non è qualcosa di distinto dalla cosa stessa a cui appartiene¹⁷²;
- 3) la saggezza di un uomo non è niente di diverso dalla sua anima¹⁷³;
- 4) diversi uomini non possono essere un uomo solo nella specie¹⁷⁴;
- 5) le tre persone della Trinità devono essere tre sostanze distinte¹⁷⁵;
- 6) le relazioni all'interno della Trinità non esistono¹⁷⁶;
- 7) essere un uomo, per qualcosa significa essere un individuo¹⁷⁷;
- 8) niente può essere composto da parti¹⁷⁸.

A partire da questi otto punti si può ricostruire abbastanza fedelmente quello che con altissima probabilità fu realmente il pensiero di Roscellino. Da essi si possono individuare almeno cinque tesi fondamentali del suo pensiero: (1) la prima è che tutti gli esistenti sono particolari, (2) la seconda è che non c'è distinzione tra la proprietà di una cosa e la cosa stessa, (3) la terza che non ci sono composti, (4) la quarta che l'universalità è una proprietà delle parole (dei termini), e perciò la si ritrova solo ed esclusivamente nel dominio del linguaggio; e infine (5) la quinta che la teologia non è esente dalla struttura della logica. Dall'ultima tesi consegue che la Trinità è composta da tre sostanze diverse.

Delle suddette tesi, quella fondamentale è sicuramente la prima, che rivela alla sua origine un punto di vista empiristico¹⁷⁹. Dunque il nominalismo trae le sue radici dall'esperienza sensibile, nella quale ogni entità è effettivamente particolare ed individuale.

Se tutte le cose che esistono sono solo entità individuali e particolari, gli universali per Roscellino consistono in *flatus vocis*, semplici suoni. Gli universali corrispondono per lui,

¹⁷¹ Cfr. *De Incarnatione*, p. 9, 11. 21f. Cfr. anche *De Incarnatione*, p. 285, 11. 4f., e P L 158, 265 A.

¹⁷² Cfr. *De Incarnatione*, p. 9, 11. 22f: «et qui colorem no aliud queunt intelligere quam corpus...». Cfr. anche p. 10, 11. 7f. Cfr. P. L. 158, 265 a E 265 b.

¹⁷³ Cfr. *De Incarnatione*, p. 9, 11. 23.f: «nec sapientem hominis aliud quam animam...». Cfr. P. L. 158, 265 a.

¹⁷⁴ Cfr. *De Incarnatione*, p. 10, 11. 4-5: «Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in species asint unus homo...». Cfr. P. L. 158, 265 a E 265 b.

¹⁷⁵ Cfr. *Petri Abaelardi Epistolae*, ed. Migne, in P. L. 178, Epist. XV, 265a-365b: «Non igitur per personam aliud significamus quam per substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare personam, non substantiam...». Cfr. anche *Ibid.* 368 A: «Ita igitur et hic dicendum est eum omnino tres aeternos negasse, sed eo tantummodo quo Arius affirmabat, qui mensuram aeternitatis in personas variebat. Aeterni enim erant pluraliter, sicut plures res aeternae, et aeterni non erant, ut aeternitatis in eis varia videretur»; e «Nihil enim aliud est substantia Patris quam Pater et substantia Filii quam Filius,... Quia ergo Pater genuit Filium, substantia est una ab alia; semper enim generans et generatum plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini preafactam sententiam, qua ait quod nulla omnino res est, quae se ipsam gignant, qua enim generat est ingenita...».

¹⁷⁶ Cfr. *De Incarnatione*, p. 10, II. 7-9.

¹⁷⁷ Cfr. *De Incarnatione*, p. 10, II. 9-10: «Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum...». Cfr. P. L. 265C.

¹⁷⁸ Cfr. De Rijk, cit., pp. 554-555: «Fuit autem memini, magistri vostri Roscelini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat».

¹⁷⁹ Cfr. anche Stöckl A., *Geschichte der Christlichen Philosophie*, Kirchheim, Mainz 1891, III, 132; ma cfr. Reiners L., *Der Nominalismus in der Früh Scholastik*, Aschendorff, Münster 1910, pp. 27f.

partitamente, a due realtà concrete: da un lato la realtà fisica del termine stesso presa come emissione di voce, dall'altro ci sono gli individui che questa parola ha il compito di significare¹⁸⁰.

A questa prima tesi si lega immediatamente la seconda. Infatti, accettare che le proprietà possano essere entità distinte dalle cose alle quali appartengono, significa ammettere gli universali *in re*, cosa che sarebbe in aperta contraddizione con la prima tesi. Allora l'universale è una proprietà solamente dei termini, è un'entità che riguarda esclusivamente l'uso del linguaggio. La distinzione tra una cosa e le sue proprietà, dunque, può essere fatta solo a livello terminologico.

Questo porta direttamente alla terza teoria: se le proprietà non sono enti reali, è difficile mantenere il concetto di composto. È infatti difficile spiegare un composto senza ammettere che ci siano proprietà che sussistano come diversi enti reali. La tesi di Roscellino è che il "tutto" sia, ancora una volta, solo una parola e che nessuna cosa sia costituita da parti. Il "tutto" di cui parla Roscellino non è dunque una "cosa" distinta dalle sue parti, che avrebbe la proprietà di rimanere tale anche nel caso di asportazione delle parti stesse: se ad una casa viene tolta una delle sue componenti, come ad esempio il tetto, non si è più autorizzati a parlare di casa vera e propria, ma piuttosto di "casa-incompleta". Se, per esempio, il tetto venisse considerato come parte della casa, e venisse contemporaneamente inteso come una cosa, esso sarebbe un'entità indipendente. Esso

¹⁸⁰ Nelle *Glossae secundum vocales*, testo tradizionalmente attribuito ad Abelardo edito da Ottaviano nel 1933, si dice che «il nostro maestro [*magister noster*] soleva dire [*dicebat...olim*]» che quando Boezio (nel secondo commento all'*Isagoge* di Porfirio) propone l'argomentazione (presa da Alessandro di Afrodisia) che i generi e le specie non esistono nella realtà stava parlando di cose, mentre quando ha risolto l'argomentazione, cioè ha dimostrato perché essa dovesse essere rigettata, «è passato a parlare delle parole [*transferre se ad vocabula*]» (cfr. Ottaviano C. (a cura di), *Testi medievali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus Autor*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1933, pagg. 105-207, in particolare pag. 145). L'autore aggiunge poi che questo suggerimento «non è buono [*quod non multum valet*]». Grabmann e Geyer hanno interpretato questo come un riferimento operato da Abelardo a se medesimo, mentre recentemente Mews ha sostenuto che potesse trattarsi di un rimando fatto da Abelardo, come autore del testo, al suo maestro Roscellino (cfr. Mews C., «A Neglected Gloss on the 'Isagoge' by Peter Abelard», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, 1984, pagg. 33-55, in particolare pag. 40). Il maestro che ha sostenuto questa posizione sembra aver affermato che i generi e le specie non siano cose, dato che la sua lettura di Boezio costituirebbe un tentativo di interpretare tale autorità come supporto per questa teoria. L'argomento è stato oggetto di discussione tra John Martenbon e Caterina Tarlazzi (come riportato dallo stesso Marenbon all'interno del suo *Abelard in four Seasons*): Tarlazzi sostiene una lettura differente rispetto a quella precedentemente proposta poiché, a suo parere, il maestro in questione avrebbe potuto essere al contrario un esponente del realismo, dato che alcuni esponenti del realismo dell'essenza materiale, molto popolare all'inizio del XII secolo, prendevano le loro idee proprio dalla sezione del commento di Boezio dove egli sta dimostrando che gli universali non esistono. Il maestro avrebbe potuto aver sottolineato il valore di questa sezione, in contrasto con la soluzione boeziana, nel momento in cui inizia a parlare non più di cose ma di parole. Se Tarlazzi avesse ragione, ipotesi che Marenbon non esclude, il riferimento al *magister noster* potrebbe essere attribuito a Guglielmo di Champeaux (cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons. A Twelfth Century Philosopher in his Contest and Ours*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2013, pag.35, nota 88). Abelardo stesso, all'interno della *Logica Ingredientibus*, ha voluto leggere la trattazione ad opera di Boezio dell'argomento di Alessandro di Afrodisia come un supporto alla sua posizione antitetica rispetto al realismo, sottolineando come Boezio considerasse i generi e le specie come *vocabula* (ovvero parole dotate di significato). (Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 30 [34] - 32 [12]). Tale interpretazione è confermata anche all'interno delle *Glossae secundum vocales* nelle quali è affermato esplicitamente che i vocaboli "genere e specie" sono intesi da Boezio come riferiti a parole (*voces*) sia nel momento in cui pone il problema, sia quando risponde allo stesso. (Cfr. Ottaviano C. (a cura di), *Testi medievali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus Autor*, cit., pag. 145). L'argomento è ripreso anche all'interno della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* (cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 528 [28] - 530 [19]), ma qui non viene chiarito se Boezio, nel passo considerato, stesse trattando i generi e le specie come parole. L'identità del *magister noster* in questo passaggio ammette dunque diverse possibilità: è possibile che si riferisca a Roscellino, a Guglielmo o che magari possa essere lo stesso Abelardo, frainteso da qualche suo studente, o, ancora, nessuna di queste soluzioni. Il riferimento a Roscellino presenterebbe un'anomalia nella nomenclatura, dal momento che quando Abelardo si riferiva al suo maestro nominalista soleva menzionarlo esplicitamente con il termine "*Ros*" (riguardo all'esplicita denominazione da parte di Abelardo del suo maestro, cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 554 [37] - 555 [1]: «Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut»). All'interno della *Dialectica* Abelardo si riferisce frequentemente al "*magister noster*" (senza alcun altro nome specificato, ma questi riferimenti sono plausibilmente attribuibili a Guglielmo di Champeaux (cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, pagg. 57 [2-3]; 59 [6]; 60 [12; 17]; 64 [16]; 67 [5]; 82 [7]).

verrebbe dunque ad essere parte della casa, che è una totalità indivisibile. In seguito a tale indivisibilità, esso verrebbe ad essere parte non solo della casa, ma anche di se stesso e delle altre cose che compongono la casa. Inoltre, dato che la parte è, per ipotesi, sempre precedente al tutto corrispondente, il tetto si troverebbe ad essere non solo precedente alle altre parti e alla casa stessa, ma anche a se stesso, cosa chiaramente impossibile. Dunque, considerare la parte come un essere reale non può che portare a contraddizione, e la conclusione che Roscellino trae da tale ragionamento è che il tetto viene definito “parte” solamente da noi a livello puramente terminologico. Questa terza tesi fu particolarmente criticata, denigrata e svilta da Abelardo:

Poiché ritiene che nessuna cosa abbia parti, egli [Roscellino] rovina la Santa Scrittura con impudenza tale che, nel passo in cui è detto che il Signore mangiò “una parte del pesce arrostito” (*Lc* 24, 42), è costretto a ritenere che si tratti di una parte di questa espressione “pesce arrostito” e non della cosa...¹⁸¹

Il nostro maestro Roscellino ebbe una dottrina così folle da pretendere che nessuna cosa fosse costituita da parti; ma, come attribuiva le specie alle sole parole, così faceva per le parti. Se si diceva che questa cosa che è una casa è costituita da altre cose, un muro e un basamento, contrattaccava argomentando in tal modo: se si suppone che questa cosa che è un muro sia una parte di questa cosa che è una casa, allora, poiché la casa stessa non è altro che questo muro, un tetto e un basamento, il muro sarà una parte di se stesso e del resto; ma come potrà essere una parte di se stesso? Inoltre ogni parte è per natura anteriore al suo tutto; ora, come si può dire che il muro è anteriore a sé e al resto, dato che non è assolutamente anteriore a sé¹⁸²?

Roscellino rispose a queste critiche di Abelardo in una lettera che gli inviò dopo che il Maestro Palatino ebbe subito l’evirazione. Riprendendo la sua teoria secondo la quale il tutto senza una parte non è più lo stesso tutto, ironizzando sulla disgrazia del Peripatetico Palatino, gli scrisse che «una volta eliminata la parte che fa l’uomo», «si deve chiamare non “Pietro”, ma “Pietro- incompleto”»:

Ma affermerai in modo falso che tu possa essere chiamato per consuetudine “vigoroso Pietro”. Sono certo che questo nome di genere maschile non potrà significare la medesima cosa, se lo recideranno dal suo genere... I nomi infatti sono soliti perdere la propria significazione quando accade che i loro significati si discostino rispetto alla sua compiutezza. Infatti, tolto il tetto o una

¹⁸¹ Cfr. Abelardo P., *Lettera* 14, tradotta da Jolivet: 114.

¹⁸² Abelardo P., *Dialectica*, ed. De Rijk, Assen, 1956, pp. 554, 37-555, tradotta da Jolivet 1992.

parete, non si chiamerà casa, ma casa-incompleta. Dunque, una volta eliminata la parte che fa l'uomo, devi essere chiamato non Pietro, ma Pietro-incompleto.¹⁸³

A una simile provocazione non poteva non rispondere Abelardo, il quale a sua volta obiettava che «la soppressione non conferisce a quanto resta o a quanto è soppresso niente che egli non abbia avuto inizialmente giacché, dopo l'asportazione di una mano, quello che è adesso resta un uomo e, prima dell'asportazione, restava uomo una certa parte nascosta nell'uomo che era intatto».

Nella filosofia contemporanea sembra essere d'accordo con la critica di Abelardo, ad esempio, Hauréau¹⁸⁴ che indica il ragionamento di Roscellino come un mero gioco di parole mentre, secondo il parere di Kluge, queste critiche abelardiane sono decisamente affrettate.

Anche De Libera¹⁸⁵ concorda con Kluge nel ritenere che la tesi di Roscellino non sia irragionevole: dietro ad un'apparente assurdità, la tesi di questo autore sostiene solamente che il "tutto" «si riferisce a un insieme indissociabile come tale, in quanto è precisamente questo referente». In realtà Roscellino non sta negando che una casa sia costituita da parti prese insieme, e che ciascuna parte è anteriore al tutto, ma suppone che sia solamente il tutto a sussistere, e che la parte di questo tutto non stia autonomamente.

Se sul piano dei referenti di un termine che indica un "tutto" reale, come "casa", abbiamo visto che solo il tutto esiste, ed è negata l'esistenza autonoma di una sua parte presa singolarmente, se si passa a considerare la questione degli universali il discorso cambia decisamente: in questo caso ad esistere sono solo le parti, che sono cose individuali e reali, mentre l'universale vero e proprio non esiste nel piano delle *res*. Per Roscellino, infatti, nella realtà esistono solamente i suoni vocali (i suoni fisicamente intesi) e gli enti particolari riferiti alle voci. Si sta parlando, dunque, di due tipi differenti di "tutto"¹⁸⁶: il "tutto-casa" si riferisce ad un tutto fisico composto da parti indissociabili, mentre il "tutto-universale" è di natura totalmente diversa, nel senso che ad esistere sono questa volta gli enti particolari reali, ma non il tutto vero e proprio che non corrisponde a una cosa, ma a un *flatus vocis*. L'universale è un nome che rinvia a una totalità di cose ma in sé non è alcunché e non rimanda ad alcuna cosa. La parola "universale" rinvia a dei nomi universali come ad esempio "uomo", "animale", ecc...; quindi a "generi", "specie" ecc... che a loro volta si riferiscono ad una pluralità di entità particolari e reali. Quindi, dire che l'universale è un *flatus vocis* significa dire che

¹⁸³ Cfr. Roscellino, *Epistola ad Abaelardum*, p. 210 [ed. Reiners, Münster, 1910, p. 80, BGPM VIII,5]: « Sed fortem Petrum te appellari posse ex consuetudine mentieris. Certum sum autem, quod masculini generis nomen, si a suo genere decident, rem solitam significare recusabit. [...] Solent enim nomina propriam significationem amittere, cum eorum significata contigerit a sua perfectione recedere. Neque enim ablato tecto vel pariete domus, sed imperfecta domus vocabitur. Sublata igitur parte quae hominem facit, non Petrus, sed imperfectus Petrus appellatus es.¹⁸³ » (traduzione ad opera dello scrivente).

¹⁸⁴ Cfr. Hauréau B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, cit., vol.II.

¹⁸⁵ Cfr. De Libera, *Il problema dei universali nel Medioevo*, cit., pag. 146-150.

¹⁸⁶ Se non si ammettessero diversi tipi di "tutto" la posizione di Roscellino diventerebbe una contraddizione difficilmente comprensibile.

il nome “universale”, come anche “genere”, “specie”, ecc..., si applica ad altri nomi che a loro volta rinviano ad entità individuali e non ad una qualche essenza universale.

Dall’esame delle prime tre tesi, si giunge infine a parlare anche della quarta: gli universali appartengono, dunque, all’universo del linguaggio. Come giustamente sottolinea Gilson, rimane aperta una questione importante inerente al rapporto tra l’universale inteso come *flatus vocis* e la cosa da esso significata: non si capisce bene come questi semplici rumori, soffi di voce, riescano a dare un senso al pensiero dell’uomo. Da ciò che è pervenuto di Roscellino non si riesce a stabilire se egli non si sia del tutto occupato di questo problema, o se quello che aveva scritto sia andato perduto.

Le teorie nominalistiche di Roscellino non potevano non condizionare in qualche modo anche la sua teologia: applicando ad essa la sua logica nominalistica, egli ricavò la teoria che più di tutte attirò critiche sulla sua figura, ovvero la sua interpretazione “triteistica” del dogma della Trinità. Egli non aveva mai voluto sostenere davvero l’esistenza di tre dèi ma, come nella sua teoria logica non poteva ammettere che l’umanità fosse un’entità esistente distinta dagli esseri umani che ne fanno parte, così non poteva ammettere che la realtà costituita dalla Trinità non si riducesse semplicemente alle tre diverse Persone che la compongono: anche in questo caso, non è la Trinità in sé, ma sono gli individui che la compongono ad essere reali. Nella lettera ad Abelardo, egli scriveva che dire che il Padre è il Figlio, e che il Figlio è il Padre significava confondere le tre persone:

ed è ciò che dicono quelli che con questi tre nomi vogliono significare una sola singola cosa; perché ciascuno di questi nomi presi in sé designa una cosa unica e singola.

La Trinità è dunque composta da tre persone distinte, anche se queste sono dotate di una sola Potenza e di una sola Volontà.

Nonostante questa teoria, era comunque intenzione di Roscellino quella di attenersi al dogma come scrive egli stesso sempre nella lettera ad Abelardo:

Conviene accordarci almeno per implorare insieme questo Dio triplice ed uno, in qualunque modo lo intendiamo.

Questa sua teoria gli valse non pochi problemi: la critica più importante che gli fu mossa in questo frangente fu quella di Sant’Anselmo, il quale, in verità, nel suo attacco forzò la teoria

roscelliniana. Fu ancora questa la teoria che gli valse la condanna al Concilio di Soissons e il conseguente esilio.

Secondo Gilson, comunque, l'innovazione di Roscellino in campo teologico non rappresentava una novità davvero determinante. In realtà, il suo era principalmente un cambiamento terminologico: egli chiama "sostanze" quello che i Latini chiamavano "persone". Ciò che Roscellino fece, dunque, fu andare contro la terminologia acquisita e usarne un'altra che, interpretata alla luce della sua logica, assumeva un significato teologicamente preoccupante.

Fu soprattutto per questo motivo che la figura di Roscellino venne tanto screditata. Nonostante ciò, però, è innegabile la sua influenza sul pensiero successivo, a cominciare da Abelardo che, per quanto avesse attaccato il suo vecchio maestro e il suo sistema filosofico, presentava tuttavia una teoria che a lui doveva moltissimo¹⁸⁷.

L'influenza di Roscellino è ben visibile anche in Guglielmo di Ockham che, non concordando con la teoria dello *status* proposta da Abelardo, poiché riteneva che aprisse troppe porte al realismo, costruì una teoria puramente nominalistica, che fosse in grado di evitare le trappole realiste messe in luce da Roscellino. Non solo le tradizioni concettualistica e nominalistica risentirono dell'influenza di Roscellino ma anche quella realistica moderata¹⁸⁸.

Dalla ricostruzione del pensiero di Roscellino, emerge che la sua dottrina fu vittima di un'eccessiva denigrazione da parte dei suoi, ma spesso anche dei nostri, contemporanei: probabilmente la sua immagine fu falsata dagli attacchi di personalità decisamente importanti nel panorama filosofico e dal fatto che lui stesso non potesse difendersi, dato che quasi tutti i suoi scritti sono andati perduti e, conseguentemente, non sia di poca difficoltà distinguere quello che effettivamente è stato sostenuto da lui da quello che gli altri autori l'hanno accusato di sostenere. Esaminando la parte del suo pensiero che è stato possibile ricostruire, non emerge una teoria incoerente e poco chiara, bensì un sistema autosufficiente e coerente. La sua influenza, nonostante la denigrazione della sua figura, è stata notevole e molto importante, sia per quanto riguarda il dibattito degli universali in generale, sia per quanto riguarda nello specifico Abelardo, che dal suo nominalismo acquisì elementi fondamentali della sua teoria.

¹⁸⁷ La teoria di Abelardo e quella di Roscellino divergono su diversi punti, ma non si può non notare come alla base del pensiero di Abelardo ci sia l'influenza del suo maestro.

¹⁸⁸ Cfr. Kluge Eike-Henner, *op. cit.*, pag. 413.

2. Guglielmo di Champeaux

2.1. Inquadramento storico

Si conosce molto poco dei primi anni di vita di Guglielmo e del suo percorso di formazione. Negli ultimi anni la sua biografia è stata oggetto di approfondimento da parte di tre autori, ovvero Anne Grondeaux, Charles de Miramon e Constant Mews¹⁸⁹. La datazione solitamente accettata per la sua nascita è il 1070, ma persiste tutt'ora molta incertezza relativamente a tale anno, potendo essa variare anche di una decade. Si consideri, ad esempio, che nel 1094 i rappresentanti della riforma monastica all'epoca in corso nominarono Guglielmo Maestro alla cattedra di Nôtre Dame. Se la data di nascita fosse corretta, l'autore avrebbe dovuto avere allora 24 anni, età poco compatibile con la carica a lui assegnata se si pone mente soprattutto al momento particolarmente delicato per la riforma in Francia. Era accaduto infatti che proprio nel 1094 re Filippo I fu scomunicato da papa Urbano II a causa del fatto che il monarca, nonostante fosse già coniugato con Berta d'Olanda, sposò nel 1092 Bertarda di Montford, quinta moglie di Folco IV il Rissoso, conte d'Angiò. Proprio a causa di questa delicata situazione, chiunque avesse ricoperto il ruolo di Guglielmo non solo avrebbe avuto una prestigiosa posizione dal punto di vista culturale, ma avrebbe avuto anche considerevole influenza politica, poco usuali per l'età che avrebbe dovuto avere Guglielmo in quell'anno. Per questo (e altri motivi) si potrebbe retrodatare la nascita dell'autore fino ad una decade, rendendo più verosimile l'età di Guglielmo all'epoca dell'acquisizione della carica di Maestro a Nôtre Dame.

Si conosce molto poco anche relativamente all'educazione dell'autore: è noto che fu discepolo a Parigi di un certo Manegoldo, ma è ancora oggetto di discussione se si trattasse del teologo Manegoldo di Lautembach oppure del grammatico Manegoldo di Chartres; fu poi allievo di Anselmo di Laon e probabilmente anche di Roscellino. Quando conobbe Abelardo insegnava alla scuola della cattedrale di Parigi ed era uno dei maestri di logica più stimati del suo tempo. Anche di Guglielmo, come di Roscellino, non si conosce quasi nulla direttamente: molto di quello che si sa di

¹⁸⁹ Cfr. Grondeaux A., "Guillaume de Champeaux, Joscelyn de Soissons", cit.; De Miramon C., "Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux", in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie*, pagg. 45-82; Mews C., „William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard's Early Career“, *ibi.*, pagg. 83-104. Si segnalano poi, per un'approfondita ricostruzione della figura di Guglielmo, Jolivet J., "Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien", in Longère J., (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII^e Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, Brepols, Paris-Turnhout 1991, pagg. 235-251; Mews C., "Logica in the Service of Philosophy", cit.; Mews C., "Peter Abelard on Dialectic, Rhetoric, and the Principles of Argument", in Mews C., Nederman C., Thomson R. (eds.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 110-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003, pagg. 37-53; Mews C., *Abelard and Heloise*, cit., pagg. 28-42; Erismann, *L'Homme commun*, cit., pagg. 363-379.

lui lo si ritrova, ancora una volta, negli scritti di Abelardo¹⁹⁰. Tutto ciò che è riportato dal Peripatetico Palatino deve però essere attentamente vagliato: l'immagine di Guglielmo che ne emerge è infatti estremamente negativa, dato che Abelardo lo descrive come un uomo screditato, geloso e pieno di risentimento. Guglielmo non fu nella realtà il personaggio invidioso e meschino descritto da Abelardo, ma fu uno studioso di tutto rispetto e una figura molto importante nel panorama culturale medievale. Egli esercitava una notevole influenza culturale e nel movimento di riforma monastica. Basti pensare che nel 1119, quando Abelardo era convalescente e di lì a poco sarebbe stato accusato di eresia a Soissons, Guglielmo era vescovo ed agiva come consigliere del Papa e suo rappresentante alla corte dell'imperatore Enrico V.

Nella corso della sua formazione, nel 1100 ca. Abelardo raggiunse Guglielmo appena dopo che ebbe lasciato la scuola di Roscellino. Guglielmo era stato avvertito sia delle doti di Abelardo sia della sua pericolosa ambizione, ma non poteva che vederlo di buon occhio all'inizio del loro rapporto intellettuale, perché lo aveva considerato come un validissimo alleato nella lotta contro il nominalismo di Roscellino. Quello che però Guglielmo non calcolò fu l'indipendenza intellettuale di Abelardo: ben presto infatti l'allievo dimostrò al suo nuovo maestro di avere una teoria ormai autonoma. Egli aveva lasciato Roscellino perché lo avvertiva come una personalità debole, poco interessante e perché si riteneva dialetticamente superiore a lui; ciò nonostante condivideva appieno le nozioni di base del suo nominalismo. Anzi, si può dire che il realismo di Guglielmo lo infastidiva.

Passò un po' di tempo e le difficoltà di rapporto tra i due pensatori divennero evidenti, non solo ai diretti interessati, ma anche agli altri studenti: Abelardo, durante le lezioni, interrompeva e dissentiva spesso dal maestro, scatenando tra gli allievi reazioni opposte. Alcuni di essi, infatti, erano infastiditi da costui, che non solo era appena giunto nella scuola, ma era addirittura il più giovane di tutti; altri, invece, rimanevano affascinati da questa figura e dalla sua notevole prontezza ed intelligenza¹⁹¹. Abelardo, inoltre, si era inserito molto bene nella società parigina, e aveva dalla sua parte personaggi di spicco come la famiglia dei Garlande.

Ormai la situazione tra i due pensatori era diventata insostenibile. Per Guglielmo il problema rappresentato da Abelardo era evidente: non solo l'allievo, al quale all'inizio aveva dato tanta fiducia e che aveva sostenuto, non lo ripagava allo stesso modo, ma era a rischio la sua stessa credibilità presso gli studenti e la società intellettuale parigina.

Guglielmo, dunque, doveva difendere il suo primato; di conseguenza crebbe in lui, sempre a detta di Abelardo, una profonda antipatia e invidia nei confronti del suo incauto discepolo.

¹⁹⁰ Per quanto riguarda la sua storia e soprattutto il suo rapporto con Abelardo molte informazioni si trovano nello scritto abelardiano *Historia Calamitatum* (cfr. Abelardo P., *Historia Calamitatum*, studio critico e traduzione italiana di A. Crocco, Empireo, Napoli 1968).

¹⁹¹ Abelardo stesso racconta molto bene il rapporto problematico che lo legava agli altri studenti nella *Historia Calamitatum* cit.

L'apice del loro scontro si raggiunse quando Abelardo pubblicamente dimostrò l'insostenibilità logica della posizione di realista radicale sostenuta da Guglielmo nella prima parte della sua carriera. La datazione di questo scontro è stata posticipata da Mews all'anno 1111, a differenza della abituale interpretazione che invece riteneva che appartenesse agli anni 1108/1109¹⁹². Questo attacco, logicamente fondato - come racconta lo stesso Abelardo - costrinse Guglielmo a modificare la sua teoria sugli universali:

Giunsi infine a Parigi, dove questa disciplina già prosperava massimamente, cioè presso il mio precettore Guglielmo allora importantissimo in questo insegnamento per contenuto e per fama; manierato con lui per poco, inizialmente fui accettato da lui, poi gli risultai fastidiosissimo, dato che mi impegnai a confutare tutte le sue affermazioni e molto frequentemente mi accinsi ad argomentare contro di lui e talora sembravo superiore nel disputare [...]

Allora io tornato presso di lui per ascoltare la retorica da lui stesso, tra altri sforzi delle nostre disputazioni, lo costrinsi a cambiare, o meglio a distruggere, la sua antica teoria a proposito degli universali attraverso ragioni evidentissime degli argomenti. Inoltre in questa teoria della comunanza degli universali si trovava che egli sostenesse che la medesima cosa essenzialmente fosse tutta e allo stesso tempo all'interno dei suoi singoli individui nei quali certamente non c'era alcuna differenza nell'essenza, ma che ci fosse soltanto varietà per la moltitudine degli accidenti. Dunque corresse così quella sua affermazione, affinché si dicesse poi la stessa cosa non essenzialmente, ma per la non-differenza. E [...] dato che egli corresse, anzi abbandonò obbligato, questa teoria, il suo insegnamento si è abbandonato a così tanta negligenza, che già era ammessa a stento da altri dialetticamente, come se cioè in questa teoria a proposito degli universali si collocasse tutta la *summa* della sua abilità.

Da ciò la nostra conoscenza risente a tal punto della forza e dell'autorità che coloro che prima aderivano in modo così veemente al nostro maestro, e massimamente infestavano la nostra dottrina, sono convolati alla nostra scuola...¹⁹³

¹⁹² Cfr. Mews C., "William of Champeaux, the Foundation of Saint-Victor (Easter, 1111)", cit. Le considerazioni di Mews sono state in parte criticate da Miramon in "Quatre notes biographiques", cit.

¹⁹³ «Pervenit tandem Parisius, ubi iam maxime disciplina haec florere consueverat, ad Guillelmum scilicet Cappelensem praeceptorem meum in hoc tunc magisterio re et fama praecipuum; cum quo aliquantulum moratus, primo ei acceptus, postmodum gravissimus exstiti, cum nonnullas scilicet eius sententias refellere conarer et ratiocinari contra eum saepius aggrededer et nonnunquam superior in disputando viderer [...] Tum ego ad eum reversus, ut ab ipso rhetoricam audirem, inter caetera disputationum nostrarum conamina, antiquam eius de universalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eadem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem istam tunc suam correxit sententiam, ut deinceps rem eadem non essentialiter, sed indifferenter diceret. Et [...] cum hanc ille correxerit immo coactus dimiserit sententiam, in tantam lectio eius devoluta est negligentiam, ut iam ad caetera dialecticae vix admitteretur: quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota huius artis consisteret summa. Hinc tantum roboris et auctoritatis nostra suscepit disciplina, ut hii, qui antea vehementius magistro illi nostro adhaerebant, et maxime nostram infestabant doctrinam, ad nostras convolarent scholas...» ("Epistola Petri Abelardi, Historia calamitatum ad amicum suum consolatoria", in Monfrin J., *Abelard. Historia Calamitatum*, J. Vrin, Paris 1978, [62-109]).

Sia per la fama di cui il maestro godeva, sia per il fatto che la questione degli universali era una delle questioni più importanti nel panorama culturale medievale, questo fu un duro colpo per la carriera di Guglielmo. Egli perse credibilità e presto lasciò l'insegnamento: la sua cattedra a Nôtre Dame finalmente si liberava e Abelardo, che agognava quella carica da moltissimo tempo, pensava di essere il naturale successore del suo vecchio maestro sconfitto. Guglielmo, invece, fece in modo che il suo posto fosse preso da un suo affezionato discepolo, che però non seppe mantenere la carica e la propose lui stesso ad Abelardo.

Guglielmo intanto si era ritirato nell'abbazia di San Vittore, dove poi riprese l'insegnamento, senza però riacquistare mai più il successo di un tempo. In questo periodo conobbe e sostenne due personaggi di notevole importanza dell'epoca, Ugo di San Vittore e Bernardo di Chiaravalle, quest'ultimo grande avversario dell'opera abelardiana. Nel 1113 divenne Vescovo di Châlons-sur-Marne, ma ormai la sua immagine era talmente compromessa che molti avanzarono dubbi persino sulla sua conversione, malignando l'ipotesi che fosse stata una soluzione di comodo spinta dalla situazione creata da Abelardo. Continuò comunque ad agire come legato e negoziatore papale e rimase influente nel movimento di riforma soprattutto grazie al rapporto che lo legava a Bernardo di Chiaravalle. Morì nel 1121 a Chiaravalle, otto giorni dopo aver preso l'abito da cistercense.

2.2. Il pensiero

Anche riguardo ai contenuti di Guglielmo si conosce ancora poco, non essendo al momento disponibile la maggior parte del *corpus* dei suoi scritti. Nonostante ciò, alcuni dei suoi contributi filosofici e alcune delle sue opinioni caratteristiche sono noti. I testi che possediamo indicano che iniziò la sua carriera da realista in materia di logica e di metafisica e che la sua posizione si acutizzò nel contesto della sua polemica contro il nominalismo.

Le idee di Guglielmo sono note soprattutto attraverso le testimonianze contenute in opere di autori a lui contemporanei, primo tra tutti proprio di Abelardo. Anche se alcune opere di Guglielmo sono state identificate con una certa sicurezza, poche sono state pubblicate e nessuna è ancora stata tradotta interamente in alcuna lingua moderna.

Storicamente sono stati attribuiti a Guglielmo testi di dubbia appartenenza. Cousin¹⁹⁴, nella sua edizione della *Dialectica* di Abelardo e del frammento *De Generibus et Speciebus* ha attribuito a Guglielmo tutte le abbreviazioni (“*magister V.*”, “*magister noster V.*”) che si trovavano nel manoscritto, come nei passi in cui si trova “*Willelmus*”. Ha fatto la medesima operazione in un

¹⁹⁴ Cfr. Cousin V., *Ouvrage inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, (Collection des documents inédits sur l'histoire de France, II série, Histoires des lettres et de sciences), Imprimerie Royal, Paris 1836.

passaggio (*De Generibus et Speciebus*, pag. 509) dove si trova questo riferimento “*Vel aliter secundum magistrum G.*”, nel quale, però, viene sostenuta una posizione completamente antitetica rispetto a quella del magister *Willelmus* precedentemente (p. 507) nominato. A parte questa incongruenza, non è comunque detto che tutte quelle abbreviazioni possano davvero riferirsi a Guglielmo. Bisogna considerare anche il fatto che Abelardo, prima di recarsi da lui, aveva frequentato le scuole di altri importanti dialettici del suo tempo¹⁹⁵: perciò con “*magister noster*” potrebbe aver indicato una quantità di uomini dei quali è ignoto il nome. Bisogna perciò prestare molta attenzione quando si prendono in considerazione questi riferimenti.

Prantl¹⁹⁶ sostenne che della produzione letteraria di Guglielmo non si avesse nulla di certo che riguardasse la logica. Era di diversa opinione Hauréau che, nel suo *De la Philosophia Scolastica*¹⁹⁷, sosteneva che Ravaisson avesse trovato, nella Biblioteca di Troyes, 42 frammenti logici di Guglielmo. Prantl non era d'accordo poiché, ancora una volta, troppi pochi erano gli elementi per avere la certezza che fosse stato proprio Guglielmo ad aver scritto le *Glossulae super Porphyrium*, considerando che il passo della *Dialectica* di Abelardo¹⁹⁸ attribuisce tale scritto al “*Magister Noster V.*”¹⁹⁹

Passando ai più recenti studi, sono state attribuite a lui da parte di Iwakuma le *Introductiones Dialecticae Secundum Wilgelmum* del manoscritto Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 2499, ff. 23r-42v e le *Introductiones Dialecticae Secundum Magistrum G. Paganellum* del manoscritto El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo, e IV 24, ff. 98v-102r²⁰⁰, opere giovanili databili presumibilmente dall'arrivo di Guglielmo a Parigi nel 1094. Anche alcune delle opere più tarde di Guglielmo sono state identificate; anche se nessuna di loro è stata interamente pubblicata, alcuni articoli ne contengono ampi estratti. Iwakuma sostiene inoltre che

¹⁹⁵ *Epist. I, C. I*, p. 4, Amboes; [ed. Quercetanus di Parigi 1616]; [ed. Cousin, I, p. 4, *P. L.*, 178, 115]: “Proinde diversa disputandum perambulans provincias, ubicunque huius artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum”.

¹⁹⁶ K. Prantl, *Storia della logica in Occidente*. Firenze, La Nuova Italia, 1937.

¹⁹⁷ Hauréau, *De la Philosophia Scholastica*, I, p.223 [cfr. *Hist. De la Phil. Scol.*, I, 322].

¹⁹⁸ Abelardo, *Dialectica*, pag. 225.

¹⁹⁹ C'è anche un'altra pubblicazione di frammenti, sui quali Prantl non si esprime apertamente: si tratta dei 47 frammenti “Guillelmi Campellanensis Sententiae vel Quaestiones XLVII”, pubblicato da Lefèvre G., in *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la Question des Universaux*, Lilla, 1898, pp. 19-55.

²⁰⁰ Cfr. Iwakuma Y., “Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum”, in *Cahier de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 63, pagg. 45-114 (1993) e “William of Champeaux and the Introductiones”, in Braakhuis H. A. G., Kneepkens C. H. (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Ingenium, Groningen – Haren 2003, pagg. 1-30. Tali attribuzioni sono state analizzate da Jacobi in Jacobi K., “William of Champeaux. Remarks on the tradition in the manuscripts”, in Rosier-Catach I., (ed.), *Arts du langage et théologie*, cit., pagg. 261-271. Rosier-Catach, in Rosier-Catach I., “Vox and Oratio”, cit., pagg. 56-57, critica però il fatto che le *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* del manoscritto di Vienna non dovrebbero però comprendere la sezione intitolata *Quid significet oratio*, che invece Iwakuma pubblica in “The *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* a pagg. 70-75. All'interno del manoscritto di Vienna, precisamente ai ff. 47r-67v, sono riportate questioni edite per la prima volta da De Rijk, il quale le ascrive a Guglielmo o, se non a lui direttamente, per lo meno alla sua scuola (cfr. De Rijk L. M., *Logica Modernorum*, II.1, pagg. 91-93, 524; II.2, pagg. 731-769); tale interpretazione sembra essere condivisa da Jolivet che le analizza come tali in Jolivet J., “Données sur Guillaume de Champeaux”, cit., p. agg. 247-248. Tale attribuzione è stata però recentemente criticata da Iwakuma il quale sostiene che esse non possano appartenere a Guglielmo poiché composte in un periodo più tardo rispetto a lui (circa nel 1150) (cfr. Iwakuma Y., “Instantiae. A Study of Twelfth Century Technique of Argumentation with an Edition of Ms. Paris BN lat. 6674 f. 1-5”, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 38, 1981, pagg. 1-91.

Guglielmo fu autore di diversi commenti²⁰¹, tra cui un commento all'*Isagoge* di Porfirio (precisamente il commento all'*Isagoge P3*, nella versione del manoscritto Oxford, Bodleian Library, Laud. Lat. 67, 9ra-14vb)²⁰², il commento all'*Isagoge P14*²⁰³, il commento alle *Categorie C8*²⁰⁴ e del commento al *De interpretazione H11*²⁰⁵. Queste attribuzioni proposte da Iwakuma sono state messe in discussione da parte di alcuni autori come, ad esempio, Marenbon e Jacobi²⁰⁶. A lui sono stati attribuiti anche commenti al *De Differentiis Topicis* di Boezio e al *De Inventione* e alla *Rethorica ad Herennium* di Cicerone²⁰⁷. Alcuni scritti teologici di Guglielmo sono stati pubblicati nel tardo XII secolo sotto il titolo *Liber Pancrasis*, nel quale erano contenuti i più importanti contributi della teologia parigina dell'epoca²⁰⁸.

Nonostante le difficoltà relative alla ricostruzione del suo pensiero e al discernimento delle fonti, si può comunque affermare con discreta sicurezza che egli propose due dottrine successive sugli universali, proprio a causa della critica di Abelardo, entrambe di stampo realista: la prima radicale, la seconda più moderata. La critica del Maestro Palatino a tali teorie furono così convincenti che

²⁰¹ Cfr. Iwakuma Y., "Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux" in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Traditions*, Warburg Institute, Warburg 1993, pagg. 101-122.

²⁰² Cfr. Iwakuma Y., "Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)", cit. La sua edizione qui contenuta si basa, oltre che sul manoscritto di Oxford anche sul manoscritto Paris, BnF, lat. 13368, ff. 215ra-223vb e si quello di Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, 573, ff. 4ra-15vb che, secondo Iwakuma, presentano delle revisioni contenute nella versione originarie prodotte dagli allievi di Guglielmo. Un'ulteriore testimonianza del commento *P3* è individuato da Iwakuma nel manoscritto Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 134, pagg. 77a-96a. Egli utilizza qui anche il commento *P15* (MS Dublin, Trinity College, 494, ff. 114r-120v) e di *P16* (MS München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14458, ff. 83ra-93ra).

²⁰³ Il commento *P14* è contenuto nel manoscritto Paris, BnF, lat. 17813, ff. 1ra-16va. L'appartenenza del commento a Guglielmo è sostenuta da Iwakuma in Iwakuma Y., "Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux", in *Langage, science, philosophie au XII siècle*, a cura di Biard J., Vrin, Paris 1999, pag. 119 e in Iwakuma Y., "William of Champeaux and the *Introductiones*", in Braakhuis H. A. G., Kneepkens C. H. (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Ingenium, Groningen-Haren 2003, pag. 5, "Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)", cit., pagg. 49-50.

²⁰⁴ Il commento *C8* è conservato nei manoscritti London, British Library, Royal 7.D.XXV, ff. 55ra-60va e 60 va-62vb; München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14458, ff. 95r-102r; Paris, BnF, lat. 13368, ff. 195ra-214vb; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 230, ff. 41ra-71rb. Iwakuma analizza il commento in Iwakuma Y., "Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux", cit., pagg. 102-108, in Iwakuma Y., "William of Champeaux on Aristotle's *Categories*", in Biard J., Roscier-Catach I. (eds.), *La tradition médiévale des Catégories (XII^e-XIV^e siècles)*, Actes du XIII^e 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, pagg. 313-328, in Iwakuma Y., "William of Champeaux and the *Introductiones*", pagg. 17-25; Iwakuma Y., "Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)", cit., pagg. 48-57; Iwakuma Y., "Vocales Revisited", in Shimizu T., Burnett C. (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), pagg. 81-171. A questo proposito cfr. anche Marenbon J., "Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De interpretatione* before Abelard", cit., pagg. 33-34, 36-39; Marenbon J., "The Tradition of Studying the *Categories*", cit., pagg. 146-148; Roscier-Catach I., "Vox and *Oratio*", cit., pagg. 55-57.

²⁰⁵ Il commento *H11* è conservato nei manoscritti Paris, BnF, lat. 13368, ff. 225rb-231vb e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 230, ff. 80ra-87rb. Cfr. Iwakuma Y., "William of Champeaux and the *Introductiones*", cit., pagg. 11-17; Iwakuma Y., "Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)", cit., pagg. 50, 56; cfr. anche Kneepkens C. H., "From Eternal to Perpetual Truths: A Note on the Medieval History of Aristotle, *De interpretatione*", Ch. 1, 16a18", in *Vivarium*, 32, 1994, pagg. 161-185.

²⁰⁶ Cfr. Marenbon J., "Logic at the Turn of the Twelfth Century: a synthesis", in Roscier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pag. 77; Jacobi J., "William of Champeaux. Remarks on the tradition in the manuscripts", in Roscier-Catach I. (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 pagg. 267-270.

²⁰⁷ Cfr. Fredborg K., "The commentaries on Cicero's *De Inventione* and *Rethorica ad Herennium* by William of Champeaux", in *Cahiers de L'Institut du Moyen-Âge Grec Et Latin* 17, 1976, pagg. 1-39.

²⁰⁸ Cfr. Lottin O., *Sententiae in Psychologie et morale aux XIII^e et XIII^e siècles. T. V. Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Gembloux: Duculot, 1959, pagg. 190-227. (Cfr. prima edizione Lefèvre G., *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Etude suivie de documents originaux*, Lille 1898).

quando Giovanni di Salisbury redasse il suo famoso catalogo delle teorie del XII secolo relative agli universali, Guglielmo non vi fu del tutto menzionato²⁰⁹.

La prima teoria

Nella prima parte del suo pensiero, Guglielmo affermava che gli universali sono cose reali che ineriscono nello stesso tempo *essentialiter*, in indivisa totalità, a tutti gli individui che cadono nella loro estensione. Questa tesi potrebbe essere indicata come “tesi dell’essenza indifferenziata”. Tra tali individui non esisterebbe alcuna differenza di essenza: le differenze tra un individuo e l’altro dipenderebbero invece dalla molteplicità delle determinazioni accidentali. Guglielmo afferma che è proprio in quel *quid* accidentale che si devono ricercare le forme individuali. Tali forme individuali improntano la materia, che è il genere, di modo che l’essenza universale subisce un’individualizzazione *secundum suam qualitatem*; lo stesso poi si ripete per tutta la scala di universali, quindi anche per la specie e per tutte le altre forme, fino ad arrivare all’individuo:

Uomo è una certa specie, un’unica cosa essenzialmente, alla quale sopraggiungono certe forme che costituiscono Socrate: allo stesso modo le forme che costituiscono Platone e gli altri individui di uomo danno forma a quella stessa cosa essenzialmente e in Socrate non c’è nient’altro oltre a quelle forme che plasmi quella materia per costituire Socrate e allo stesso tempo quella stessa sarebbe plasmata dalle forme di Platone. E questo ritengono a proposito delle singole specie a partire dagli individui e a proposito dei generi a partire dalle specie [...] Dove infatti c’è Socrate, c’è anche l’uomo universale, secondo tutta la sua quantità plasmato dalla socraticità. Infatti qualunque cosa accolga la cosa universale, contiene tutta la sua quantità [...] Qualunque cosa la accolga, accoglie tutta la sua quantità²¹⁰.

²⁰⁹ Cfr. Giovanni di Salisbury, *Metalogicon II*, Ed. Hall J. B. e Keats-Rohan S. B. *Corpus Christianorum Medievalis*, 98, Turnhout, Brepols 1991 pagg. 17-20. Cfr. anche Ward J. O., “From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero’s *Rhetorica*”, in Murphy Jj. J. (Ed.), *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1978, pagg. 25-67; Ward J. O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Brepols, Turnhout 1995 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 58), pagg. 147-151, 166; Freborg K. M., “Ciceronian Rhetoric and the Schools”, in Van Engen J. (ed.), *Learning Institutionalized. Teaching in the Medieval University*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2000 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, IX), pagg. 21-41; Ward J. O., Fredborg K. M., “Rethoric in the Time of William of Champeaux and Some Other Early Commentators on the Pseudo-Ciceronian *Rhetorica ad Herennium*”, in Donavin G., Stodola D. (ed.), *Public Declamations. Essays on Medieval Rhetoric, Education, and Letters in Honour of Martin Camargo*, Brepols, Turnhout 2015 (Disputatio, 27), pagg. 21-44.

²¹⁰ «Homo quaedam species est, res una essentialiter, cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem: illam eandem essentialiter eodem modo informant formae facientes Platonem et caetera individa hominis; nec aliquid est in Socrate, praeter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species [...] Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est, secundum totam suam quantitatem informatum Socratitate. Quicquid enim res universalis suscipit, tota sui quantitate retinet [...] Quicquid suscipit, tota sui quantitate suscit.» (Cousin, *De Generibus et Speciebus*, op. cit., pag. 513).

Secondo questa teoria, dunque, individui come “Platone” e “Socrate” avrebbero in comune la medesima essenza “uomo” che in un caso, grazie alle qualità accidentali, diventerebbe “Platone” e, nell’altro, grazie ad altre qualità accidentali, diventerebbe “Socrate”.

Come ci riferisce Abelardo, Guglielmo, a cominciare dalle dieci categorie, portava avanti il processo di informazione fino agli individui e, poiché le forme individuali differenzianti rimandavano agli stessi universali, egli poteva spiegare la predicabilità dei medesimi col fatto che essi ineriscono agli individui:

Alcuni ritengono che ci siano naturalmente dieci cose diverse secondo dieci distinzioni delle categorie o dei generi generalissimi, cioè dicendo così che gli universali siano cose, ovvero naturalmente comunicabili dei molti, e pongono così essenzialmente la medesima cosa nei molti, affinché la stessa che è in questa cosa sia essenzialmente in quella, ma affetta da forme diverse. Ad esempio come animale, cioè la natura sostanza animata sensibile, è in Socrate e in asino e in altri in modo tale che la stessa che è in Socrate e, attraverso forme che ad essa si aggiungono, è Socrate, sia anche essenzialmente tutta in asino, così che in nessun modo Socrate sia diverso nell’essenza da asino, ma nelle forme, essendo occupata la stessa essenza intrinseca materialmente con alcune forme in questo, con altre forme in quello. [...] E giustamente tale espressione “essere predicato di molti” è tale come se dicessimo: lo stesso essenzialmente sarebbe così in alcune cose che si diversificano per forme opposte, perché conviene ai singoli essenzialmente o per attribuzione²¹¹.

Abelardo mosse obiezione a questa posizione, dimostrandola logicamente insostenibile. Innanzitutto aveva rilevato che se un universale, come ad esempio l’essenza di “uomo”, fosse davvero interamente presente in un individuo (ad esempio “Platone”), non potrebbe essere allo stesso tempo in un altro individuo (ad esempio “Socrate”). Per ammettere una cosa del genere, si dovrebbe accettare l’errata conseguenza che “Socrate” e “Platone”, condividendo la medesima essenza, intesa come realtà presente fisicamente allo stesso tempo nei due diversi individui, in realtà siano lo stesso individuo. Inoltre, ponendo l’identità assoluta dell’essenza, si otterrebbe inevitabilmente la simultaneità dei contrari nella medesima entità, fatto che risulta fisicamente inconcepibile. Se Guglielmo poteva controobiettare a questo che “Socrate” e “Platone” non fossero certo lo stesso individuo, ma che tuttavia la specie che condividono è la medesima, Abelardo poteva

²¹¹«Non nulli [...] ponunt decem res diversas esse naturaliter secundum decem praedicamentorum vel generalissimorum distinctionem, cum videlicet ita dicant res esse universales, hoc est naturaliter communicabiles pluribus, quod eandem rem essentialiter in pluribus ita ponunt, ut eadem quae est in hac re, essentialiter sit in illa, diversis tamen formis affecta. Verbi gratia ut animal, natura scilicet substantia animata sensibilis, ita est in Socrates et burnello et in aliis, quod eadem quae est in Socrates et per advenientes formas affecta est Socrates, et essentialiter tota est in brunello ita, quod Socrates nullo modo a burnello in essentia diversus est, sed in formis, cum eadem essentia penitus materialiter aliis formis in isto, aliis formis in illo sit occupata [...] Et iuxta hanc sententiam praedicari de pluribus tale est, ac si diceremus: idem essentialiter ita inesse aliquibus rebus, per formas oppositas diversificatis, ut singulis essentialiter vel adiacenter conveniat » (Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 515, [14-31]).

ancora rispondere che in realtà, non solo “Platone” e “Socrate” sono due individui diversi, ma anche che l’umanità di “Platone” è differente dall’umanità di “Socrate”.

La posizione di Guglielmo era effettivamente molto difficile da sostenere: fu così che il maestro di Abelardo modificò la sua teoria, ammettendo le critiche del Peripatetico Palatino, ma rifiutò di accettare che gli universali fossero semplicemente parole o concetti.

La seconda posizione

La seconda teoria sostenuta da Guglielmo è nota come le “teoria dell’indifferenza”. Abelardo la presenta in due modi: nella *Historia Calamitatum* si descrive l’universale come qualcosa che è il medesimo nelle diverse entità, questa volta non più per la comunanza di essenza, ma per la non-differenza²¹²; mentre nella *Logica Ingredientibus* la medesima teoria è vista in relazione agli enti individuali:

Dunque altri [...] dicono che le cose singolari non siano differenti l’una dall’altra soltanto per le proprie forme, ma che sono anche distinte nelle proprie essenze e che in nessun modo ciò che è in una è nelle altre²¹³.

Il realismo *dell’indifferentia* rifiuta il principio centrale del realismo dell’essenza materiale, abbandonando la convinzione secondo la quale ci sono essenze condivise; nonostante gli enti individuali in questa nuova teoria non condividano più la stessa essenza, sono comunque una medesima cosa, questa volta nella non-differenza: ad esempio, i diversi uomini, pur essendo enti differenti tra loro, sono un medesimo ente nell’”uomo”; essi non differiscono nella natura dell’umanità. I diversi uomini sono al contempo singolari in ragione della loro distinzione e universali in base alla loro non-differenza e alla loro somiglianza, che risiede nella comune umanità.

Ma è soprattutto nella seconda versione della nuova teoria che si evidenzia il netto rifiuto della dottrina precedente: questa volta si dice che gli individui non differiscono per qualità accidentali, pur condividendo la medesima essenza; piuttosto, si sostiene che la loro diversità dipende proprio

²¹² «Non essentialiter, sed indifferentem» (cfr. “Epistola Petri Abelardi, Historia calamitatum ad amicum suum consolatoria”, J. Monfrin, cit.).

²¹³ «Unde alii [...] dicunt res singulas non solum formis ab invicem esse diversas, verum personaliter in suis essentiis esse discretas nec ullo modo id quod in una est, esse in alia...» (cfr. Geyer B, *Philosophische Schriften*, cit., pag. 13, [18-21]).

dalla loro diversa essenza. Essi non condividono alcunché del genere, e tuttavia sono una medesima cosa, questa volta per non-differenza²¹⁴.

Abelardo si opporrà di nuovo a questa teoria riducendola in ultima analisi alla prima: Guglielmo accetta ancora l'individuazione dei singoli tramite gli accidenti. Quando gli accidenti sono rimossi "Platone" e "Socrate" sono ancora una medesima cosa, non nell'essenza ma nella non-differenza. L'accezione con la quale si intende che i due individui coincidano nella medesima cosa è sicuramente più debole. In caso di rimozione degli accidenti, in questo secondo caso, ciò che rimane potrebbe essere distinto numericamente, ma sarebbe molto difficile riuscire a discernere quale dei due sia "Socrate" e quale "Platone", mancando quelle caratteristiche accidentali che permettevano una sicura individuazione dei soggetti. Secondo Gilson²¹⁵, però, questa volta la sua critica risultò essere meno ficcante e il suo trionfo non fu così completo come lui stesso aveva creduto: in realtà, la posizione che Abelardo sostiene nella *Logica Ingredientibus* non appare a molti così differente rispetto a quella di Guglielmo. Ancora secondo Gilson, ad esempio, non risulta chiara la distinzione che intercorre tra la similitudine di *status* proposta da Abelardo e la somiglianza descritta da Guglielmo. Visti dalla prospettiva di Ockham, entrambi gli autori sarebbero definibili come realisti. Per quanto Abelardo ritenne di essersi profondamente distanziato dal suo invisibile maestro parigino, forse l'influenza di quest'ultimo su di lui fu ben più profonda di quanto potesse sembrare.

Nonostante le critiche ricevute, nessuna delle due posizioni di Guglielmo morì con lui: ancora sia nel XIII che nel XIV secolo esse trovarono dei difensori.

2.3. La teoria semantica di Guglielmo

Il realismo di Guglielmo condizionò anche le sue convinzioni relative alla semantica. Dall'esame delle *Introductiones Dialecticae Secundum Wilgelmum* e delle *Introductiones Dialecticae Secundum Magistrum G. Paganellum*²¹⁶ emergono interessanti elementi circa la teoria semantica e logica sostenuta da Guglielmo, particolarmente degni di nota in considerazione della prossima ricostruzione della semantica abelardiana. Nelle due *Introductiones* l'autore innanzitutto definisce i suoni, poi i suoni dotati di significato e quindi le proposizioni, procedendo poi ad una discussione dettagliata delle proposizioni complesse ipotetiche e categoriali per giungere infine all'analisi del sillogismo. L'approccio di Guglielmo, così strutturato, funse da modello per molti elaborati di logica del XII secolo.

²¹⁴ Secondo De Libera, *Il problema degli universali nel medioevo*, cit., pag. 155, questa tesi è uno sviluppo a distanza della teoria di Socrate riportata nel *Menone*.

²¹⁵ Gilson, *La filosofia del Medioevo*, cit., pag. 355.

²¹⁶ Cfr. Iwakuma Y., "Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum", cit.

Guglielmo accetta la definizione di significato diffusa al suo tempo (e che si ritroverà anche negli scritti abelardiani): una voce è dotata di significato se genera un concetto nella mente di chi l'ascolta. La possibilità di generare un concetto proviene da un'imposizione convenzionale grazie alla quale la parola è adatta a significare tutte le volte che venga pronunciata²¹⁷. Ciò che è ancora oggi poco noto sono le condizioni dalle quali dipende la imposizione dei vocaboli per Guglielmo. Secondo i nominalisti in genere, in assenza di una convenzione linguistica, non c'è connessione alcuna tra qualsiasi suono e ciò che esso dovrebbe significare. Questa tesi non è decisamente condivisa da Guglielmo che afferma invece come sussista una qualche affinità tra le parole e le cose tale che le parole traggono le loro proprietà dalle cose. La posizione dell'autore presenta maggiore problematicità nel momento in cui, approfondendo la questione, afferma che le voci dotate di significato sono quelle che sono state imposte per nominare cose effettivamente esistenti, siano esse singolari o universali, mentre quelle imposte per nominare cose non esistenti sono prive di significato:

La voce imposta può essere non dotata di significato o dotata di significato. La voce non significativa [...] è ad esempio "chimera" o "centauro"; la voce significativa, il cui significato si trova tra le cose esistenti, è ad esempio "uomo" o "pietra".²¹⁸

La voce può essere significativa o non significativa. È significativa quella voce che è stata imposta per una cosa esistente, come "uomo"; è non significativa quella voce che è stata imposta per cose non esistenti, come "chimera", "*blictrix*", "ircocervo". Ma in questa sede non si ci si occupa della voce non significativa, bensì di quella significativa²¹⁹.

Innanzitutto bisogna fare questa divisione della voce [...]: la voce può essere universale o singolare. Si dice voce universale quella che significa una cosa universale, come la voce "animale"; infatti "animale" significa quella cosa universale che è sostanza

²¹⁷ Cfr. Iwakuma Y., "Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum", cit., pag. 109.

²¹⁸ Cfr. Iwakuma Y., "Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum", cit., pag. 57 [*Dialectica secundum Wilgelmum* II, 1.4]: [Vox ad placitum alia non significativa, alia significativa. Non significativa [...] ut "chimaera" "centa<u>rus [...]"; vox significativa, cuius significatu<m> inter existentes reperitur, ut "homo" "lapis"].

²¹⁹ ²¹⁹ Cfr. Iwakuma Y., "Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum", cit., pag. 89 [*Dialectica secundum Magistrum G. Paganellum* I, 2.2]: [Vox alia significativa, alia non significativa. Illa vox significativa, quae imponitur rei existendi, ut *homo*; illa vox est non significativa, quae imponitur rei non existenti, ut *chimaera*, *blictrix*, *hircocervus*. Sed hic non agitur de voce non significativa, sed de significativa].

animata sensibile, che è diffusa in tutti gli animali. Si dice invece voce singolare quella che significa una cosa singolare, come la voce “Socrate”.²²⁰

Dai passi esaminati, emerge dunque che le parole “chimera”, “centauro” e “ircocervo” sono prive di significato, come “*blictrix*”. Queste asserzioni presentano diverse problematicità dal momento che, ad esempio, è possibile pronunciare proposizioni vere o false che contengano al loro interno termini che rimandano a cose non esistenti o anche a cose che non esistono più.

Dai testi di Guglielmo e dalle testimonianze a lui relative, sembra che fosse sua opinione quella secondo la quale le parole significano insieme tutte le cose per nominare le quali sono state imposte. Questo emerge anche dalle riflessioni che lo stesso Guglielmo propone a proposito dei nomi indefiniti come, ad esempio, “non-uomo”. Nelle *Introductiones* Guglielmo afferma che ci sono due modi di considerare il significato dei nomi indefiniti: affermativamente o negativamente. Se considerato affermativamente, “non-uomo” significa in positivo tutte le cose che non sono un uomo. L’ampia accezione affermativa permetterebbe per l’autore di sostituire “pietra” a “non-uomo” in un sillogismo ottenendo risultati assurdi. Tale problema non sussiste se si considera il termine negativamente poiché si ritiene questa volta che “non-uomo” non indichi più tutte le cose esistenti che non siano un uomo. Guglielmo però non può accettare questo tipo di interpretazione perché implicherebbe che, in assenza di un rimando alle cose esistenti, i termini non definiti siano privi di significato, come lo era la parola “chimera”. Piuttosto, egli afferma che l’imposizione dei termini indefiniti è correlata con l’imposizione dei termini definiti corrispondenti. “Animale” e “uomo” significano le cose che nominano per imposizione, mentre “non-animale” e “non-uomo” fanno altrettanto per rimozione. La rimozione che permette la significazione dei termini indefiniti è connessa all’imposizione positiva del termine corrispondente, e dunque il termine indefinito “non-uomo” non può significare una pietra nel modo in cui lo può fare invece il termine “pietra”. Dunque, questa differenza nel modo di significare preclude la sostituzione nei sillogismi dei termini definiti con quelli non definiti.

[...] Se ogni uomo è animale, ogni non animale è non uomo; e se ogni non animale è non uomo, ogni pietra è non uomo; e se è così allora ogni pietra è o non è. Ma si nota come questa conseguenza diventi assurda dalla congiunzione dei termini.

Per evitare ciò determinano, dicendo che questa proposizione “ogni non animale è non uomo” può essere intesa in due modi, ovvero come se fosse affermativa e come se fosse negativa.

²²⁰ Cfr. Iwakuma Y., “Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum”, cit., pagg. 58-59 [*Dialectica secundum Wilgelmum* II, 2.2]: [Prius autem [...] haec vocis divisio vicenda est: vox alia universalis, alia singularis. Vox universalis dicitur, quae rem universalem significat, ut haec vox “animal”; haec enim “animal” significat illam rem universalem, quae est substantia animata sensibilis, quae diffusa est in omnibus animalibus. Singularis vero vox dicitur, quae rem singularem significat, ut haec vox “Socrates”].

Infatti è affermativa se si comprende così: ogni non animale è non uomo, cioè quella cosa che non è animale è quella cosa che non è uomo, così che attraverso queste voci “non animale” e “non uomo” si ponga qualcosa delle cose esistenti. In aggiunta, secondo il fatto che “non uomo” pone una certa cosa esistente, può essere affermato anche “<se> ogni uomo è animale, lo è ogni pietra” nel suddetto modo. [...] In vero è negativa se si intende in questo modo: ogni non animale <è non uomo>, cioè tutto ciò che è non animale è non uomo, così che attraverso queste voci “non animale” e “non uomo” non si ponga alcunché; secondo questa interpretazione non segue né che sia posta pietra né alcuna altra cosa e neppure “essere” da “non uomo” se non sotto lo stesso senso, cioè che non si pone alcunché; ma poi non si può concludere “dunque la pietra è o non è” semplicemente da “ogni uomo è animale”. [...]

Ma se considerassero proprio l'imposizione delle voci stesse, non si conclude né “pietra” da “non animale” né “è” da “non uomo”. Infatti le voci “non animale” e “non uomo” sono state imposte per significare animale e uomo, ma in un altro modo rispetto alle voci “animale” e “uomo”, poiché queste voci “animale” e “uomo” significano le medesime cose animale e uomo per imposizione, mentre “non animale” e “non uomo” per rimozione, e da questa rimozione non hanno ciò che concludono dalle altre voci per imposizione. Dunque, come è stato detto, non possono concludere né “pietra” da “non animale” né “è” da “non uomo”²²¹.

Questi sono esempi di difficoltà nelle quali si incorre legando il significato dei termini alle cose esistenti. Abelardo in più occasioni criticherà la teoria semantica di Guglielmo proponendone una a sua volta che pur non abbandonando del tutto il rimando con la realtà, svincolasse il significato dal rimando diretto all'esistenza delle cose indicate grazie all'introduzione della distinzione tra *nominatio* e *appellatio* e *significatio* dall'altra e della differenza tra *significatio rerum* e *significatio intellectuum*.

²²¹ Cfr. Iwakuma Y., “Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum”, cit., pag. 62 [*Dialectica secundum Wilgelmum* I, 4.2]: [...] Si omnis homo est animal, omne non animal est non homo; et si omne non animal est non homo, omnis lapis est non homo; et si hoc est, tunc omnis lapis est vel non est. Sed haec consequentia facta absurda videtur ex coniunctione terminorum.

Ad quod vitandum ipsi determinant, dicentes hanc propositionem “omne non animal est non homo” potest duobus modis intelligi, ita scilicet quod sit affirmativa et ita quod sit negativa. Affirmativa enim est, si sic intelligatur: omne non animal est non homo, i.e. omnis illa res quae est non animal est illa res quae est non homo, ita quod per has voces “non animal” et “non homo” ponatur aliquid de rebus existentibus. Ut autem plus dicam, secundum hoc quod “non homo” ponit aliquam rem existentem, potest probari et “<si> omnis homo est animal, omnis lapis est” modo supradicto. [...] Negativa vero est, si sic intelligatur: omne non animal <est non homo>, i.e. quicquid est non animal est non homo, ita quod per has voces “non animal” et “non homo” nihil ponatur: secundum quod ne<c> positio lapidis nec alicuius rei sequitur ex hac voce “non animal” nec “esse” ex “non homo” nisi sub eodem sensu, scil. Quod nihil ponatur; sed postea non poterit concludi “ergo lapis est vel non est” simpliciter ex “omnis homo est animal”. [...]

Sed si considerarent propriam ipsarum vocum inventionem, nec “lapidem” ex “non animal” nec “esse” ex “non homo” concluderetur. Ad hoc enim istae voces “non animale” et “non homo” fuerunt inventae ut significarent animal et hominem, sed alio modo quam hae voces “animal” et “homo”, quia hae voces “animal” et “homo” significant ipsas res animal et hominem ponendo, hae vero “non animal” et “non homo” removendo, ex qua remotione non habent quod aliquid ex eis vocibus concludant ponendo. Itaque, ut dictum est, nec “lapidem” ex “non animal” nec “esse” ex “non homo” possunt concludere]» .

Capitolo III

Pietro Abelardo

Dopo aver esaminato il pensiero dei suoi più importanti maestri, si procederà ora all'approfondimento del contributo specifico di Abelardo. Nei capitoli successivi verranno dunque presi in considerazione la sua storia, la questione relativa alla ricostruzione degli scritti, un'introduzione alla sua teoria logica e a quella semantica, propedeutiche all'approfondimento sulla sua teoria degli universali. Si esaminerà infine il dibattito storiografico circa la sua precisa collocazione nel quadro delle diverse posizioni medievali nel dibattito sugli universali che vede la contrapposizione di autori divisi sull'appartenenza di Abelardo alle schiere dei nominalisti, dei realisti, dei concettualisti o dei non- realisti a partire dagli studiosi coevi, fino a giungere alla critica contemporanea.

1. La vita

Per la ricostruzione della vita di Abelardo ci si può basare soprattutto su testi autobiografici nei quali è il Maestro stesso a raccontare al lettore le sue innumerevoli peripezie e i suoi pensieri. Il più importante di questi testi è la *Historia calamitatum mearum*²²², scritto sotto forma di lettera consolatoria ad un amico anonimo e composto nel periodo tra il 1129 e il 1135, nel quale Abelardo fa il punto della sua vita ricordando tutte le sfortune vissute, ma anche i successi e le invidie suscitate. Un altro testo fondamentale per la ricostruzione della vita e delle caratteristiche personali dell'autore è rappresentato dalla raccolta delle *Lettere*²²³ che Abelardo e la sua amata Eloisa si scambiarono quasi per tutto il corso della loro vita. Già a partire dal XIX secolo vennero avanzati dubbi sull'autenticità di tale epistolario, ma molti studiosi contemporanei di Abelardo ritengono che essi siano stati adeguatamente risolti²²⁴.

²²² Cfr. Abelardo, *Historia calamitatum mearum*, a cura di Crocco A., Empireo, Napoli 1969.

²²³ Cfr. Abelardo, *Historia calamitatum mearum*, cit.

²²⁴ Cfr. ad esempio Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pagg. 82-93; Clanchy M. T., *Abelard: A Medieval Life*, Oxford: Blackwell, Oxford 1997, pagg. 15-16; Mews C. J., *Abelard and Heloise*, Oxford University Press, New York 2005, pagg. 16-18. Alcuni studiosi ritengono ancora, però, che tale questione non abbia ancora trovato una soluzione definitiva, come dimostrato nei saggi contenuti in Von Moos P., *Abelard and Heloise*, Vol. I in Melville G., *Gesammelten Studien zum Mittelalter*. Geschichte: Forschung und Wissenschaft 14, Lit Verlag, Münster 2005.

La formazione di Abelardo

Abelardo nacque nel 1079 nel borgo di Pallet, vicino a Nantes, dal padre Berengario che inizialmente aveva intrapreso gli studi, ma che poi scelse la carriera militare e che desiderava ardentemente che tutti i suoi figli seguissero le sue orme. Abelardo, però, non assecondò le aspettative paterne: al contrario, si appassionò agli studi filosofici, soprattutto logici, e decise di proseguire la sua carriera accademica, non considerando la vita militare e rinunciando anche alla sua primogenitura:

Ma poiché fra tutte le discipline filosofiche prediligevo le armi della dialettica cambiai con esse le armi guerresche e preferii ai trofei delle battaglie i conflitti delle dispute: divenni così emule dei Peripatetici e percorsi disputando le diverse provincie dovunque sapessi in vigore lo studio dell'arte della dialettica.²²⁵

Abelardo conosceva tutte le discipline, ma decise di specializzarsi in quella che all'epoca era considerata quella più alta - la dialettica appunto - alla quale si dedicavano solo le menti eccelse. Si era occupato anche di matematica, basandosi soprattutto sugli scritti di Boezio che ne costituivano la base all'epoca, ma quest'ultima lo interessava molto meno. Dei primi studi sappiamo poco perché Abelardo nella *Historia calamitatum* ne parla molto frettolosamente.

Per approfondire i suoi studi di dialettica, Abelardo si trasferì a Loches dove conobbe una delle due figure che avrebbero caratterizzato il suo pensiero per sempre: Roscellino da Compiègne. Del rapporto conflittuale dei due autori si è già parlato, come del fatto che ben presto Abelardo lasciò la scuola del suo maestro per recarsi a Parigi alla ricerca di nuove sfide e di personalità più interessanti. Abelardo, fin dall'inizio del suo percorso di studi, fu una persona molto ambiziosa e sicura di sé: all'epoca di questi spostamenti e di queste scelte era poco più che ventenne, ma aveva già una grandissima considerazione di sé. Egli lasciò Roscellino soprattutto a causa del fatto che si sentiva già molto più preparato e intellettualmente più vivace del suo maestro. Raggiunse così verso il 1100 la scuola parigina del suo secondo personaggio di riferimento, Guglielmo di Champeaux, personalità al tempo molto celebre tra tutti gli intellettuali. Prima molto ben accetto dal maestro, poi sempre più invisato a causa del suo atteggiamento polemico e arrogante, presto la loro convivenza risultò essere sempre più difficile. Con il suo comportamento, Abelardo si era procurato non solo

²²⁵ Abelardo, *Historia calamitatum mearum*, cit., pag. 24. In realtà, come hanno sottolineato diversi autori, tra i quali Gilson (cfr. E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit.), lo spirito combattivo e militare in Abelardo fu sempre presente: egli, infatti, affrontò tutte le innumerevoli sfide della sua vita come vere e proprie battaglie, come dimostrano le sue stesse descrizioni delle sue disavventure).

l'inimicizia del suo maestro, ma anche quella di molti discepoli, a detta dello stesso Abelardo, non tanto per ragioni teoriche, ma piuttosto per invidia, dato che lui era il più giovane di loro e giunto da poco, ma aveva già un acume e un ascendente ben superiori rispetto ai suoi coetanei.

La mia sicurezza e la mia bravura suscitarono l'invidia dei miei compagni perché ero il più giovane e l'ultimo arrivato. Da qui ebbero inizio le mie sventure.²²⁶

Altri studenti, invece, ben più lungimiranti, avendo compreso le doti di Abelardo, si erano schierati apertamente dalla sua parte e, col passare del tempo, la schiera di questi ultimi diveniva sempre più numerosa. Nel medioevo le lezioni universitarie erano strutturate in modo molto particolare e prevedevano il diretto confronto tra il maestro e l'allievo: il dialogo era l'essenza della lezione. Alla base della lezione c'era il testo delle *auctoritates* che il maestro presentava nelle prime lezioni, che erano di carattere introduttivo. Negli incontri successivi, invece, presentava agli studenti le riflessioni che lui stesso aveva sviluppato in riferimento al testo, aprendo così il dibattito con gli allievi. I commenti erano chiamati *Glossae* ed erano spesso annotati a mano ai margini del testo di riferimento; le riflessioni sul testo potevano essere costantemente modificate anche grazie agli interventi degli allievi stessi. Essendo così strutturate le lezioni, Abelardo aveva tutte le possibilità per intervenire costantemente e per cercare di smentire la teoria del suo maestro in dibattiti pubblici, davanti a tutti gli altri allievi.

Le prime scuole e i primi scritti logici

Diventata ormai insostenibile la convivenza col vecchio maestro, Abelardo decise di abbandonare la scuola parigina, ormai convinto di essere in grado di poter fondarne e gestirne una da solo. Fu così che, poco più che ventenne, Abelardo si trasferì nel 1102 a Melun dove istituì la sua prima scuola e dove iniziò la stesura delle sue glosse (proseguita anche negli anni 1112-1114). L'apertura della scuola non fu facile dato che era apertamente osteggiato da Guglielmo il quale scriveva continuamente lettere e petizioni argomentando che il suo ex studente fosse troppo giovane ed inesperto per poter gestire da solo una struttura del genere. Molti insegnanti appoggiavano la protesta di Guglielmo, ma qualcun altro tendeva a solidarizzare col giovane studente allietandosi anche della brutta immagine che da ciò ricavava il suo vecchio maestro. Guglielmo aveva importanti conoscenze nell'ambiente parigino, ma Abelardo non era certo uno sprovveduto: durante

²²⁶ Cfr., Abelardo, *Historia calamitatum mearum*, cit.

il suo periodo da studente aveva saputo farsi apprezzare in società, trovando potenti e influenti alleati, come la famiglia dei Garlande che, in questa occasione, non tardarono a sostenerlo. Fu proprio il loro intervento decisivo che permise ad Abelardo di ottenere l'autorizzazione all'apertura della scuola a Melun.

Melun era una cittadina dalla posizione particolarmente strategica: situata a 54 chilometri da Parigi, era un crocevia commerciale molto frequentato e facile da raggiungere. Dopo i primi mesi, alquanto difficoltosi, la scuola ottenne un discreto successo e sempre più studenti iniziarono a trasferirsi nella cittadina. La fama di Abelardo si stava espandendo sempre di più, e ben presto la scuola di Melun divenne un polo molto importante. Non era raro che gruppi di studenti lasciassero addirittura le prestigiose scuole di Parigi, di Chartres e di Loches per trasferirsi a Melun.

Abelardo aveva però mire ben più ambiziose e desiderava avvicinarsi sempre più a Parigi. Ancora una volta appoggiato dalla famiglia dei Garlande, la nuova sede della sua scuola divenne Corbeil. Anche qui visse un periodo prospero e sereno: guadagnava molto ed era sempre più inserito nella società parigina. I suoi allievi erano sempre più numerosi, le sue lezioni sempre più richieste e ben pagate: questo iniziò a procurargli le prime invidie da parte dei suoi colleghi, che iniziavano a scorgere un pericolo in quella nuova figura ascendente.

A 25 anni Abelardo era un'autorità riconosciuta e stimata dai più alti ambienti parigini e la sua scuola era uno dei centri culturali più importanti della Francia.

Contemporaneamente a lui, Guglielmo continuava con la sua attività di insegnante, riscuotendo sempre grande successo.

Compiuti i 26 anni, però Abelardo dovette prendere un periodo di pausa perché era ammalato, stanco, esausto. Nel periodo di riposo, egli tornò in Bretagna dalla sua famiglia mentre nello stesso periodo Guglielmo era diventato arcidiacono di Parigi.

Una volta guarito, Abelardo decise di ritornare a Parigi per prendersi la cattedra che tanto desiderava. L'ostacolo si contrapponeva tra lui e la sua meta era ancora una volta rappresentato dal suo vecchio maestro Guglielmo.

Il ritorno di Abelardo come studente di Guglielmo

Durante i tre anni di assenza di Abelardo, Guglielmo era stato a Pallet e aveva cambiato materia di insegnamento passando dalla dialettica alla retorica. Nel 1108 Abelardo si iscrisse ai corsi di retorica di Guglielmo, tornando così ad essere suo discepolo. Nonostante la scelta di occuparsi di retorica, le lezioni di Guglielmo spaziavano su vari argomenti, compresa la logica, toccando anche quindi il celeberrimo dibattito sugli universali.

Fu proprio nell'occasione di questo incontro che Abelardo riuscì a sconfiggere logicamente la teoria sugli universali di Guglielmo, costringendolo al clamoroso ripensamento che causò una brusca frenata nella carriera di quest'ultimo.

Se da una parte Guglielmo uscì dallo scontro intellettualmente debilitato, dall'altra parte Abelardo ottenne un prestigio grandissimo: la sua fama crebbe enormemente e anche molti studenti che fino a quel momento erano stati accesissimi sostenitori del vecchio maestro parigino e che spesso avevano apertamente osteggiato Abelardo, si convinsero della maggior bravura del Peripatetico Palatino e parteciparono alle sue lezioni. Guglielmo era disperato e cercava di ostacolare in ogni modo l'ascesa del suo ex allievo. Abelardo era convinto questa volta di riuscire finalmente ad ottenere l'agognata cattedra a Nôtre Dame, considerandosi più che degno successore del maestro sconfitto. In realtà quest'ultimo impedì che Abelardo assumesse quella carica, affidando la cattedra ad un suo fedele discepolo. Abelardo, in seguito a questo fatto, decise di tornare per un periodo a Melun e poi di aprire una nuova scuola sulle colline di Saint Geneviève, anch'essa di notevole successo, appena fuori le mura di Parigi, col chiaro intento di fare pressione su quello che considerava un "usurpatore".

Perveni tandem Parisius... Factum tandem est ut supra vires aetatis meae de ingenio meo praesumens, ad scholarum regimen adolescentulus aspirem, et locum, in quo id agerem, providerem; insigne videlicet tunc temporis Meliduni castrum, et sedem regiam.²²⁷

Ab hoc autem scholarum men meum dilatari coepit, ut non solum condiscipulorum meorum, verum etiam ipsius magistri (Guilelmi Campellensis) fama contracta paulatim exingerentur....²²⁸

Tunc ego Melidunum reversus, scholas ibi nostras, sicut antea, constitui.... Meliduno Parisius redii...extra civitate in monte S. Genovefae, scholarum nostrarum castra posui.²²⁹

Guglielmo, a sua volta, decise di rientrare a Parigi, dalla quale si era allontanato a causa dell'episodio che era accaduto con Abelardo, per proteggere il suo allievo. Questo suo atto, però, fu fonte di un equivoco che portò al ritiro del suo protetto: diffusasi la notizia del ritorno di Guglielmo si pensò che egli volesse aprire una nuova scuola. Fu così che moltissimi allievi lasciarono le lezioni del suo protetto per recarsi da lui. Per il giovane fu un duro colpo: poco tempo dopo egli

²²⁷ Abelardo, *Epist.*, I, c. 2, p. 4 (*Amboes.*) [ed. Cousin, I, p. 4].

²²⁸ Abelardo, *Epist.*, I, c. 2, p. 5.

²²⁹ Abelardo, *Epist.*, I, c. 2, p. 6, PL, 178, 120.

abbandonò la cattedra di Nôtre Dame, offrendola direttamente ad Abelardo, si ritirò in convento e non insegnò mai più.

La formazione teologica

Nel 1113, a 35 anni, Abelardo decise di intraprendere anche gli studi di teologia: questo tipo di studi, infatti, in epoca medievale, era considerato il coronamento della carriera di uno studioso. Decise di andare a studiare questa materia dal maestro più famoso all'epoca: Anselmo di Laon.

Abelardo non era decisamente più uno studente: se già da ragazzo era sprezzante e sicuro di sé, adesso che aveva raggiunto una discreta fama e aveva guadagnato discretamente dalle sue lezioni, era sempre più convinto della sua superiorità. Ben presto iniziò ad annoiarsi anche presso Laon: era insopportabile e profondamente deluso, ancora una volta, dal maestro che aveva dinanzi. Egli riteneva Anselmo un vecchio teologo, un uomo poco profondo e poco abituato a giustificare logicamente ciò che sosteneva, cosa che invece Abelardo riteneva di fondamentale importanza. La fama di Anselmo era dovuta principalmente alla consuetudine ed essa gli consentiva di eludere le domande più impegnative dei suoi allievi. Era molto bravo a parlare, ma non utilizzava mai ragionamenti logicamente fondati; dietro le sue parole, a parere di Abelardo, c'era ben poco.

Subito mi resi conto che egli si era giovato, più che di una vera preparazione teorica, di una lunga pratica: chi andava a interrogarlo se ne partiva così con più dubbi di prima. Il suo discorso era brillante, ma diceva cose banali e senza senso.

Possedeva un linguaggio brillante ma povero di concetti e vuoto di pensiero. Era simile ad un fuoco che quando si accende riempie la casa di fumo senza far luce [...]. Resomi conto di ciò non rimasi per molti giorni ozioso alla sua ombra. Ma quando a poco a poco cominciai a disertare sempre più le sue lezioni, alcuni dei suoi più eminenti discepoli si indignarono fortemente.²³⁰

Convinto di saper fare molto meglio di questo maestro e di poter elargire lezioni molto più interessanti delle sue, Abelardo decise di diventare anche maestro di teologia. Ancora una volta, scatenò contro di sé reazioni molto forti: molti allievi, vedendo il suo comportamento sprezzante col vecchio maestro, cercarono di ostacolarlo riferendo diverse maldicenze che lo vedevano

²³⁰ Cfr. Abelardo, *Historia calamitatum*, cit., pag. 35.

protagonista anche allo stesso Anselmo. Tra questi studenti c'erano anche Alberico di Reims e Lotulfo di Novara. Abelardo fu sfidato a tenere una lezione su un passo di Ezechiele, potendola preparare solo in una notte. Egli accettò la sfida e lavorò tutta la notte al progetto, affrontando il passaggio con l'arma che preferiva, ovvero la dialettica. Il giorno dopo, come promesso, tenne la sua lezione ed essa piacque così tanto agli studenti che vi avevano assistito che decisero di disertare le lezioni di Anselmo per seguire il Peripatetico Palatino, invitandolo a tenere lui stesso un proprio corso di teologia. La voce del suo successo si diffuse rapidamente, e anche chi non presenziò alla prima lezione, accorse alla seconda o alla terza. Il suo enorme successo suscitò anche l'invidia di Anselmo che, poco tempo dopo, incominciò ad osteggiarlo impedendogli di insegnare la sua materia. Gli studenti, però, si ribellarono a questa decisione: il risultato di quella proibizione, che avrebbe dovuto ostacolarlo, fu al contrario quello di far accrescere ancora di più la sua fama.

Abelardo dovette così lasciare Laon, ma decisamente non da sconfitto. Uscì vittorioso anche da quell'incontro: una volta tornato a Parigi, gli fu offerta la cattedra a Nôtre Dame che tanto aveva anelato e che lui accettò con immensa soddisfazione.

Il ritorno a Parigi

Finalmente Abelardo aveva raggiunto ciò che da tempo agognava: non solo era il più famoso maestro di dialettica, ma stava diventando anche il più rinomato maestro di teologia. Anche in ambito teologico, gli studenti di Abelardo erano soliti fargli domande che richiedevano risposte logicamente fondate, chiedendo più dimostrazioni che parole: per i suoi alunni i discorsi, anche se molto ben fatti, erano completamente inutili se non si comprendeva il significato delle parole; seguendo l'insegnamento del maestro, erano infatti convinti che non si potesse credere nulla senza averlo prima veramente compreso.

Tra il 1115 e il 1116 Abelardo aveva ormai 36 anni; da tempo viveva a Parigi, era famosissimo e molto ricco.

Se nella parte iniziale della sua vita parigina fu alquanto restio alla frequentazione delle donne, sia dell'alta società che del popolo, ora la compagnia femminile decisamente non gli mancava. Il suo comportamento dedito ai piaceri si addiceva molto poco alla sua figura professionale: tradizionalmente, infatti, il filosofo in generale, ma soprattutto il teologo, tendeva a rifuggire da simili licenziose abitudini.

L'incontro con Eloisa

In quegli anni accadde l'evento che cambiò per sempre la sua vita: nel 1117 conobbe Eloisa, sedicenne nipote di Fulberto. Eloisa era molto diversa dalle donne che era abituato a frequentare: non solo era dotata di una bellezza fine e rara, ma anche di una grande intelligenza e cultura. Cresciuta in un convento nei pressi di Parigi, quello di Nôtre Dame di Argenteuil, al matrimonio in giovane età o ai voti lei aveva scelto di continuare gli studi. Incuriosito dalla giovane, Abelardo riuscì a farsi assumere da Fulberto come maestro privato di Eloisa. Da questo incontro Eloisa ebbe anche moltissimi giovamenti culturali: grazie alla sua spiccata intelligenza seppe cogliere appieno l'insegnamento del suo illustrissimo maestro²³¹. In seguito alle moltissime ore trascorse insieme, e all'indubbio fascino che esercitava Abelardo, Eloisa si lasciò sedurre. La loro fu una passione travolgente, sconfinata, che seppe rapire anche il Maestro.

Nel periodo del grande amore con Eloisa, Abelardo incominciò a tralasciare sia la dialettica che la teologia, dedicandosi alla stesura di canzoni d'amore che ebbero un discreto successo e che avevano sempre come protagonista la sua Eloisa.

Ormai tutti sapevano di questo amore, solo Fulberto, che più volte era stato messo sull'avviso, sembrava non rendersene conto. Continuò così finché non colse sul fatto i due amanti proprio nella stanza dove avrebbe dovuto svolgersi la lezione di Eloisa. I due furono così forzatamente allontanati. Nonostante ciò però riuscivano comunque in qualche modo a comunicare e a scambiarsi messaggi e notizie tra cui quella della gravidanza di Eloisa. Abelardo decise allora di rapirla e di portarla dalla sua famiglia in Bretagna, dove la ragazza fu calorosamente accudita dalla sorella di Abelardo e diede alla luce un bambino: Astrolabio. Il rapimento suscitò le ire di Fulberto che Abelardo pensò di placare proponendogli di sposare Eloisa. Fulberto accettò di buon grado l'offerta di Abelardo e suggerì la pace col pensatore.

Abelardo, però, era seriamente preoccupato che la diffusione della notizia del suo matrimonio potesse influire negativamente sulla sua fama e sulla sua carriera: egli infatti era un canonico, una figura solitamente associata ad una vita ascetica e di castità.

La sua tragedia personale

Il matrimonio fu effettivamente celebrato, ma per volere di Abelardo, con l'accordo di Eloisa, rimase segreto. Fulberto diffuse la notizia del matrimonio e subito dopo il Maestro Palatino fece

²³¹ Gli insegnamenti di Abelardo emergono spesso nelle lettere che i due amanti si mandavano durante i numerosi periodi di lontananza.

rinchiudere Eloisa nel monastero dell'Argenteuil dove era cresciuta e aveva compiuto i suoi primi studi e lei finse di prendere i voti.

Questo episodio rappresentò per Fulberto l'ennesimo affronto: se col matrimonio ci fu una tregua col maestro, con questo atto il contenzioso si riapriva. Fulberto aveva, infatti, interpretato il gesto di Abelardo come una ripudio di sua nipote e questo scatenò una violentissima reazione dello zio. Una notte egli mandò dei sicari da Abelardo che lo rapirono e lo evirarono.

Oltre all'enorme danno fisico, per Abelardo questo fu anche un durissimo colpo morale. Rapidamente la notizia aveva fatto il giro di tutta la società parigina e lui non riusciva a sopportare il peso della vergogna. Oltre al difficile recupero fisico, dovette affrontare una dura crisi personale: nella Bibbia si dice che l'animale evirato non è offerta gradita a Dio, perché minorato. Con se stesso Abelardo non trovava pace e temeva che i suoi avversari avrebbero goduto non poco della sua disgrazia. Per uscire dalla crisi Abelardo iniziò a provò razionalizzare il fatto cercando una giustificazione logica ad esso e la trovò ritenendo che Dio aveva deciso di punirlo colpendolo proprio dove lui aveva peccato, sia fisicamente per i peccati di lussuria, sia moralmente per la sua superbia.

Fulberto fu sospettato di essere stato il mandante dei sicari, ma negò sempre con fermezza. Giudicato colpevole, gli furono risparmiate pene fisiche, ma gli furono confiscati tutti i beni. Abelardo fu calorosamente difeso dai canonici e dal Vescovo.

A questi anni risale la stesura della *Logica Ingredientibus*, mentre la redazione della *Dialettica* è stata iniziata ancor prima della tragedia, ovvero prima del 1118.

In seguito a questo episodio, nel 1120, egli decise di ritirarsi nel convento di Saint-Denis ed Eloisa, conscia del dramma, disperata e sola, decise di prendere davvero i voti nel monastero, come stava facendo anche Abelardo.

Intanto, gli allievi di Abelardo lo convinsero a riprendere l'insegnamento.

Molto presto, il Peripatetico Palatino non si trovò più a suo agio nel monastero di Saint-Denis, a causa della profonda corruzione ed immoralità che vi imperversava. Si trasferì così nel monastero di Champagne, seguito da moltissimi studenti.

Abelardo insegnava lì ancora sia logica che teologia. Le sue lezioni erano seguitissime, e la sua sede si allargò sempre di più. Ancora una volta, il suo enorme successo gli procurò l'invidia dei più.

Finalmente però Abelardo incominciava a trovare un po' della perduta serenità.

La prima opera teologica

Fu in questo periodo che iniziò la stesura del suo primo testo teologico: la *Teologia del Sommo Bene*. Da tempo Abelardo aveva in mente di affrontare una sfida di notevole entità, ovvero quella di cercare di penetrare con le armi della logica il mistero divino, applicando la dialettica alla teologia, e questo fu quello che fece nel suo testo. Nel corso delle sue lezioni molto spesso i suoi studenti gli chiedevano dei chiarimenti logicamente fondati sul dogma della Trinità: c'erano all'epoca moltissime teorie che cercavano di spiegarlo, molte delle quali erano al limite dell'eresia, ma nessuna di esse era considerata da loro concettualmente soddisfacente.

Questo coraggioso tentativo di Abelardo, però, incontrò moltissime resistenze: l'idea infatti di affrontare i dogmi della fede con la ragione suscitava moltissima preoccupazione, considerando che l'investigazione razionale nella scuola tradizionale era bandita.

Questo libro traeva le sue origini soprattutto da uno scontro di idee che vedeva opposto Abelardo contro il suo maestro di un tempo: Roscellino da Compiègne. Tra loro era infatti rimasta un'insanabile inimicizia, sia teorica che personale, dimostrata dalle lettere che si scrivevano e dagli attacchi reciproci. Si pensi solo che proprio in quest'epoca Abelardo aveva scritto la lettera al vescovo Gerberto di Parigi contro il rientro di Roscellino dall'esilio al quale era stato costretto in seguito alle accuse di eresia. Se Roscellino era stato accusato di eresia per la sua problematica teoria riguardante il dogma della Trinità, Abelardo riteneva che fosse il caso di esprimere la propria opinione, completamente contraria a quella del vecchio maestro, in uno scritto occupandosi quindi principalmente della Trinità, seguendo il metodo razionale che riteneva avrebbe portato ad una soluzione definitiva. In questo modo intendeva schierarsi ancora contro Roscellino, e dimostrare fondata l'accusa di eresia che gli era stata mossa.

Roscellino aveva letto il testo di Abelardo e lo aveva duramente criticato. Abelardo allora scrisse una ulteriore lettera al vescovo nella quale si lamentava degli insulti ricevuti da Roscellino in seguito al suo scritto composto per combattere il triteismo di quell'autore eretico. In questa lettera al vescovo Abelardo definì Roscellino come uno "pseudo- dialettico".

Nonostante fosse segnato dalle esperienze di vita e nonostante il fatto che si fosse fatto monaco, Abelardo non aveva mai abbandonato il suo atteggiamento e si sentiva ancora di gran lunga il miglior pensatore. Nonostante la presunzione che lo caratterizzava, non ignorò totalmente le critiche di Roscellino: molte delle correzioni alle quali era stato sottoposto il testo sono una conseguenza delle osservazioni roscelliniane.

Roscellino, d'altra parte, non era sicuramente più accomodante nelle sue risposte: in seguito alla lettera al vescovo da parte di Abelardo, gli inviò una missiva molto violenta nella quale accusava il

Peripatetico Palatino di essersi voluto occupare di un tema troppo superiore rispetto alle sue capacità e alla sua preparazione, con la presunzione di sapere molto di più dei teologi stessi che a quelle problematiche avevano dedicato la vita. Nella lettera mise tutto il suo rancore, non mancando di ricordargli le disgrazie che aveva subito in seguito alla sua storia con Eloisa arrivando persino ad accusarlo di eresia.

Abelardo decise di non dar seguito a questa discussione e non rispose mai a quest'ultima lettera.

Roscellino era pronto a sfidare Abelardo sulla pubblica piazza, dovendo anche difendersi dall'accusa di eresia: non riuscì però nel suo intento perché morì poco tempo prima di recarsi a Soissons per il concilio che era stato indetto.

La *Teologia del Sommo Bene* rappresentò la base di tutta la riflessione teologica di Abelardo di quegli anni.

Le accuse di eresia

In seguito a questo scritto l'autore fu duramente attaccato da parte di due dei suoi vecchi nemici incontrati a Laon, Alberico e Lotulfo da Novara, che denunciarono lo scritto alle autorità ecclesiastiche perché pieno di pericolosi errori. Essi scrissero numerosissime lettere con accuse e calunnie indirizzate all'arcivescovo Radulfo che decise di convocare Canone D'Urrach, vescovo di Palestrina, legato pontificio di Papa Callisto II. Si decise quindi di indire una pubblica assemblea a Soissons per giudicare varie cose, tra le quali lo scritto di Abelardo. Ad essa fu invitato anche il Maestro Palatino, ma prima ancora che lui arrivasse i suoi due rivali iniziarono una feroce campagna denigratoria contro di lui tra il popolo e il clero. Appena giunto in città, Abelardo rischiò addirittura di essere lapidato dalla folla, convinta che lui proclamasse l'esistenza di tre dei. Roscellino non fece in tempo a vedere la pubblica accusa subita da Abelardo proprio sulla base del testo da lui criticato in quanto morì nel 1121.

La condanna

Il 1121 fu un anno terribile per Abelardo: egli si difese dalle accuse di eresia nelle chiese, per le piazze e per le strade. La gente ormai era convinta del fatto che non fosse un eretico, e anche molti pensatori erano dalla sua parte tra cui Goffredo di Léves, vescovo di Chartres. Il problema era, però,

che Abelardo si trovava in una condizione quanto mai paradossale: coloro che dovevano giudicarlo erano gli stessi che lo avevano accusato.

Com'era facilmente prevedibile, fu giudicato colpevole senza nemmeno la possibilità dell'ultima difesa. Il suo trattato fu bruciato e Abelardo fu condannato alla reclusione perpetua. La pena fu poi commutata e il Maestro fu affidato all'abate del monastero di Saint-Medard, che si chiamava Gosvino ed era stato uno dei pochissimi studenti che era riuscito a sconfiggere Abelardo in una disputa. L'abate era molto contento di quella decisione: grazie alla presenza di Abelardo il suo monastero avrebbe raggiunto una notevole fama.

La condanna di Abelardo non passò sotto silenzio: nelle piazze e nelle aule delle scuole ci furono moltissime dispute che avevano come oggetto proprio questo episodio. La sua condanna suscitò lo sdegno di moltissimi pensatori ai quali la sentenza appariva spropositata e ingiusta. I protagonisti del concilio, ormai, non potevano più nulla per rimediare al fatto: l'unica cosa che poterono fare per migliorare la situazione fu permettere ad Abelardo di rientrare, poco tempo dopo, a Saint-Denis.

Abelardo, nonostante l'accaduto, non aveva abbandonato il suo progetto teologico: anche se la *Teologia del Sommo Bene* era stata osteggiata, le idee in essa contenute erano ben salde nella sua mente.

Probabilmente risale a questo periodo la stesura della *Logica Nostrorum petitioni sociorum*, databile presumibilmente tra il 1121 e il 1224.

Il Peripatetico Palatinosi era isolato nel convento: non partecipava quasi mai alla vita della comunità, anche perché ormai quel monastero era divorato dal vizio e dalla corruzione. Abelardo non sopportava più di vivere lì e decise di scappare. Fu accolto di buon grado a Provins da Teobaldo, conte di Blois.

La nascita del Paracletto

Successivamente decise di rimanere in Champagne e si ritirò, con un amico discepolo, in un eremo a Quincey: qui alcuni benefattori gli regalarono un appezzamento di terreno e del denaro, e così Abelardo decise di costruirvi un piccolo oratorio dedicandolo, non senza palese polemica, alla Santissima Trinità. In questo luogo, incominciò un periodo di serenità, ricominciò ad insegnare. Era il 1123. Presto la voce delle sue lezioni si diffuse e moltissimi giovani rinunciarono ad una vita d'agi per seguirlo nel suo eremo. Se inizialmente il gruppetto dei suoi discepoli era alquanto contenuto, ora era diventato numerosissimo, il che creò non pochi problemi pratici a causa dell'angusto luogo di lezione. Cresceva di nuovo, così, la fama di Abelardo e inevitabilmente

incominciavano di nuovo a nascere dei malumori tra i suoi rivali soprattutto perché questi ultimi, che insegnavano nelle scuole più rinomate, stavano perdendo studenti che ai prestigiosi istituti preferivano l'eremo spoglio di Abelardo.

Il Peripatetico Palatino aveva organizzato al meglio la sua comunità, che aveva intanto preso il nome di Paracleto²³². L'ideale di scuola alla quale Abelardo si ispirava era quello dei platonici e dei pitagorici, come testimoniato nella *Historia Calamitatum mearum* (pag. 98-100) nella quale paragona esplicitamente i suoi allievi ai seguaci di Pitagora e di Platone poiché contraddistinti da ricercata modestia e ricerca di sapere e di solitudine. Il richiamo ad una dimensione "sacra" della filosofia qui ricercata e studiata è evidente.

Questa volta un suo coetaneo, Ottone di Frisinga, lo accusò di unire incautamente, nella sua scuola, teologia e dialettica. In realtà quello che Abelardo faceva nei suoi insegnamenti era molto semplice: come era suo progetto da tempo, egli indagava coi metodi logici la Scrittura e i misteri cristiani. A quel tempo, il rapporto tra ragione e fede era un tema molto discusso: Abelardo stava compiendo un passo in più rispetto ai suoi contemporanei che non a tutti risultava comprensibile, mettendo il ragionamento logico al servizio della dottrina. Nei suoi insegnamenti Abelardo teneva presente un assunto fondamentale: l'autorità della Sacra Scrittura non poteva assolutamente essere messa in discussione e, conseguentemente, non poteva in alcun modo essere rifiutata; ma tutti gli altri scritti, ivi compresi quelli dei padri della chiesa, potevano essere sottoposti ad un libero giudizio critico. Nei confronti della fede la dialettica, nonostante l'altissima considerazione che di essa aveva Abelardo, aveva il ruolo di "ancella" dato che era molto utile per una perfetta comprensione della Scrittura e per la difesa della fede stessa contro gli infedeli:

Questa è la dialettica, alla quale è sottoposta qualsiasi distinzione tra vero e falso, tale che possieda la completa supremazia in filosofia e la guida del sapere universale. Così si mostra necessaria anche per questa fede cattolica, affinché non possa resistere alcunché attraverso i ragionamenti sofisticati degli eretici, se non ciò che essa concede²³³.

Abelardo nello stesso periodo stava scrivendo il suo secondo testo teologico, l'*Introduzione alla Teologia Cristiana*, nella quale non si risparmiava di polemizzare contro i più importanti maestri

²³² Anche la scelta del nome fu oggetto di critiche: "Paracleto", infatti, significa "consolatore", nome dato allo Spirito Santo, quindi ad una sola delle tre figure della Trinità.

²³³ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., p. 435: «Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subjecta est, ut omnis philosophiae principatum, dux universae doctrinae, atque regimen possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere».

dell'epoca come, ad esempio, Gilberto L'Universale, Alberico di Reims, Gilberto De La Porree e, ancora, Roscellino²³⁴.

Nella sua opera successiva, la *Teologia Cristiana*, il suo intento era quello di insegnare a coloro che non credevano la verità cristiana attraverso argomenti razionali, sostenendo che non si potesse convincere un non credente con argomenti riguardanti la fede, ma che bisognasse usare un'arma comune, ovvero la dialettica. Solo in questo modo l'infedele avrebbe potuto cambiare idea.

Abelardo iniziava però a non trovarsi più bene nemmeno nel suo Paracleto dove nel frattempo lo aveva raggiunto Eloisa, che era ormai diventata badessa, aiutandolo nella gestione insieme alle sue consorelle, risolvendo moltissime difficoltà logistiche.

A questo intenso periodo di produzione appartengono anche la prima stesura del *Sic et non* e i primi due libri della *Theologia Scholarium*.

Il difficile rapporto con Bernardo di Chiaravalle

Negli stessi anni Guglielmo di Saint-Thierry stava avvisando Bernardo di Chiaravalle della sospettosa attività e delle opere poco consone del Peripatetico Palatino. Bernardo di Chiaravalle fu una figura importantissima del panorama medievale, assolutamente antitetico rispetto ad Abelardo sia per quanto riguarda le teorie sia per il carattere; era una voce molto ascoltata e rispettata nell'ambiente intellettuale. Uomo molto colto e umile, a moltissime e prestigiosissime cariche aveva preferito rimanere abate di Chiaravalle: da lì scriveva e produceva moltissimo, portando avanti il suo progetto di difensore della pura fede cristiana.

Anche Bernardo inevitabilmente, considerate le diverse mire teoriche, divenne ben presto avversario di Abelardo: il suo fine non era tanto quello di mettere in cattiva luce il Peripatetico Palatino davanti al popolo o agli studenti, ma davanti alle autorità ecclesiastiche e secolari, col chiaro scopo di minare l'autorità di insegnante del maestro. Di rimando Abelardo, che intanto nel 1128, era diventato abate di Saint-Gildas, continuò a seguire il suo metodo fino in fondo, senza mai modificare il suo atteggiamento.

Anche a Saint-Gildas Abelardo non ebbe vita facile avendo trovato anche lì un ambiente profondamente corrotto. Era stato portato lì nella speranza che potesse risollevarne le sorti, ma lui era uno studioso e non un riformatore, e sentiva il peso del fallimento ogni giorno di più. Era molto invisato ai suoi monaci che decisero addirittura di avvelenarlo. Tentarono di ucciderlo moltissime

²³⁴ Nella sua opera, in maniera un po' sprezzante, non cita mai direttamente i nomi di questi autori, ma fa solo riferimento alla località in cui insegnavano.

volte, ma lui scampò sempre al pericolo. Prese però l'abitudine di non soggiornare più all'interno di quel monastero.

La situazione di lotte contro i monaci ribelli continuò a lungo e lui visse un periodo particolarmente difficile consolato solo dalla visita nel 1131 di Papa Innocenzo II in Francia. Abelardo ebbe così occasione di parlare direttamente al Pontefice del suo Paracletto. Il Papa mandò come osservatore in quel luogo proprio Bernardo di Chiaravalle: era la prima volta che i due studiosi si incontravano direttamente. Bernardo rimase molto ben impressionato dal luogo e il 28 novembre 1131 Abelardo ricevette da Innocenzo II la conferma della donazione del terreno e soprattutto l'istituzione del monastero del Paracletto.

In seguito a questi eventi compose la *Historia calamitatum mearum* (1133-1134).

Ancora a Parigi e inizio della trattazione etica

Stanco dei continui attentati alla sua vita che subiva nel monastero di Saint-Gildas, Abelardo ripartì alla volta di Parigi, ancora alla ricerca della sua cattedra. Durante il tragitto verso per Parigi sostò a Nantes dove ebbe occasione di rivedere suo figlio Astrolabio che era rimasto con sua sorella.

In questo periodo il suo interesse si stava spostando su problematiche di natura etica: iniziò a comporre il suo scritto *Etica*, noto anche come *Scito te ipsum*, anch'esso al centro di polemiche, anche da parte di Bernardo. In questo scritto Abelardo assunse come oggetto di discussione la definizione razionale di peccato.

A Parigi giunse nel 1136, ma la situazione era molto difficoltosa: la città si era espansa enormemente e Abelardo aveva un disperato bisogno di denaro. Fu così che decise di riaprire la sua vecchia scuola di Saint-Geneviève alla quale accorsero subito moltissimi studenti. Qui ebbe come allievo anche Giovanni di Salisbury. Dai resoconti dettagliati di Giovanni ci si può fare un'idea di quanto Abelardo fosse un maestro stimato. Egli era, anche in quel frangente, una persona molto interessante e suggestiva; aveva sempre come intento quello di farsi capire facilmente da tutti gli studenti, adattandosi, anche nella scelta del materiale, ai suoi ascoltatori²³⁵.

Presto, però, si stancò anche di quella soluzione. Dopo un breve periodo ancora a Parigi, decise poi di allontanarsi dalla città per circa un anno.

²³⁵ Cfr. Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, III, 1, p. 116 (ed. Giles [ed. Webb, p. 120]); PL, 199, 890-1: «Sic omnem librum legi oportet, ut quam facillime potest eorum quae scribuntur habeatur cognitio. Non enim occasio quaerenda est ingerendae difficultatis, sed ubique facilitas generanda. Quem morem secutum recole Peripateticum Palatinum. Inde est, ut opinor, quod se ad puerilem de generibus et speciebus, ut pace suorum loquar, inclinavit opinionem; malens instrueret promovere suos in puerilibus quam in gravitate philosophorum esse obscurior. Faciebat enim stusiosissime quod in omnibus praecipit fieri Augustinus, i. e., rerum intellectui serviebat».

Aveva ripreso ad insegnare entrambe le materie, sia la dialettica che la teologia. Questo fu un periodo molto intenso di produzione letteraria: appartengono a questi anni il *Commento all'Epistola ai Romani*, una nuova stesura del *Sic et non* e la redazione del terzo libro della *Theologia Scholarium*.

Nuove accuse di eresia

Nel 1139 Abelardo era nuovamente al culmine della sua fama e i suoi testi facevano parte della formazione di ogni studente di filosofia e teologia. Come sempre però nei periodi di prestigio ci fu qualcuno intenzionato a minare la sua serenità: questa fu la volta di Guglielmo di Saint-Thierry che raccolse, dalle opere teologiche del Peripatetico Palatino, 13 proposizioni che definì eretiche e che sottopose a giudizio, inviandole in una lettera a Bernardo di Chiaravalle e a Goffredo di Chartres. Stava per cominciare per Abelardo un nuovo periodo di tensioni e di battaglie. La lettera fu inviata proprio a Bernardo perché quest'ultimo era un'autorità fondamentale nel panorama teologico medievale: a lui si rivolgevano in moltissimi per consigli e insegnamenti, era rispettato, ma soprattutto temuto e il suo giudizio poteva essere molto pericoloso.

Bernardo e Guglielmo si trovarono d'accordo sulle accuse mosse ad Abelardo. Bernardo decise allora di convocare di persona Abelardo per discutere direttamente di queste tesi e del loro significato: questa rappresentava una sorta di avvertimento per permettergli di cambiare in tempo il suo atteggiamento. I punti incriminati riguardavano ancora una volta questioni relative al dogma della Trinità.

I due autori, però, difficilmente si sarebbero potuti capire: erano su due posizioni teoriche antitetiche e per giunta Bernardo non sopportava l'arroganza che da sempre contraddistingueva l'atteggiamento di Abelardo. Dopo un primo infruttuoso incontro, Bernardo iniziò a scrivere il *Trattato contro alcuni capitoli degli errori di Abelardo*, al quale il Maestro Palatino replicò subito scrivendo *L'Apologia contra Bernardum* (1140). In questo modo la questione divenne presto di pubblico dominio.

Era tempo che Abelardo non godeva più di buona salute: aveva frequenti tremori alle mani e un prurito insopportabile, ma nonostante ciò continuava sempre a scrivere e ad insegnare.

Non ottenendo gli effetti sperati, Bernardo decise di coinvolgere addirittura il Papa incominciando a tempestarlo di numerose e dense lettere. In risposta Abelardo decise di sfidare pubblicamente Bernardo in una disputa: Bernardo rimase spiazzato dalla richiesta, ma accettò, riuscendo però a trasformare la disputa in un vero e proprio concilio con l'obiettivo di una pubblica

condanna. Bernardo era consapevole che sul piano logico-dialettico Abelardo avrebbe sicuramente avuto la meglio: affrontarlo in un dibattito pubblico da solo sarebbe stata una disfatta. Abelardo decise allora di spostare il dibattito direttamente a Roma: fu quindi per suo volere che il dibattito epico non ci fu.

Nel 1140 venne convocato Sens un sinodo per giudicare Abelardo, in occasione del quale il Maestro si appellò direttamente al Papa. Le sue opere furono condannate, ma rimase in sospeso il giudizio sulla sua persona.

Il Maestro Palatino decise quindi che era arrivato il momento di partire alla volta di Roma per difendersi in prima persona. Prima di partire scrisse l'ennesima lettera ad Eloisa, particolarmente importante dal punto di vista teologico perché rappresenta la sua professione di fede vera e propria.

L'arrivo a Cluny da Pietro il Venerabile, la scomunica e la morte

A fine giugno del 1141 Abelardo giunse all'abbazia di Cluny. L'abate di Cluny era Pietro il Venerabile, uomo molto colto, ammiratore di Abelardo che in passato gli aveva più volte scritto chiedendogli di rifugiarsi nella sua abbazia durante le sue peregrinazioni. Ormai Abelardo era troppo malato per proseguire il viaggio e chiese all'abate Pietro ristoro e alloggio nella sua abbazia e quest'ultimo accettò di buon grado. Egli tentò di far riconciliare Abelardo e Bernardo facendoli incontrare nella sua abbazia, ma il suo progetto non ebbe successo.

Durante il suo soggiorno a Cluny, Abelardo fu raggiunto da una lettera di Papa Innocenzo II che gli comunicava della sua scomunica in seguito alla sua condanna come eretico stabilita a Sens. Grazie all'intervento di Pietro il Venerabile, dalla condanna fu tolto il divieto ad Abelardo di insegnare. Dopo essersi un po' ripreso nello spirito e nel fisico, egli riprese la sua attività accademica, incominciando di nuovo a scrivere e ad insegnare.

In quest'epoca scrisse uno dei suoi scritti più noti, il *Dialogo tra un filosofo, un Giudeo e un Cristiano*²³⁶, un testo che esprime l'idea estremamente innovativa di un cristianesimo tollerante.

Ormai però la malattia era in stato avanzato e le forze lo stavano abbandonando. Probabilmente Abelardo soffriva della sindrome di Hodgkin, una particolare forma di leucemia che provoca prurito alla pelle. Pietro si accorse del calo del Maestro Palatino e decise di trasferirlo in un luogo più sereno e tranquillo: il monastero di Saint-Marcel, luogo particolarmente ameno.

Abelardo morì il 21 aprile 1142 a Châlon-sur-Saône, un monastero appartenente all'abbazia di Cluny. Il suo corpo venne in seguito trasportato al Paracletto. Eloisa gli sopravvisse altri 21 anni, morendo alla stessa età in cui era morto il suo sposo. Poco prima di morire aveva dato disposizione

²³⁶ Abelardo, *Dialogo tra un filosofo, un Giudeo e un Cristiano*, BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli, Bologna, 1992.

di essere seppellita con lui. Le ossa di Abelardo ed Eloisa riposano ora nel cimitero parigino di Pere-Lanchaise. Nella iscrizione sepolcrale di Abelardo, composta dal suo amico Pietro il Venerabile, si trovano le seguenti parole:

Gallorum Socrates, Plato maximus Hesperiarum, Noster Aristoteles, logicis, quiquunque fuerunt, Aut par Aut melior.... Ad Christi veram transitiv philosophiam²³⁷.

2. La ricostruzione del pensiero: il problema dei testi

Per una corretta conoscenza delle tesi logiche di Abelardo, si renderebbe necessaria la ricostruzione dei suoi testi e di una cronologia quanto più possibilmente ferma e sicura ma, come spesso accade per gli autori antichi e medievali, anche per quanto riguarda il Peripatetico Palatino di rado ci sono chiare indicazioni che permettano un'esatta datazione e, talvolta, una corretta attribuzione dei testi. A tal proposito, Peter King, importante studioso contemporaneo del pensiero abelardiano, sostiene che, ad oggi, sia le date della composizione sia il numero stesso degli scritti di Abelardo rimangono ancora ampiamente oscuri e che questa sia ancor'oggi un'importante materia di controversia tra gli studiosi; una delle ragioni di tale situazione viene individuata da King nella tendenza dell'autore a fornire spesso revisioni e diverse edizioni della medesima opera, cosicché spesso poteva capitare che la stessa opera circolasse in differenti versioni. Un altro motivo, ancora individuato da King, consiste nel fatto che alcuni dei suoi scritti potrebbero rappresentare semplicemente appunti per le sue lezioni, costantemente in evoluzione: quest'ultimo aspetto rende particolarmente problematico fornire una datazione certa e stabile ad alcuni dei contenuti ivi presentati²³⁸. La posizione esposta da King è, a questo proposito, in parte condivisa da Marenbon, il quale propone una completa e approfondita ricostruzione del problema della datazione e dell'attribuzione delle opere di Abelardo nel suo *Abelard in four dimensions*, edito nel 2013²³⁹. Quest'ultimo propone, però, che i problemi pratici emergenti dallo stabilire una cronologia quanto più possibile definita delle opere abelardiane siano meno consistenti rispetto a quelli rilevati da King, considerando che possono essere conosciuti con un certo grado di sicurezza gli eventi

²³⁷ In Abael. *Opera*, ed. Amboise, p. 342 [ed. Cousin, I, p. 717].

²³⁸ Cfr. King P., "Peter Abelard", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edizione Inverno 2010), edita da Zalta E. N., <http://plato.stanford.edu/archives/winter2010/entries/abelard>, sez. 1.2: «The dates of composition and even the number of Abelard's writings remain largely obscure and a matter of controversy among scholars. One reason for this is that Abelard constantly revised and rewrote, so that several distinct versions of a given work might be in circulation; another reason is that several of his writings might represent "teaching notes" constantly evolving in courses and seminars. Hence it is not clear that "date of composition" is a well-defined notion when applied to the body of Abelard's work that we now possess».

²³⁹ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four dimensions: a twelfth-century philosopher in his context and ours*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2013, pagg. 11-44.

principali della vita di Abelardo e la loro datazione, e che ci sono elementi che permettono di collocare un certo numero dei suoi testi all'interno di questa struttura cronologica. Gli scritti che presentano maggiore facilità di collocazione, però, sono quelli teologici e, in parte, quelli etici, mentre restano diversi dubbi per quanto concerne la datazione dei testi logici²⁴⁰. In quest'ultimo caso, infatti, emergono anche secondo il parere di Marenbon tutti i problemi rilevati da King e, in alcuni casi, non solo presentano difficoltà di datazione, ma anche dubbi circa la loro attribuzione ad Abelardo o ad altro autore. La trattazione dei testi logici abelardiani richiede quindi molta cautela, anche in considerazione del fatto che, allo stato attuale delle ricerche, ci sono diversi fattori che rendono le operazioni della loro datazione e del riconoscimento della loro autenticità ancora molto incomplete e non del tutto affidabili.

Dopo il periodo medievale, il pensiero abelardiano fu quasi del tutto abbandonato. L'interesse per questo autore riprese soprattutto nella seconda metà del XIX secolo, ma fu vittima di molti malintesi; egli fu spesso giudicato in modo errato perché ci si basava, nei giudizi, su un insufficiente numero di testi da lui direttamente scritti. Sul suo pensiero sono nati moltissimi luoghi comuni proprio a causa della mancanza dei testi, come ad esempio la convinzione che egli avesse voluto fare da intermediario tra Guglielmo di Champeaux e Roscellino da Compiègne. Questo, che era stato anche il parere di Cousin²⁴¹, divenne uno dei luoghi comuni della storia della filosofia. Un altro studioso che fraintese decisamente il pensiero abelardiano fu Karl Prantl²⁴², che sottolineò come, nonostante Abelardo fosse effettivamente uno studioso dall'intelletto vivace e interessante e nel campo dell'etica avesse portato delle novità²⁴³, nel campo della logica avesse però dato il suo contributo peggiore, non riuscendo ad essere minimamente originale rispetto a tutti i suoi contemporanei. Abelardo era stato un ottimo retore, ma non si poteva dire altrettanto della sua attività di dialettico nella quale era risultato oltremodo scadente²⁴⁴.

Della produzione logica di Abelardo era inizialmente accessibile solo la *Invectiva in quemdam ignarum dialectices*²⁴⁵.

Il primo autore contemporaneo che si occupò degli scritti abelardiani fu Cousin. Di questi scritti egli pubblicò una delle opere maggiori, comprendente tutta la logica, e chiamata dallo stesso Cousin *Dialectica*. Essa comprende la *Glossa in Porphyrium*, la *Glossa in Categorias*, la *Glossa in librum*

²⁴⁰ Cfr. Marenbon J., «Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology» in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81: 229-250, 2007.

²⁴¹ Cfr. Cousin V., *op. cit.*

²⁴² K. Prantl, *Storia della logica in occidente*, cit..

²⁴³ A tale proposito, Prantl lo descrisse addirittura come un "eretico" per il suo tempo.

²⁴⁴ Considerando tutta la polemica mossa dallo stesso Abelardo contro la dialettica intesa come retorica e considerando l'importanza nella logica medievale di questo autore, si osserva che il giudizio di Prantl sia ben difficile da condividere.

²⁴⁵ Abael. *Opp.*, ed. Amboise, Parigi 1616, in 4°, p. 238 ss. [*Epist.* 4: ed. Cousin, I, p. 695 ss.; PL, 178, 351 ss., *Epist.* XIII].

De Interpretatione e la *Glossa in Topica Boethii*²⁴⁶. Nel complesso, quello edito da Cousin era un materiale frammentario, non criticamente vagliato e misto a frammenti di glosse non di derivazione abelardiana, e che invece Cousin riteneva essere tali.

Oltre a Cousin, un altro autore, De Rémusat²⁴⁷, richiamò l'attenzione su un secondo commento all'*Isagoge*, ovvero le *Glossulae super Porphyrium*. Per quanto in esso siano sottolineati dei punti importanti, il problema di questo testo è che De Rémusat non fece ristampare, tranne che in un solo caso, il testo originale abelardiano, ma ne fece una parafrasi incompleta in francese: ragion per cui in tale scritto è molto difficile capire cosa sia veramente di produzione abelardiana e che cosa no.

Con questo materiale frammentario, incompleto e spurio non si poteva sperare in una grande chiarificazione. La situazione migliorò notevolmente con il materiale edito da Geyer²⁴⁸, che nel 1919 iniziò la pubblicazione della *Logica Ingredientibus*: testo che rappresenta la prima e più organica presa di posizione dell'autore nel dibattito dialettico. Sotto questo nome Geyer diede alle stampe una *Glossa* all'*Isagoge*, una *Glossa* alle *Categorie* e un commento al *De Interpretatione*²⁴⁹. I tre commenti si trovano nel manoscritto Milano Ambrosiana, M63 sup, ff. 1 r – 72 r²⁵⁰ anche se è stato mostrato che l'ultima parte del commento al *De Interpretatione* è di un autore diverso²⁵¹. Nel 1938 Martin Grabmann scoprì un secondo manoscritto nel quale era contenuto il solo commento al *De Interpretatione* che differisce da quello di Milano per la parte finale, precisamente il manoscritto Berlino, Staatsbibliothek, lat. fol. 624, ff. 97 ra – 146 ra. Successivamente, Lorenzo Minio-Paluello mostrò che proprio nel manoscritto berlinese è conservato il finale autentico della glossa e lo pubblicò per la prima volta²⁵². I tre commenti appartenenti al manoscritto di Milano sono nel loro *incipit* esplicitamente attribuiti ad Abelardo. La *Logica Ingredientibus* si presenta come un testo

²⁴⁶ Cfr. Cousin V., *op. cit.* A tale raccolta di scritti inediti ha fatto seguito, ancora a cura di Cousin, un'altra raccolta di scritti di Abelardo allora noti: Cousin V., *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit, textum recensuit, notas, argumantata indices adiecit Victor Cousin*, adiuvante C. Jourdain, apud Aug. Durand, T. I, Paris 1849, T. II, IB, Paris 1859.

²⁴⁷ Cfr. De Rémusat C., *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 voll., Calmann-Lévy, Paris 1845.

²⁴⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit.

²⁴⁹ Una prima parziale trascrizione di questo materiale era già stata edita da Antonio Rosmini, cfr. Rosmini A., *Psicologia*, 4 voll., a cura di Rossi G., Fratelli Bocca, Milano 1941-1951 (Edizione Nazionale delle Opere Edite ed Inedite di Antonio Rosmini-Serbati, 15-18) (ed. or. 1850), *Appendice alla prima parte delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima. Libro unico a Giuseppe toscani*, § 178 n. 6 e §§ 191-204 (volume III, pagg. 409-411 e 424-433) e Rosmini A., *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di Turolla E., 2 vols., Cedam, Padova 1963.1964 (Opere Edite ed Inedite di Antonio Rosmini-Serbati, 29-30) (ed. or. Torino 1858), § 15 n. 3 (volume I, pagg. 15-18). La parte relativa alla trattazione degli universali è stata riedita recentemente da Claude La Fleur e Joanne Carrier. Cfr. Le Fleur C., Carrier J., «Abélard et les universaux: édition et traduction du debut de la *Logica "Ingredientibus": "Super Porphyrium"*, in *Laval Théologique et Philosophie*, 68 (2012) pagg. 129-210.

²⁵⁰ Caterina Tarlazzi e Rodney Thomson hanno esaminato alcune immagini del manoscritto milanese, e ritengono che la mano che lo ha scritto sia della metà o del secondo quarto del XII secolo, e che provenga probabilmente dal nord Italia. Cfr. Tarlazzi C., *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo. IV Premio International de Tesis Doctorales, Fundación Ana María Aldama Roy de Estudios Latinos*, Brepols Publisher, 2017, pag. 106.

²⁵¹ Oggi è disponibile un'edizione critica dell'intero commento al *De Interpretatione*, edito da Jacobi e Strub nel 2010 (cfr. Jacobi K., Strub C., *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, CCCM 206, Brepols, Turnhout 2010), che sostituisce la precedente edizione di Geyer che si basava unicamente sul manoscritto milanese. Parte della discussione sugli universali contenuta nel commento all'*Isagoge* è stata tradotta in lingua inglese da Space in *Five Texts on the Medieval Problem of Universals* (cfr. Space P. V., *Five Texts on the Medieval Problem of Universals*, Hackett, Indianapolis 1994, pagg. 26-56. Una traduzione abbreviata del commento al *De Interpretatione*, sempre in lingua inglese, è stata proposta da Arens nel 1984 (cfr. Arens H., *Aristotle's Theory of Language and Its Tradition: Texts from 500 to 1750*, John Benjamins, Amsterdam 1984).

²⁵² Il finale autentico del commento al *De Interpretatione* è stato pubblicato per la prima volta da Minio-Paluello nel 1958 (cfr. Minio-Paluello L., *Abelardiana Inedita*, in *Twelfth Century Logic*, vol. 2, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1958, pagg. 3-108).

differente rispetto agli altri commenti appartenenti al XII secolo per due motivi fondamentali: innanzitutto perché è esplicitamente attribuito ad un autore in un manoscritto e, in secondo luogo, perché una sua parte, ovvero il commento al *De Interpretatione*, è copiato in due manoscritti che riportano sostanzialmente lo stesso testo, tranne che per la parte finale. All'interno del testo, non sembrano esserci passaggi scritti da una mano diversa da quella dello stesso Abelardo²⁵³, scongiurando l'ipotesi che possa essere materiale prodotto da qualche suo studente che riportava le parole del maestro palatino. Tale impressione è confermata dall'autore stesso che si riferisce a se stesso come "*Peter*"²⁵⁴.

In un Prologo, dall'esordio del quale Geyer trasse il titolo di *Ingredientibus*, queste glosse sono presentate come un complesso organico: cosa che trova conferma anche da altre osservazioni interne all'opera, come ad esempio: i rimandi interni da glossa a glossa; la persistenza del medesimo atteggiamento e di una soluzione identica, e terminologicamente coerente, riguardo al problema degli universali; e il fatto che in tutti e tre i commenti sia presente la teoria del *dictum*. In queste opere ci sono dei rimandi interni ad una trattazione chiamata *De Hypotheticis* prendendo spunto da quali Geyer²⁵⁵ concluse che ci dovessero essere altre glosse originariamente facenti parte di quest'opera. Da alcuni accenni fatti dallo stesso autore nel *De Interpretatione* sembra molto probabile che alla *Ingredientibus* appartenesse anche un commento al *De Categoricalis*.

Successivamente, Dal Pra ha sostenuto che la *Glossa al De Differentis Topicis*, da lui edita negli *Scritti di logica*²⁵⁶, poteva rientrare nel contesto della *Logica Ingredientibus*, e quindi nell'ambito degli scritti già teoricamente caratterizzati, anziché in quello delle Glosse meramente letterali ai testi classici. Il commento al *De Differentiis Topicis* si trova in un manoscritto diverso, precisamente in ms Paris Bibliothèque National de France, lat 7493, 168 r – 183 v e una sua piccola parte (non segnalata da Dal Pra) è copiata anche in ms Paris Bibliothèque de l' Arsenal 910 ff. 120 vb – 121 rb)²⁵⁷. In questo modo possediamo i commenti di quattro (*Topici*, *Categorie*, *De interpretatione* di Aristotele, *Isagoge* di Porfirio) dei sette testi logici che, lo stesso Abelardo indica come fondamentali per il suo pensiero e per la preparazione di ogni studioso di dialettica²⁵⁸.

²⁵³ Per l'argomentazione a favore della sicura attribuzione ad Abelardo della *Logica Ingredientibus*, cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 32.

²⁵⁴ Cfr., ad esempio, Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 3 [92] o nel commento al *De Interpretatione* Jacobi K., Strub C., *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, cit., pag. 121 [672-673] (corrispondente a Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 360 [5]).

²⁵⁵ Cfr. Geyer B., «Untersushungen», in *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 589-633, con rifeirmento alla *Logica Ingredientibus*, pagg. 291 [25-26] e 389 [7].

²⁵⁶ Cfr. Dal Pra M., "Introduzione" in *Scritti di logica*, cit. Una lista completa dei riferimenti incrociati tra la glossa al *De Differentiis Topicis* e la *Logica Ingredientibus*, cfr. Mews C., "On Dating the Works of Peter Abelard", cit., pag. 76.

²⁵⁷ Cfr. Green-Pedersen N. J., *The tradition of the Topics in the Middle Ages*, Philosophia Verlag, Munich 1984, pagg. 424-425. La sezione commune ai due manoscritti è stata pubblicata in Fredborg K. M., «Abelard on Rhetoric», in Mews C., i Nederman C., Thomson R. (ed.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003, pagg. 55-80.

²⁵⁸ Per una recente presentazione degli scritti appartenenti alla *Logica Ingredientibus*, cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pagg. 27-38. Sulla struttura dei commenti logici di Abelardo, in particolare sulla *Logica Ingredientibus* cfr. anche Jacobi K., Strub C., 94

Nei *Philosophische Schriften*²⁵⁹ Geyer pubblica anche, questa volta in modo completo e originale, il commento all'*Isagoge* che era stato parafrasato da De Rémusat considerandolo come parte di una più grande opera organica, da lui stesso chiamata *Logica Nostrorum petitioni sociorum*²⁶⁰. Il commento in questione si trova nel manoscritto MS Lunel Bib. Mun. 6 ed è esplicitamente attribuito a “Petrus Baelardus”. Anche nella *Logica Nostrorum petitioni sociorum* Abelardo si proponeva di trattare interamente tutti i testi facenti parte del *corpus* logico da lui stesso utilizzato; a tutt’oggi, però, di tutta quest’opera possediamo solo il sopra citato commento al testo porfiriano²⁶¹. Tradizionalmente il testo è stato attribuito con una certa sicurezza ad Abelardo, sia sulla base dell’esplicita attribuzione del manoscritto al maestro palatino sia sulla base dei contenuti ivi presentati, mentre oggi la sua attribuzione ad Abelardo è stata messa in discussione in particolar modo da parte di Peter King e Chris Martin, che stanno lavorando ad una prossima edizione della *Logica Nostrorum petitioni sociorum* e delle *Glossae secundum vocales*²⁶².

Ai testi editi da Geyer si aggiunsero nel 1933 le *Glossae secundum vocales*, basate in parte su materiale appartenente alla *Logica Ingredientibus* e in parte su altri resoconti delle lezioni di Abelardo, edite con diversi errori da Ottaviano in *Testi medievali inediti*²⁶³. Il commento ivi riportato, relativo solo alla prima parte dell'*Isagoge*, è riportato in MS Milano Ambrosiana M 63 sup., subito dopo la *Logica Ingredientibus*. Il testo non è attribuito ad alcun autore in particolare: esso riporta solo la dicitura “*vocales*”, con la quale si rimanda a coloro che hanno sostenuto che gli universali fossero solo parole (*voces*). L’attribuzione effettiva di questo testo ad Abelardo risulta, quindi, abbastanza problematica. Grabmann, che per primo si accorse dell’opera in questione, ritenne che si trattasse di uno scritto di un allievo di Abelardo e questa ipotesi venne confermata anche da Geyer²⁶⁴. Il suo editore, Ottaviano²⁶⁵, riteneva però non solo che fosse di Abelardo, ma

«Peter Abaelard als Kommentator», in Dominiguez F., Imbach R., Pindl T., Walter P. (eds.), *Aristotelica et Lulliana Magistro Doctissimo Charles H. Lohr Septuagesimum Annum Feliciter Agenti Dedicata*, Sint Pietersabdij, Streenbrugge 1995, pagg. 11-34. Per la tradizione manoscritta delle opere di Abelardo, cfr. anche Barrow J., Burnett C., Luscombe D. E., «A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associates With Abelard and His School», in *Revue d'Histoire des Textes*, 14-15 (1984-1985) pagg. 183-302.

²⁵⁹ Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit.

²⁶⁰ Nome derivante, ancora una volta, dalle prime parole dell’opera.

²⁶¹ Una nuova edizione del testo è in corso di preparazione ad opera di P. King e J. Martin.

²⁶² Il progetto dei due autori, che prevedono di risolvere – per quanto sia possibile - questi problemi di attribuzione, è descritto brevemente da Marenbon nel suo *Abelard in four Seasons*. Qui lui ammette la sua iniziale convinzione dell’attribuzione ad Abelardo della *Logica Nostrorum petitioni sociorum* e della sua simpatia per l’ipotesi di Mews secondo la quale anche le *Glossae secundum vocales* potrebbero essere correttamente attribuite al maestro palatino, ma afferma anche come la conversazione con King e Martin gli abbia fatto mettere in dubbio tali sue precedenti certezze. Lascia però al momento in sospeso qualsiasi definitiva conclusione a riguardo. (Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 33 e nota 77: «I am enormously grateful to Peter King and Chris Martin for having discussed with me their problems and hypotheses. I had previously accepted, like everyone, the authenticity of *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* and had even been persuaded by Mews that *Glossae secundum vocals* should be considered a work of Peter Abelard’s. King and Martin easily convinced me to abandon these over-confident positions. I then, however, continued with my own investigations, and so it may well be that final conclusions, based on much more thorough study of the material, are different from mine»).

²⁶³ Cfr. Ottaviano C. (a cura di), *Testi medievali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus Autor*, Leo S. cit.

²⁶⁴ Cfr. Grabmann M., “Mitteilungen über scholastischen Funden in der Bibliotheca Abrosiana zu Mailand“, in *Tübinger theologische Quartalschrift*, 93, 1911, pagg. 538-544 e Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 610-612.

anche che nulla poteva far pensare ad un diverso autore (opinione, invero, molto discutibile – come sottolineato da Marenbon – anche in considerazione dello stato estremamente confuso e contorto nel quale si presentava il testo e degli errori commessi dallo stesso Ottaviano nel contesto della pubblicazione²⁶⁶). Nell'analisi critica successiva, Mews ha sostenuto che le *Glossae secundum vocales* «sembrano rappresentare una revisione fatta da Abelardo» della *Logica Ingredientibus*, «mentre appaiono essere esse stesse revisionate all'interno della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*»²⁶⁷. Marenbon, inizialmente convinto della sicura attribuzione ad Abelardo della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* e dell'ipotesi di Mews relativa alle *Glossae secundum vocales*, ma poi seriamente dubbioso a riguardo, soprattutto in seguito al suo confronto con Peter King e Chris Martin, conclude che, probabilmente, le due opere non siano state integralmente composte da Abelardo, ma che derivino dalla composizione di materiali diversi. Entrambi si baserebbero chiaramente sul materiale proveniente dal circolo di Abelardo. A suo parere, i riferimenti a “il maestro” e a “il nostro maestro”, che si trovano nella parte iniziale della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* si riferirebbero proprio ad Abelardo, e ciò potrebbe suggerire che questa prima parte sia in realtà una redazione delle lezioni del maestro palatino sottoposta poi ad una revisione stilistica da parte dello stesso Abelardo. A differenza dalla *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, le *Glossae secundum vocales* si presentano come un testo molto più disordinato e non sistematico e sembrano contenere il medesimo materiale della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* presentato con uno stile più povero ed integrato con materiale proveniente dalla *Logica Ingredientibus*²⁶⁸. Gli elementi per stabilire con sicurezza la veridicità dell'attribuzione di queste opere ad Abelardo sono ancora troppo scarsi: sarebbe forse eccessivamente ingenuo non mettere in dubbio del tutto la possibilità di attribuirle integralmente al maestro palatino, ma sarebbe oltremodo ingiustificato escludere la partecipazione di Abelardo alla loro composizione. Preascendendo dai dubbi relativi alla loro effettiva stesura, essendo comunque indubbiamente basate sul materiale proveniente dalla scuola abelardiana, verranno in questa sede trattate come opere a lui riferibili.

Nel 1954 alle edizioni di Geyer si aggiungono quelle degli Scritti *di logica* curati da Dal Pra che raccolse quelli da lui considerati i primi e più letterari commentari di Abelardo. Essi sono talvolta indicati come *Glosse letterali* o *Editiones* o *Introductiones Parvolorum*: quest'ultima dicitura dipende dal fatto che tali glosse letterali sono state spesso identificate con un'opera giovanile alla quale Abelardo stesso fa riferimento all'interno della *Dialectica* nominandola proprio in quel

²⁶⁵ Cfr. Ottaviano C., “Introduzione”, in *Testi medievali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus Autor*, cit., pagg. 96-103.

²⁶⁶ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, cit., pag. 33.

²⁶⁷ Cfr. Mews C., «A Neglected Gloss on the 'Isagoge' by Peter Abelard», in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, 1984, pagg. 35-55, in particolare pag. 55.

²⁶⁸ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, cit., pag. 37.

modo²⁶⁹. In quest'opera le glosse sono disposte secondo un ordine logico che corrisponde anche all'ordine di trattazione seguito nella *Dialectica*. Sono qui contenuti un commento all'*Isagoge*, un commento alle *Categorie*, un commento al *De Interpretatione* e un commento al *De Differentiis topicis*, che lo stesso Dal Pra sostiene differenziarsi notevolmente rispetto alle altre glosse letterali, tanto da poter rientrare secondo lui a pieno titolo nel contesto della *Logica Ingredientibus*. Molto probabilmente di questo gruppo facevano parte anche il commento al *De Syllogismis Categoricalis*, il commento al *De Syllogismis Hypotheticis* e il commento al *De Differentiis Topicis*, che però non possediamo. Questa ipotesi sarebbe confermata anche da dei richiami interni presenti nella *Dialectica*, che parlano dei commenti al *De Differentiis Topicis* e al *De Syllogismis Hypotheticis* – entrambi contenuti nelle *Introductiones Parvolorum*²⁷⁰-, che sono state identificati da Geyer con le glosse letterali²⁷¹. Nel commento al *De Interpretatione*, inoltre, l'autore fa riferimento allo studio della proposizione categoriale come introduttiva rispetto alla considerazione del sillogismo categorico: tale riferimento confermerebbe ulteriormente l'appartenenza al medesimo *corpus* di glosse anche dei commenti al *De sillogismo categorico* e al *De syllogismo hypothetico*.

Nel 1956 De Rijk si occupò dell'edizione della *Dialectica* che non si presenta come una glossa, bensì come una trattazione organica, che si fonda comunque ancora una volta sui già evocati *septem codices*²⁷². Essa si basa sul manoscritto contenuto in MS Paris BNF lat 14614. In esso sussiste una grave lacuna rappresentata dalla mancanza del trattato sull'*Isagoge* porfiriana e dell'inizio del commento alle *Categorie*, che erano certamente compresi nella versione integrale dell'opera, come indicato da un cenno dello stesso Abelardo. In diversi passaggi di questo scritto, l'autore dichiara che cosa pensasse dell'opera e di se stesso: egli si riteneva un *auctor*, paragonandosi così a Boezio, Porfirio e Aristotele²⁷³. In questa sede egli pretendeva non soltanto di affrontare gli scritti di questi autori, ma addirittura di perfezionarli. Il testo non presenta nell'*incipit* attribuzioni esplicite o implicite ad alcun autore, ma spesso Abelardo fa esplicito riferimento a se stesso sia, frequentemente, come "*Petrus*" sia, in un paio di occasioni, come "*Abelardus*"²⁷⁴. Dal confronto di alcune sezioni della *Dialectica* e della *Logica Ingredientibus*, relative in particolare alle *Categorie* e al *De Interpretatione*, emerge come il materiale di base sul quale si è basato Abelardo per la

²⁶⁹ Per una lista delle attribuzioni ad Abelardo delle *Introductiones parvolorum*, cfr. Martin C. J., «A Note on the Attribution of the *Literal Glosses* in Paris, BNF, lat. 13368 to Peter Abelard», in Rosier-Catach I., *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*. Studia artistarum 26, Turnhout: Brepols 2011, pagg. 605-646. È stato messo in discussione il fatto che Abelardo si possa essere riferito a tali commenti con l'appellativo di "*Introductiones*" (cfr. Mews C. J., "On dating the Works of Peter Abelard" in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 52, 1985, pagg. 109-158, riedito in Mews C. J., *Abelard and His Legacy*, Aldershot, Variorum 2001): la questione però perde di interesse, dal momento che nella critica contemporanea è seriamente messa in discussione la possibilità di attribuirne ad Abelardo la stesura.

²⁷⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 169 [1-3]; 329 [4]; 482 [4-6].

²⁷¹ Dal Pra si dichiarò contrario a questa denominazione riconosciuta da De Rijk, preferendo a questa denominazione *Introductiones dialecticae*.

²⁷² Nel 1970 De Rijk propose una edizione rivista ed aggiornata della *Dialectica*: cfr. De Rijk L. M., *Petrus Abaelardus: Dialectica*, rev. ed., Wijsgerige Teksten en Studies 1, Van Gorcum, Assen 1970.

²⁷³ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 146 [10-20]; 496 [18-26].

²⁷⁴ Cfr., ad esempio, De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 114 [30]; 566 [26].

redazione di entrambe le opere fosse il medesimo, anche se ci sono alcune differenze riguardo alle teorie emergenti dalle opere stesse. Per la maggior parte, le discussioni nelle due opere corrono parallelamente: solitamente però la *Dialectica* contiene una maggiore quantità di materiale su ogni punto rispetto alla *Logica Ingredientibus*. Come sottolinea Marenbon, la riproposizione di argomentazioni simili, basate sul medesimo materiale, non sorprende considerando che la maggior parte dell'attività di Abelardo in questo periodo consisteva nello studio e nei commenti nei testi che facevano parte della formazione degli studiosi di logica ed è perciò ragionevole considerare che, in ogni opera, lavorasse a partire dal materiale che utilizzava per l'insegnamento. Le variazioni che le teorie esposte nelle due opere presentano potrebbero spiegarsi invece attraverso i cambiamenti che Abelardo aveva apportato nel tempo alle sue interpretazioni dei medesimi testi e, conseguentemente, ai contenuti delle sue lezioni basati su di esse²⁷⁵. Anche se la sua introduzione e, probabilmente, la sua conclusione sono mancanti, la *Dialectica* si presenta come un trattato attentamente strutturato, composto dallo stesso Abelardo per suo fratello, Dagoberto, ma anche «per l'utilità generale di tutti»²⁷⁶. L'impressione di trovarsi davanti ad un trattato finemente progettato, ma che avesse anche una finalità e un valore personali, viene confermata dalla lettura delle prefazioni ai trattati 2 e 4, nei quali Abelardo discute del valore della logica e dei testi che facevano parte della preparazione di coloro che si volessero occupare di dialettica, nonché dei commenti dei suoi avversari²⁷⁷.

Nell'opera a cura di Lucio Minio-Paluello, la *Abelardiana Inedita*²⁷⁸, sono pubblicati altri due testi (*Secundum Magistrum Petrum sententiae*): il primo, contenuto in un manoscritto berlinese (un commento al *De Interpretatione*); il secondo, appartenente ad un manoscritto del Monastero di Fleury, entrambi risalenti al XII secolo. L'esistenza di questi due manoscritti non era precedentemente ignota. Il manoscritto di Berlino risulta essere, come precedentemente rilevato, per i tre quarti identico allo scritto ambrosiano fatto rientrare da Geyer nella *Logica Ingredientibus*. Per quanto riguarda la parte per la quale differiscono, quella riportata dallo scritto berlinese sembra essere più coerente con la parte comune che non quella contenuta nello scritto ambrosiano che,

²⁷⁵ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 31: «A comparison of the sections on the *Categories* and *On Interpretation* in the *Dialectica* and *Logica Ingredientibus* shows that Abelard in drawing on the same basic material in order to compile both works, although there are some important differences in the views he advances between the two works. For the most part, then, the discussions in the two works runs in parallel, with the *Dialectica* usually containing more material on each point than *Logica Ingredientibus*. Given that Abelard's job for many years was to lecture on the logical curriculum, and that, as he himself explains, he normally did not just repeat what he had said before, it is reasonable to assume that, in each work, he was drawing from teaching material – perhaps his own notes, perhaps a transcript made by a student – and making a fuller (as in the *Dialectica*) or less full (as in *Logica Ingredientibus*) selection from it. The various differences in doctrine between the two works can then be explained by changes Abelard made to his lecture courses from time to time (and also, possibly, by ideas Abelard had at the time he was writing up each of these works).»

²⁷⁶ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 535 [78]. Per quanto riguarda i riferimenti di Abelardo a Dagoberto, cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 142 [15] e 146 [23].

²⁷⁷ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 32.

²⁷⁸ Cfr. Minio-Paluello L., *Abelardiana inedita: 1. Super Periermeneias XII-XIV, 2. Sententiae secundum M. Petrum*, in *Twelfth Century Logic. Texts and Studies II*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958.

invece, presenta rispetto a quella una notevole frattura. Quest'ultima parte dello scritto berlinese, anche se contribuisce ad una maggiore chiarificazione del quadro complessivo, non contiene tuttavia elementi talmente importanti da poter modificare il significato generale del commento. Il manoscritto del Monastero di Fleury è più interessante dell'altro, ma più incerto riguardo l'attribuzione. Tale manoscritto parla di un paralogismo e di cinque sofismi che si ottengono da un'interpretazione nominalistica del concetto di *totum*. L'attribuzione di questo testo ad Abelardo è abbastanza certa, anche in considerazione del fatto che è esplicitamente attribuito a lui e che presenta un riferimento a diverse questioni che si trovano in altre opere abelardiane, in particolare nel commento al *De Interpretatione* appartenente alla *Logica Ingredientibus*²⁷⁹.

È invece andato perduto uno scritto di Abelardo dal titolo *De loco et argumentatione* più volte citato dallo stesso autore²⁸⁰ e indicato da allusioni come le seguenti:

Nelle introduzioni che abbiamo scritto per l'istruzione dei logici inesperti, abbiamo chiarito più diligentemente quali tra queste proposizioni siano contrarie o contraddittorie e, inoltre, quali si dicono subalterne o subcontrarie, quali inferenze o differenze hanno l'una con l'altra e che generi di conversione esse abbiano²⁸¹.

Boezio ricorda questa definizione di sillogismo, e approfondisce diligentemente spiegando le singole differenze, così come abbiamo mostrato in quella disputa “a proposito del luogo dell'argomentazione”, che abbiamo scritto in vista della semplice formazione dei dialettici²⁸².

Non bisogna inoltre tralasciare, in vista della cognizione del luogo della differenza, la dottrina delle nostre introduzioni che abbiamo scritto per la prima istruzione degli inesperti²⁸³.

²⁷⁹ Cfr. Minio-Paluello L., *Abelardiana inedita*, cit., Introduzione, pagg. XXXIX-LXI. Ci sono ipotesi relative al fatto che lo scritto potrebbe essere un frammento di un'opera più ampia: De Rijk, ad esempio, suggerisce che esso possa essere parte delle *Fantasia* alle quali Abelardo si riferisce nella *Dialectica* (cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 448 [3-4]). A questo proposito, cfr. De Rijk L. M., *Logica modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Vol. 1, cit., pagg. 109-110. Marenbon si dimostra decisamente contrario rispetto a questa identificazione: cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., nota 66, dove si fa riferimento ad un'opera di Marenbon stesso a questo proposito in corso di preparazione.

²⁸⁰ Questa stessa opera, a parere di Prantl, sarebbe nominata in altri due passi, oltre a quelli qui esposti, ma sarebbe indicata con un titolo scritto così male che è impossibile leggerlo (cfr. Prantl K., *op. cit.*, pag. 308 e *ibid.*, pag. 424).

²⁸¹ Cfr. *Dialectica*, cit., pag. 254: [Quae autem invicem contrariae propositiones vel contradictoriae, quae etiam subalternae vel subcontrariae dicantur, aut quas ad invicem inferentias vel differentias qualesque conversiones habeant, in his introductionibus diligentius patefecimus, quas ad tenerorum dialecticorum eruditionem conscripsimus].

²⁸² Cfr. *Dialectica*, pag. 305: [Quam etiam diffinitionem syllogismi Boethius...commemorat, ac diligenter singulas expediendo differentias pertractat, sicut in illa altercatione “de loco et argumentatione” monstravimus, quam ad simplicem dialecticorum institutionem conscripsimus].

²⁸³ Cfr. *Dialectica*, cit., pag. 332: [Non est autem praetermittenda ad cognitionem loci differentiae doctrina introductionum nostrarum, quas ad primam tenerorum introductionem conscripsimus].

Di particolare interesse sono anche diverse testimonianze, scoperte e studiate per la prima volta da De Rijk nel 1966, riportanti informazioni di notevole interesse relative alle posizioni e alle argomentazioni sostenute da Abelardo nelle diverse fasi del suo insegnamento²⁸⁴. Il materiale, che è stato successivamente integrato da Iwakuma²⁸⁵, contiene diversi commenti e trattati logici, probabilmente appartenenti alla metà del XII secolo, che attribuiscono opinioni ad Abelardo (solitamente indicato come “*Master P.*” o come “*Master Peter*”) e ricostruiscono sue argomentazioni, risultando di particolare rilievo per la ricostruzione del pensiero del maestro palatino²⁸⁶. Questi scritti, che necessitano ancora di un’analisi più approfondita, risultano suddivisibili in due gruppi principali: quelli che costituiscono delle ricostruzioni delle teorie abelardiane composte probabilmente da qualche suo studente (come ad esempio H15 i il trattato di Guglielmo di Lucca), e i resoconti delle teorie abelardiane riportate altrove, soprattutto nei testi composti dagli allievi di Alberico di Parigi, i quali erano finalizzati a dimostrare come Alberico avesse argomentato con successo contro gli stessi (cfr., ad esempio, C15, C17 e H17)²⁸⁷.

Nel 1994 Morin pubblicò, con traduzione in lingua francese, un breve trattato contenuto nel manoscritto Avranches Bib. Mun. 232, con il titolo di *De Intellectibus*²⁸⁸. Quest’ultimo sembra essere parte di un’opera più lunga (probabilmente della *Grammatica* di Abelardo²⁸⁹, oggi andata perduta), e presenta contenuti relativi alle operazioni che la mente è in grado di compiere, in connessione con la realtà e con il linguaggio. Nel suo titolo, essa è esplicitamente attribuita ad Abelardo. L’attribuzione del *De Intellectibus* ad Abelardo è molto meno problematica rispetto a

²⁸⁴ Cfr. De Rijk L. M., «Some New Evidence on Twelfth Century Logic: Alberic and the School of Mont St. Geneviève (Montani), *Vivarium* 4, 1966, pagg. 1-57. Una lista completa di questo materiale è fornita da Marenbon in Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

²⁸⁵ Cfr. Iwakuma Y., «Alberic of Paris on Monts Ste Geneviève against Peter Abelard», in Fink J. L., Hansen H., Mora-Márquez (eds.) *Logic and Language in the Middle Ages: A Volume in Honour of Sten Ebbesen*. Investigating Medieval Philosophy 4., Brill Leiden 2013, pagg. 27-47.

²⁸⁶ Di particolare valore come fonti di informazione sono i commenti contenuti in ms Berlin Staatsbibliothek 624 (P25, C17, H17 e un commento sul *De syllogismis hypotheticis*), Padua Biblioteca Universitaria 2087 (C15), Paris Bibliothèque National de la France lat. 15015 (H15), Paris Arsenal 910 (C16, H21, B14), e Vienna 2486 (P20), insieme a certe trattazioni e note, in particolare le *Introductiones montane maiores* e la *Summa sophisticorum elenchorum* contenuti nel manoscritto Parigi Bibliothèque National de la France lat. 15141 e le *Introductiones montane minores*; la *Summa dialecticae artis* di Guglielmo di Lucca; una nota ad un sillogismo in Vienna 2486, fol. 38 r – v; il *Tractatus di dissimilitudine argumentorum* e una nota in ms Avranches Bib. Mun. 232, che segue il testo del *SDe Intellectibus*. Un’edizione del commento contenuto nel manoscritto di Parigi Bibliothèque National de la France, lat. 15015 di Peter King è in corso di preparazione. Le *Introductiones montanes minores* sono state pubblicate da De Rijk in De Rijk L. M., *Logica Modernorum: A Contribution to the History Early Terminist Logic*, Vol. 2, pt. 2, Van Gorcum, Assen 1967, pagg. 7-71. Per la *Summae dialecticae artis*, cfr. Pozzi L. (ed.), *Guglielmo di Lucca, Summa dialecticae artis, dal Codice 614, sec. 12, della Biblioteca Feliniana di Lucca*, Università di Parma, Istituto di Filosofia, Collana di testi e saggi 7, Liviana, Padova 1975. Il *Tractatus de Dissimilitudinem Argomentorum* è invece edita da De Rijk in De Rijk L. M., *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Vol. 1, Van Gorcum, Assen 1962. Per una ricostruzione completa degli scritti, cfr. Marenbon J., *Abelard in four dimensions*, cit., pagg. 28-30.

²⁸⁷ Marenbon, esaminando il materiale pubblicato e visionando manoscritti inediti, ha concluso che in questi scritti possano esserci interessanti spunti, anche innovativi, relativi alle teorie logiche sostenute da Abelardo. Al momento però si è ancora molto incerti circa la datazione delle teorie in essi riportate. (Cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pag. 52).

²⁸⁸ Cfr. Morin P., *Abélard: Des Intellections*, Vrin, Paris 1994.

²⁸⁹ Questa ipotesi è suggerita sia dallo stesso Morin nella sua edizione dell’opera, sia da Marenbon (cfr. Morin P., introduzione a *Abélard: Des Intellections*, cit., pagg. 14-16 e cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 50-51). Per quanto riguarda la sua autenticità invece cfr. . Morin P., introduzione a *Abélard: Des Intellections*, cit., pagg. 8-13.

quella della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* e a quella delle *Sententiae secundum vocales*. Questo testo è esplicitamente attribuito ad Abelardo nell'unico manoscritto che lo riporta e, inoltre, presenta non pochi parallelismi con la *Logica Ingredientibus* (soprattutto nella parte relativa ai commenti all' *Isagoge* e al *De Interpretatione*) e alcuni anche con la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* (i quali sembrerebbero corroborare l'ipotesi dell'appartenenza ad Abelardo della *Logica Nostrorum*²⁹⁰).

I contenuti del *De Intellectibus*, quello della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* e quello delle *Glosse Secundum Vocales* mostrano connessioni tra loro e con i contenuti della *Logica Ingredientibus*. Le interrelazioni più vicine sono però quelle sussistenti tra la *Logica Nostrorum Petitioni sociorum* e le *Glossae Secundum Vocales*, entrambe riportanti un commento all'*Isagoge* porfiriana, che condividono molti passaggi sia dal punto di vista letterale, sia relativamente al contenuto. La relazione tra queste opere appare però alla critica contemporanea ben più complicata di come possa apparire ad una prima lettura, come sottolineato in particolare da Peter King e da Chris Martin²⁹¹.

3. La datazione delle opere logiche

Un ulteriore problema di non indifferente difficoltà è quello di ricostruire il rapporto cronologico tra le opere logiche. Fino a questo momento la datazione delle opere logiche abelardiane si è basata sulla relazione, individuata per la prima volta da Geyer²⁹², tra la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, la *Theologia Summi Boni* e la *Theologia Christiana*. Nella prima opera, infatti, si trova una discussione circa la *differentia* che non trova precedenti né nel testo di Porfirio né nella *Logica Ingredientibus*, ma che appare, in una forma più elaborata, nella *Theologia Summi Boni* e nella *Theologia Christiana*. Inoltre, nella *Theologia Summi Boni*, Abelardo sostiene che se due cose coincidono nell'essenza possono essere predicate l'una dell'altra; questa affermazione non si ritrova più invece nella *Theologia Christiana*, poiché in questa sede avrà un ruolo rilevante, nella teoria abelardiana della Trinità, la tesi per cui, nonostante le Persone della Trinità siano la medesima realtà

²⁹⁰ Secondo Marenbon questi indizi non sarebbero comunque sufficienti per dimostrare l'autenticità dell'attribuzione della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* ad Abelardo poiché la parte che le due opere condividono è quella relativa agli universali, di sicura provenienza abelardiana anche per quanto riguarda la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* (cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 37).

²⁹¹ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, cit., pag. 33.

²⁹² Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 600-603. In questa sezione Geyer non ha preso in considerazione le *Glosse letterali*, oggi di problematica attribuzione ad Abelardo, né le *Secundum Magistrum Petrum Sententiae*, che Marenbon sostiene (rimandando ad una sua opera in corso di preparazione) essere dello stesso periodo del materiale appartenente alla *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* (cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 39).

nell'essenza, non possono però essere predicate l'una dell'altra²⁹³. Questa seconda posizione, sostenuta nella *Theologia Christiana*, trova un corrispettivo nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, mentre nelle *Glossae Secundum Vocales* viene sostenuta la versione appartenente alla *Theologia Summi Boni*²⁹⁴. Sulla base di queste considerazioni è stato concluso da Geyer che la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* debba essere datata dopo la *Theologia Summi Boni* e che debba essere collocata nello stesso periodo della *Theologia Christiana* (ovvero intorno all'anno 1125). La *Logica Ingredientibus*, invece, sarebbe da datarsi ancora prima rispetto alla *Theologia Summi Boni*, perché in essa non è in alcun modo presente la questione in oggetto. Tale argomento è oggi stato messo in discussione, anche in seguito alla problematizzazione dell'attribuzione integrale della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* ad Abelardo.

Le opere di logica di Abelardo occuparono più di trent'anni della sua vita: iniziò a comporle intorno al 1102-1105, quando lasciò la scuola di Guglielmo di Champeaux per dedicarsi lui stesso all'insegnamento della dialettica, fino agli anni intorno al 1135-1137, periodo del suo ultimo insegnamento a Parigi. I suoi scritti di logica si dispiegano per tutto questo periodo della sua vita, sempre in stretta connessione con il suo percorso di insegnamento; è anche per questo motivo che al loro interno egli riesamina costantemente gli stessi testi e le stesse questioni, trovando sempre nuovi spunti e proponendo nuovi approfondimenti. Storicamente si riteneva che l'opera logica di Abelardo sia incominciata con le *Glosse letterali*²⁹⁵, si sia sviluppata nella *Logica Ingredientibus*, nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* e infine nella *Dialectica*, che rappresenta il culmine della maturità del Maestro Palatino. Da tempo però si sta mettendo in dubbio il rapporto tra queste ultime tre opere, come si è seriamente problematizzata l'appartenenza ad Abelardo delle *Glosse Letterali*, ed è stato anche messo in dubbio l'ordine di composizione delle altre opere sopra ricostruito.

Le *Glosse letterali* edite nello scritto di Dal Pra, che consistono sostanzialmente in un commento molto aderente al testo considerato e che presentano già al loro interno rare ma interessanti prese di posizione dell'autore, sono testi che si ritenevano appartenenti al primo periodo di insegnamento dialettico. In questo frangente, la produzione di una glossa era particolarmente importante, più ancora dell'esplicitazione dell'autore del proprio parere personale. Dal Pra sostiene che la datazione delle *Glosse letterali* potrebbe corrispondere circa ad un periodo che va dal 1102-1105 al 1112-1114. Da questa forma di produzione, Abelardo sarebbe passato poi ad un tipo di commento meno

²⁹³ Per una discussione più completa a questo proposito, cfr. Marenbon J., «Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Differences in Logic and Theology», in *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, 2007, pagg. 229-250, in particolare pag. 243.

²⁹⁴ Cfr. *Glossae Secundum Vocales*, in Ottaviano, *Testi medievali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Abelardo, Incertus Autor*, cit., pag. 178, ms. fol. 79 rb con la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* in Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 558 [17-21].

²⁹⁵ Questa era l'opinione maggiormente diffusa. Una voce differente è rappresentata da Clanchy, il quale ha considerato le *Glosse Letterali* come appartenenti al periodo di insegnamento di Abelardo a Parigi durante gli anni '30 del 1100. (Cfr. a questo proposito Clanchy M. T., *Abelard: A Medieval Life*, Blackwell, Oxford 1997).

legato al testo, più ampio e più ricco di considerazioni personali. Da queste considerazioni Dal Pra concludeva che la *Logica Ingredientibus* fosse successiva rispetto alle *Glosse letterali*.

La datazione della *Logica Ingredientibus* è abbastanza problematica, e vede contrapposti diversi pareri: in primo luogo quello di Geyer²⁹⁶ che, basandosi sul confronto con altri testi non solo logici ma teologici, propone che quest'opera sia databile prima del 1120; in secondo luogo quello di D'Olwer²⁹⁷ che, invece, si basa su dei richiami che Abelardo fa alla città di Nantes. In base a questi, egli ritiene che l'opera sia stata composta intorno al 1110: periodo nel quale Abelardo soggiornò anche in Bretagna.

Fumagalli Beonio Brocchieri²⁹⁸ si schiera decisamente, in questo caso, con Geyer, rimproverando a D'Olwer di non aver tenuto conto, nella sua datazione, di diversi elementi: innanzitutto sembra non aver considerato le enormi differenze, se non di impostazione, sicuramente stilistiche, che intercorrono tra le glosse letterali e il commento della *Logica Ingredientibus*; inoltre D'Olwer non ha considerato il commento al *De Differentiis Topicis* che Dal Pra ha dimostrato appartenere alla *Logica Ingredientibus* e che Geyer ha considerato databile intorno al 1124. Questa distanza cronologica porterebbe ad una frattura di composizione troppo importante e, soprattutto, poco credibile se si considera che la *Logica Ingredientibus* è un'opera nota per la sua unità di carattere, stile, tipo di commento e coerenza di posizioni. Infine il rapporto cronologico con la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* ne risulterebbe molto problematico.

D'Olwer, tuttavia, ha fatto un'osservazione interessante: il criterio seguito da Geyer a proposito del commento al *De Differentiis Topicis* non deve rappresentare una regola generale di procedimento; il problema è che neppure la sua osservazione riguardo a Nantes può essere ritenuta soddisfacente.

A parere di Fumagalli Beonio Brocchieri, al fine della datazione sono molto importanti tre elementi. Il primo è la differenza dei caratteri che sussiste tra le glosse letterali e la *Logica Ingredientibus*; il secondo sono due passi della *Dialectica*, che D'Olwer data prima del 1118 e che presentano, rispetto a due passi paralleli della *Logica Ingredientibus*, una notevole immaturità di composizione; il terzo è un passo della stessa *Logica Ingredientibus* che si avvicina molto alla teoria dello *status* proposta nella *Dialectica*, e che forse è una risposta implicita ad una sarcastica lettera di Roscellino scritta dopo il 1118. Tutti questi elementi, insieme, sembrerebbero confermare ancora una volta la risposta di Geyer.

Tale datazione è stata messa in discussione anche dalla critica contemporanea che, oltre che sul confronto con gli scritti teologici e con la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, basa le sue

²⁹⁶ Cfr. Geyer, *Philosophische Schriften*, cit.

²⁹⁷ Cfr. D'Olwer N., "Sur la date de la *Dialectica* d'Abélard", in *Revue du Moyen Age latin*, 1 (1945), pp. 375-90.

²⁹⁸ Beonio Brocchieri Fumagalli M. T., *La logica di Abelardo*, Firenze, 1964, II ed., 1986.

riflessioni sulle teorie contenute nelle diverse opere, come ad esempio quella relativa alla *differentia* – che si presenta con diverse varianti nelle differenti opere – o l'utilizzo della diversa nomenclatura relativamente all'indicazione degli universali per la quale nella *Logica Ingredientibus* Abelardo predilige l'uso del termine *vox* rifiutato poi nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* a favore del termine *sermo*. Come sottolinea Marenbon, tale distinzione si nota anche nel passaggio dalla *Theologia Summi Boni* alla *Theologia Christiana*: nel periodo compreso tra la stesura delle due opere, infatti, Abelardo matura la decisione di indicare gli universali come *sermones* e non più come *voces*²⁹⁹. Se dunque nel commento all'*Isagoge* appartenente alla *Logica Ingredientibus* gli universali sono esplicitamente definiti da Abelardo come *voces*, essa dovrà essere datata ad un periodo precedente rispetto alla *Theologia Christiana*, e quindi a prima del 1127. La sezione degli universali della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* invece, all'interno della quale gli universali sono descritti come *sermones*, dovrebbe essere collocata sicuramente dopo il 1120, in un periodo però successivo rispetto alla composizione della *Logica Ingredientibus*.

Quanto alla teoria della *differentia* inoltre, ricorda Marenbon, sembra che nel momento della composizione del commento all'*Isagoge* della *Logica Ingredientibus* Abelardo non avesse ancora sviluppato le sue idee circa i vari tipi di *differentia* che espone nella *Theologia Summi Boni*, considerando che in quella sede non vi è traccia alcuna degli stessi. Questa assenza è per Marenbon particolarmente significativa, considerando che sia le *Glossae Secundum Vocales* sia la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* riportano tali riflessioni nel commento come una questione fondamentale. Sulla base di queste riflessioni, Marenbon conclude che sarebbe più verosimile datare il commento all'*Isagoge* appartenente alla *Logica Ingredientibus* al 1120, se non prima. Se, poi, si ammette che la *Logica Ingredientibus* sia un'opera composta da Abelardo con il materiale che lui utilizzava per le sue lezioni (come del resto tutte le altre opere logiche), allora è ragionevole ritenere che la datazione proposta per il commento all'*Isagoge* possa essere estesa a tutto il resto del materiale ivi contenuto. Invece, se si ritiene – come fa Mews – che i commenti siano stati composti uno dopo l'altro in ordine cronologico, iniziando con quello all'*Isagoge*, potrebbe essere che i commenti finali siano databili a qualche anno dopo. Un'altra ipotesi interpretativa circa l'integrità della *Logica Ingredientibus* viene da Jacobi e Strub, autori della recente edizione critica del commento al *De Interpretatione* là contenuta³⁰⁰. I due autori hanno notato come, all'interno del commento, siano presenti passaggi discorsivi che prendono la forma di discussioni semi-indipendenti rispetto al testo che presentano riferimenti incrociati l'uno rispetto all'altro. Secondo la loro opinione, apertamente contestata da Marenbon³⁰¹, alcuni di questi passaggi sarebbero stati

²⁹⁹ Cfr. Mews C., "On Dating the Works of Peter Abelard", cit., pagg. 80-81.

³⁰⁰ Cfr. Jacobi K. E. Strub C., *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, cit.

³⁰¹ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit. pag. 40.

inseriti dall'autore in un momento successivo rispetto alla composizione del commento. La loro argomentazione, particolarmente articolata, si basa in parte su una loro interpretazione – ancora una volta messa in discussione da Marenbon – circa l'uso che Abelardo fa della teoria del *dictum* (ovvero ciò che è detto da una proposizione) in una particolare discussione riportata proprio nel commento al *De Interpretatione* da loro rivisto. In primo luogo, essi osservano che un commento al *De Interpretatione* di un allievo di Abelardo - precisamente quello classificato da Marenbon come H15 in “Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, before 1150 AD”³⁰² -, che segue molto da vicino il contenuto della *Logica Ingredientibus* a volte copiandolo a volte criticandolo, non rimanda in alcun modo all'idea del *dictum*. Questa mancanza da parte del discepolo di Abelardo potrebbe essere motivata, secondo Jacobi e Strub, dal fatto che egli stesse utilizzando una versione della *Logica Ingredientibus* ancora scevra della teoria del *dictum*, che sarebbe poi stata aggiunta al testo in un secondo momento. In secondo luogo, essi notano come il risultato di una delle discussioni sui *dicta* riportata nel commento consista nell'affermare che i concetti non dovrebbero essere descritti come veri o falsi. Tale risultato sarebbe però in contraddizione con ciò che viene affermato nel commento in un punto successivo, nel quale Abelardo continua a definire gli *intellectus* come veri e falsi. L'unica spiegazione per questa contraddizione sarebbe, ancora una volta, che la discussione sui *dicta* sopra citata, insieme ad altri passaggi simili, siano stati aggiunti in un secondo tempo al commento³⁰³. Relativamente a queste osservazioni sono stati sollevati diversi dubbi: Marenbon, ad esempio, obietta che la prima di esse testimonia solamente l'evoluzione dell'insegnamento di Abelardo e non successive aggiunte al testo. L'allievo autore del commento al *De Interpretatione* potrebbe aver frequentato le lezioni di Abelardo e aver riportato letteralmente appunti basati su materiale che il maestro palatino avrebbe utilizzato non solo per la sua attività di insegnamento, ma anche per la successiva stesura della *Logica Ingredientibus*. Sempre a parere di Marenbon, il secondo argomento potrebbe essere più efficace, ma si basa su una premessa sbagliata: la teoria dei *dicta* di Abelardo, come esposta nel passaggio in questione, di per sé non negerebbe la possibilità di ascrivere verità o falsità ai concetti³⁰⁴.

Per la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* i pareri degli studiosi sono stati storicamente più convergenti: Geyer, basandosi – come è stato sopra osservato - sul confronto con altri testi, ritiene che la composizione di quest'opera sia databile all'incirca al 1125 e D'Olwer, che giudica queste

³⁰² Cfr. Marenbon J., *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Variorum Collected Studies Series 696, Ashgate, Aldershot 2000.

³⁰³ Cfr. Jacobi K., Strub C. e King P., “From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The Semantics of Peter Abelard and His Circle”, in *Vivarium* 34, 1996, pagg. 15-40.

³⁰⁴ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 41; per una più approfondita ricostruzione degli argomenti di Jacobi, Strub e King e per la critica agli stessi cfr. anche Marenbon J., “*Dicta*, Assertion and Speech Acts: Abelard and Some Modern Interpreters”, in Maierù A. e Valente L., *Medieval Theories on Assertive and Non-assertive Language*, Olschki, Firenze 2004, pagg. 59-80.

glosse parallele ai contenuti di quella che riteneva essere la seconda edizione della *Dialectica* (1121-1123), è d'accordo con lui.

Esiste un ulteriore elemento che sembrava confermare questa datazione: nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* l'autore opera la distinzione tra *vox* e *sermo*, scelta probabilmente dovuta alla difficile situazione in cui si trovava l'autore in seguito alla condanna di Soissons e alla sua volontà di distanziare il più possibile il suo pensiero da quello di Roscellino.

Il fatto che la *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* e la *Logica Ingredientibus* siano così vicine nella loro composizione non rappresenta un problema: la soluzione al problema degli universali offerta dalle due opere è per molti versi assimilabile e, se la terminologia in certi punti diverge, ciò è spiegabile se si pensa alla divisione *vox-sermo* riportata nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*³⁰⁵. Se però, come suggerito da Martin, King e, in maniera in parte diversa, da Marenbon, è discutibile che l'opera possa stata essere composta integralmente da Abelardo, le argomentazioni sopra esposte perderebbero efficacia. Potrebbe infatti essere che diverse parti del commento siano state prese da testi o da materiali di insegnamento composte dall'autore in tempi differenti, oppure – come suggerisce ancora Marenbon – che l'argomento relativo alla *differentia* sia stato inserito da un compilatore che potrebbe aver direttamente preso spunto dalla *Theologia Christiana*³⁰⁶.

È molto più difficile la datazione della *Dialectica*. Anche per quest'opera ci sono pareri molto differenti: se Cousin³⁰⁷ e Geyer ritengono che la *Dialectica* abbia una composizione cronologicamente unitaria; D'Olwer e Cottiaux³⁰⁸ concordano invece nel sostenere tre stesure differenti della medesima opera. I due autori, però, non si trovano d'accordo per quanto riguarda la datazione delle tre stesure: per D'Olwer la prima stesura dell'opera risalirebbe a prima della disgrazia di Abelardo, e quindi a prima del 1118; poi, nel 1121-23, Abelardo ne avrebbe scritto una seconda versione, per poi proporre una terza nel 1135-37. Le prove su cui si basa D'Olwer per queste ipotesi sono già state in parte criticate da De Rijk³⁰⁹; ma, se si legge interamente la *Dialectica* (nella versione del 1956), si ha facilmente l'impressione che abbia una composizione stratificata e non unitaria: impressione che trova conferma anche nei differenti linguaggi utilizzati. Una riprova di questo fatto, inoltre, si ha anche dal confronto con la *Logica Ingredientibus*. In entrambe le opere, infatti, è presente la teoria del *dictum*, ma nella *Logica Ingredientibus* la sua

³⁰⁵ La questione della terminologia della *Logica Nostrorum* è molto interessante: a parere di Beonio Brocchieri Fumagalli la sua isolatezza terminologica può far pensare che Abelardo sia stato costretto ad usare termini nuovi in quest'opera più a causa di un motivo contingente (come poteva essere la condanna), quindi per una maggiore chiarificazione, che non per un vero e proprio ripensamento teorico.

³⁰⁶ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, cit., pag. 39: «If, as suggested above, *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* may not be an integral work, then this neat argument is undermined. It could be that different parts of the commentary were taken from texts or teaching material dating from different times, or even that the discussion about *differentia* was based by a compiler directly on the *Theologia Christiana*».

³⁰⁷ Cfr. Cousin, *Ouvrage inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, cit.

³⁰⁸ Cfr. Cottiaux J., «La conception de la théologie chez Abélard», in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 28 (1932), pp. 247-95.

³⁰⁹ Cfr. De Rijk, *Introduction*, in *Dialectica*, cit., pag. XXII, nota 9 e pag. XVIII, nota 3.

descrizione è decisamente più matura, esplicita e critica che non quella contenuta nella *Dialectica*. Lo stesso discorso potrebbe essere fatto per la *quaestio de maximis propositionibus*, la cui descrizione nella *Dialectica* è particolarmente oscura, mentre nella *Logica Ingredientibus* è affrontata in modo chiaro e maturo. Questi passaggi sembrerebbero quindi far sorgere l'ipotesi che la *Dialectica* sia di composizione più remota rispetto alla *Logica Ingredientibus*: opera che invece sembra essere più matura e, quindi, successiva. Bisogna notare tuttavia che nella *Logica Ingredientibus* sono presenti paio di passi nei quali si parla del futuro contingente e delle *dictiones indefinitae*, la cui formulazione è ben più arretrata e incerta rispetto alla parallela riportata nella *Dialectica*. In questo caso, dunque, l'opera più matura sarebbe quest'ultima: l'ipotesi di una composizione stratificata della *Dialectica* sembra dunque confermata. Secondo Fumagalli Beonio Brocchieri queste osservazioni ci aiuterebbero anche nella datazione delle varie stesure: basandosi sui due passaggi per i quali la *Dialectica* sembrava essere precedente nella composizione rispetto alla *Logica Ingredientibus* è possibile confermare la prima ipotesi di D'Olwer secondo la quale la prima stesura risalirebbe a prima del 1118. La stratificazione della *Dialectica* sarebbe infine confermata dal fatto che non presenta un linguaggio tipicizzato. Questa lettura non è però confermata dalla critica contemporanea, che sostengono invece che la *Dialectica* appartiene alla prima parte della carriera e della produzione abelardiane, risalendo essa con ogni probabilità a un'epoca precedente rispetto a quella nella quale Abelardo è diventato monaco (e quindi a prima del 1117) nonché precedente alla composizione della *Logica Ingredientibus*, considerando che, per diversi aspetti, sembra presentare una versione del medesimo materiale utilizzato da Abelardo più acerba rispetto a quella presentata all'interno della *Logica Ingredientibus*³¹⁰. Mews³¹¹ ha esplicitamente negato la teoria secondo la quale la *Dialectica* sarebbe un'opera appartenente, nella sua ultima versione, agli anni '30 del 1100 se non addirittura ad un'epoca successiva, collocandola prima della stesura della *Logica Ingredientibus* ma dopo l'ingresso di Abelardo nella vita monastica. Molti studiosi si sono dimostrati concordi con le argomentazioni di Mews, affermando come la *Dialectica* non possa essere un'opera successiva rispetto alla *Logica Ingredientibus*. Marenbon discorda però con l'ipotesi di Mews, argomentando che la datazione della *Dialectica* dovrebbe essere anticipata rispetto al 1117³¹². Successivamente alle osservazioni di Marenbon, Mews ha modificato la sua precedente teoria concordando in parte con la nuova proposta di datazione avanzata da Marenbon, e proponendo a sua volta una datazione oscillante tra il 1112 e il

³¹⁰ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 41.

³¹¹ Cfr. Mews C., "On Dating the Works of Peter Abelard", cit., pagg. 74-104.

³¹² Cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pagg. 40-43.

1117/1118³¹³. Martin suggerisce una datazione anche precedente, asserendo che i primi lavori sulle sezioni finali della *Dialectica* risalirebbero al 1112³¹⁴.

Sono diverse le osservazioni che Marenbon propone a supporto della sua teoria secondo la quale la datazione della *Dialectica* risalirebbe a prima del 1117: ad esempio, la presenza incombente all'interno dell'opera del maestro di Abelardo, Guglielmo di Champeaux, come sostenitore di teorie che il maestro palatino si proponeva di contrastare in questa sede, ma anche di teorie che si riteneva essere sostenute dallo stesso Abelardo. Al contrario, il maestro realista di Abelardo raramente compare all'interno della *Logica Ingredientibus* e men che meno nella *Theologia*. Sembra dunque verosimile che Abelardo abbia composto la *Dialectica* non molto tempo dopo rispetto al periodo nel quale Guglielmo era stato suo maestro e del loro successivo diverbio. Inoltre, all'interno della *Dialectica* c'è un passaggio nel quale Abelardo sostiene l'uso della logica contro coloro che ritenevano che un buon cristiano non dovesse trattare di cose che non riguardassero la fede³¹⁵. Anche se questa è stata ritenuta, e ancora oggi si ritiene da parte di certi studiosi, una ragione per datare l'opera ad un'epoca successiva rispetto all'entrata di Abelardo nel monastero di Saint Denis, quel passaggio potrebbe essere oggetto di una lettura completamente diversa dato che, se il maestro palatino fosse già stato monaco, questa affermazione avrebbe comportato per lui un onere di cui avrebbe dovuto rispondere³¹⁶. Un'altra considerazione interessante riguarda i rimandi ad altri testi contenuti nella *Dialectica* o in altri testi abelardiani: se nella *Dialectica* i riferimenti di Abelardo non sembrano andare oltre i testi di Aristotele e i commenti di Boezio, nella *Logica Ingredientibus* egli cita anche la *Consolatione* di Boezio, Gregorio il Grande e Agostino³¹⁷. Sempre in riferimento all'utilizzo delle fonti, si nota una profonda differenza tra la *Dialectica* e la *Theologia Summi Boni* in riferimento alla trattazione dell'anima del mondo di Platone, che dimostra come, al momento della stesura della *Dialectica*, Abelardo avesse una conoscenza molto lacunosa di Platone³¹⁸. Queste osservazioni sarebbero la prova, secondo Marenbon, che la *Dialectica* fu composta prima che Abelardo avesse accesso all'estesa biblioteca di Saint Denis, della quale invece fece ampio utilizzo nello scrivere la *Theologia Summi Boni*. Altre osservazioni sono poi proposte al fine di mostrare l'antecedenza della stesura della *Dialectica* rispetto a quella della *Logica Ingredientibus*: innanzitutto, Marenbon rileva che nella *Logica Ingredientibus* Abelardo dimostra di avere una

³¹³ Cfr. Mews C., *Abelard and Heloise*, Oxford University Press, New York 2005, pag. 43.

³¹⁴ Cfr. Martin C., "A Note on the Attribution of the *Litteral Glosses* in Prs BNF, lat. 13368 to Peter Abelard", in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts da langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*. Studia artistarum 26, Brepols, Turnhout 2011, pagg.605-646.

³¹⁵ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg 469-471.

³¹⁶ Cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 41-42. Con questa lettura sembra concordare anche Mews, cfr. Mews C., *Abelard and Heloise*, cit., pag. 45.

³¹⁷ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit. pagg. 210-222; Jacobi K. E Strub C., *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, CCCM 206, cit., pag. 9 [19-99].

³¹⁸ Cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 42-43.

conoscenza del *De Sophistici Elenchis*³¹⁹ che invece non aveva nel momento della composizione della *Dialectica*³²⁰. In secondo luogo, Abelardo nella *Dialectica* avanza una teoria relativa al tempo secondo la quale ogni cosa è misurata sulla base dei suoi accidenti temporali: la medesima tesi viene però da lui rigettata all'interno della *Logica Ingredientibus* dove afferma che si tratta di una teoria basata sull'opinione comune e propone di sostituirla con una migliore³²¹.

Alla luce degli elementi sopra esposti, Geyer propone una suddivisione in tre gruppi della produzione logica di Abelardo. Il primo gruppo è quello che contiene le glosse letterali di singoli testi, nelle quali l'autore rimane molto aderente ai testi commentati, fornendo dei chiarimenti brevi e sostanziali che, comunque, non rappresentano mai vere e proprie ricerche autonome. Esse corrispondono al periodo di insegnamento di dialettica di Abelardo, verosimilmente all'inizio della sua carriera. Nel secondo gruppo sono contenute le trattazioni organiche di tutti i testi di logica che Abelardo indica come fondamentali per una buona preparazione degli studenti: solitamente, esse vengono presentate in modo unitario, precedute di norma da un'introduzione che apriva il commento del primo dei testi considerati (l'*Isagoge* porfiriana) che serviva a chiarire la portata degli studi. In questi testi Abelardo inserisce sovente anche la trattazione di problemi che

³¹⁹ Cfr. Jacobi K. E Strub C., *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, CCCM 206, cit., pagg. 6 [47] e 12 [18].

³²⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 181 [17] – 183 [17].

³²¹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, pag. 62 [17-31] con Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 184 [38] – 186 [14]. Per un approfondimento circa questo confronto, cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 41 e 146-147. Per la completa ricostruzione degli argomenti avanzati da Marenbon a difesa della sua ipotesi di datazione della *Dialectica* cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pagg. 41-43: «The *Dialectica* is, from all the indications, a work from the first part of Abelard's career, quite probably written before Abelard became a monk in 1117, and very probably before *Logica Ingredientibus* was put together, although it draws on an earlier form of the same teaching material. Among the reasons to place its composition early and probably before 1117 are: (i). Abelard uses as logical examples "May my girl-friend kiss me" and "Peter loves his girl!". Of course, such phrases are not supposed to reflect the author's life or mind: they are not stock examples either, but are clearly designed to catch the audience's attention and amuse them. But would Abelard, having become a monk, as was widely known, after his secret marriage to his former mistress had been violently ended by his castration, be likely to include such comments or leave them in his text when he was writing up teaching material? (ii). Abelard's teacher, William of Champeaux – referred to either by initial or (so it seems) just by the description "my master" – is a looming presence in the *Dialectica*, very often as a proponent of positions opposed there, but sometimes for having views which Abelard is remembered as defending on his behalf. By contrast, in *Logica Ingredientibus* and even more in the *Theologia*, William hardly appears. It seems most likely, therefore, that Abelard composed his master and at a stage when he had become his principal logical opponent. (iii). There is a passage in the *Dialectica* where Abelard defends the practice of logic against those who say that a Christian should not treat what is not concerned with the faith. Although this has been, and still is, thought to be a reason for dating the *Dialectica* after Abelard's entry into St Denis, the opposite inference should be made. Were Abelard already a monk, his critics would have, and he would have had to answer, a much more difficult criticism: that *monks* should not concern themselves except with what concerns the faith. (iv). For much of the discussion in the *Dialectica*, reference outside the small corpus of logical texts and commentaries, and Priscian's grammar, would be unnecessary, and so nothing can be concluded from the absence of wider allusions. But when Abelard treats divine prescience and human free will, he is touching on a theological subject. Here there is a striking difference between the treatment in the *Dialectica*, which does not look beyond Aristotle's text and Boethius's commentaries, and the discussion in *Logica Ingredientibus*, which cites Boethius's *Consolation*, Gregory the Great and Augustine. Furthermore, the difference between the treatment of Plato's world soul in the *Dialectica* and in the *Theologia Summi Boni* is best explained by Abelard's general ignorance of Plato when he was writing the logical textbook. Both these observations suggest that the *Dialectica* was composed before Abelard had access to the extensive library at St Denis, which he used very strikingly in writing the *Theologia Summi Boni*. Among the reasons to place the *Dialectica* before the *Logica Ingredientibus* are: (v). Abelard knows at least parts of the *De sophisticis elenchis* in the *Logica Ingredientibus* but not in the *Dialectica*. (vi). A view about time, according to which each thing is measured by its own temporal accidents, which Abelard puts forward as his own in the *Dialectica*, is described in the *Logica Ingredientibus* as the common opinion and rejected in favour of a new theory. (vii). Although it is always hazardous to rely on a judgement that one treatment is more developed or mature than another, almost every comparison between the *Dialectica* and the *Logica Ingredientibus* suggests that, although there is usually a fuller treatment of a given topic in the treatise, where the thinking in the *Logica Ingredientibus* differs, it is in ways which it would be hard to explain except as a development or change from what is said in the *Dialectica*: consider, for instance, his discussions of the semantics of propositions, of topical reasoning and of the meaning of the verb "to be"».

conducono ad una riflessione sua più autonoma. Nel terzo gruppo sono contenuti gli scritti abelardiani che abbandonano del tutto la forma della glossa e si presentano direttamente come una trattazione a sé stante, caratterizzata da un'intrinseca continuità. Anche se questi testi si presentano come indipendenti da quelli solitamente commentati, essi mantengono comunque una corrispondenza sostanziale con il contenuto di questi ultimi.

Con questa suddivisione di Geyer è d'accordo, in linea di massima, anche Dal Pra: l'unico punto sul quale non concorda è che non sarebbe vero, a suo avviso, che nelle glosse letterali il contributo di Abelardo sia sostanzialmente assente. In questi ultimi scritti ci sarebbero, infatti, già degli importanti chiarimenti dottrinali forniti dal Maestro Palatino, che però passano sotto silenzio dato che egli rimane molto aderente allo scritto commentato. Secondo Dal Pra, non si potrebbe neanche comprendere la complessa evoluzione storica del pensiero logico abelardiano, che lo stesso Geyer evidenzia con la pubblicazione della *Logica Ingredientibus* e della *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*, se non si considerasse anche l'orientamento iniziale di Abelardo, esternato fin dai primi anni del suo insegnamento e riportato nelle glosse letterali. Si tratta, dunque, di cogliere anche nelle opere più giovanili l'indirizzo logico fondamentale professato dall'autore e la sua impostazione nell'affrontare i problemi logici.

Giungendo alle riflessioni della critica contemporanea, per quanto riconosca una certa problematicità nella datazione delle opere logiche di Abelardo – ben superiore rispetto alle opere etiche e soprattutto teologiche –, Marenbon propone una complessiva ricostruzione cronologica che ritiene abbastanza ben fondata. A suo parere, la *Dialectica* fu probabilmente composta prima del 1117 (nello specifico, prima del 1115, quando la storia di Abelardo con Eloisa aveva distratto l'autore – come lui stesso ammette – dal suo lavoro). La *Logica Ingredientibus*, che si basa evidentemente sul medesimo materiale di insegnamento da lui utilizzato per la stesura della *Dialectica*, presenta tuttavia una forma molto più sviluppata rispetto all'altra opera, cosa che dimostrerebbe – insieme alle altre riflessioni sopra esposte – come essa sia stata scritta in un momento successivo. Il commento all'*Isagoge* di Porfirio in essa contenuto potrebbe essere stato verosimilmente composto tra il 1110 e il 1120, ma comunque dopo la *Dialectica* e con ogni probabilità dopo il 1117. Gli altri commenti in essa contenuti, ovvero quello alle *Categorie*, quello al *De Interpretatione* e quello al *De Differentiis Topicis*, potrebbero essere datati al medesimo periodo, o potrebbero essere stati composti in un tempo successivo. La *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* – che potrebbe essere un'opera non completamente composta da Abelardo – contiene indubbiamente materiale nuovo rispetto a quello presentato nella *Logica Ingredientibus*, specialmente nella parte relativa alla trattazione degli universali. Questo nuovo materiale è databile ad un periodo successivo rispetto alla stesura della *Theologia Summi Boni* (ovvero sicuramente

dopo il 1120), verosimilmente alla metà degli anni '20 del 1100. Il *De Intellectibus* infine, che molto probabilmente costituisce parte di un'opera più ampia di Abelardo, sembra anch'esso appartenere a questo periodo³²².

4. I testi di riferimento di Abelardo

4.1. Gli scritti che permisero la trasmissione della logica antica al Medioevo

Il Medioevo conobbe la logica antica attraverso un *corpus* di scritti che comprende commenti ad opere classiche, testi monografici di epoca tardo-antica, compendi ed estratti di opere originali. I testi più importanti che permisero la trasmissione della logica antica al pensiero medievale sono di seguito riportati.

Tra la fine dell'VIII e la fine del XI secolo gli scritti che esercitarono maggiore influenza furono:

1. L'*Isagoge* di Porfirio, nota attraverso i due commenti di Boezio e le traduzioni di Mario Vittorino e dello stesso Boezio;
2. Le *Categorie* di Aristotele, anch'esse conosciute attraverso il commento e la traduzione di Boezio;
3. Il *De Interpretatione* di Aristotele, del quale Boezio fornì due commenti e una traduzione attraverso i quali l'opera fu conosciuta nel Medioevo;
4. I *Topici* di Cicerone;
5. Il quarto Libro del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella³²³ (IV-V secolo) che tratta di logica a partire dalla definizione dei predicabili e termina con lo studio dei sillogismi ipotetici;
6. La *Dialectica* di Alcuino;
7. Le *Institutiones divinae et secularum litterarum* di Cassiodoro;
8. L'*Etimologiarum sive originum libri XX* di Isidoro di Siviglia (VII secolo);
9. Le *Categoriae decem* dello Pseudo Agostino³²⁴, che consistono in un adattamento del IV secolo di un compendio alle *Categorie* di Aristotele proveniente dal circolo di Temistio (317-388). L'opera fu particolarmente utilizzata da Alcuino nella redazione della sua *Dialectica* e viene ancora citata in scritti del XIII secolo;

³²² Cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, cit., pagg.43-44.

³²³ Cfr. Stahl W. H., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. I: *The Quadrivium of Martianus Capella, Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 B.C.-A.D. 1250*, Columbia University Press, New York 1971.

³²⁴ Cfr. a questo proposito Minio-Paluello L., prefazione ad *Aristoteles Latinus. Categoriae vel Praedicamenta*, Desclée de Brouwer, Paris 1961, I 5.

10. Il *Peri Hermeneias* di Apuleio³²⁵, risalente al II secolo, che risente in molte parti dello stoicismo. Dedicato allo studio dei termini, dei vari tipi di enunciati, delle proposizioni e dei sillogismi, eserciterà una notevole influenza fino al XII secolo, per poi venire quasi del tutto abbandonato;
11. Il *De dialectica* di Agostino, frammento di un esame delle arti liberali iniziato nel 387 e lasciato incompiuto. Esso, che rappresenta un interessante studio semantico con particolare attenzione alla questione delle ambiguità, risente particolarmente dello stoicismo e proprio per questo motivo la sua influenza risulta drasticamente ridotta a partire dal XII secolo, quando l'aristotelismo prende decisamente il sopravvento sullo stoicismo;
12. Il *De definitionibus* di Mario Vittorino, trattato del IV secolo, che contiene contributi legati più alla retorica e non alla logica;
13. Il *De divisione* di Boezio;
14. Il *De syllogismis categoricis* di Boezio;
15. Il *De syllogismis hypoteticis* di Boezio. I trattati di Boezio relativi alle varie forme di sillogismo esercitarono un notevole influsso per tutto il XII secolo, per poi perdere interesse durante il XIII secolo;
16. Il *De differentiis topicis* di Boezio;
17. L'*In Ciceronis topica commentarium* di Boezio;
18. Il *Liber sex principiorum* anonimo (distinto da quello di Gilberto di Poitiers);
19. L'*Institutio logica* di Galeno.

A partire dal XII secolo furono disponibili anche i seguenti scritti:

1. Gli *Analitici primi* di Aristotele³²⁶, nella traduzione di Boezio;
2. Gli *Analitici secondi* di Aristotele nella traduzione di Giacomo Veneto;
3. I *Topici* di Aristotele, ancora diffusi attraverso il commento e la traduzione di Boezio;
4. Gli *Elenchi sofistici* di Aristotele, nella traduzione di Boezio, dei quale non si dispone di alcun commento.

Tutti i testi precedentemente elencati facevano parte del *corpus* della *logica antiqua* divisa in *logica vetus* (X-XI sec.) e *logica nova* (dal XII sec.). Tipici dell'ultima fase, la *logica moderna* (dal XIII

³²⁵ Cfr. Sullivan M. W., *Apuleian Logic*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, North-Holland, Amsterdam 1967.

³²⁶ Degli *Analitici Primi* aristotelici non si dispone di un commento completo, ma soltanto degli scoli di Filopono tradotti probabilmente da Boezio in *Aristoteles Latinus. Analytica priora*, ed. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Paris 1962, III, 1-4. Cfr. Ebbesen S., *Analyzing Syllogism or Anonymus Aurelianensis III – the (presumably) Earliest Extant Latin Commentary on the Prior Analytics, and its greek Model*, in "Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin" 37, 1987, pagg. 286-311 (ripreso in Sorabji R. (ed.), *Aristotle Transformed*, London 1990, pagg. 373-391).

sec.) sono invece una serie di trattati monografici (*Tractatus de proprietatibus terminorum*) che avevano per oggetto di trattazione particolari problemi della logica medievale:

1. *De suppositionibus*, dedicato alla denotazione dei termini;
2. *De ampliacione*;
3. *De restrictione*;
4. *De appellatione*;
5. *De copulatione*;
6. *De relativis*
7. *De syncategorematicis*;
8. *De obligationibus*;
9. *De terminis resolvablebus, exponibilibus, officialibus*;
10. *De insolubilibus*;
11. *De consequentiis*³²⁷.

La suddivisione tra *logica vetus*, *logica nova* e *logica moderna* corrisponde a diversi momenti e aspetti della logica medievale. La *logica vetus* rappresenta l'interpretazione tardo antica della logica aristotelica, perpetrata soprattutto attraverso i contributi dei commentatori neoplatonici, ma con al suo interno una forte componente stoica. Alla *logica nova* appartiene invece la più autentica teoria aristotelica dei sillogismi e della dottrina del metodo. Soltanto la *logica moderna* è però del tutto riconoscibile come una creazione originale del Medioevo³²⁸. Per ovvi motivi cronologici, il *corpus* di scritti ad essa appartenenti non incide in alcun modo sul pensiero abelardiano.

4.2. I testi che hanno influito sul pensiero di Abelardo

Dopo aver proposto una breve e sommaria ricostruzione dei testi che maggiormente hanno condizionato la storia della logica nel periodo medievale, si procederà ad un approfondimento relativo ai testi che più hanno influito sulla formazione e sul pensiero del Maestro Palatino. È Abelardo stesso che ci indica quali fossero gli scritti che alla sua epoca stavano alla base della formazione di ogni studioso di dialettica e che hanno, conseguentemente, segnato anche il suo pensiero. I testi sui quali si fonda tutta l'opera logica del Maestro Palatino sono i seguenti:

³²⁷ Ad essi appartengono, ad esempio, le *Summulae logicales* di Pietro Ispano; i *Syncategoremata* e gli *Insolubilia* di Guglielmo di Sherwood.

³²⁸ Per maggiori approfondimenti relativi alla ricostruzione dei testi della logica medievale cfr. Pinborg J., *Logica e semantica nel medioevo*, Boringhieri, Torino 1984, pagg. 15-23; cfr. anche, *La logica nel medioevo*, a cura di Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J., Jaca Book, Milano 1999, pagg.6-11.

- L'*Isagoge* di Porfirio. Per il commento del Maestro Palatino al testo porfiriano hanno avuto funzione di guida le glosse boeziane alla medesima opera. Oggi noi possediamo due commenti di Boezio all'*Isagoge* e da due differenti passi abelardiani possiamo asserire in modo abbastanza sicuro che il Maestro Palatino si sia basato su entrambi questi scritti. Infatti nel primo commento³²⁹ si osserva che Boezio utilizza il termine *sermo* per indicare, non il discorso, ma il nome³³⁰. Anche se Boezio non utilizza solo in questa sede il termine *sermo* per indicare il nome, Abelardo potrebbe aver tratto da qui lo spunto per il suo frequente uso di tale termine nella *Logica Nostrorum*. Per quanto riguarda il secondo commento, la cosa più interessante è la teoria dell'astrazione in esso contenuta, in cui l'astrazione viene vista come un'operazione intellettuale in grado di prescindere da qualsiasi esperienza del reale³³¹. È molto probabile che Abelardo avesse presente questo passaggio nell'esposizione della sua teoria dell'astrazione che, per quanto non sia effettivamente in contrasto con quella aristotelica, presenta tuttavia aspetti non ricavabili direttamente da Aristotele³³².
- Le *Categorie* di Aristotele. Anche per quanto riguarda le *Categorie* aristoteliche si può osservare che tutt'e tre le trattazioni abelardiane che ne possediamo si basano sul commento di Boezio³³³.
- Il *De Interpretatione* di Aristotele.
- Il *De Divisione Liber* di Boezio.
- I *Topica* di Boezio.
- Il *De Syllogismis Categoricalis* di Boezio.
- Il *De Syllogismis Hypoteticis*, ancora di Boezio. Nel commentare questi trattati boeziani, Abelardo non si fa conquistare dalle tendenze platoniche in essi contenute, anzi: le corregge in un senso che ritiene essere genuinamente aristotelico³³⁴.

Per Dal Pra è rilevante dal punto di vista storico determinare il motivo per il quale Abelardo ha scelto di indicare come fondamentali solamente questi scritti, quando invece poteva disporre di altri testi logici, anche di Aristotele, altrettanto rilevanti³³⁵. In realtà però gli scritti di Abelardo autorizzano il sospetto che egli avesse conosciuto e utilizzato altri testi aristotelici. Gli interpreti si chiedono se (e in che misura) egli conoscesse altre opere aristoteliche o se di esse avesse solamente sentito parlare da terzi. Come è stato osservato nel paragrafo precedente, all'epoca di Abelardo

³²⁹ Ovvero il commento che presenta al suo interno la traduzione di Vittorino.

³³⁰ Cfr. *Scritti Filosofici*, a cura di M. Dal Pra, Milano 1954 (II ed. rivista, col titolo *Scritti di logica*, Firenze 1969), LXIV, 19.

³³¹ Cfr. *Scritti filosofici*, cit. LXIV, 84.

³³² Cfr. Gilson, *op. cit.*, pag. 287.

³³³ La questione dei commenti di Boezio è stata affrontata e discussa da Minio-Paluello e da De Rijk. Cfr. Minio Paluello, "Note sull'Aristotele del latino medievale", in *Rivista Filosofica neo Scolastica*, 1958, X, pagg. 110-111 e XI, pagg. 217-248.

³³⁴ In effetti, talvolta, Abelardo realizza il suo intento recuperando quello che era il vero senso aristotelico.

³³⁵ Che Abelardo potesse effettivamente disporre di altri testi, oltre quelli da lui citati, ci è anche dimostrato dal fatto che Adamo Parvipontano (importante figura di riferimento nel panorama logico medievale, la cui scuola fu una delle più illustri del XII secolo) abbia potuto utilizzare, nel 1132, gli *Analitici Primi* di Aristotele nella traduzione di Giacomo da Venezia (risalente al 1128).

erano già entrati in circolazione in ambiente latino i *Topici* e gli *Elenchi sofistici*. E Abelardo, in diversi punti del suo scritto, dimostra di conoscere altre opere appartenenti all'*Organon*, oltre a quelle da lui commentate. Questi passi possono essere divisi in tre gruppi. (a) Il primo comprende i passaggi che mostrano che il Maestro Palatino era al corrente di argomenti proposti da Aristotele nei testi da lui non apertamente utilizzati. Sia nella *Logica Ingredientibus*³³⁶ che nella *Logica Nostrorum*³³⁷ Abelardo dimostrerebbe di conoscere argomenti provenienti dai *Topica* e dagli *Analytica*. Sono comunque accenni molto generici e, per questo motivo, non sono sufficienti per asserire con certezza che Abelardo avesse di questi scritti una conoscenza diretta o completa. Non sono citazioni ma indicazioni degli argomenti contenuti in quelle opere, per altro non corredate da alcun riferimento preciso. (b) Al secondo gruppo appartengono i passaggi che indicano come Abelardo conoscesse direttamente qualche ulteriore testo aristotelico. Ne abbiamo un esempio in un passaggio al commento del *De Interpretatione*, nel quale egli asserisce di aver letto un libretto di Aristotele dal titolo *Elenchi sofistici*³³⁸. A questo proposito, inoltre, Abelardo corregge, giustamente, un'affermazione che Boezio fa a proposito del medesimo scritto aristotelico e, nel corso del commento, si richiama direttamente alle parole di Aristotele³³⁹. Ci sono anche altri due passi, segnalati uno da Geyer e uno da De Rijk, questa volta appartenenti alla *Dialectica*³⁴⁰, che si richiamerebbero direttamente ai *Primi Analitici*. (c) Sono compresi nel terzo e ultimo gruppo i passaggi che mostrano che Abelardo aveva in realtà una conoscenza errata di questi testi e che quindi mettono in crisi le ipotesi fatte a proposito del secondo gruppo. A questo terzo appartengono dei passaggi, contenuti nel commento al *De Interpretatione* e alla *Logica Ingredientibus*, che si riferiscono ad argomenti contenuti nei *Primi* e nei *Secondi Analitici*³⁴¹. Come ha già notato Geyer, parte di tali riferimenti sono errati, e in essi Abelardo dimostra non solo di non conoscere gli *Analitici Secondi*, ma di non avere neanche una conoscenza completa dei *Primi*.

A proposito di questa questione, Fumagalli Beonio Brocchieri³⁴² risponde che, se dagli scritti del primo gruppo, a causa della loro estrema genericità, non possiamo dedurre una conoscenza diretta di Abelardo degli scritti aristotelici, da quelli del secondo gruppo è invece possibile arguire che egli conosceva gli *Elenchi Sofistici* e i *Primi Analitici*, ma solo in parte e non interamente, come dimostrano i riferimenti del terzo gruppo.

³³⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 2 [12-15]; *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 111 [11-12]; G. L., pag. 213 [1-5]; meno notevoli *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 319 [18-19] e *Philosophischen Schriften*, pag. 445 [35 e sgg.]. Cfr. anche *Abaelardiana. Inedita*, il rimando agli *Analitici* a pag. 10 [22] e i riferimenti agli *Elenchi sofistici* pag. 13 [17] e pag. 30 [29] appartenenti al commento al *De Interpretatione*.

³³⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 509 [1-8].

³³⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 400 [33 e sgg.].

³³⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 400 [2 e sgg.] e pag. 489 [2 e sgg.].

³⁴⁰ Cfr. *Dialectica*, a cura di L. M. De Rijk, Assen 1956 (II ed. 1970), p. XVIII.

³⁴¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 394, nota I.

³⁴² Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri M. T., *op. cit.*

Anche se Abelardo ha vissuto in un'epoca che ancora non conosceva tutti i testi aristotelici e benché l'impostazione di suoi studi fosse tradizionale, si nota come egli fosse attentissimo alle opere che al suo tempo iniziavano ad essere reinserite nel panorama culturale, e come fosse aperto a nuove conoscenze.

L'autore non aveva conoscenza diretta neppure di Platone: come i suoi contemporanei, egli conosceva, degli scritti platonici, solamente l'estratto del *Timeo* tradotto da Calcidio. Nonostante questo, però, e nonostante sia passato alla storia come un sostenitore dell'aristotelismo nella questione degli universali, all'interno del suo pensiero si possono trovare anche alcuni elementi platonici. Il Maestro Palatino condivide, ad esempio, l'idea secondo la quale «le forme generiche e specifiche delle cose esistono allo stato intelligibile nella mente divina prima di passare nel corpo», e recupera la metafora di un Dio artigiano «che concepisce nella propria anima la forma esemplare della cosa che vuole fabbricare»³⁴³.

In conclusione, Abelardo aveva, come del resto i suoi contemporanei, conoscenza limitata degli scritti degli antichi. Molto spesso, la sua conoscenza degli scritti si basava sul commento di intermediari (il più delle volte, nella fattispecie, sui commenti di Boezio). La sua scarsa conoscenza diretta degli scritti originali riguardava sia gli scritti platonici, contro i quali si schierava (anche se, non completamente), sia quelli aristotelici, che invece appoggiava. Anche riguardo ad Aristotele, che era l'autore principalmente seguito dal Maestro Palatino, si nota come Abelardo non lo segua coerentemente, riempiendo talvolta le proprie lacune conoscitive con proprie interpretazioni con interpretazioni personali.

³⁴³ A parere di De Libera questi sono solo elementi apparentemente platonici: il vero platonismo di Abelardo sarebbe invece racchiuso nella sua affermazione secondo la quale gli *status* stessi sarebbero opera di Dio che, in quanto creatore, è il solo che può concepirli completamente. Degli stessi agli uomini di essi è data solo una conoscenza generica e imprecisa.

Capitolo IV

La logica di Abelardo

Affrontata la questione relativa ai testi scritti da Abelardo e quella della loro datazione, e visti i testi che, molto probabilmente, sono stati alla base della formazione del Maestro Palatino, si affronterà ora direttamente la sua trattazione della logica. Abelardo mantenne la sua tipica poliedricità di interessi anche riguardo alla logica, occupandosi di moltissime questioni. In questa sede ci si concentrerà principalmente della sua trattazione del problema degli universali e, essendo quest'ultimo strettamente legato alla sua teoria della semantica, verrà proposta una ricostruzione della stessa al fine di una migliore comprensione della posizione dell'autore.

Abelardo fu uno dei primi autori medievali a studiare i problemi logici per sé considerati, trattando la logica come una scienza autonoma. Dalle sue opere in poi, la dialettica in quanto materia indipendente si diffuse all'interno del panorama culturale medievale.

La sua opera logica fu di enorme importanza già per i suoi contemporanei: furono moltissimi gli autori che, nel XII secolo soprattutto, si occuparono del problema degli universali, come ci è confermato dagli scritti di Giovanni di Salisbury. Abelardo però, nella miriade di posizioni proposte sull'argomento, seppe dominare la controversia e portarla ad una determinazione.

1. Le origini della logica abelardiana: la *logica vetus* e la tradizione logica medievale

Il centro di studio e di produzione della logica medievale furono le università e il suo tipico mezzo di trasmissione furono i commenti ai testi delle *auctoritates*. In generale, era diffusa la convinzione che il migliore modo di studiare questa disciplina fosse quello di conoscere pienamente tali testi senza contraddirne gli assunti fondamentali. La personalità più eminente tra i grandi *auctores* era sicuramente Aristotele.

In questo senso, la tradizione di commento scolastico alle opere ha origini molto più antiche rispetto al Medioevo, a partire dal periodo tardo antico greco, tra il 150 e il 550 d. C., durante il quale erano particolare oggetto di interesse i testi aristotelici per quanto riguarda la logica e quelli platonici per quanto concerne l'ontologia.

Sia per il periodo tardo antico, sia per quello successivo medievale, tra tutte le forme letterarie che potevano essere seguite quelle favorite furono lo *scholium*, il quale consiste nell'apposizione di una nota a qualche passo di particolare interesse appartenente al testo considerato, e la *glossa*,

consistente nella parafrasi e nel commento del medesimo testo. Non vi era una regola precisa circa la lunghezza che lo *scholium* dovesse avere: essa poteva variare da poche righe a diverse pagine. Nel caso di *scholia* di particolare lunghezza, vi si trovano discussioni e digressioni circa questioni di particolare interesse derivate dalla lettura del testo. Per quanto concerne le *glossae*, nei testi medievali esse, se brevi, erano solitamente annotate direttamente sopra il passo del testo interessato, mentre le annotazioni più lunghe erano collocate ai margini.

La tipica forma del commento nel mondo greco era rappresentata da una raccolta di *glossae* o di *scholia* preceduta da una prefazione di ordine generale nella quale venivano presentati in maniera sommaria i contenuti che sarebbero stati trattati all'interno del commento stesso. Il commento poteva essere organizzato per mezzo di paragrafi di carattere generale inseriti all'interno della catena degli *scholia*. Tali strutture furono mantenute dal Medioevo latino che continuò la tradizione di redarre *glossae*, *scholia* e *commenti letterari*, come si può riscontrare nell'opera dello stesso Abelardo. I commenti letterari derivano il loro nome da *littera*, termine attraverso il quale veniva indicato nel Medioevo il testo commentato: essi infatti seguivano minuziosamente il testo originale, discostandosene raramente. La tradizione greco-bizantina del commento e delle *glossae* interessò tutto il XII secolo per poi conoscere una diffusione molto più contenuta nel XIII, quando l'insegnamento universitario iniziò a produrre una propria forma originale, le *Quaestiones*, assenti all'interno della tradizione greca e consistenti in raccolte di dispute formali centrate su problematiche derivate dal testo. Sui commenti, sulle *glossae* e sugli *scholia* si basò, dal periodo tardo antico fino al XII secolo, la formazione dei giovani studenti di logica e la loro conoscenza e concezione delle opere aristoteliche³⁴⁴.

Pinborg³⁴⁵ propone un'interessante ricostruzione della storia della scolastica nel Medioevo. Il periodo che va dalla tarda antichità all'inizio del 1100 è quello che maggiormente risente dell'influenza della tradizione precedente e presenta minori contenuti autonomi. Gli studi di logica in questo periodo si basavano principalmente sulle opere di autori tardi come quella di Marziano Capella, Isidoro di Siviglia e Cassiodoro. Qualche cambiamento si ebbe a partire dal X secolo quando conobbe maggiore diffusione l'opera di Boezio, compresi i suoi trattati monografici, ampiamente utilizzati da Gerberto d'Aurillac e Abbone di Fleury. Nei manoscritti precedenti il 1090 si trovano solo glosse ai testi logici. Nei manoscritti dall'XI secolo in avanti si trova un ampio numero di commenti ai testi logici più diffusi, in particolare circa un centinaio tra commenti all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De Interpretatione*, risalenti a prima del 1200, ma pochi alle opere

³⁴⁴ Per un approfondimento relativo alla ricostruzione della storia della logica nel periodo tardo antico e in quello medievale, cfr. *La logica nel Medioevo*, cit., pagg. 1-12.

³⁴⁵ Cfr. Pinborg J., *Logica e semantica nel Medioevo*, cit., pagg. 18-23.

di Boezio³⁴⁶. I commenti boeziani all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De Interpretatione* costituirono invece materiale fondamentale per le glosse dell'XI e del XII secolo, poiché queste ultime non solo prendevano molto del loro materiale in esse contenuto direttamente dagli scritti boeziani, spesso riportandolo letteralmente, modificandolo o adattandolo, ma anche perché i commenti di Boezio fornivano il modello seguito da moltissimi scritti medievali: quello dell'esegesi discorsiva, che discute i problemi di volta in volta sollevati nelle diverse sezioni del testo, proponendone talvolta altri ai primi collegati. Una tipologia di scritti, non derivata da Boezio ma di origine medievale, è costituita dall'esegesi letterale che, a differenza della prima, consiste in un'esposizione che segue il testo, esaminandolo parola per parola. Essa spesso sembra indirizzata agli studenti principianti, i quali dovevano essere istruiti sul contenuto del testo in maniera capillare attraverso un'indagine del contenuto estremamente aderente allo scritto - cosa che Boezio, nei suoi commenti, considerava superflua³⁴⁷. Ci sono, infine, i commenti composti, che presentano sia elementi dell'esegesi discorsiva sia elementi dell'esegesi letterale. Come rilevato da Marenbon, questi commenti sono ben lontani dall'essere opere letterarie convenzionali, ascrivibili ad un autore particolare. Esse presentano spesso una composizione stratificata, all'interno della quale il primo strato consiste in una serie di passaggi solitamente adattati dai commenti di Boezio; ad esso vengono gradualmente aggiunte riflessioni da parte di qualche logico medievale circa le problematiche ivi contenute. A questo secondo strato potevano poi esserne aggiunti altri da parte di ulteriori autori, che esprimevano versioni più aggiornate del dibattito sulle questioni discusse.³⁴⁸ Quasi tutti i commenti erano inoltre strettamente associati all'attività di insegnamento dei maestri, anche se raramente è del tutto chiara la relazione che lega il contenuto dei commenti all'effettiva attività che si svolgeva all'interno delle lezioni: alcuni di essi sembrano essere i resoconti di tali attività forniti dagli studenti stessi, mentre altri sembrano consistere in contributi scritti direttamente dal maestro, talvolta sulla base di una versione riportata dagli studenti. Molto più rara è la presenza di trattati indipendenti che, a differenza dei commenti, sono solitamente associati ad un autore. A questo proposito, appartengono al periodo qui considerato due brevi *Introductiones*, attribuite al *Magister*

³⁴⁶ Cfr. Marenbon J., «Logic at the Turn of the Twelfth Century», in *Medieval and Renaissance Logic*, vol. 2 in Gabbay D. M. e Woods J. (a cura di), *Handbook of the History of Logic*, Medieval and Renaissance Logic, Noth Holland, Amsterdam 2008, +pagg. 68-70

³⁴⁷ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four dimensions. A twelfth century philosopher in his context and ours*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2013, pagg. 25-26. Marenbon riconosce un possibile esempio di questo tipo di produzione nella *Prior Editio* del commento di Boezio al *De Interpretatione*, deliberatamente indirizzata a provvedere una chiara introduzione al testo, evitando lunghe digressioni. L'autore riconosce, però, che i commenti letterali medievali erano spesso ancora più letterali rispetto a quello boeziano sopracitato.

³⁴⁸ Cfr. Marenbon J., «Logic at the Turn of the Twelfth Century: A Synthesis», in Rosier-Catach *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIIe siècles: Textes, maîtres, débats*. Studia artistarum 26. Turnhout: Brepols, pagg. 181-217. Sulla stratificazione e sull'anonimità dei commenti del XII secolo più in generale, cfr. Marenbon J., «Theology and Philosophy», in Noble T. F. X. e Van Engen J., *European Transformation: The Long Twelfth Century*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana 2012, pagg. 415-417.

Guglielmo precedentemente esaminate³⁴⁹, una lunga trattazione logica ad opera del maestro Garlandus complessivamente indicata come *Dialectica*, l'*Ars disserendi* di Adam di Balsham e la *Dialectica* di Abelardo³⁵⁰. Ci sono infine alcuni trattati apparentemente indipendenti relativi alla tematica degli universali logici, strettamente collegati però all'*Isagoge* porfiriana³⁵¹, nonché note o raccolte di note sulla logica per le quali una fonte particolarmente ricca è costituita da MS Bib. MUN. Orleans 266, contenente anche due note attribuite allo stesso Abelardo³⁵².

Il periodo della prima scolastica, che inizia nel XII secolo e termina a metà del XIII, presenta sostanziali novità rispetto a quello precedente, poiché caratterizzato dalla rinascita delle città e dalla diffusione delle scuole. Tra gli autori di particolare interesse in questo periodo troviamo, oltre ad Abelardo, Alberico di Reims e Gilberto di Poitiers. Gli studi di logica erano ancora centrati sui testi appartenenti alla *logica vetus*³⁵³, già diffusi e conosciuti nel periodo precedente, ma c'era maggiore attenzione alla ricerca di nuove fonti e nuovi spunti interpretativi. Questa attenzione porterà alla traduzione completa delle opere di Aristotele in latino, prima conosciute solo attraverso la traduzione e il commento di Boezio, dal greco o dall'arabo. Col tempo, ai testi della *logica vetus* si aggiunsero quelli della *logica nova* e si diffuse l'interesse per lo studio della semantica iniziata con Abelardo e culminante con la logica terministica del XIII secolo (precisamente dal 1230 al 1250) con autori come Pietro Hispano, Guglielmo di Sherwood, Ruggero Bacone e Lamberto di Auxerre. I testi prodotti in questo periodo, costituiti da trattati sulle proprietà dei termini, appartengono, come è stato osservato, alla *logica moderna*.

Tra il XII e il XIII secolo (periodo coincidente nella suddivisione proposta da Pinborg con la media scolastica) l'interesse era quasi del tutto concentrato sui testi appartenenti alla *logica nova*, in particolare sui due *Analitici* aristotelici. Oggetto di interesse era la definizione dell'argomento proprio della logica e la ricerca di un collegamento tra quest'ultima e l'ontologia. L'interesse per la logica terministica subì un calo poiché essa, e i problemi affrontati dalla stessa, erano spesso considerati un passo indietro rispetto ai contenuti originali aristotelici. Non si deve però sottovalutare l'influsso che, indirettamente, essa continuò ad esercitare in questo periodo. Autori particolarmente significativi appartenenti a questo periodo furono Boezio di Dacia, Rodolfo Brito, Simone di Faversham e Giovanni Duns Scoto.

Nel XIV secolo (tarda scolastica) l'interesse verso la logica terministica ritornò prepotentemente e i testi aristotelici furono riletti con particolare interesse alla questione semantica. Il legame con

³⁴⁹ Cfr. Iwakuma Y., «The Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum and secundum G. Paganellum», cit.

³⁵⁰ Cfr. Marenbon J., *Abelardo in four Seasons*, cit., pagg. 28-30. Relativamente all'identità di Garlandus e alla datazione della *Dialectica* cfr. Marenbon J., «Logic at the Turn of the Twelfth Century: A Synthesis», cit., pagg. 194-196.

³⁵¹ Cfr., ad esempio, *Quoniam de generali*, ascritto a Walter di Mortagne, edito in Dijs J., «Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals», in *Vivarium* 28, pagg. 85-117, e il *De generibus et speciebus*, contenuto in *Peter Abelard* 1836, cit., pagg. 507-550.

³⁵² Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 30.

³⁵³ Cfr. *supra*.

l'ontologia lasciò maggiore spazio allo studio della struttura formale della logica e allo studio delle scienze autonome. Qui è collocabile il contributo di Guglielmo di Ockham, Roberto di Holkot, Giovanni Buridano, Alberto di Sassonia, Pietro d'Ailly e Paolo Veneto.

All'interno della *logica vetus* l'opera aristotelica, considerata un tutto unitario e organico, conobbe l'interpretazione e l'intervento di autori di impostazione non aristotelica ma neoplatonica, desiderosi, mancando il platonismo di un coerente sistema logico, di ricavarlo dagli scritti dello Stagirita. Lo studio della logica era infatti propedeutico e fondamentale per quello della filosofia, motivo per il quale fu dedicata particolare attenzione a questa tematica. Il compito intrapreso dagli autori neoplatonici non si rivelò sempre agevole, poiché la logica di Aristotele risentiva in molti punti della sua teoria ontologica, non sempre facilmente compatibile con quella platonica. Opere particolarmente difficili da commentare e assimilare al pensiero platonico erano le *Categorie* e il *De Interpretatione*, con le teorie relative ai termini e alle proposizioni. In alternativa a quella aristotelica, c'era la proposta della logica stoica ma questa risultava ancora più problematica per i neoplatonici a causa dei suoi continui rimandi e il suo ineliminabile collegamento con la conoscenza sensibile. Ciò nonostante, all'interno della *logica vetus* è riscontrabile una certa presenza della logica stoica³⁵⁴.

Grande attenzione da parte della logica neoplatonica, e conseguentemente della *logica vetus*, dunque era dedicata alle *Categorie* e al *De Interpretatione* aristotelici e alla questione dello studio dei termini e del loro rapporto con il mondo sensibile, nonché alla proposizione e ai rapporti tra il contenuto della stessa e la realtà. Saranno proprio questi interessi a portare, secoli dopo, alla nascita delle teorie realiste e nominaliste medievali.

Alle origini della logica abelardiana si trova quindi tutta la tradizione di glosse e commenti che, a partire dal periodo tardo antico, ha condizionato tutto il pensiero medievale. Il *corpus* di scritti appartenenti alla *logica vetus* e gli argomenti in essa affrontati sono stati quelli, come si è avuto modo di osservare, che hanno condizionato, direttamente o indirettamente, tutta la sua produzione.

2. Che cosa è la logica per Abelardo

Abelardo fa, all'interno delle sue opere, una difesa vigorosa della logica: materia che lui sempre considerò molto selettiva, abordabile solamente dalle menti eccelse. Si trovava a farne una difesa rispetto a coloro che la guardavano con sospetto: il riferimento qui è soprattutto ai teologi che disprezzavano la logica, giudicandola malvagia perché voleva spiegare con metodi sbagliati le

³⁵⁴ Cfr a questo proposito Lloyd A.C., "Neoplatonic Logic and Stoic Logic", in *Phronesis* I, 1956 all'interno del quale l'autore argomenta come si possa riconoscere una vera e propria convergenza tra la logica neoplatonica e quella stoica.

questioni teologiche. Il carattere speciale della logica le era fornito dal suo essere riconosciuta come *scientia*: proprio per questa ragione, essa non poteva in alcun modo esser definita *mala*; tale caratteristica può infatti essere attribuita solamente all'*exercitium* della scienza, poiché non può essere un male la scienza di per sé, ma l'uso che ne si fa³⁵⁵. Indagando sulla posizione della logica rispetto ai diversi ambiti del sapere, Abelardo, facendo riferimento alle *auctoritates*, in particolare all'insegnamento di Boezio, la qualifica come parte della filosofia: la logica viene ad essere parte della filosofia che, a sua volta, è *scientia discernendi*³⁵⁶. Seguendo ancora l'interpretazione boeziana, Abelardo definisce la logica sia strumento sia parte della filosofia. Essa si colloca accanto alla *physica* o *scientia speculativa* che si occupa della natura delle cose e sulla loro causa e all'*ethica*, che si occupa invece della perfezione morale.

Boezio³⁵⁷ però non chiama filosofia qualsivoglia scienza, bensì quella che consiste nelle massime cose; infatti non chiamiamo filosofi tutti i conoscitori ma coloro la cui intelligenza penetra le cose sottili. Di questa, inoltre, Boezio³⁵⁸ distingue tre specie: la speculativa, ovvero quella che esamina le cose della natura; la morale, che si occupa dell'onestà della vita; la razionale, che costituisce la ragione degli argomenti e che i Greci chiamano logica³⁵⁹. Tuttavia alcuni dividevano quest'ultima dalla filosofia non come parte della stessa ma, come testimonia Boezio³⁶⁰, la definivano strumento, cioè ciò con cui in qualche modo opererebbero le altre scienze, le quali utilizzerebbero dunque argomenti della stessa per esaminare le proprie questioni. Come quando per esempio, se sorge una questione dalla speculazione naturale o morale, si prendono argomenti dalla logica³⁶¹.

Contro questi Boezio³⁶² dice che nulla impedisce che lo stesso sia e strumento e parte della medesima cosa, così come lo è la mano per il corpo umano. Infatti la logica spesso sembra essere il suo stesso strumento quando dimostra, con le proprie argomentazioni, una questione pertinente a se stessa come questa: «uomo è specie di animale». E tuttavia non per questo motivo la logica è inferiore, in quanto è strumento della logica; così neppure lo è la filosofia, in quanto è strumento della filosofia. Lo stesso Boezio la distingue infatti dalle altre due specie di

³⁵⁵ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 469-471.

³⁵⁶ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 209 [13]; cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 506 [4].

³⁵⁷ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex*, in P.L., vol. 64, coll. 1039-1174, I, p. 1044 C.

³⁵⁸ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XLVIII*, ed. Schepss G., rev. Brandt S., Vindobonae: F. Tempsky, Lipsia 1906, ed. I, p. 8 [6].

³⁵⁹ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. I, p. 9 [25].

³⁶⁰ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. I, p. 10 [3], ed. II, p. 140 [13].

³⁶¹ Inizia qui la definizione e la difesa della logica che Abelardo porterà avanti per tutta la prima parte del testo evidenziando la sua fondamentale importanza anche per tutte le altre discipline. Il fatto di essere alla base di tutti i tipi di *scientia* non rende la logica meno degna rispetto alla filosofia poiché, come già Boezio aveva rilevato, nulla vieta che la logica sia e strumento e parte della filosofia.

³⁶² Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 142 [17].

filosofia per il proprio fine che consiste nel costituire le argomentazioni. Infatti, sebbene il fisico componga gli argomenti, non è la fisica a fornirglieli, ma solamente la logica³⁶³.

Dunque c'è una scienza del fare e un'altra del discernere; e solamente la scienza del discernere è detta filosofia. Non diciamo filosofia qualsivoglia scienza e non chiamiamo filosofi tutti i sapienti, ma soltanto quelli che eccellono per la sottigliezza dell'intelligenza tra coloro che sanno e hanno diligente discernimento. In verità il sapiente è colui che è capace di comprendere ed esaminare le cause occulte delle cose³⁶⁴. Infatti diciamo che bisogna ricercare le cause occulte, dalle quali queste cose risultano, più con la ragione che con l'esperienza dei sensi. Questi ultimi soltanto sono comuni ugualmente agli uomini stolti e ai colti e persino alle bestie. Di qui Boezio dice opportunamente nel commento ai *Topici* di Cicerone³⁶⁵ che la filosofia esaurisce la sua opera nelle cose grandi e massime, nel comprendere con la ragione le cause occulte, a proposito delle quali lo stesso Virgilio sostiene: «Felice è colui il quale ha potuto conoscere le cause delle cose»³⁶⁶.

³⁶³ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 1 [5 e sgg.]: «Philosophiam autem non quamlibet scientiam Boethius appellat, sed quae in maximis rebus consistit; non enim philosophos quoslibet scientes dicimus, sed quorum intelligentia penetrat subtilia. Huius autem tres species Boethius distinguit, speculativam scilicet de speculanda rerum natura, moralem de honestate vitae consideranda, rationalem de ratione argumentorum componenda, quam logicen Graeci nominant. Quam tamen a philosophia quidam dividentes non philosophiae partem, sed instrumentum teste Boethio dicebant, eo videlicet quod in ea quodammodo ceterae operentur, dum argumentis ipsius ad proprias probandas quaestiones utuntur. Veluti si ex naturali vel morali speculatione quaestio fiat, ex logica sumuntur argumenta. Contra quos ipse Boethius nihil impedire dicit idem eiusdem et instrumentum esse et partem, sicut est manus humani corporis. Ipsa etiam logica sui saepe instrumentum videtur, cum et quaestionem ad se pertinentem suis approbat argumentis, veluti istam: «homo est species animalis». Nec tamen ideo minus est logica, quia logicae est instrumentum. Sic nec philosophia, quia philosophiae. Quam etiam ipse Boethius a duabus aliis philosophiae speciebus proprio fine suo distinguit qui in componendis argumentationibus consistit. Nam etsi physicus argumenta componit, non ad hoc eum physica, sed sola instruit logica».

³⁶⁴ Il medesimo concetto è ripreso da Abelardo all'interno della sua *Thologia Christiana* (cfr. Abelardo P., *Theologia christiana*, in P.L., vol. 178, coll. 1312 D-1313 B, l. II, c. 1, 1176 AB :«[...] philosophiae preceptionem, quae non nisi in discussione occulta rum causarum consistit») e in *Monita ad Astralabium* (cfr. Abelardo P., *Monita ad Astralabium*, P. L., vol. 178, coll. 1759 A-1766 A, 1760 C: «Philosophus causas rerum discernit opacas, Effectus operum practicus exsequitur»).

³⁶⁵ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex*, in P.L., vol. 64, coll. 1039-1174, 1044 C.

³⁶⁶ L'autore, per definire la logica e le sue caratteristiche, propone un'analisi preliminare della scienza in generale operando una prima distinzione fondamentale tra *scientia agendi*, che è la scienza di agire, e *scientia discernendi*, che è la scienza di conoscere. La prima è una conoscenza di tipo pratico, ottenuta direttamente con l'esperienza e non bisognosa di un apparato teorico. L'esempio riportato da Abelardo è quello dell'arte medica: coloro che guariscono sanno quali erbe utilizzare per porre rimedio a determinate malattie perché hanno appurato, tramite l'esperienza, l'efficacia di certi medicinali ma non sanno le cause profonde per le quali essi funzionino. Questo tipo di conoscenza è comune anche agli animali poiché anche a loro l'esperienza e la pratica insegnano a svolgere determinati compiti (come per le api fare il miele) senza che essi siano consapevoli delle cause della loro attività. Di ben maggiore dignità è la scienza di conoscere che non richiedere l'abilità pratica di colui che la possiede, ma la capacità di discernimento. All'interno di quest'ultima, infine, può essere individuata una disciplina, la filosofia, che richiede particolare acume di intelletto da parte di colui che intenda esercitarla. Il filosofo è colui che ha la capacità di comprendere le cause occulte delle cose e può fare ciò attraverso la ragione piuttosto che attraverso i sensi: la ragione è ciò che lo distingue dagli altri, mentre i sensi sono comuni sia agli uomini stolti che agli animali. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 506 [4-19]: «Est enim scientia alia agendi, alia discernendi. Sola autem discernendi scientia philosophia dicitur. Philosophiam autem non quamlibet scientiam dicimus nec quoslibet philosophos scientes vocamus, sed eos tantum, qui subtilitate intelligentiae praeeminentes in his quae sciunt, diligentem habent discretionem. Discretus vero est ille qui causas occultas rerum comprehendere [10] ac deliberare valet. Occultas quippe causas dicimus, ex quibus quae res eveniant, magis ratione quam experimentis sensuum investigandum est. Qui soli aequae stultis et discretis hominibus nec non et bestiis sunt communes. Unde Boethius philosophiam bene Super Topica Ciceronis in magnis et maximis rebus operam suam consumere dicit, in occultis causis ratione comprehendendis, de quibus illud Vergilii existimat: Felix qui potuit rerum cognoscere causas». Cfr. anche *Philosophische Schriften*, cit., pag. 209 [13].

La logica è definita dall'autore, sempre in accordo con le autorità, come *ratio disserendi*. Stabilito ciò, è chiaro che essa è qualcosa di assolutamente distinto dal suo esercizio e dall'abilità pratica; e proprio questo punto è sottolineato molto spesso dal nostro autore. La logica, dunque, è cosa ben diversa dalla capacità discorsiva³⁶⁷. Abelardo in moltissimi punti distingue apertamente la vera e propria logica dall'abilità discorsiva e, in generale, dal suo uso. Il carattere fondamentale della logica è quello di stabilire la verità o la falsità del discorso³⁶⁸.

Inoltre la logica è, con l'autorità di Cicerone³⁶⁹, la regola del ben dissertare, ovvero la conoscenza degli argomenti attraverso i quali si disserta, cioè si disputa. Infatti la logica non è la scienza del fare uso degli argomenti o di comporli, ma quella di conoscere e di giudicare veridicamente a proposito di quelli, come cioè questi abbiano valore e quali siano deboli. Infatti diversamente nessuno possederebbe la logica, se non avesse la capacità di giudicare la forza di ciascun argomento, dal momento che, cioè, colui che fa l'argomentazione avrà messo a disposizione quella forza che egli intende nel comporla³⁷⁰.

Il carattere pratico e rigoroso dell'indagine logica è indicato da Abelardo con *ratio e discretio*; ad esse, nella *Dialectica*³⁷¹, si oppone l'*ars*: termine col quale si sottolinea il suo carattere pratico della logica stessa, legato alla possibilità del suo utilizzo³⁷².

Per Abelardo, la logica dunque è il metodo generale e fondamentale che sta alla base di qualunque indagine, essendo essa il fondamento di tutte le regole per qualunque tipo di discorso scientifico o, comunque, veritativo. Inoltre, non solo essa è alla base di qualunque scienza o sapere, ma è anche essere alla base di se stessa (è *instrumentum sui*): in tal modo si sottolinea anche il suo carattere di metalinguaggio. Quest'ultimo passaggio, in particolare, è una creazione originale abelardiana essendo del tutto assente nell'opera di Boezio.

Da quest'ultimo, invece, Abelardo prende la distinzione tra *scientia inveniendi* – la scienza che trova le argomentazioni – e *scientia iudicandi* – la scienza che le giudica -: particolarmente

³⁶⁷ Dunque, il commento di Prantl (cfr. Prantl K., *op. cit.*, pp. 294-371), secondo il quale Abelardo tenderebbe nella sua teoria a confondere, o comunque ad assimilare, la logica con la retorica, risulta essere completamente errato.

³⁶⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 506 [25-28].

³⁶⁹ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis*, cit., PL 64, 1045 A; *In Isagogen Porphyrii commenta*, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XLVIII*, ed. Schepss G., rev. Brandt S., Vindobonae: F. Tempsky, Lipsia 1906 (*editio prima*, in P.L., vol. 64, coll. 9-70; *editio secunda*, *ibid.*, coll. 71-158), ed. II, p. 139 [21].

³⁷⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 506 [24] – 507 [4]: « Est autem logica Tulli auctoritate diligens ratio disserendi, idest discretio argumentorum, per quae disseritur, idest disputatur. Non enim est logica scientia utendi argumentis sive componendi ea, sed discernendi et diiudicandi veraciter de eis, quare scilicet haec valeant, illa infirma sint. Nemo enim aliter logicam habet, nisi uniuscuiusque argumenti vim diiudicare valeat, cum scilicet is qui illud facit, vim ei exposuerat, quam vim componendo ipse intendit». Cfr. anche *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 209 [34] – 210 [21].

³⁷¹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., p. 153 [1], p. 270 [28].

³⁷² Bisogna tuttavia considerare il fatto che il termine *ars* non necessariamente rimanda all'aspetto teorico delle discipline. Si pensi, ad esempio, all'accezione utilizzata per questo termine da Cicerone quando parlava di *ars optimae* indicando con tale accezione le scienze.

importante quest'ultima per la ricerca di regole certe che stabiliscano il criterio di verità di un discorso.

A proposito di ciò inoltre ricorda³⁷³ che essa è istituita per questa ragione ed è ridotta a determinate regole delle argomentazioni, perché non conduca troppo all'errore con falsi dilemmi gli incerti, dal momento che sembra provare, attraverso i suoi propri ragionamenti, ciò che non si trova nella natura delle cose e spesso sembra collegare gli opposti nelle sue conclusioni in questo modo: «Socrate è corpo, il corpo è bianco, dunque Socrate è bianco». Al contrario: «Socrate è corpo, il corpo è nero, dunque Socrate è nero»³⁷⁴.

Boezio infatti commentando i *Topici* di Cicerone³⁷⁵ pone una duplice divisione nella dialettica che entrambe le parti si includano a vicenda, affinché le singole comprendano tutta la dialettica. La prima certamente è la scienza di trovare e di giudicare, la seconda è la scienza di dividere, definire e riunire. Infatti riduce così queste cose alla medesima, come nella scienza di trovare, che è una parte della divisione precedente, include anche la scienza di dividere o di definire, cioè, attraverso la medesima, gli argomenti sono condotti tanto dalle divisioni quanto dalle definizioni. Dunque si riconduce all'invenzione anche la scienza del genere o della specie o degli altri per una ragione simile. Per i principianti lo stesso Boezio³⁷⁶ afferma che, dei libri di Aristotele, il testo delle *Categorie* serve per primo alla logica. Da ciò è chiaro che le *Categorie*, nelle quali il lettore ha un'introduzione alla logica, non sono separate da essa, soprattutto perché la distinzione delle categorie fornisce la massima efficacia per argomentare, dato che attraverso questa si ha il potere di confermare di che natura sia o non sia ciascuna cosa. Anche la proprietà delle proposizioni non è estranea agli argomenti, perché valuta in un modo questa e in un altro modo quella o come contraria o come contraddittoria o in qualche altro modo opposta. Poiché dunque tutte le trattazioni di logica sono rivolte al suo fine, cioè all'argomentazione, non escludiamo la conoscenza di alcuna di loro dalla logica stessa³⁷⁷.

³⁷³ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis*, cit., PL 64, 1044 D.

³⁷⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 2 [1-7]: «De qua etiam hac ratione conscriptam esse meminit atque eam ad certas argumentationum regulas reductam esse, ne nimium vagos falsis complexionibus in errorem pertrahat, cum id quod in rerum natura non invenitur, rationibus suis videatur astruere et saepe contraria in conditionibus suis colligere hoc modo: «Socrates est corpus, corpus autem album, quare Socrates est albus». Rursus: «Socrates est corpus, corpus autem nigrum, quare Socrates est niger»».

³⁷⁵ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis*, cit., PL 64, 1045 D sgg.

³⁷⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. I, p. 14 [25].

³⁷⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 3 [33] – 4 [17]: «Boethius namque super Topica Ciceronis duplicem divisionem dialecticae ponit, quarum utraque ita alteram vicissim includit, ut singulae totam dialecticam comprehendant. Prima quidem est per scientiam inveniendi et iudicandi, secunda per scientiam dividendi, definiendi, colligendi. Quas etiam ad se invicem ita reducit, ut in scientia inveniendi, quod unum membrum est prioris divisionis, scientiam quoque dividendi vel definiendi includat, pro eo scilicet quod tam ex divisionibus quam ex definitionibus argumenta ducantur. Unde generis quoque scientia et speciei seu aliorum simili ratione inventioni accomodatur. Ipse etiam Boethius ingredientibus | logicam primum ex Aristotelis libris textum Praedicamentorum occurrere dicit. Ex quo apparet Praedicamenta a logica non separari, in quibus introitum logicae lector habet, praesertim cum distinctio illa praedicamentorum vires argumentandi maximas ministret, cum per eam, cuius naturae unaquaeque res sit aut non sit, valeat confirmari. Propositionum quoque proprietates ab argumentis non est aliena, cum modo hanc <modo> illam aut ut contrariam vel contradictoriam seu quomodolibet aliter <oppositam> probet. Quia itaque omnes tractatus logicae ad finem eius, id est argumentationem, inclinantur, nullius eorum <a> logica secludimus».

Ci sono poi due specie di questa, una è la scienza di trovare gli argomenti e un'altra è quella di giudicare gli stessi argomenti trovati; questa consiste nella conoscenza dei primi argomenti, quella nella discussione dei secondi. Proprio per questo diciamo “scienza del trovare”, non perché attraverso questa siano trovati gli argomenti, ma poiché sono giudicate le cause della validità di alcuni o dell'invalidità di altri. Dunque la dottrina del giudicare ha due specie: la dimostrazione e la confutazione degli argomenti. Infatti, come dimostriamo quelli validi, così confutiamo quelli non validi e quelli sofistici. Così anche la scienza del dissertare ha due parti, che chiamiamo logicamente scienza di trovare e di giudicare gli argomenti, cioè la composizione dei primi argomenti. Queste consistono nella composizione, quelle nella conoscenza dei composti.

A partire da conoscenze di tale natura i filosofi con fatica hanno cercato di ricondurre le argomentazioni a regole certe, affinché qualcuno confuso non prenda nelle argomentazioni le cose false per vere. Infatti come siamo ingannati dalla similitudine delle cose, così accade nelle proposizioni complesse. Infatti come capita che molti sembrano belli, ma ricorrendo al trucco, così i sofisti dissimulano, che abbelliscono le fallace delle espressioni false, si prendono gioco di noi con argomentazioni sofistiche e ci costringono ad ammettere ciò che non si trova nella natura delle cose, dato che spesso le cose opposte sembrano collegarsi nelle conclusioni in questo modo: «Socrate è corpo, il corpo è nero, dunque Socrate è nero». Viceversa: «Socrate è corpo, il corpo è bianco, dunque Socrate è bianco»³⁷⁸.

Oggetto di studio della logica è la costruzione di una corretta *argumentatio*, ovvero del discorso scientifico³⁷⁹, ed essa risulta vera in virtù di due elementi: la disposizione dei termini (*dispositio terminorum*), che è un elemento sintattico e la natura delle cose (*natura rerum*)³⁸⁰.

³⁷⁸ Approfondendo l'analisi della scienza di conoscere, Abelardo riprende una distinzione che aveva già proposto all'interno della *Logica Ingredientibus* e che riguarda questa volta la *scientia inveniendi*, ovvero la scienza finalizzata a trovare le argomentazioni, e la *scientia iudicandi*, che consiste nella capacità di corroborare o di confutare gli argomenti trovati attraverso la prima. Con questi due tipi di conoscenza i filosofi sono in grado di ricondurre le argomentazioni a regole certe e determinate che non inducano il lettore a falsi ragionamenti, come invece accade seguendo le argomentazioni sofistiche che, attraverso discorsi abbelliti, trasmettono al lettore false verità. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 507 [14] – 508 [3]: «Huius autem sunt duae species, una scientia inveniendi argumenta, altera diiudicandi eadem inventa; haec in primorum argumentorum discretionem, illa in secundorum discussionem consistit. Scientiam namque inveniendi dicimus, non quod per eam argumenta inveniuntur, sed quia causae valetudinis eorum vel invaletudinis aliorum diiudicantur. Unde ratio diiudicandi duas habet species: confirmationem argumentorum et reprehensionem. Nam sicut valida confirmamus, ita invalida et sophistica reprehendimus. Ita tamen scientia disserendi duas habet partes, quas logice appellamus scientiam inveniendi argumenta et iudicandi, id est primorum argumentorum compositionem. Ista in compositione, illae in compositarum discretionem consistunt.

Ad huiusmodi discretionem philosophi laborantes conati sunt ad certas regulas | argumentationes reducere, ne quis indiscretus in argumentationibus falsas pro veris recipiat. Sicut enim ex similitudine rerum decipimur, ita et in complexionibus contingit. Sicut enim quam plurimos videri pulchros contingit, cum tamen faciat adornatio, ita et versipelles sophistae falsarum complexionum fallacias polientes sophisticis argumentationibus nobis alludunt, atque id quod [est] in natura rerum non invenitur, concedere compellunt, cum saepe contraria in conclusionibus colligi videantur, hoc modo: Socrates est corpus; corpus autem nigrum; Socrates igitur est niger. Rursus: Socrates est corpus; corpus autem est album; quare Socrates est albus». Cfr. anche Dal Pra, *Scritti di logica*, cit. pag. 209 [22 e sgg.].

³⁷⁹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 121 [6]; pag. 152 [28]; pag. 278 [17].

Perciò nello scrivere la logica è necessario quest'ordine: essendo la logica conoscenza degli argomenti, e le argomentazioni sono composte dalle proposizioni e le proposizioni dalle espressioni, colui che perfettamente scrive la logica è necessario che per prima cosa investighi le nature dei termini semplici, poi di quelli composti, e che finalmente porti a compimento la logica nelle argomentazioni. Ma certe argomentazioni sono locali, altre complesse. Certamente quelle complesse sono quelle che prendono consistenza dal collegamento, cioè dalla disposizione dei termini stessi. Le locali invece sono quelle alle quali può convenientemente essere assegnato il luogo, cioè quelle la cui evidenza è conferita da qualche evento delle cose o dalla proprietà di un termine.

È necessario inoltre che colui che intende trasmettere pienamente la dottrina dell'argomentazione tratti in due modi dei termini semplici, tanto cioè secondo il significato delle cose quanto secondo il significato dell'intelletto³⁸⁰. Certamente si dice che emerge in due modi la validità dei termini dell'argomentazione. Infatti talvolta la stessa forza del termine, grazie al suo stesso concetto, può produrre la qualità e l'evidenza dell'argomentazione senza che cooperi la natura delle cose. Per esempio: «L'uomo è animale, dunque non è una chimera o un uomo cornuto». Qui infatti è necessario il solo concetto del termine. Talvolta la sola forza del termine, secondo la natura delle cose stesse e l'accidentalità, basta alla conferma, così che non sia cioè necessaria alcuna assegnazione *ad hoc* del concetto, come se dicessimo: «È corvo, dunque è nero». Infatti non questo nome "corvo" denota la nerezza nella sostanza attraverso la forza del proprio concetto, potendo, come testimonia Porfirio, essere sottinteso il corvo senza la nerezza³⁸².

³⁸⁰ Cfr. *Super Topica Glossae* contenuta nella *Ingredientibus* nella quale si stabilisce il criterio di distinzione tra la logica e il pensiero interiore, cfr. Dal Pra M., *Scritti filosofici*, cit., pag. 305 [12 e sgg.].

³⁸¹ Abelardo opera una distinzione fondamentale tra le due tipologie possibili di significati dei termini: la *significatio rerum* e la *significatio intellectuum*. La prima, che altrove chiamerà anche *nominatio* o *appellatio* (denominazione), vede un rapporto diretto tra il nome e la realtà che esso indica, mentre la seconda è relativa alla capacità del termine di trasmettere un concetto senza che debba per forza essere presente la realtà alla quale il concetto fa riferimento. Questa distinzione si rivelerà fondamentale per i nomi universali per giustificare la loro valenza, non potendo loro riferirsi mai ad una cosa dal momento che non esiste alcuna cosa universale che essi possano denominare.

³⁸² Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 508 [4-31]: « In scribenda itaque logica hic ordo est necessarius: Cum logica sit discretio argumentorum, argumentationes vero ex propositionibus coniungantur, propositiones ex dictionibus, eum qui perfecte logicam scribit, primum naturam simplicium sermonum, deinde compositorum necesse est investigare, et tandem in argumentationibus finem logicae consummare. Sed [quoniam] argumentationes quaedam sunt locales, quaedam vero complexionales. <Complexionales> quidem sunt <quae> ex ipsa complexione, idest ex ipsorum terminorum dispositione, firmitudinem contrahunt. Locales vero sunt, quibus convenienter potest assignari locus, idest evidentiā conferri ex aliquo eventu rerum vel proprietate sermonis.

Necesse est autem eum qui plenarie doctrinam argumentationis tradere intendit, duobus modis de simplicibus sermonibus tractare, tam videlicet secundum significationem rerum quam intellectuum. Duobus modis namque sermonis firmitas argumentationis consistere dicitur. Aliquando enim ipsa sermonis vis iuxta intelligentiam ipsius commendationem et evidentiā argumentationis efficere potest, nulla rerum natura cooperante. Verbi gratia: Homo est animal, ergo non est chimaera vel homo cornutus. Hic enim sola sermonis intelligentia necessaria est. Aliquando sola vis sermonis iuxta ipsarum rerum naturam atque eventum ad confirmationem sufficit, ita scilicet, ut nulla ad hoc sit intelligentiae necessaria assignatio, veluti si dicamus: Est corvus, ergo est niger. Non enim hoc nomen "corvus" ex vi propriae intelligentiae nigredinem in substantia denotat, cum teste Porphyrio possit subintelligi corvus sine nigredine».

Affinché siano rispettate le condizioni sopra esaminate, Abelardo, facendo riferimento all'autorità di Aristotele, dedica particolare attenzione alla modalità di costruzione della *argumentatio* che, dalla primaria considerazione dei nomi e delle proposizioni, passa poi alla considerazione della *inventio* dell'argomentazione e, infine, alla sua *confirmatio*.

È necessario inoltre quest'ordine nello scrivere la logica, proprio per formare le argomentazioni dalle proposizioni e le proposizioni dalle espressioni; [10] è necessario che colui che scrive perfettamente la logica scriva prima dei termini semplici, poi delle proposizioni e, in ultimo, che perfezioni il fine della logica nelle argomentazioni, così come fece il nostro maestro Aristotele che parlò con cura della dottrina dei termini nelle *Categorie*, delle proposizioni nel *Peri Hermeneias* e [15] delle argomentazioni nei *Topici* e negli *Analitici*³⁸³.

Allora Aristotele proseguì in questo modo naturale di trattare la logica, cioè descrisse dettagliatamente le categorie per la dottrina dei termini semplici secondo il significato e secondo il contenuto delle cose. Nella prima parte del *De Interpretatione* invece investigò le nature delle stesse secondo il significato dei concetti. Inoltre, nella seconda parte, mostrò le nature delle proposizioni contrarie e contraddittorie, di tutte le quali è necessaria la conoscenza per il discernimento degli argomenti, che esegue nei *Topici*. Infatti, così come gli argomenti sono tratti dalle espressioni, così sono estratti convenientemente dalle proposizioni. Negli *Analitici Primi* invece tratta le conversioni delle proposizioni, che valgono a confermarle per conversione. Inoltre tutti questi, i *Topici*, le *Categorie*, gli *Analitici Primi*, sono stati scritti in vista degli *Analitici Secundi*, nei quali investigò diligentemente le nature di tutte argomentazioni³⁸⁴.

³⁸³ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 2 [8-15]: « In scribendo autem logicam hic ordo necessarius est, ut quoniam argumentationes ex propositionibus iunguntur, propositiones <ex> dictionibus, eum qui logicam perfecte scribit, primum de simplicibus sermonibus, deinde de propositionibus necesse est scribere, tandem in argumentationibus finem logicae consummare, sicut et princeps noster Aristoteles fecit, qui ad sermonum doctrinam Praedicamenta perscripsit, ad propositionum Peri hermeneias, ad argumentationum Topica et Analytica.»

³⁸⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 508 [31] – 509 [8]: « Hunc igitur naturalem tractandi modum logicae Aristoteles insecutus est, scilicet ad doctrinam simplicium | sermonum secundum significationem et rerum continentiam Praedicamenta perscripsit. In prima vero parte Periermenias earundem naturas secundum significationes intellectuum investigavit. In secunda autem parte naturas propositionum contrariarum et contradictoriarum ostendit, quarum notitiam omnium ad argumentorum discretionem est necessaria, quod in Topicis exsequitur. Nam sicut ex dictionibus argumenta trahuntur, ita ex propositionibus convenienter eliciuntur. In Prioribus vero Analyticis tractat conversiones propositionum, quae valeant ad confirmationem earum per conversionem. Omnia autem haec, Topica, Categorica, Analytica Priora, gratia Secundorum Analyticorum, in quibus omnium argumentorum naturas diligenter investigavit, scripta sunt.»

3. Logica e dialettica: un chiarimento terminologico

I termini *logica* e *dialectica* sono spesso utilizzati da Abelardo come equivalenti all'interno delle sue opere³⁸⁵, come dimostra anche il titolo dell'opera che lo stesso ha dedicato allo studio e all'approfondimento della logica - la *Dialectica* appunto - unico testo non scritto in forma di glosse. All'interno del *corpus* degli scritti abelardiani si trovano però importanti eccezioni, come ad esempio nelle *Super Topica Glossae* - edite nelle glosse letterali, ma probabilmente appartenenti alla *Logica Ingredientibus* - nella quale l'autore distingue la logica dalla dialettica, considerando la seconda una parte della prima. Compito della dialettica sarebbe qui quello di indagare solamente gli argomenti probabili, mentre quelli necessari sarebbero di competenza esclusiva della logica, scienza più estesa rispetto alla precedente³⁸⁶. La figura del logico viene dunque distinta da quella del *dialecticus* essendo, quest'ultimo, più facilmente assimilabile all'*orator*³⁸⁷. Tali considerazioni risultano particolarmente interessanti poiché Abelardo sembra proporre due interpretazioni del rapporto tra logica e dialettica difficilmente conciliabili. Fumagalli Beonio Brocchieri³⁸⁸ propone un'interessante interpretazione di questa particolare situazione che riprende la duplice tradizione del termine *dialectica* che ha condizionato l'opera di Boezio, dalla quale Abelardo è stato influenzato. Per stessa ammissione di Boezio, il termine *dialectica* è giunto a lui in due diverse accezioni: seguendo l'insegnamento di Aristotele, la dialettica risulta essere la disciplina che studia la costruzione degli argomenti probabili, ed è dunque oggetto di trattazione dei *Topici* che si occupano di argomenti non necessari ma probabili³⁸⁹. Ben diverso, rispetto a quello della *dialectica*, sarà dunque l'oggetto di studio della filosofia, e quindi della logica, che invece si occupa della costruzione degli argomenti dimostrativi³⁹⁰. L'altra tradizione che ha condizionato l'interpretazione boeziana del termine è invece di origine stoica: gli stoici indicavano con *dialectica* tutta l'*ars disserendi*, non riconoscendo gli stessi l'esistenza autonoma della *inventio*³⁹¹, e ascrivendo quindi alla dialettica tutta la ricerca relativa alla verità e alla falsità del discorso come fa Abelardo quando fa convergere all'interno del termine *dialectica* sia la *scientia inveniendi* sia la *scientia iudicandi*. In conclusione, quando Abelardo considera come equivalenti i due termini - logica e dialettica - subirebbe l'indiretta influenza della considerazione stoica del termine *dialectica*, mediata dall'opera di Boezio, mentre quando le considera discipline separate il suo riferimento, ancora tramite Boezio, sarebbe l'interpretazione aristotelica.

³⁸⁵ Cfr. ad esempio De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 3-36; Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 506 [21-22].

³⁸⁶ Cfr. Dal Pra, *Scritti di logica*, cit., pag. 205 [16], pag. 214 [14-21].

³⁸⁷ Cfr. Dal Pra, *Scritti di logica*, cit., pag. 315 [15].

³⁸⁸ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *La logica di Abelardo*, cit., pagg. 15-16.

³⁸⁹ Cfr. Boezio, PL LXIV, 1047.

³⁹⁰ Abelardo stesso, nelle glosse al *Super Topica*, ricorda come questa interpretazione di *dialectica* sia di origine aristotelica. Cfr. Dal Pra, *Scritti di logica*, cit., pag. 211 [38-40].

³⁹¹ Cfr. Boezio, PL LXIV, 1047.

Risulta essere degno di nota il fatto che Abelardo non riprenda l'interpretazione boeziana nelle glosse all'*Isagoge* di Porfirio: nei commenti allo scritto porfiriano, infatti, Boezio opera la distinzione tra i due termini ma in ciò non è seguito da Abelardo che li tratta, invece, come sinonimi. Citando proprio la stessa autorità di Boezio, facendo preciso riferimento al suo *Super Topica Ciceronis*, Abelardo non sembra riconoscere la distinzione tra le due discipline proposte dell'autore in quella sede³⁹², come invece fa altrove³⁹³.

Se prima abbiamo distinto approfonditamente le parti della logica, ora invece riconosciamo per quale parte la scienza della presente opera tenda alla logica. Sono infatti due, a partire da Cicerone e da Boezio³⁹⁴, le parti che compongono la logica, cioè la scienza di trovare gli argomenti e quella di giudicarli, ovvero di confermare e di approvare gli stessi argomenti trovati. Infatti due sono le cose necessarie a chi argomenta: anzitutto trovare gli argomenti attraverso i quali dimostrare, e poi, se qualcuno le criticasse come viziosi o come non abbastanza forti, saperli corroborarle. Per cui Cicerone pone la *inventio* come naturalmente prima [tra le due parti]. Ma questa scienza in verità riguarda entrambe le parti della logica, in particolare la *inventio*. Ed è la parte della scienza dedicata a scoprire. Infatti come il ragionamento può essere condotto dal genere o dalla specie o dagli altri, se non con queste conoscenze che qui sono trattate? Dunque lo stesso Aristotele introduce le loro definizioni nei suoi *Topici* quando tratta dei loro luoghi, così come Cicerone nei suoi. Ma poiché da essi è confermato l'argomento dai quali è stato ritrovato, questa scienza non è estranea al giudizio. Come infatti l'argomento è tratto dalla natura del genere o da quella della specie, così dalla stessa è confermato ciò che è estratto. Infatti, considerando nell'uomo, quanto all'animale, ciò che riguarda la natura della specie animale, dalla stessa subito trovo l'argomento per provare l'animale. Perché, se qualcuno obiettasse, subito mostro lo stesso argomento adatto assegnando agli stessi termini la natura di specie o di genere, sia per trovare l'argomento dalla disposizione dei termini sia per confermare ciò che è stato trovato.

In verità alcuni non distinguono completamente questa scienza delle categorie o delle divisioni o delle definizioni o anche delle proposizioni dalla scoperta o dal giudizio, né la ammettono in alcun modo nelle parti della logica, pur giudicandola necessaria a tutta la logica. A questi certamente sembrano contrarie tanto le autorità quanto la ragione. Boezio infatti commentando i *Topici* di Cicerone³⁹⁵ pone una duplice divisione nella dialettica, tale che entrambe le parti si includano a vicenda, affinché le singole comprendano tutta la dialettica. La prima certamente è la scienza di trovare e di giudicare, la seconda è la scienza di dividere, definire e riunire. Infatti riduce così queste cose alla medesima, come nella scienza di trovare, che è una parte della

³⁹² Cfr. Boezio, PL LXIV, 1047 e sgg.

³⁹³ Cfr. Dal Pra, *Scritti di logica*, cit., pag. 214 [15].

³⁹⁴ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis*, cit., PL 64, 1044 C; *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, pag. 139 [20].

³⁹⁵ Cfr. Boezio, *In Topica Ciceronis*, cit., PL 64, 1045 D sgg.

divisione precedente, include anche la scienza di dividere o di definire, cioè, attraverso la medesima, gli argomenti sono condotti tanto dalle divisioni quanto dalle definizioni. Dunque si riconduce all'invenzione anche la scienza del genere o della specie o degli altri per una ragione simile. Per i principianti lo stesso Boezio³⁹⁶ afferma che, dei libri di Aristotele, il testo delle *Categorie* serve per primo alla logica. Da ciò è chiaro che le *Categorie*, nelle quali il lettore ha un'introduzione alla logica, non sono separate da essa, soprattutto perché la distinzione delle categorie fornisce la massima efficacia per argomentare, dato che attraverso questa si ha il potere di confermare di che natura sia o non sia ciascuna cosa. Anche la proprietà delle proposizioni non è estranea agli argomenti, perché valuta in un modo questa e in un altro modo quella o come contraria o come contraddittoria o in qualche altro modo opposta. Poiché dunque tutte le trattazioni di logica sono rivolte al suo fine, cioè all'argomentazione, non escludiamo la conoscenza di alcuna di loro dalla logica stessa³⁹⁷.

4. Logica e metafisica

Il Maestro Palatino insiste così tanto nel voler definire precisamente il compito della logica, perché vuole che essa goda di un'autonomia completa da tutte le altre discipline.

Abelardo, nei suoi scritti, sottolinea spesso la differenza dell'ambito di indagine della logica rispetto a quello della metafisica e tale considerazione risulta di particolare interesse soprattutto in riferimento al dibattito sugli universali. Vediamo in che modo esse divergano: innanzitutto la logica e la metafisica risultano essere diverse perché diverse sono le loro definizioni; infatti, mentre la

³⁹⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. I, p. 14 [25].

³⁹⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 3 [7] – 4 [17]: « Per quam partem vero ad logicam praesentis operis scientia tendat, statim dinoscitur, si prius logicae partes diligenter distinxerimus. Sunt autem duae auctore Tullio et Boethio quae logicam componunt, scientia scilicet inveniendi argumenta et diiudicandi, hoc est confirmandi et comprobandi, ipsa inventa. Duo enim necessaria sunt argumentanti, primum ut inveniatur argumenta per quae arguat, deinde si quis ea calumniatur tamquam vitiosa aut non satis firma, ea confirmare sciat. Unde Tullius inventionem naturaliter priorem dicit. Ad utramque autem logicae partem, maxime vero ad inventionem haec scientia pertinet. Et pars quaedam est scientiae inveniendi. Quomodo enim ex genere argumentum aut specie seu ceteris duci possit, nisi his quae hic tractantur cognitis? Unde ipse Aristoteles horum definitiones in Topicis suis inducit, cum locos eorum tractat, sicut et Tullius in suis. Sed quoniam ex eisdem confirmatur argumentum ex quibus invenitur, a iudicio non est aliena haec scientia. Sicut enim ex natura generis aut speciei trahitur argumentum, ita ex eadem confirmatur extractum. Considerans namque in homine quantum ad animal speciei naturam ex ipsa statim argumentum ad probandum animal invenio. Quod si quis calumniatur, ipsum statim argumentum idoneum ostendo assignans in eisdem speciei aut generis naturam, ut ex eisdem terminorum habitudinibus et inveniatur argumentum et confirmetur inventum.

Quidam tamen hanc scientiam nec non praedicamentorum aut divisionum seu definitionum vel etiam propositionum omnino ab inventionem et iudicio separant nec ullo modo in partibus logicae recipiunt, cum tamen eas ad totam logicam necessarias iudicent. Quibus quidem tam auctoritas quam <ratio> contraria videtur. Boethius namque super Topica Ciceronis duplicem divisionem dialecticae ponit, quarum utraque ita alteram vicissim includit, ut singulae totam dialecticam comprehendant. Prima quidem est per scientiam et iudicandi, secunda per scientiam dividendi, definiendi, colligendi. Quas etiam ad se invicem ita reducit, ut in scientia inveniendi, quod unum membrum est prioris divisionis, scientiam quoque dividendi vel definiendi includat, pro eo scilicet quod tam ex divisionibus quam ex definitionibus argumenta ducantur. Unde generis quoque scientia et speciei seu aliorum simili ratione inventioni accomodatur. Ipse etiam Boethius ingredientibus | logicam primum ex Aristotelis libris textum Praedicamentorum occurrere dicit. Ex quo apparet Praedicamenta a logica non separari, in quibus introitum logicae lector habet, praesertim cum distinctio illa praedicamentorum vires argumentandi maximas ministret, cum per eam, cuius naturae unaquaeque res sit aut non sit, valeat confirmari. Propositionum quoque proprietates ab argumentis non est aliena, cum modo hanc <modo> illam aut ut contrariam vel contradictoriam seu quomodolibet aliter <oppositam> probet. Quia itaque omnes tractatus logicae ad finem eius, id est argumentationem, inclinantur, nullius eorum <a> logica secludimus».

prima si occupa della *impositio vocum*³⁹⁸, e dunque della possibilità di significazione di un nome, la seconda si occupa delle *res* e delle loro proprietà³⁹⁹. Nel caso di una *enunciatio*, la logica si occuperà del significato della stessa e, quindi del concetto che essa permette di costituire, mentre oggetto di interesse della metafisica sarà dell'*adaeguatio* del discorso al reale e lo studio della stessa *natura rei*. Il rapporto che intercorre tra le due discipline è un rapporto di necessità dell'integrazione delle rispettive ricerche⁴⁰⁰. Infatti, chi si occupa di logica non può necessariamente prescindere del tutto da una considerazione della *natura rerum* preventiva per una perfetta comprensione dei significati degli enunciati. Come si vedrà in seguito, nonostante Abelardo proponga una distinzione tra *significatio intellectum* e *significatio intellectum*,⁴⁰¹, egli non svincola mai del tutto il primo dalla struttura della realtà poiché, in ultima istanza, questo trae da essa la propria legittimazione. La logica, dice Abelardo, tratta delle cose non per sé, ma in riferimento ai nomi dei quali esse costituiscono il significato⁴⁰².

Da questi passaggi risulta chiaro che Abelardo si stesse interrogando anche sul fondamento reale del discorso, tematica che ritornerà anche in altre opere dell'autore come, ad esempio, nella *Logica Nostrorum*:

Nota che le voci sono emule delle cose. Infatti come in primo luogo la sostanza sta sotto agli accidenti, così il nome che significa sostanza è posto in primo luogo nella costituzione ed è il nome aggettivo gli si aggiunge, come “uomo bianco”, e così accade col verbo “corre velocemente”⁴⁰³.

Il condizionamento tra le due discipline è, secondo Abelardo, reciproco. Infatti, la metafisica è influenzata dalla logica in quanto, essendo scienza delle essenze, ha, come tutte le scienze, per fondamento la logica. Parimenti la logica risulta essere influenzata dalla metafisica perché, anche se, dato il suo carattere formale, in certi casi si può affermare la correttezza di alcuni ragionamenti senza ricorrere alla verifica delle *res*⁴⁰⁴, è altrettanto vero che anche per la costruzione di un sillogismo scientifico è fondamentale il sopracitato esame preliminare delle proprietà delle cose significate dai nomi. Infatti, se la metafisica consiste nello studio delle essenze, e quindi della realtà, la logica ha come suo oggetto di indagine la validità dei discorsi e quindi la considerazione della

³⁹⁸ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 114 [25].

³⁹⁹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 65 [19], pag. 96 [12], pag. 217 [2].

⁴⁰⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 286 [35]: «Est autem alterius consideratio alteri necessaria».

⁴⁰¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 309.

⁴⁰² Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 99 [5-6]: «Logica autem...res...non propter se, sed propter nomina tractat». Cfr. anche, per dichiarazioni analoghe, De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 73 [3-5] e pag. 286 [38].

⁴⁰³ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 537 [7-10]: «Nota, | quod voces sunt aemulae rerum. Ut enim primo loco substituitur substantia accidentibus, sic nomen significans substantiam primo loco in constitutione ponitur et nomen adiectivum ei additur, ut homo albus, et sic in verbo: currit celeriter».

⁴⁰⁴ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 233 [6], pag. 253 [29], pag. 254 [1].

realtà da parte sua può essere solamente mediata, indiretta. Nonostante il nesso che le accomuna, è cura dell'autore in più di un'occasione distanziare i due tipi di indagine, mantenendo le tematiche logiche, in particolar modo quella sugli universali - notevolmente esposta al rischio di contaminazione da parte dell'ontologia e della metafisica -, nell'ambito della *proprietas terminorum* piuttosto che della *natura rerum* (anche se, a ben vedere, come messo in luce da Fumagalli Beonio Brocchieri, la *proprietas terminorum* altro non sarebbe che la *natura rerum* considerata non *propter se* ma *propter nomina*⁴⁰⁵).

5. Logica e psicologia

Secondo Abelardo la logica non coincide neppure con il discorso interiore⁴⁰⁶. Questo aspetto deriva dal fatto che per lui la logica è *ars disserendi* e dunque consiste sempre nella comunicazione di proposizioni. Secondo Abelardo, funzione primaria o esclusiva del linguaggio non è quella di esprimere i pensieri, tranne nel caso in cui si faccia espressamente psicologia. Esso è piuttosto utilizzato per parlare di cose.

La logica, e le relative proposizioni, devono inoltre restare immuni dagli effetti psicologici ed emotivi che possono avere sull'uomo: per garantirlo, Abelardo tende ad attribuire ad ogni nome come significato un concetto unitario, unico, definito e preciso, non passibile di ulteriori interpretazioni o di variazioni soggettive e transitorie⁴⁰⁷. Non solo i termini sono definiti indipendentemente dall'intenzione dei parlanti, ma anche la verità di una proposizione deve essere definita a prescindere da qualunque interpretazione soggettiva⁴⁰⁸. Questo modo di procedere abelardiano fa dei nomi e delle proposizioni degli elementi sicuri e stabili. Egli ricerca, cioè, le regole sicure (*regulae certe*) che permettono di stabilire per l'*argumentatio* una sistemazione definitiva allontanando tutti gli elementi soggettivi o psicologici che possano collegarsi all'argomentazione in quanto fenomeno espressivo.

6. Logica e retorica

L'aver circoscritto l'ambito della logica al linguaggio, rendeva necessario per Abelardo chiarire le differenze intercorrenti tra essa e le altre discipline vertenti sul discorso. In particolare, era di suo

⁴⁰⁵ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit., pag. 20.

⁴⁰⁶ Cfr. *Super Topica Glossae* contenuta nella *Ingredientibus* nella quale si stabilisce il criterio di distinzione tra la logica e il pensiero interiore, cfr. *Scritti filosofici*, cit., pag. 305 [12 e sgg.].

⁴⁰⁷ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 112-113.

⁴⁰⁸ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 271 [27].

interesse stabilire le differenze rispetto alla retorica, la quale sembra condividere con la logica diversi aspetti comuni⁴⁰⁹. Abelardo sottolinea infatti come finalità della logica sia la costruzione dell'argomentazione il cui carattere fondamentale è la *veritas*, mentre la retorica si occupa della costruzione di discorsi probabili e convincenti. L'interesse dell'autore nel distinguere queste due discipline risulta particolarmente notevole poiché, nel contesto storico e culturale di Abelardo, la retorica esercitava notevoli influssi sulla logica e le due discipline solitamente si compenetravano vicendevolmente. Abelardo fa esplicito riferimento nelle sue opere ad autori che tendevano a considerare commiste tali discipline. Nella *Dialectica*, ad esempio, egli fa riferimento all'insegnamento del *Magister* secondo il quale il probabile coincide con il vero (*probabile cum vero convenire*)⁴¹⁰. L'attività del logico, finalizzata alla costruzione della *argumentatio* vera e scientifica, differisce nettamente, secondo l'autore, dall'abilità pratica del retore la cui finalità è invece quella di trovare non argomentazioni valide, quanto piuttosto argomenti persuasivi che egli saprà ben collegare nella costruzione del discorso. Se l'argomentazione logica costituisce lo strumento per qualunque *scientia* ed è sempre orientata alla *veritas*, quella dell'oratore è invece costruita in vista della particolare finalità che lo stesso si è prefissa.

7. Logica e grammatica

Un'altra distinzione più volte sottolineata da Abelardo è quella tra logica e grammatica. Nelle sue opere di logica Abelardo fa frequente uso di termini ed analisi che derivano dalla grammatica. Nell'analisi del nome, ad esempio, l'autore non solo considera il suo significato, ma anche la *positio constructionis* dello stesso, facendo dunque riferimento ad un elemento prettamente grammaticale⁴¹¹. L'autore è infatti profondamente convinto della necessità di collaborazione tra le due discipline, ma ritiene parimenti fondamentale determinare una differenziazione tra le stesse.

È possibile trovare una chiara distinzione tra le due dottrine già nella *Ingredientibus*, in un passaggio che parla della *constructio* e della *praedicatio*. La *constructio* è oggetto di interesse per i grammatici, mentre i logici si occupano della *praedicatio*. La prima infatti consiste nella congiunzione di termini fondata sulla completezza della frase e sull'accordo tra le desinenze di determinati vocaboli; tali elementi saranno certamente anche di interesse del logico, poiché permettono la corretta struttura dell'argomentazione, ma oltre ad essi egli ricerca anche la verità

⁴⁰⁹ L'interpretazione di Prantl secondo la quale Abelardo sarebbe un retore a causa del suo interesse per l'*argumentatio* che, a suo avviso, rivelerebbe un implicito interesse pratico per il discorso risulta difficilmente sostenibile. Cfr. Prantl K., *Storia della logica*, cit.

⁴¹⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 271-272.

⁴¹¹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 124 [27-29].

dell'enunciazione che questi, da soli, non possono garantire. Abelardo indica in questo luogo la verità come dimostrazione di uno stato o natura reale.

Nota inoltre che una cosa è la congiunzione della costruzione che studiano i grammatici, un'altra quella della predicazione che considerano i dialettici: infatti, secondo la forza della costruzione, sono congiungibili tanto bene attraverso “è” “uomo” e “pietra” e qualsivoglia cosa nel caso giusto, come “animale” e “uomo”, comunque in vista di rendere noto un concetto, non in vista di mostrare lo stato delle cose. Pertanto la congiunzione della costruzione è valida in quanto mostra una frase perfetta, stiano o non stiano così le cose. Invece, la congiunzione della predicazione che qui consideriamo riguarda la natura delle cose e serve a mostrare la verità del loro *status*. Se qualcuno dicesse così: «L'uomo è pietra», non avrebbe reso la costruzione di uomo e pietra congruente al senso che vorrebbe mostrare, e non ci sarebbe stato alcun vizio per quanto riguarda la grammatica e, sebbene quanto alla forza dell'enunciazione “pietra” venga qui predicato di “uomo”, cui è adattato come un predicato - in un modo in cui anche le false categorie avrebbero un termine di predicazione -, tuttavia non è predicabile di esso nella natura delle cose⁴¹². Mentre definiamo l'universale, volgiamo qui l'attenzione soltanto alla forza di predicazione di questo⁴¹³.

Approfondendo la questione, anche in considerazione delle altre opere abelardiane⁴¹⁴, emerge che, in sostanza, ciò che distingue l'analisi di impostazione logica dalla grammatica è il problema del significato. Il dialettico, infatti, si interessa delle parole in quanto portatrici di significato e non per la loro struttura e per le loro fisiche ricorrenze vocali. Nelle glosse *Super Topica* Abelardo fa esplicito riferimento al *praeceptor noster Willelmus*, di dubbia riconoscibilità, il quale sosteneva come ad ogni proposizione appartenessero due sensi: uno grammaticale e uno dialettico. Abelardo si oppone a tale interpretazione non riconoscendo un duplice senso alla proposizione ma sostenendo che, in realtà, logica e grammatica non si occupino di argomenti diversi ma del medesimo⁴¹⁵. La logica e la grammatica risultano dunque essere due scienze diverse che, pur parlando dello stesso argomento, si distinguono perché usano una terminologia differente e hanno anche uno scopo

⁴¹² Per la logica non è sufficiente che una frase sia grammaticalmente corretta poiché deve anche rispecchiare la realtà. Il rispetto del reale costituisce un limite invalicabile per quanto riguarda la predicazione.

⁴¹³ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 17 [12-28]: « Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici: nam secundum vim constructionis tam bene per “est” coniungibilia sunt “homo” et “lapis” et quilibet recti casus, sicut “animal” et “homo”, quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum. Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, <quotiens> perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat: «homo est lapis», [non] hominis vel lapidis congruam fecit constructionem ad sensum, quem voluit demonstrare, nec ullum vitium fuit grammaticae et licet quantum ad vim enuntiationis lapis hic praedicetur de homine, cui scilicet tamquam praedicatum construitur, secundum quod falsae quoque categoriae praedicatum terminum habent, in natura tamen rerum praedicabile de eo non est. Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus, dum universale definimus».

⁴¹⁴ Cfr. ad esempio De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 121 [21 e sgg.] e Dal Pra, *Scritti filosofici*, cit., pag. 271 [38]; pag. 274 [19].

⁴¹⁵ Cfr. Dal Pra, *Scritti di logica*, cit., pag. 273 [37-39]: «Nolumus autem unquam in constructionibus alium sensum dialectici, alium attendant grammatici».

divergente, mentre il senso della frase e il valore dell'enunciazione rimangono le stesse. Se il maestro Guglielmo individuava, all'interno dell'enunciato, una differenza di valori, Abelardo tende a trasformarla nella differenza fra due metodi di indagine (nello specifico, grammaticale, che guarda alla costruzione della frase e alla congiunzione dei termini, e logico, concentrato invece sulla *praedicatio* e quindi sul significato degli stessi). Se, per il Maestro Palatino, alla dialettica spetta il giudicare le regole di costruzione di una proposizione con riferimento al suo significato, la grammatica, invece, si occupa dell'accordo tra i termini.

In un passo del *Super Topica Glossae*⁴¹⁶, ancora sul rapporto grammatica- logica, Abelardo rifiuta la supposizione di alcuni (difficilmente individuabili) secondo la quale la grammatica e la retorica sarebbero parti della logica: la grammatica, anche se è essa stessa una scienza, a differenza della logica, non si occupa della costruzione del discorso vero, ma solamente di una certa sistemazione (*constructio*) del discorso. Se, come sostengono alcuni, la grammatica e la retorica fossero davvero subordinate alla logica, quest'ultima diventerebbe la scienza che si occupa genericamente del discorso, conclusione questa decisamente rifiutata dall'autore.

Il dialogo tra queste due discipline, considerando l'oggetto di studio di entrambe, non può che essere continuo e reciproco. Si consideri inoltre che nel Medioevo le discipline erano solitamente collegate: il grammatico infatti aveva profonde nozioni di logica che utilizzava costantemente nel suo operato. Ciò è dimostrato anche dai continui riferimenti di Abelardo a Prisciano, che cita al pari delle altre *auctoritates*, e alle sue *Institutiones Grammaticae* che egli propone all'interno dei suoi scritti. La corretta *constructio* dell'argomentazione, che è fondamentale anche per l'opera del logico, è di competenza del grammatico. Egli sottolinea però che tra la grammatica e logica, la scienza che ha maggiore dignità è sicuramente la seconda, perché, a parere di Abelardo, è molto più importante la ricerca della verità che la sistemazione del discorso: la grammatica da sola, infatti, non basta a garantire al linguaggio quell'univocità tanto ricercata da Abelardo come elemento preliminare fondamentale al lavoro del logico. Basandosi sulle pure regole grammaticali si costruiscono discorsi che possono presentare gravi ambiguità⁴¹⁷.

È indubbio dunque l'interesse di Abelardo per la grammatica (come prova il fatto che egli fu autore di un testo ad essa dedicato, la *Grammatica* appunto, andata perduta). Come afferma Fumagalli Beonio Brocchieri⁴¹⁸ sarebbe sbagliato però focalizzarsi eccessivamente su questo interessamento da parte di Abelardo, perdendo di vista il fatto che egli reputi l'indagine grammaticale gerarchicamente inferiore rispetto a quella logica che, sola, può occuparsi della ricerca della verità delle proposizioni, argomento ben più importante – secondo l'autore – rispetto

⁴¹⁶ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 290 82-16.

⁴¹⁷ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 581 [30].

⁴¹⁸ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit., pag. 28.

alla corretta sistemazione dei termini nella struttura grammaticale della frase. L'interpretazione di Arnold, che sottolineava il fatto che Abelardo avesse fondato il proprio pensiero logico sulla considerazione dell'espressione in chiave puramente grammaticale⁴¹⁹ risulta quindi difficilmente sostenibile.

La grammatica inizia un'analisi del discorso che solo la logica, con la considerazione del significato dei termini, può portare a termine. Essa fornisce le regole di costruzione del discorso, relativamente al quale la logica approfondirà la questione del significato. La semantica ha dunque, secondo Abelardo, una posizione gerarchicamente superiore rispetto allo studio della sintassi.

8. La difesa della logica

Molto importante è la difesa che Abelardo fa della logica: considerando che dedicò quasi tutta la vita e i suoi studi a questa disciplina, e che spesso lui stesso si presentò come il suo baluardo, la difesa della dialettica diventa fundamentalmente un'autodifesa; per questo motivo scrisse con tanto fervore contro coloro che la attaccavano. Questi ultimi pensatori erano contrari all'uso eccessivo della logica, soprattutto in ambiti che non le competevano - come ad esempio quello della fede - perché essa non solo le era estranea, ma poteva essere addirittura nuocerle. Abelardo difendeva la sua disciplina prediletta ricordando ripetutamente che la logica è una scienza⁴²⁰ e, in quanto tale, non può essere nociva, poiché solamente l'oggetto dell'*agere* può essere un male. In considerazione del suo metodo, fondato sulla *ratio*, e della dignità del suo oggetto di studio - la ricerca della verità -, la logica appartiene alla *sapientia*, come del resto anche la fede. Il fatto che l'esercizio di una scienza possa essere nocivo è per l'autore ammissibile, mentre non è possibile dire altrettanto per quanto riguarda la scienza in sé, che ha come unico fine la ricerca della verità. Sia la scienza sia la fede hanno per scopo la verità, che - in quanto tale - è un bene.⁴²¹ Il desiderio di conoscere non è mai un male, anche nel caso in cui l'oggetto di conoscenza sia un male.⁴²²

Da queste affermazioni risulta chiaro come per Abelardo sia indiscutibilmente di maggior valore la *scientia discernendi* rispetto alla *scientia agendi*.

Inoltre, non solo la logica deve essere prosciolta da tutte le accuse che le sono state mosse, ma le deve essere anche riconosciuta la sua superiorità su tutte le altre scienze⁴²³ perché essa permette di indagare la verità e la falsità degli argomenti per quanto riguarda ogni tipo di discorso: la logica,

⁴¹⁹ Cfr. Arnold E., *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, Karl Alber, Friburgo 1952.

⁴²⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 469 [13-16].

⁴²¹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 469 [17-25].

⁴²² Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 469 [23-25].

⁴²³ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 470 [4-6].

cioè, è la più importante tra le scienze perché essa può stabilire la verità o la falsità delle proposizioni per tutte le altre discipline. Da ciò deriva la necessità di affrontare anche le questioni teologiche con il medesimo metodo, soprattutto in quelle di particolare difficoltà come, ad esempio, quella della Trinità.⁴²⁴ Questo suo atteggiamento sarà confermato da tutti i suoi studi teologici successivi che vedranno sempre l'incontro tra la logica - soprattutto della parte concernente gli universali - e la teologia.

Abelardo conclude la sua difesa della logica sottolineando, ancora una volta, la profondità e la difficoltà di questa disciplina e il fatto che, proprio per la sua complessità, essa sia adatta solo ad un'élite di studiosi: ad essa possono dedicarsi non coloro che sono caratterizzati da semplice abilità discorsiva, ma solo coloro che possiedono l'*ingenium*⁴²⁵.

⁴²⁴ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 470, [7-26].

⁴²⁵ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 470 [27], pag. 471 [10].

Capitolo V

La questione del significato

Per affrontare al meglio e capire a fondo la spiegazione degli universali che Abelardo fornisce è necessaria una breve analisi preliminare della teoria del significato proposta dal nostro autore: essa, infatti, avrà un'importanza fondamentale nella risoluzione abelardiana del problema degli universali. La questione della *significatio* costituisce per l'autore uno degli argomenti principali dell'indagine logica all'interno della quale si inserisce anche il problema degli universali: essa non costituisce l'oggetto principale di interesse per la dialettica, ma risulta indispensabile al fine della costruzione della proposizione vera poiché permette di definire gli elementi che la compongono.

Abelardo tratta di questo argomento soprattutto nei suoi commenti all'*Isagoge*, alle *Categorie* e al *De Interpretatione*.

1. Le origini del problema

Il primo tentativo sistematico di indagare e approfondire i riferimenti semantici contenuti all'interno del *corpus* delle opere logiche aristoteliche risale alla *logica vetus*, utilizzando a questo proposito anche elementi di origine stoica e della tradizione neoplatonica⁴²⁶. Ad Aristotele si deve la distinzione tra i concetti e i termini da una parte e le proposizioni e le espressioni composte dall'altra. Queste due tipologie di elementi sono oggetto di studio di due opere logiche aristoteliche: in particolare, dei primi si occupano le *Categorie* mentre dei secondi il *Perì Hermeneias*. All'interno di quest'ultima opera l'autore, prima di dedicarsi all'indagine relativa alla proposizione, ricostruisce il quadro semantico che verrà ripreso, interpretato e utilizzato in tutto il contesto della logica medievale. L'espressione – afferma Aristotele – rimanda arbitrariamente al concetto, che è invece collegato necessariamente alle cose⁴²⁷. Se le espressioni, che sono segni arbitrari, possono variare da lingua a lingua, non così accade per i concetti che, essendo necessariamente collegati alle cose, sono uguali per tutti gli uomini. L'altra fonte utilizzata dalla *logica vetus* era rappresentata dal pensiero stoico, il quale proponeva una schematizzazione differente rispetto a quella aristotelica. Per lo stoicismo l'espressione è necessariamente collegata al contenuto che, a sua volta, rimanda arbitrariamente alla cosa. In questa prospettiva, dunque, l'espressione è legata da un vincolo

⁴²⁶ Per un approfondimento relativo alle origini della semantica medievale, cfr. Pinborg J., *Logica e semantica nel medioevo*, cit.

⁴²⁷ Cfr. Aristotele, *Perì Hermeneias*, 16 a 3-8: «Or dunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima [...] che sono le medesime per tutti».

necessario al suo contenuto: in un contesto semantico definito, le parole hanno un unico senso – indicato dagli stoici come *lekton* – che non esiste in quanto tale, ma che costituisce ciò che viene connotato dall'espressione. Esso rappresenta per gli stoici l'universale che può essere utilizzato all'interno del discorso scientifico. Il rapporto tra il *lekton* e gli oggetti denotati non è necessario, infatti l'uno non partecipa delle proprietà degli altri e viceversa. I *lekta* sono oggetto di indagine della logica, che costituisce una scienza autonoma rispetto alle scienze naturali che invece si occupano delle cose reali. A partire dai *lekta* è possibile costruire tutte le proposizioni, dalle più semplici alle più complesse. Il *Logos* appartiene solo al livello più elevato della costruzione del discorso, mentre è ancora assente a livello dei *lekta* che, da soli, possono solo esprimere una verità parziale.

All'interno dell'interpretazione semantica tardo-antica e medievale si trovano entrambi questi riferimenti – quello aristotelico e quello stoico appunto - che vengono di volta in volta letti e interpretati in maniera differente.

L'argomento verrà ripreso anche da Porfirio il quale descrive l'atto con il quale gli uomini hanno creato le prime parole. Queste ultime avevano la funzione di designare direttamente le cose per indicare le quali erano state create. Sulla base di questi primi termini, in un secondo tempo, gli uomini avrebbero poi creato una seconda tipologia di nomi volti, questa volta, a designare i termini stessi. A questa seconda imposizione appartenerebbero, ad esempio, “nome” e “verbo” con i quali è possibile indicare non cose, ma parti del discorso, come anche i termini logici. È possibile ritrovare una simile impostazione anche in altri autori, come Ammonio, Dexippo, Elia e Boezio che approfondisce la tematica nel Proemio del suo commento alle *Categorie* di Aristotele. I cinque predicabili oggetto di indagine della *Isagoge* appartengono, dunque, a questo secondo gruppo; i commentatori latini, come Agostino e Boezio, basandosi proprio su questa distinzione, si riferiscono a loro indicandoli come *nomina nominum*.

2. La semantica abelardiana: *significatio rerum* e *significatio intellectuum*

La tradizione sulla quale si fonda la creazione della teoria semantica abelardiana è quella ricostruita nel precedente paragrafo: egli reinterpreta però in maniera autonoma e originale i contenuti da lui ripresi dalla interpretazione del problema data dalla *logica vetus*, con un particolare approfondimento dovuto alla portata fondamentale che l'analisi semantica aveva per lui all'interno della trattazione logica.

Innanzitutto, afferma Abelardo, non è possibile considerare significativo tutto ciò che rimanda ad altro da sé: se così fosse, sarebbe necessario adottare una considerazione della significazione

esageratamente ampia, che contenga qualunque suono emesso da un essere vivente per un qualunque scopo, aumentando di conseguenza indiscriminatamente il campo delle *voces*⁴²⁸. “Significare”, per l’autore, è un termine che ha due valenze: da un lato corrisponde al generare un concetto⁴²⁹, dall’altro all’azione intellettuale che consiste nel comprendere, da parte di chi ascolta o chi legge, il concetto che si è voluto intendere⁴³⁰.

Per rendere possibile questo scambio di concetti (*intellectus*) che avviene mediante delle voci, è necessario che ci sia un criterio di accordo tra le parti che è individuato da Abelardo nella istituzione (*institutio*)⁴³¹.

Il Maestro Palatino fornisce molte definizioni di significare, che si possono dividere in due gruppi: quelle che si riferiscono al significato delle cose (*significatio de rebus*) e quelle che si riferiscono al significato dei concetti (*significatio de intellectibus*)⁴³².

Dei due, il principale e più importante per un termine è sicuramente il secondo; ma, se consideriamo il naturale svolgimento cronologico di scoperta (*inventio*), il significato *de rebus* risulta essere il primo. Infatti, istintivamente, avverrebbe per Abelardo il seguente processo: inizialmente c’è la considerazione della natura della cosa (*natura res*), che poi motiva la scoperta (*inventio*) di un nome, con la necessità che esso la designi; successivamente, ci sarebbe l’imposizione (*impositio*) del nome, per cui esso ha il compito di fondare il concetto (*constituere intellectum*).

Il processo di *significatio*, dunque, risulta essere esattamente inverso rispetto a quello di *inventio*.

Una voce, sia essa scritta o pronunciata, può indicare, cioè significare, o una *res*, in considerazione della quale si è motivata l’istituzione del nome stesso, o un *intellectus*, dove, per *intellectus*, Abelardo intende ciò che il parlante (*prolator*) vuole comunicare⁴³³. Le due significazioni sembrano dunque appartenere a due piani differenti difficilmente conciliabili.

Abelardo tenta a questo punto di conciliare tale differenza affermando sia che il piano intellettuale risulta essere un intermediario fondamentale anche nella considerazione della realtà⁴³⁴, sia che il piano delle *res* non è estraneo al significato dei concetti: l’intelletto, infatti, per non essere vano (*casus*), e quindi inutilizzabile all’interno della scienza, deve poter poggiare su una particolare struttura del reale che gli corrisponda⁴³⁵. I due tipi di *significatio* risultano essere, dunque, intrinsecamente legati: se la *significatio rerum*, che ha come scopo l’indicazione dell’ordine reale, necessita del concetto per rispecchiare le cose che ritrova nell’osservazione della realtà, così la

⁴²⁸ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 76 [13-17]; cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 111 [13-15].

⁴²⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 136 [29].

⁴³⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pp. 339 [20]- 340 [6].

⁴³¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 112 [40].

⁴³² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pp. 112 [29]-113 [3].

⁴³³ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 312 e sgg.

⁴³⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 370 [30].

⁴³⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 18 [6-9]; pag. 22 [7-24]; pag. 23 [20-24].

significatio intellectuum, che ha come mira la comunicazione dei concetti, per non essere vana, necessita di un radicamento nella base delle *res* che la legittimi.

Dei due tipi di significazione, la più importante per quanto riguarda la logica è sicuramente la *significatio de intellectibus*: innanzitutto perché l'*intellectus* risulta essere il criterio più saldo al fine della distinzione delle varie parti del discorso; in secondo luogo perché l'*intellectus* delle proposizioni consta dell'*intellectus* delle loro parti; infine, perché la *significatio de intellectibus* permane anche nel caso della scomparsa delle cose alle quali si riferisce⁴³⁶.

3. *Significatio, impositio e nominatio*

Abelardo approfondisce ulteriormente il discorso nella *Dialectica*, dove afferma chiaramente che, non solo il significato dei concetti è un significato privilegiato, ma anche che è la sola legittima funzione semantica di un nome e l'unica *significatio* che un dialettico debba tener presente. In questo passo specifico, appartenente al *De Significatione* nel quale è contenuta una disputa tra Gormundus (col quale si schiera Abelardo) e Magister V.⁴³⁷ riguardante ciò che viene significato da un nome, il Maestro Palatino, affermando che significare è *intellectum generare*, dichiara inammissibile che venga significato anche ciò di cui “*in sententia eius non agitur*”: un nome, cioè, non significa dispiegatamente tutte le realtà a motivo delle quali questo è stato imposto, ma solamente il concetto per il quale esso viene supposto:

È chiaro che loro non vogliono che i vocaboli significhino tutte le cose che nominano, ma soltanto quelle che designano precisamente, come per “animale” sostanza animata sensibile⁴³⁸.

A questo proposito risulta particolarmente interessante anche il passaggio del *De Interpretatione*⁴³⁹ nel quale Abelardo distingue il *propter hoc*, ovvero il piano reale che motiva

⁴³⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 309 [1-3]; pag. 30 [1-5].

⁴³⁷ È dibattuto questo riferimento che Abelardo fa al *Magister V.* all'interno della *Dialectica*: se Cousin riteneva che si trattasse del *Magister Willelmus*, non di questo parere è De Rijk poiché la posizione sostenuta dal primo è decisamente differente dall'impostazione realista di Guglielmo di Champeaux (cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., *Introduzione*, pag. XX). Al posto di Guglielmo, De Rijk propone di intendere il *Magister Ulgerius*, mai direttamente nominato nelle opere di Abelardo, che l'autore suppone essere stato maestro di Abelardo nella scuola di Saint Maurice, prima del suo arrivo a Parigi. Non di questo parere è Fumagalli Beonio Brocchieri (cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit., pagg. 37-38, nota 23) la quale sostiene che invece sia più facilmente accostabile alla posizione del *Magister Vasletus* nominato da Abelardo all'interno della *Logica Nostrorum* (cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 544 [22-26] il quale sosteneva che i nomi *sol* e *phoenix* fossero singolari perché considerava, nella definizione del loro significato, l'ambito delle *res nominatae* e non la *causa impositionis*. L'interpretazione del *Magister Vasletus* risulta essere quella più facilmente e direttamente accostabile a quella del *Magister V.* della *Dialectica*.

⁴³⁸ «...manifestum est eos velle vocabula non omnia illa significare quae nominant sed ea tantum quae definite designant, ut animal substantiam animatam sensibilem...» (cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 112-113).

⁴³⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 335.

l'*inventio* del nome, dall'*ad hoc*, cioè il piano del significato, che è la causa finale dell'*impositio* del nome medesimo.

Vediamo qui che al concetto di *significatio* viene accostato quello di *impositio* (ma anche quello di *inventio*⁴⁴⁰ e quello di *institutio*⁴⁴¹), che indica la scelta, da parte degli uomini, di una *vox* atta a significare determinate cose. In un passo della *Logica Nostrorum*, Abelardo riprende questo tema sostenendo che è necessario che un nome predicabile sia istituito o imposto al fine di significare; a differenza di quanto accade coi nomi naturali. L'*impositio* è un atto convenzionale⁴⁴² ma, nonostante ciò, la scelta della *vox* non è totalmente arbitraria: essa è infatti legata in qualche modo all'effettiva struttura del reale. Colui che per primo impose i vocaboli (indicato da Abelardo come *inventor*) ha ben visto dentro la natura della realtà (pur avendone solo opinione perché – come chiarisce l'autore – la vera conoscenza appartiene solo a Dio). In questo modo, i legami che sussistono tra determinati gruppi di parole rispecchiano e sono direttamente derivati da nessi che sussistono nella realtà.

Ritornando al passo della *Dialectica*, si nota che Abelardo afferma che l'*impositio* è in definitiva motivata dalle *res*. Sono proprio le *res*, infatti, a costituire la causa originaria della *inventio* di un nome (o *nominatio*). Questa operazione riguarda specificatamente la *significatio rerum*, quindi la forma di significato giudicata da Abelardo secondaria rispetto a quella, più importante, *intellectuum*.

Nel corso dell'analisi il significato viene sempre di più ad essere definito come la potenzialità di un termine di stimolare l'intelletto. A questo punto sorge un problema relativo al rapporto tra significazione e nominazione: se la *nominatio* è determinata dalla *impositio*, bisogna vedere se ogni *impositio* porta anche tutte le volte a un significato.

Se ci si sofferma sul piano grammaticale, emerge che ogni vocabolo significa tutte le cose che nomina, e che è stato imposto proprio a causa di queste medesime cose. Abelardo, tuttavia, sostiene che il significato vero e proprio non coincide con quello di tipo grammaticale, ma è più preciso e definito: il significato di un nome - tenendo presente che *significatio* coincide con *intellectum generare* - equivale a ciò che con tale nome viene detto. In questo modo osserviamo una restrizione dell'ambito della *significatio* rispetto a quello della *impositio*. La *impositio* così, pur risultando fondamentale per la *significatio* in quanto è alla base del nome attraverso il quale viene espresso il significato stesso, risulta poi essere profondamente differente da questa: infatti, il campo della *significatio* – intesa come capacità di generare un concetto – è più contenuto rispetto a quello della *impositio*.

⁴⁴⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 118 [28].

⁴⁴¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 522 [16].

⁴⁴² Cfr. Dal Pra M., *Scritti filosofici*, cit., pag. 74 [89]; Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 321 [10-16].

Nell'indagine del significato abelardiana possiamo dunque osservare la presenza di due fasi (che non hanno valore cronologico): nella prima, che, come rileva Fumagalli Beonio Brocchieri⁴⁴³, è ben visibile nel commento all'*Isagoge* contenuta nella *Logica Ingredientibus*, nella *Dialectica* e nella *Logica Nostrorum*⁴⁴⁴, Abelardo tende a riconoscere al nome due diverse funzioni significative derivate da due differenti aspetti della stessa *impositio* (nello specifico sono qui considerate la funzione significativa *rerum*, che è rivolta al *propter hoc*, cioè alla considerazione diretta delle cose esistenti e la funzione significativa *intellectuum* rivolta al *ad hoc*, cioè al concetto che il parlante vuole trasmettere); nella seconda, che è invece contenuta nei commenti al *De Interpretatione* e alle *Categorie*, entrambi appartenenti alla *Logica Ingredientibus*, il Maestro Palatino dichiara irrilevante, e dunque illegittima, la *significatio rei*, che viene da lui indicata come *appellatio* o *nominatio*, ascrivendo dunque il carattere di vera *significatio* solamente alla *significatio intellectuum*. Tale significazione viene qui ad essere la funzione designatrice di un'unica *conceptio*, unitaria e definitiva. Il secondo dei due passaggi esaminati indica il tentativo di Abelardo di inserire un'ulteriore mediazione tra il piano delle *res* e quello del discorso.

Questa posizione è spiegata bene anche in un passo della *Dialectica* nel quale viene preso in considerazione il problema dei nomi equivoci⁴⁴⁵. Questi nomi possono essere tali solo in riferimento alla *significatio*, e non alla *nominatio* (perché, se così fosse, sarebbero tali tutti i nomi generali).

Stando così le cose, il significato riguarderà solamente i caratteri di cui sono dotati i concetti, mentre il piano delle *res* sarà relativo solamente alla *nominatio*.

Talvolta entrambi gli atteggiamenti sono contenuti nel medesimo testo, come ad esempio nel commento all'*Isagoge* contenuto nella *Logica Ingredientibus*.

Nell'indagine logica, dunque, il tipo di *significatio* che ha maggior valore è sicuramente il significato dei concetti, come esplicitamente sostenuto da Abelardo nel trattato *De Specie* e nel commento alla *Isagoge* contenuto nella *Ingredientibus*. In tali luoghi Abelardo interviene su una incongruenza di linguaggio sussistente tra Porfirio e Boezio: se per Porfirio "*phoenix*" indica un individuo, perché la fenice è unica, per Boezio indica invece una specie. Il Maestro Palatino osserva che in questa occasione Porfirio si basa sull'*actus continentiae*, mentre Boezio guarda *ad naturam*; e si schiera decisamente con quest'ultimo perché più preoccupato della *causa impositionis* piuttosto che della moltitudine delle cose alle quali un nome si riferisce. Individuo sarà non "*phoenix*", che è effettivamente specie, ma "*hoc phoenix*": espressione resa individuale dalla presenza del pronome. "*Phoenix*" direbbe individuo solo se il significato traesse il suo valore direttamente dalla *res* che ha motivato la sua *inventio*. Abelardo non è però tanto preoccupato del riscontro di un nome con la

⁴⁴³ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri M. T., *La logica di Abelardo*, cit.

⁴⁴⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 22 [2-4] e De Rijk L. M., *Dialectica*, cit. pagg. 112-113; cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 525 [2].

⁴⁴⁵ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 562-563.

realtà, quanto piuttosto della sua necessità di determinare, per ogni nome, un concetto, e non una cosa, con assoluta affidabilità, precisione e invariabilità. Il nome sarà poi indicato come generale o singolare in base alla sua *conceptio*.

Allontanando in questo modo la *significatio* dalla *nominatio* si ottiene anche che, nell'uso di un nome, riguardo al significato non hanno peso le possibili interpretazioni soggettive che potrebbero essere date al nome - cosa che invece accadrebbe se la *nominatio* fosse presa come criterio -:

Altri infatti vogliono che tutte le cose per le quali la voce è stata imposta, siano significate dalla voce stessa⁴⁴⁶.

È così dichiarato illegittimo da Abelardo il criterio di significazione psicologico che vorrebbe, in un'indagine logica, considerare come significato dei nomi i vari designati reali temporanei di ciascuno.

Dall'indagine logica sono così allontanati lo psicologismo e il soggettivismo, ma anche il retoricismo: la retorica è esclusa dall'indagine logica di stampo abelardiano perché quest'ultima vuole assegnare al nome un'unicità di significato, incompatibile col procedere retorico, perché il nome sia un elemento sicuro del calcolo sillogistico.

4. *Sanitas, perfectio e dignitas del significato*

Come ha messo bene in luce Fumagalli Beonio Brocchieri⁴⁴⁷, il procedere abelardiano in quest'ambito è chiaramente delimitato dai criteri della *sanitas*, dalla *perfectio* e dalla *dignitas* del significato.

Ciò che rende "sana" la *significatio intellectuum* di un nome ci è spiegato da Abelardo nel commento al *De Interpretatione* contenuto nella *Ingredientibus*⁴⁴⁸:

È sano ogni concetto, tanto semplice quanto composto, attraverso il quale comprendiamo la realtà per come è [...] come "uomo" che genera un concetto sano quando l'uomo sussiste,

⁴⁴⁶ «Alii enim omnia quibus vox imposita est ab ipsa voce significari volunt» (cfr. *Dialectica*, cit., pag. 112 [24]).

⁴⁴⁷ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit.

⁴⁴⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pp. 326 [16] e 327 [14].

mentre, nel momento in cui l'uomo fosse eliminato, costituirebbe un'opinione vuota, come fanno "chimera" o "ircocervo"⁴⁴⁹.

La spiegazione è abbastanza chiara per quanto riguarda i nomi singolari, ma risulta non poco problematica per quanto concerne i nomi generali. L'*intellectus* dei nomi singolari riproduce la *res*, mentre quello dei nomi generali, o universali, non si fonda sulla *res* o sull'*essentia*, bensì sulla struttura delle *res*. La *sanitas* di un concetto non condiziona direttamente l'efficacia dell'utilizzo dei termini, poiché Abelardo chiarisce che gli stessi conservano la propria *significatio intellectuum* anche nel caso in cui tutte le cose alle quali si riferiscono venissero a mancare del tutto⁴⁵⁰.

Un altro problema concerne i nomi delle cose non esistenti, per le quali non risulta chiaro se ricadano, per la tipologia dei loro significati, nella categoria della *substantia* oppure no. Abelardo a questa questione risponde che, per considerare sostanza una cosa non esistente - ad esempio una "chimera" -, si dovrebbe assumere una concezione di *intellectus* molto ampia. Egli, però, opta per un'accezione più stretta di *intellectus* e, quindi, di *significatio*, che esige che il concetto abbia una conferma nell'ordine reale. A questa regola generale, sembra che Abelardo ammetta un'eccezione in un passo della *Logica Nostrorum*, nel quale il Maestro Palatino sembra estendere la validità dell'*intelligere* oltre i limiti di un'*adaeguatio realis*⁴⁵¹.

Passiamo ora alla questione della "perfezione" del significato (*perfectio significationis*): il secondo criterio di limitazione. Fra tutte le parti del discorso, ossia tra tutte le *voces significativae*, Abelardo ne indica alcune come privilegiate rispetto alle altre, perché dotate di una particolare completezza. Per quanto riguarda tali *dictiones*, Abelardo tende a non fondare la *significatio intellectum* sulla *significatio rerum*, bensì tende a liberarla dalla funzione appellativa che solitamente la accompagna. Accordato dunque che esistono determinate *dictiones* che possiedono una *significatio intellectuum* indipendente dalle *res*, e che quindi non si basa su di esse, Abelardo avverte però che tali *dictiones* sono imperfettamente significative: per il significato è infatti fondamentale il suo rapporto col reale, dal quale trae la sua stessa legittimazione.

A questo proposito è molto interessante osservare un passo contenuto nel commento alle *Categorie* appartenente alla *Logica Ingredientibus*⁴⁵² nel quale si dice che il significato dei nomi singolari, coincidendo con la loro funzione appellativa, risulta preciso e inconfondibile e quindi

⁴⁴⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 326 [30-34]. «Sanus est omnis intellectus tam simplex quam composites per quem attendimus uti res se habent [...] ut homo quamdiu homo subsistit, sanum intellectum generat, destructo vero homine, cassam opinionem faceret sicut chimera vel hircocervus».

⁴⁵⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 309 [4-8].

⁴⁵¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 23.

⁴⁵² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 140 [13-24].

dotato di maggior valore (*dignor*). Da ciò si evince che hanno maggiore dignità di significato quei termini che fondano il loro significato sulla realtà.

5. La concezione abelardiana di *intellectus*

Nel contesto dell'indagine della semantica abelardiana, risulta di particolare interesse una piccola chiarificazione relativa a ciò che Abelardo intende quando parla di *intellectus*. A tal proposito, è particolarmente interessante la definizione che l'autore ne dà nelle glosse al *De Interpretatione* appartenenti alla *Logica Ingredientibus*⁴⁵³.

Seguendo Boezio, Abelardo ricomponne quelle che erano le teorie aristoteliche e ricava dagli scritti di Prisciano e ancora di Boezio delle brevi documentazioni sulla teoria platonica delle facoltà che poi abbandonerà per abbracciare quelle di gusto aristotelico. Un'altra fonte per Abelardo in questo settore è stata la *Rethorica ad Herennium* nella quale sono presenti elementi della teoria conoscitiva stoica.

Nella sua teoria, Abelardo distingue tra intelletto da una parte e senso e immaginazione dall'altra, basando tale distinzione sull'irrazionalità di questi ultimi. Queste strutture sono diverse in quanto, mentre il senso e l'immaginazione si rivolgono rispettivamente alla realtà corporea o ad una sua immagine e, quindi, la considerano esclusivamente nel suo apparire, l'intelletto riesce ad andare più a fondo, guardando alla natura e alle proprietà della realtà. Per questo motivo l'intelletto è lo strumento elettivo della scienza: esso solo, infatti, è in grado di penetrare a fondo la realtà, non fermandosi alla sua immagine superficiale.

I nomi non sono imposti per evocare immagini, ma mirano piuttosto al concetto, ovvero ad una comprensione e designazione della realtà. Le immagini sono solamente strumenti attraverso i quali si realizza la comprensione in assenza delle cose reali. Se, invece, la realtà in questione è presente, ci si concentrerà direttamente su di essa senza bisogno di intermediari.

Il concetto, seguendo la linea interpretativa del *De Interpretatione* aristotelico, costituirebbe dunque un intermediario tra i termini linguistici e le cose significate.

Per quanto riguarda i nomi universali, tale questione risulta essere – come si è avuto modo di vedere – di fondamentale importanza, poiché l'universale non ha una cosa reale che possa nominare ed è dunque necessario che esso rimandi ad un concetto comune che sia l'oggetto del pensiero di colui che ascolta. A questo proposito è interessante sottolineare il rapporto che sussiste, secondo il Maestro Palatino, tra i concetti nella mente umana e quelli nella mente divina. Per corroborare la

⁴⁵³ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 312 e sgg.
147

sua teoria, Abelardo si appella all'autorità di Prisciano, il quale afferma che le parole universali possono essere considerate nomi propri per le forme di genere e di specie delle cose, che sono stabilite in modo intellegibile nella mente di Dio ancora prima di essere realizzate nei corpi⁴⁵⁴. Questo riferimento sembra, ad una prima lettura, essere in realtà fuorviante, dal momento che le idee nella mente divina sono difficilmente paragonabili ai concetti comuni nella mente umana: tale differenza viene addirittura enfatizzata dallo stesso Abelardo già dall'inizio della discussione. Egli spiega che Prisciano sta paragonando Dio ad un artigiano che crea primariamente nella sua mente un'immagine di ciò che andrà poi a realizzare nella realtà e che copia nel momento in cui crea il "manufatto" corporeo. Soltanto Dio può avere concetti dello *status* delle cose naturali in questo senso, dato che solo lui può crearle, mentre l'artigiano umano produce oggetti artificiali che non costituiscono un genere o una specie, ma che consistono in un semplice assemblaggio di cose già esistenti in natura⁴⁵⁵. La capacità di Dio di conoscere gli *status* rivela l'attività della "vera intelligenza" (*vera intelligentia*), della quale solo lui dispone, e sottolinea la differenza tra lui e l'uomo, la cui incapacità fa sì che egli abbia circa gli *status* più opinione (*opinio*) che vero e proprio concetto (*intellectus*)⁴⁵⁶. A questo punto però Abelardo sembra cambiare direzione affermando come, a dispetto della nostra ignoranza circa ciò che i sensi non possono cogliere, ogni nome e ogni tipo di cosa esistente produca in noi un concetto piuttosto che un'opinione, poiché il primo *inventor* dei nomi li ha imposti secondo certe nature e proprietà delle cose, anche se lui stesso non poteva avere completa conoscenza di tali nature e proprietà⁴⁵⁷. Alla fine, Abelardo torna a riferirsi a Prisciano e alla sua affermazione secondo la quale gli universali sarebbero come nomi propri per questi concetti: il maestro palatino chiarisce che anche se il loro significato è confuso circa le cose che nominano, essi dirigono immediatamente la mente di colui che li sente a questo concetto comune, allo stesso modo in cui lo fanno i nomi propri rispetto all'unica cosa che significano⁴⁵⁸. Dunque, secondo Prisciano, le idee nella mente di Dio coincidono con i concetti comuni che i termini universali significano per l'uomo, e questo è possibile perché l'*inventor* dei nomi, nonostante la nostra e sua mancanza di conoscenza a riguardo, ha imposto i nomi secondo la natura e le proprietà che le cose davvero hanno e non secondo la propria ristretta visione. Nonostante ciò,

⁴⁵⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 22 [31-34] che cita lo specifico passo di Prisciano (Prisciano, *Institutiones* 17 [43], Keil H. e Hertz M. (eds.), *Grammatici Latini III*, Teubner, Leipzig 1859, pag. 135 [7-9]: «[...] generic and specific forms of things, which are established intelligibly in the divine mind, before they come forth in bodies». Questo passo della *Logica Ingredientibus* è stato oggetto particolare di studio di Rosier-Catach, la quale non solo ne ha ricostruito una meticolosa lettura, ma ha anche fornito un elenco di come gli autori dell'epoca (compreso Abelardo in altri scritti) lo abbiano utilizzato (cfr. Rosier-Catach I., "Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussion in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard", *Vivarium* 45, 2007, pagg. 219-237).

⁴⁵⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 22 [34]-23 [6].

⁴⁵⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 23 [6-20]. Per un approfondimento circa la particolare concezione di Abelardo dell'*intelligentia*, che va chiaramente oltre la normale capacità umana, cfr. De Libera A., *L'art de généralités*, cit., pagg. 444-445.

⁴⁵⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 23 [18-24]. Per un approfondimento ulteriore, cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, cit., pagg. 161-164.

⁴⁵⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 23 [24-30].

anche se la nostra mente è direttamente indirizzata ad esse dai nomi universali, non riusciamo a comprendere completamente queste idee divine: la parola, infatti, ce le suggerisce nel modo migliore possibile⁴⁵⁹, non permettendoci però di avere piena consapevolezza delle idee divine.

Un interessante paragone può essere proposto con la risposta di Abelardo alla seconda questione profiriana, sempre contenuta nella *Logica Ingredientibus*⁴⁶⁰, nella quale afferma che i nomi universali significano sia le stesse cose sensibili sia, allo stesso tempo, il concetto comune che Prisciano ascrive “precipualemente” alla mente divina. L’utilizzo di Abelardo di questo “*precipue*”, suggerisce che l’autore intendesse dire che il concetto comune significato da un universale è effettivamente un’idea divina, ma che anche i concetti comuni degli uomini possano essere significati dallo stesso, nella misura in cui assomigliano all’idea divina. Questa interpretazione trova conferma in un altro passo della *Logica Ingredientibus*⁴⁶¹ all’interno del quale Abelardo si riferisce ad una certa forma intellettuale che è prodotta nella mente dell’ascoltatore quando una parola viene pronunciata, e che forse corrisponde al concetto che Prisciano, in spirito platonizzante, chiama comune e di specie. Studiando questo passaggio, Jolivet conclude che il fondamento dei nomi universali è per Abelardo, in ultima analisi, il sistema delle idee divine e che il maestro palatino, che pur da logico aveva rifiutato il realismo, accetta una dottrina platonizzante dell’Intelletto divino come luogo per queste idee⁴⁶². Sicuramente, le idee di Dio sono l’origine prima dei generi e delle specie e quindi, in un certo senso, dei nomi universali che li significano⁴⁶³. Ma, in senso più stretto, i nomi universali trovano fondamento nelle cose del mondo: il fatto che i nomi universali significano i concetti comuni o le idee nella mente di Dio dipende dal fatto che sono fondati sul modo in cui le cose si presentano nella realtà, dato che su quest’ultima si basa in ultima analisi l’ipotesi degli stessi nomi: l’impositore dei nomi, infatti, ha inteso stabilirli secondo le proprietà e le nature che le cose hanno in natura⁴⁶⁴.

⁴⁵⁹ Cfr. A questo proposito la lettura di questo passo proposta da De Libera (cfr. De Libera A., *L’art de généralités*, cit., pagg. 444-445): «Certes, l’homme ne connaît pas par intellection simple les “formes généralés et speciale des choses constitués de façon intelligible dans la Pensée divine avant de descendre dans les corps”. On peut néanmoins lui attribuer des *conceptiones comune*, au sens où les noms universels qu’il emploie lui suggèrent ces natures générales ou spécifiques».

⁴⁶⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 29 [37-39].

⁴⁶¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 81 [16-20].

⁴⁶² Cfr. Jolivet J., *Abelard en son temps: Actes du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Les Belles Lettres, Parigi 1981, pag. 194. Questa interpretazione di Jolivet è stata riproposta da De Libera in De Libera A., *La questione degli universali nel medioevo*, cit. In De Libera A., *L’art de généralités* tale teoria non viene più ripresentata. Essa è stata oggetto di critica da parte di Marenbon in Marenbon J., “The Platonismo f Peter Abelard”, in Benakis L. (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Rencontres de philosophie médiévale 6, Turnhout, Brepols 1997, pagg. 109-129, riproposto in Marenbon J., *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*. Variorum Collected Studies Series 696, Ashgate, Aldershot 2000.

⁴⁶³ Cfr. a questo proposito lo studio di Rosier-Catach (Rosier-Catach I., “Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussion in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard”, cit.), la quale confronta le diverse interpretazioni proposte da Jolivet in Jolivet J., *Abelard en son temps: Actes du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, cit., e quella proposta da Marenbon in Marenbon J., “The Platonismo f Peter Abelard”, cit.

⁴⁶⁴ Per una completa ricostruzione del dibattito e della tematica, cfr. Marenbon J., “Abelard’s Theory of Universals”, cit., pagg. 49-51.

6. Il significato delle proposizioni: il *dictum*

Anche le proposizioni, come i singoli termini, hanno un proprio significato – indicato dall'autore come *dictum propositionis*⁴⁶⁵ – che, ancora una volta, non è una cosa. Esso, insieme allo *status rei* che verrà approfondito nei prossimi capitoli, costituisce un esempio delle non-cose della semantica abelardiana di difficoltosa interpretazione. Come la *significatio intellectuum* di un nome poteva continuare a sussistere anche nel momento in cui venissero a mancare tutti gli oggetti denotati, così vale anche per il *dictum* che continua ad avere significato anche nel momento in cui le cose a cui esso si riferisce non sussistessero più. Una proposizione come “*Socrates est Socrates*” possiede valore indipendentemente dal fatto che Socrate esista oppure no (cosa che non accade con la funzione appellativa del termine “*Socrates*”, che si perde completamente nel caso in cui l'individuo rappresentato venga meno)⁴⁶⁶.

Abelardo definisce il *dictum* in termini prettamente negativi, descrivendolo, come già sottolineato, come *non res* e come *non essentia*, intendendo in questo modo che il significato di una proposizione non riguardi il suo carattere descrittivo di una realtà attuale. Esso tuttavia non è un *nihil*: semplicemente non può essere descritto in termini di un *aliquid*⁴⁶⁷. Il suo non essere una cosa reale non gli preclude però di poter essere causa di verità o falsità: infatti, non tutto ciò che rappresenta una causa per qualcosa deve avere il carattere di realtà⁴⁶⁸.

Abelardo non approfondisce però sufficientemente il discorso relativo alla natura del *dictum*: concentrandosi sul suo carattere anti-realistico, ne fornisce diverse descrizioni che causano una certa oscillazione nella considerazione del valore dello stesso.

Nonostante Abelardo chiarisca che il *dictum* non sia in alcun modo una *res*, ascrive ad esso il carattere di verità o falsità fondando comunque tale attribuzione sui rapporti tra le cose⁴⁶⁹. A questo proposito risulta di particolare interesse chiarire a che cosa si debba la capacità del *dictum* di essere vero o falso. All'interno della trattazione dell'argomento appartenente alla *Dialectica*, l'autore, mantenendosi fedele al testo aristotelico, sembra attribuire il significare verità o falsità alla *significatio rerum* dell'enunciato: quest'ultimo, infatti, risulta vero nel momento in cui rispecchia la realtà per come è, mentre falso in caso contrario⁴⁷⁰. Dunque, il rimando al piano del reale costituisce

⁴⁶⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 370-390; cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 154-160; pagg. 489 e sgg.

⁴⁶⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 366 [27-40].

⁴⁶⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 369 [37-38].

⁴⁶⁸ Abelardo fa questo proposito l'esempio della morte che sopravviene a causa del non aver mangiato: il “non mangiare”, pur non costituendo in sé alcuna realtà ontologica, risulta la causa della morte. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 369 [18].

⁴⁶⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 365 [34-38]; pag. 366 [26]; pag. 369 [18].

⁴⁷⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 156 [13 e sgg.].

il criterio primario per giudicare la verità di una proposizione. Abelardo prosegue il discorso chiedendosi a questo punto se ciò che è significato dall'espressione sia una *res* oppure no⁴⁷¹.

Riprendendo il discorso sopra riportato, relativo al carattere di *non-res* del *dictum*, è chiaro come il fatto che ciò che è significato sia una *res* sia da escludersi e come sia messo in crisi anche ciò che è stato affermato circa il fondamento della veridicità del *dictum*: anche qui, come nella *Ingredientibus*, Abelardo nega che la proposizione significhi direttamente le cose reali. Il significato delle proposizioni non è costituito dalle cose stesse, ma da un certo modo di essere delle cose (*rerum modis habendi*)⁴⁷². Pur differendo in parte l'argomentazione riportata nella *Logica Ingredientibus* e quella presentata nella *Dialectica* – che, in questa circostanza, risulta essere più immatura rispetto alla prima – la considerazione del carattere di non realtà del significato della proposizione è chiaramente presente in entrambe.

7. La questione degli universali

Dopo aver brevemente trattato della teoria del significato abelardiana, possiamo ora dedicarci al meglio alla questione degli universali, essendo le due teorie strettamente legate. La questione del significato ritornerà costantemente nel discorso sugli universali, poiché quest'ultimo può essere considerato una sua sotto-parte: si tratterà, infatti, di stabilire e comprendere chiaramente il significato dei nomi universali.

Per meglio affrontare la trattazione riservata da Abelardo agli universali la si considererà approcciando direttamente i suoi scritti, osservando l'evoluzione del suo pensiero nel passaggio da un testo all'altro e le novità proposte di volta in volta.

⁴⁷¹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 157 [15-17].

⁴⁷² Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 160 [33-36].

Capitolo VI

Le Glosse Letterali

1. Presentazione del testo

Il complesso degli scritti di logica che costituiscono il gruppo delle Glosse Letterali a singoli testi logici è conservato solo in parte in un unico manoscritto, precisamente il numero 13.368 latino della Nazionale di Parigi. Il primo studioso ad esplorare questo testo fu Cousin⁴⁷³, che ne fece una descrizione completa.

Questo documento consiste in un codice, proveniente dalla biblioteca di St. Germain, dove era classificato con il numero 1310, in 4° piccolo pergameneo scritto da più mani, quasi sempre su due colonne. Sicuramente risale al XII secolo e comprende parecchi testi logici, la maggior parte dei quali sono glosse⁴⁷⁴.

La prima critica storiografica ha identificato tali Glosse letterali con un'opera giovanile della quale Abelardo fa menzione nella sua *Dialectica*, indicandole complessivamente così: «introductiones quas ad tenerorum dialecticorum eruditionem conscripsimus», oppure come: «introductiones quam ad simplicem dialecticorum institutionem conscripsimus», o ancora come: «doctrina introductionum nostrarum quas ad primam tenerorum introductionem conscripsimus», e infine come «introductionem quas ad parvolorum institutionem conscripsimus». A partire da queste descrizioni, De Rijk⁴⁷⁵ ha indicato complessivamente questo *corpus* di scritti come *Introductionem parvolorum*, denominazione in seguito contestata da Dal Pra⁴⁷⁶, che preferì l'indicazione *Introductiones dialecticae*. L'appartenenza ad Abelardo di tali glosse è stata messa seriamente in discussione dalla critica contemporanea⁴⁷⁷.

Esaminando il manoscritto si incontrano per prime le glosse al *De Interpretatione* (fr. 128 r – 144 v), che recano un'iscrizione per metà cancellata, come in parte cancellato risulterà anche

⁴⁷³ Cfr. Victor Cousin, *Ouvrage inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, cit., pagg. X-XVIII. Cfr. anche Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pp. 593-597.

⁴⁷⁴ È un documento particolarmente rilevante per lo studio della storia della logica non solo del XII secolo, ma anche del periodo precedente: sono ancora in fase di studio moltissimi problemi di attribuzione sollevati proprio da questo codice che rimangono ancora senza una soluzione definitiva. Nonostante ciò, si deve rilevare che gli studi sono progrediti notevolmente da quando per la prima volta questo scritto venne esaminato da Cousin.

⁴⁷⁵ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. XI, particolarmente la nota 1.

⁴⁷⁶ Cfr. Dal Pra M., *Introduzione*, in *Scritti di logica*, cit., pag. XVII.

⁴⁷⁷ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pagg. 29-30.

l'*incipit*. Si nota, inoltre, che l'iscrizione è composta da una mano diversa rispetto a quella che ha steso il testo. Nel suo lavoro, Cousin ha ricostruito in questo modo il titolo delle glosse:

Petri Abae<lardi iunioris palatini> summi peripatetici ed<itio super Aristotelem de Interpretatione>.

Questo commento risulta essere incompleto e, al termine del lavoro, il copista ha lasciato uno spazio vuoto sul foglio che probabilmente doveva essere riempito con la parte mancante del testo.

Proseguendo l'esame del codice, si trovano le glosse al *De divisione* di Boezio (f. 146 r – 156 r), che riportano la seguente iscrizione:

Petri Abaelardi iunioris Palatini summi peripatetici de divisioni bus incipit.

In questo caso, lo scritto è completo, ma l'iscrizione è ancora una volta composta da una mano diversa da quella che ha redatto l'intero testo.

Il terzo scritto che compare è quello delle glosse e Porfirio (f. 156 r – 162 v), precedute da un'iscrizione completa, ancora una volta integrata da Cousin:

Petri Abaelardi i.<unioris> p.<alatini> S.<ummi> per.<ipatetici> edicio super Porfi.<rium> incipit.

Anche in questo caso, l'opera risulta incompleta, e riporta un'iscrizione di mano differente da quella che ha steso il testo⁴⁷⁸. I primi tre commenti sono di tipo letterale e spiegano il testo frase per frase, non presentando alcuna lunga digressione. A questo proposito, l'unico dei commenti a differenziarsi è quello alle *Categorie* che presenta passaggi molto più discorsivi rispetto a quelli contenuti nelle altre glosse.

Cousin non ebbe alcun dubbio nell'attribuzione di tali glosse al Maestro Palatino; dello stesso parere fu anche Geyer che, nonostante qualche tempo dopo avesse evidenziato che le iscrizioni erano composte da un autore diverso rispetto a quello dei testi, non cambiò mai opinione circa l'attribuzione di tali testi ad Abelardo.

I due autori sono giunti alle medesime conclusioni sia perché i tre testi sono composti dallo stesso autore sia perché le tre iscrizioni, nonostante il fatto che siano state introdotte più tardi nel manoscritto, sono quasi certamente composte dalla stessa mano (differente da quella che ha steso le

⁴⁷⁸ Nel caso del commento all'*Isagoge* (Fol. 156 ra) questo *incipit* è posto in forma abbreviata, ma è posto all'esterno, all'inizio del *De divisione* (Fol. 146 ra). Ci sono fotografie dei tre fogli in Rosier-Catach I., *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, cit., pagg. 808-810

glosse); sia, infine, perché l'iscrizione delle glosse al *De divisione*, che è l'unica completa e non abbreviata, risulta di tradizione molto attendibile e di una datazione antica, in quanto avrebbe riscontro sia nei manoscritti di altre opere di Abelardo, sia nei testi di Giovanni di Salisbury che si riferiscono a lui. In tale iscrizione, Abelardo è indicato come *iunior* in quanto, come ha rilevato Cousin basandosi su un passo della *Historia calamitatum*, egli aveva ceduto il suo diritto di primogenitura ai suoi fratelli scegliendo la vita del canonico. L'appellativo di "peripatetico palatino", invece, serviva ad indicare ad un tempo la sua origine e la sua fama di studioso di dialettica.

All'interno del codice, a queste tre glosse ne segue una quarta, dedicata alle *Categorie* di Aristotele (fol. 164 r – 168 r): essa però manca completamente dell'iscrizione, come anche del regolare inizio del commento, in quanto si tratta di un frammento che concerne solamente la trattazione aristotelica della sostanza e l'inizio della sua trattazione della qualità. Notando che la struttura di questa glossa non si distaccava affatto da quella che caratterizzava le altre tre, Cousin concluse che anche quest'ultima appartenesse agli scritti abelardiani. Successivamente, Geyer ha osservato che la scrittura di tale glossa è della stessa mano che ha steso le tre precedenti, e ha perciò tratto le medesime conclusioni di Cousin⁴⁷⁹.

Geyer non si dimostra invece d'accordo con Cousin nella sua attribuzione ad Abelardo di altri scritti appartenenti sempre allo stesso codice, con particolare riferimento al trattato *De generibus et speciebus* che, da studi più recenti, è stato poi attribuito a Gauslenus di Soissons e a un suo scolaro⁴⁸⁰. Siccome il *De generibus et speciebus* è il testo sul la cui appartenenza ad Abelardo Cousin fondava anche l'attribuzione al Maestro Palatino di altre glosse che seguono questo testo nel manoscritto parigino, la differente attribuzione poi data a quel testo causava anche la caduta dell'attribuzione degli altri scritti ad Abelardo proposta da Cousin. Questo riguarda in particolare le glosse al *De Interpretatione* che Cousin aveva pubblicato sotto il nome di Abelardo.

Fino alla pubblicazione dell'opera di Dal Pra, le considerazioni che si potevano fare relativamente ai quattro commenti erano abbastanza limitate, a causa del fatto che Cousin aveva curato l'edizione solo di una parte delle glosse a Porfirio⁴⁸¹ e di una parte delle glosse alle *Categoriae*⁴⁸², e inoltre questi stessi passi contenevano parecchi errori e lacune. Cousin, ritenendo che le glosse letterali abelardiane non riportassero alcunché di significativo della dottrina degli universali o della teoria logica dell'autore, pensò che si dovessero considerare prive di importanza e

⁴⁷⁹ Cfr. Dal Pra, *Le glosse alle categorie del ms. Parigi N. lat. 13368, in Medioevo e Rinascimento: studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, vol. I, pp.147-173.

⁴⁸⁰ Cfr. Reiners L., *Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik, Ein Betrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, BiblioBazaar, Charleston South Carolina 2009. Il fondamento dell'attribuzione sta nel fatto che Giovanni di Salisbury (cfr. Giovanni di Salisbury, *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Metalogicon*, ed. C.C.I.Webb, Oxford 1929, 874C, an. 1, pag. 95) attribuisce proprio a Gauslenus la dottrina della *collectio* che emerge dal *De generibus et speciebus*.

⁴⁸¹ Cfr. Cousin, *Ouvrages inédits*, cit., pp. 551-576.

⁴⁸² Cfr. Cousin, *Ouvrages inédits*, cit., pp. 577-593.

che tutt'al più potessero prendersi a esempio del metodo espositivo di Abelardo. All'epoca della sua pubblicazione, Cousin non poteva certo avere interesse alla conoscenza precisa dello sviluppo delle dottrine logiche di Abelardo in tutta la sua estensione.

Anche Geyer, nell'esaminare queste glosse, si è fermato alla considerazione piuttosto estrinseca del netto distacco che intercorre tra il gruppo delle Glosse letterali di Abelardo e le sue opere logiche posteriori, sottolineando che, mentre nelle prime non si trovano se non brevi chiarimenti testuali, privi di qualunque elaborazione più impegnativa, nella *Logica Ingredientibus* e nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* c'era uno sviluppo personale e produttivo delle dottrine logiche.

Dal Pra decise di curare la pubblicazione completa e accurata delle *Glosse Letterali* ripulendole dagli errori con i quali erano state edite da Cousin. Egli era infatti convinto che le *Glosse letterali* potessero dare un prezioso ed imprescindibile contributo per lo studio della questione dell'evoluzione storica del pensiero logico abelardiano nei suoi termini sostanziali, sollevata da Geyer all'interno della sua opera *Philosophische Schriften*, poiché particolarmente utili per determinare con precisione l'orientamento iniziale di Abelardo, che già dai primi anni del suo insegnamento si era trovato a dover prendere posizione precisa tra le opposte teorie logiche a lui contemporanee.

All'interno del materiale che ci è pervenuto si trovano solo le glosse a quattro dei sette testi logici indicati da Abelardo come fondamentali; probabilmente l'autore compose le glosse anche agli altri tre, ma queste sono andate perdute. L'ordine con il quale Dal Pra ha pubblicato queste glosse in *Scritti di logica* non corrisponde a quello che si trova nel manoscritto, ma segue piuttosto un criterio logico, che corrisponde probabilmente a quello che fu l'intendimento unitario dell'autore.

L'autenticità delle glosse non è mai stata messa seriamente in discussione, se non recentemente: Chris Martin e Margaret Cameron, in due articoli separati, hanno fornito una prova a parere di Marenbon particolarmente efficace contro l'attribuzione di questi scritti ad Abelardo⁴⁸³. In primo luogo, come nota Cameron, le attribuzioni del manoscritto sono di mano differente rispetto a quella della stesura del testo⁴⁸⁴, il frammento relativo alle *Categorie*, che manca di qualsiasi attribuzione nel manoscritto, non presenterebbe gli stretti parallelismi con la *Logica Ingredientibus* che erano stati invece individuati e sottolineati da Dal Pra proprio nella sua edizione dello scritto⁴⁸⁵. Martin rileva invece all'interno delle *Glosse Letterali* una serie di passaggi che non rispetterebbero le caratteristiche posizioni di Abelardo o che, comunque, risulterebbero difficilmente compatibili con

⁴⁸³ Cfr. Martin C. J., «A Note on the Attribution of the *Literal Glosses* in Paris, BNF, lat. 13368 to Peter Abelard», in Rosier-Catach I., *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, cit., pagg. 605-646 e Cameron M., «Abelard's Early Glosses: Some Questions», in Rosier-Catach I., *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, cit., pagg. 647-662. Per un'approfondita ricostruzione della problematica, cfr. Marenbon J., *Abelard in four seasons*, pagg. 30-38, in particolare pagg. 30-31. L'autore concorda esplicitamente con Martin e Cameron nel dubitare dell'autenticità dell'attribuzione degli scritti ad Abelardo.

⁴⁸⁴ Cfr. Cameron M., «Abelard's Early Glosses: Some Questions», cit., pagg. 649-650.

⁴⁸⁵ Cfr. Cameron M., «Abelard's Early Glosses: Some Questions», cit., pagg. 658-661.

esse⁴⁸⁶. Molti studiosi, esaminando questi scritti e cercando di collocarli all'interno della produzione abelardiana, li avevano collocati all'inizio della sua carriera: si potrebbe perciò, seguendo questa linea, sostenere che il contenuto differisce dalle usuali posizioni dell'autore semplicemente perché Abelardo non era ancora giunto alla definizione delle sue teorie caratteristiche. Martin ritiene di prevenire tale ipotesi, dimostrando che il contenuto delle *Glosse Letterali* sia difficilmente ascrivibile ad Abelardo, anche in considerazione dello scontro che Abelardo aveva avuto, proprio all'inizio della sua carriera, con il suo maestro Guglielmo di Champeaux e delle differenze che erano emerse nel pensiero dei due autori. La questione rimane ancora aperta, ma a parere di Marenbon, che pur si esprime positivamente circa una lettura evolutiva del pensiero di Abelardo, risulta particolarmente incauto basarsi su di esse per valutare l'ipotesi di uno sviluppo nel pensiero dell'autore⁴⁸⁷. Considerando che la questione non è facilmente risolvibile, ritengo che sia comunque interessante l'analisi di questi scritti, anche per comprensione la critica successiva, che per lo più ha ricostruito il pensiero abelardiano senza contestare l'attribuzione di queste *Glosse* al nostro autore.

2. Approfondimento sul contenuto della glossa all'*Isagoge*

All'interno del *corpus* costituito dalle *Glosse Letterali*, nello specifico nel commento all'*Isagoge* di Porfirio, l'autore, rimanendo estremamente coerente al testo porfiriano, rifiuta di rispondere all'*altissimum negotium*, ovvero alle grandi domande che Porfirio pone sulla natura degli universali. Siccome in questo testo non è presente una vera e propria presa di posizione personale dell'autore, non rimane che valutare all'interno del testo la presenza di alcune espressioni che lo possano avvicinare ad Abelardo e che potranno poi essere utilizzate quali indizi dell'atteggiamento dell'autore.

Immediatamente ci si accorge di un elemento singolare: fin dall'inizio della trattazione, viene sostenuto che l'intenzione di Porfirio sia quella di parlare di *voces*:

[...] dal momento che da queste sei voci sono costituite le categorie⁴⁸⁸;

e non, quindi, quella di occuparsi di *res*. Questo tipo di interpretazione non è ricavata certamente dalla traduzione boeziana delle *Isagoge*: in essa, infatti, si affrontava la questione dell'equivocità

⁴⁸⁶ Cfr. Martin C. J., «A Note on the Attribution of the *Literal Glosses* in Paris, BNF, lat. 13368 to Peter Abelard», cit., pagg. 623-641.

⁴⁸⁷ Cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pag. 30.

⁴⁸⁸ «...quoniam ex istis sex vocibus constituuntur praedicamenta...» (cfr. Dal Pra M., *Scritti filosofici*, cit. pag. 3, [17-18]).

dei nomi universali risolvendola in senso opposto, affermando che alla fine la trattazione degli universali si risolvesse in una speculazione su cose.

La direzione *vocalis* non riguarda solamente - per l'autore - i generi, le specie e gli altri universali: egli inquadra l'intera trattazione all'interno della *scientia inveniendi*.

Queste sei voci e i loro significati sono il materiale della sua opera, che è lo scopo delle stesse *Categorie*; questo trattato è subordinato alla scienza di trovare⁴⁸⁹, perché qui siamo istruiti a trovare le ragioni sufficienti a esaminare qualsivoglia problema elaborato riguardo a queste sei voci e al loro significato⁴⁹⁰.

Anche se non vi è alcuna precisa dichiarazione esplicita, risulta chiaramente dal testo che l'autore attribuisce la definizione dell'universale all'ambito delle *voces*; e questo emerge anche dal fatto che egli colloca i problemi riguardanti i generi e gli altri universali all'ambito della semantica, lasciando volutamente cadere qualunque loro implicazione metafisica. Si viene a creare una gerarchia di nomi all'interno del testo che, partendo dall'individuo, che è predicato di uno solo, arriva fino ai dieci *generalissima*, che sono anch'essi *voces*.

È particolarmente degna di nota una caratteristica di questo testo: nonostante lo stile abbia sempre la forma di un commento letterale, si nota tuttavia che è estremamente unitario nelle varie sezioni, e ciò sembra accadere soprattutto a causa dell'assunzione di una ben precisa prospettiva. All'interno del testo viene proposta una distinzione tra il piano reale e quello delle parole e viene attribuito proprio al primo una funzione di garanzia. La *conversio* tra i due piani non è in alcun modo possibile e la predicazione non si porta dietro la costituzione della realtà, nonostante si fondi proprio su questa:

*Con le cose infatti*⁴⁹¹. Veramente “animale” è predicato relativamente all'essenza e “razionale” relativamente alla qualità. Se “uomo” è costituito da “animale” come materia e da “razionale” come forma, allora “animale” è predicato relativamente all'essenza e “razionale” relativamente alla qualità; argomento dalla parte, perché non è convertibile; è ben conseguente che se *uomo* è costituito da *animale* come materia, allora *animale* è predicato di *uomo* relativamente all'essenza. Ma non è convertibile: infatti se una voce è predicata di qualche altra voce relativamente all'essenza, ciò la costituisce come materia, proprio come questa definizione, “animale razionale mortale”, è predicata di “Socrate” relativamente all'essenza, ma non

⁴⁸⁹ La *scientia inveniendi* è la scienza finalizzata a trovare gli argomenti che verranno poi utilizzati nella *scientia iudicandi* che è invece adibita a giudicare gli argomenti trovati, affermandoli se corretti o negandoli se inesatti.

⁴⁹⁰ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit. pagg. 3 [20] – 4 [2]: «Huius operis sunt materia istae sex voces et earum significata. Finis ipsae Categoriae; scientiae inveniendi supponitur iste tractatus, quia hic docemur invenire rationes sufficientes ad probandas quaslibet quaestiones factas de istis sex vocibus et de significatis earum».

⁴⁹¹ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 267 [3].

costituisce lui materialmente. Allo stesso modo è ben conseguente che se “uomo” è costituito da “razionale” come forma, allora “razionale” è predicato dell’uomo relativamente alla qualità. Ma non è convertibile: infatti, se una voce è predicata di qualche altra voce relativamente alla qualità, non ne consegue che la costituisca come forma, come “bianco” e “nero” sono predicati di “Socrate” relativamente alla qualità, e tuttavia non lo costituiscono come forma; e dunque questo hai: che se “uomo” è costituito da “animale” come materia e da “razionale” come forma, allora “animale” è predicato relativamente all’essenza e “razionale” relativamente alla qualità, perché, allo stesso modo in cui la statua è costituita dal bronzo come materia e dalla figura come forma, così l’uomo è costituito da *animale* come materia e da *razionale* come forma⁴⁹²; argomento dal pari per conversione in questo modo: se “uomo” è costituito da “animale” come materia, allora “uomo” è costituito allo stesso modo che la statua dal bronzo e se è costituito da “razionale” come forma, allora è costituito allo stesso modo che la statua dalla figura; e così per conversione si legga: veramente “uomo” è costituito da “animale” come materia e da “razionale” come forma⁴⁹³.

All’interno della medesima opera, ma questa volta spostandoci all’esame di un altro testo, è notevole un passo appartenente al commento del *De Indifferentia*, nel quale l’autore distingue il piano del reale, che giustifica e legittima la predicazione, da quello delle *voces*:

[...] se l’uomo è costituito da animale come materia e da razionale come forma, allora animale è predicato relativamente all’essenza e razionale è predicato relativamente alla qualità⁴⁹⁴.

Questo tipo di considerazione viene proposta anche all’interno della glossa al testo porfiriano, fornendone una trattazione molto estesa.

Da tutti gli indizi che le *Glosse Letterali*, almeno implicitamente, ci forniscono, si potrebbe evincere che anche in questi testi Abelardo tenesse, nonostante che fosse all’inizio della sua carriera

⁴⁹² Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 267 [6-8].

⁴⁹³ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pagg. 31 [19] – 32 [2]: «*Rebus enim. Vere animal praedicatur in quid et rationale in quale. Si homo constituitur ex animali materialiter et ex rationali formaliter, tunc animal praedicaretur in quid et rationale in quale; a parte, quia non convertitur; bene sequitur quia si homo constituitur ex animali materialiter, quod animal praedicetur de homine in quid. Sed non convertitur: quod si aliqua vox praedicetur de aliqua voce in quid, quod constituat eam materialiter, sicuti animal, rationale mortale, haec diffinitio praedicatur de Socrate in quid, sed non constituit eum materialiter. Eodem modo bene sequitur quod si homo constituitur ex rationali formaliter, quod rationale praedicatur in quale de homine. Sed non convertitur: quod si aliqua vox praedicatur de alia voce in quale, non sequitur quod constituat eam formaliter, ut album et nigrum praedicantur de Socrate in quale, non eum tamen constituunt formaliter; et unde hoc habes quod si homo constituitur ex animali materialiter et ex rationali formaliter, quod animal praedicetur in quid et rationale in quale, quia quemadmodum statua constituitur ex aere materialiter et ex figura formaliter, sic et homo constituitur ex animali materialiter et ex rationali formaliter; a pari per conversionem hoc modo: si homo constituitur ex animali materialiter, tunc homo constituitur quemadmodum statua aere [ex figura] et si constituitur ex rationali formaliter, tunc constituitur quemadmodum statua ex figura; et e converso sic legatur: Vere homo constituitur ex animali materialiter et ex rationali formaliter».*

⁴⁹⁴ «...si homo constituitur ex animali materialiter et ex rationali formaliter, tunc animal praedicetur de homine in quid et rationale in quale» (cfr. Dal Pra M., *Scritti filosofici*, cit., pag. 31 [34-35]).

e non avesse ancora una teoria logica completamente definita, il tipico atteggiamento riscontrabile in tutti i suoi testi successivi e in tutta la sua indagine logica: il rifiuto di svolgere, in quanto dialettico, un'analisi che non si occupi solamente di *voces* istituite dalla significazione⁴⁹⁵, e la conseguente esclusione dallo studio della logica l'ambito delle *res* e delle relazioni tra esse sussistenti. Nonostante la fresca formazione, il giovane Abelardo, in quanto dialettico, rifiuterebbe già di svolgere studi che vertano sulle realtà, rivolgendosi invece preferibilmente al piano delle parole istituite da predicazione.

La sua qualifica degli universali senz'altro come *voces* e il suo rifiuto di affrontarne le implicazioni ontologiche, rimanendo completamente aderente al testo porfiriano, indica probabilmente un'influenza sull'autore della soluzione nominalistica proposta da Roscellino da Compiègne e quindi, ancora una volta implicitamente, sottintende una critica al realismo che costituiva la motivazione del suo modo di procedere⁴⁹⁶.

Particolarmente degna di nota in questo testo è l'equivalenza di *vox* e *nomen*: termini che, invece, verranno ampiamente distinti nei testi logici abelardiani successivi.

Tutta l'architettura logica dei generi, delle specie e delle altre voci, dagli individui e dalle specie specialissime fino ad arrivare ai generi generalissimi, è dunque una struttura di *nomina*:

*In ciascuna categoria*⁴⁹⁷, cioè nelle categorie considerate nel loro insieme, ci sono certi nomi che sono detti generi generalissimi⁴⁹⁸ e certi altri che sono detti specie specialissime⁴⁹⁹.

La costituzione della predicazione viene esaminata in questo testo proprio con l'intento di mostrare quali caratteristiche e designazioni logiche fondamentali corrispondano alle *voces* che compongono il discorso.

Se, riferendosi all'*Isagoge* porfirina, si è sempre parlato del trattato “delle cinque voci” (alludendo ai “predicabili” quali appaiono nella classificazione porfirina), qui l'autore parla fin da subito di sei *voces*: la sesta, in aggiunta rispetto alle canoniche cinque, è l'individualità, intesa come caratteristica delle *voces* che si predicano “*de uno solo*”. Si osserva però che Porfirio non ha avuto bisogno di parlare di questa sesta voce perché l'individuo rientra comunque sotto le altre cinque

⁴⁹⁵ Anche se Abelardo non fa alcun accenno diretto alla polemica tra i realisti e i nominalisti, egli parla direttamente degli universali come di *voces*.

⁴⁹⁶ Geyer ritiene che questo sia un elemento emblematico del pensiero abelardiano, riscontrabile poi anche nelle opere successive. L'atteggiamento anti-realistico di Abelardo, qui ancora in forma embrionale, emergerà in maniera più definita nelle Glosse più mature dell'autore. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 527.

⁴⁹⁷ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 205 [7-8].

⁴⁹⁸ Abelardo riprende ancora la traduzione boeziana *genus generalissimum* del termine γενικώτατον utilizzato da Porfirio per indicare il genere che non ha sopra di sé alcun altro genere. Generi generalissimi, o generi sommi, sono ognuna delle dieci categorie. Aristotele, a tale proposito, aveva usato il termine τὰ πρότα.

⁴⁹⁹ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 14 [1-2]: «*In unoquoque praedicamento, id est praedicamentis collectim acceptis, quaedam sunt nomina quae dicuntur generalissima, et quaedam alia quae dicuntur specialissima*».

parole, e in se stesso è una denominazione predicativa di un oggetto, esattamente come lo sono i generi e le specie:

E dato che intende parlare di queste sei voci, e di fatto ne tratta, tuttavia fa menzione solamente di cinque. Per questo motivo non parla dell'individuo, perché esso è contenuto sotto ciascuna sia nel significato sia nell'ordine delle categorie; infatti, come i generi e le specie sono propriamente posti nella categoria, allo stesso modo lo sono i loro individui⁵⁰⁰.

Dal passo riportato si evince anche un altro elemento che sarà di fondamentale importanza nelle dottrine abelardiane successive sugli universali, ovvero che si intende qui parlare non solo delle *sex voces*, ma anche *de significatis eorum*, cioè di ciò che esse significano. Su questo punto però non viene aggiunto altro.

Nel testo c'è anche un riferimento ad un altro punto che ricomparirà nella successiva opera logica di Abelardo: l'autore presenta, a proposito della prima *quaestio*, la distinzione tra *solus intellectus*, *nudus intellectus* e *purus intellectus*:

Dopo è ricercato o se siano posti nei soli concetti o se non siano posti nei soli concetti. Diciamo essere poste nei soli concetti le cose che sono solamente pensate e che non esistono. E se non sono posti nei soli concetti, è poi indagato o se siano posti nei concetti spogliati dell'indumento della verità, o se non siano posti nei nudi concetti. Diciamo essere poste nei nudi concetti quelle cose che, in quanto sono, sono pensate essere diversamente da come sono. E se non sono posti nei concetti nudi, ci si chiede poi o se siano posti nei concetti semplicemente puri, cioè senza alcuna mescolanza con la falsificazione, o se non siano posti nei concetti puri ma con qualche aggiunta di falsificazione. Diciamo che sono poste nei concetti puri le cose che sono concepite semplicemente come sono⁵⁰¹.

Abelardo insiste sistematicamente sull'ambito "vocale" della logica, essendo convinto del fatto che esso solo gli consenta di parlare della logica in termini di scienza e di definirne così rigorosamente i confini autonomi rispetto a tutte le altre discipline. Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, egli non esclude assolutamente il contatto con la realtà, ma astrarre da essa è l'unico

⁵⁰⁰ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 3 [4-9]: «Et cum intendat tractare de istis sex vocibus, et omne tractat, tamen non proponit, nisi de quinque tantum. Ideo non ponit de individuo, quia individuum continetur sub unoquodque, et in significatione et in praedicamenti ordine; nam quemadmodum genera et species proprie ponuntur in praedicamento, eodem modo individua ipsorum».

⁵⁰¹ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 5 [15-27]: «Postea quaeritur sive sint posita in solis intellectibus, sive non sint posita in solis intellectibus. Illa dicimus poni in solis <intellectibus> quae tantum intelliguntur et non sunt. Et si non sunt posita in solis intellectibus, postea quaeritur sive sint posita in intellectibus nudis ab indumento veritatis, sive non sint posita in intellectibus nudis. Illa dicimus poni in nudis intellectibus, quae, cum sint, aliter intelliguntur esse quam sint. Et si non sint posita in nudis intellectibus, postea quaeritur sive sint posita in intellectibus simpliciter puris, id est sine aliqua commixtione falsitatis, sive non sint posita in intellectibus puris sed cum aliqua adiunctione falsitatis. Illa dicimus poni in puris intellectibus quae intelliguntur simpliciter ut sunt».

modo per avere una scienza del linguaggio. Deriva da questa impostazione lo scrupolo col quale Abelardo, ogni volta che potrebbe sorgere qualche equivoco circa il significato dei termini utilizzati da Porfirio, si affretta a determinare che l'attenzione non vada rivolta al altro che alle *voces*.

Si nota inoltre che, all'interno del testo, l'autore non trascura neppure il più vasto orizzonte di problemi logici nel quale si inserisce questa singola composizione. Fin dall'*Introduzione*, egli tende a chiarire la posizione dell'*Isagoge* rispetto a quella delle *Categorie* e a stabilire a quale singola parte della scienza logica appartenga l'indagine delle sei voci: essa fa parte della *scientia inveniendi*, che insegna a “trovare le dottrine sufficienti a esaminare qualsivoglia problema elaborato riguardo a queste sei voci e al loro significato”⁵⁰².

Da queste glosse emerge quindi giù una chiara, se pur sobria, indicazione intorno al metodo col quale l'autore intende determinare autonomamente i confini della logica.

Da quanto si è detto sugli elementi teorici contenuti nel testo, si può notare che già all'interno della semplice glossa letterale – apparentemente priva di contenuti originali, ma non priva di considerazioni di un certo respiro -, si trova una lettura rivoluzionaria del testo porfiriano, che viene interamente letto e considerato *sub specie vocum*. È vero che qui l'autore non sviluppa interamente, la questione degli universali, né propone esplicitamente alcuna sua teoria personale, ma è vero parimenti che prospetta, anche se in forma implicita, una sua soluzione al problema, che propende per una versione sicuramente anti-realista. Dal Pra parla di una soluzione già nominalista; ma sembra trattarsi di un giodizio affrettato, dato che nel testo sono contenuti troppi pochi elementi per una classificazione della dottrina abelardiana. In esso è solamente dichiarato che gli universali sono *voces*: quello che è possibile evincere dal testo con una certa sicurezza, quindi, è che l'autore propendesse qui per una soluzione anti-realista; ma non possediamo altri indizi che ci permettano di andare oltre nell'analisi. È vero che un atteggiamento “nominalistico”, anche se non dichiarato, si può cogliere proprio nella collocazione dei problemi riguardanti gli universali: considerati all'interno del problema semantico, tralasciando le implicazioni metafisiche. Ma poco più innanzi, l'autore distingue il piano reale da quello delle parole, attribuendo al primo una funzione di garanzia per il secondo:

Veramente “uomo” è costituito da “animale” come materia e da “razionale” come forma. Infatti, allo stesso modo in cui la statua è di bronzo, cioè è costituita dal bronzo, intendo il bronzo esistente come effettiva materia, e allo stesso modo in cui la statua è costituita dalla figura, intendo la figura esistente come forma della statua, e così l'*uomo comune*⁵⁰³, non così comune che sia inteso in modo equivoco, ma

⁵⁰² Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 3 [22]- 4 [1-2]. «...invenire rationes sufficientes ad probandas quaslibet quaestiones factas de istis sex vocibus et de significatis earum».

⁵⁰³ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 267 [6].

comune così che sia *di specie*⁵⁰⁴, cioè inteso in modo univoco, è costituito *certamente* in modo simile *dalla materia*⁵⁰⁵; e perché possano essere compresi entrambi *in modo simile*⁵⁰⁶, cioè che l'uomo e la statua siano costituiti dalla materia stessa, cioè da bronzo e da animale, per questo motivo aggiunge "analogamente", come se dicesse: «Dico *in modo simile* così che sia compreso *analogamente*», cioè che la similitudine sia quella che c'è tra i quattro termini. Di nuovo, "uomo" è così costituito dalla sua forma come la statua dalla sua, cioè da questa forma che è la differenza⁵⁰⁷.

In questo processo non vale il reciproco, ovvero la predicazione non può trascinare con sé la costituzione della realtà, pur fondandosi su quest'ultima.

Questi sono gli elementi teorici più importanti contenuti nelle glosse a Porfirio. Per il resto, lo scritto tende ad attenersi al testo commentato.

Non si può certo dire, alla luce di queste osservazioni, che queste glosse non siano in qualche modo interessanti: esse presentano infatti elementi teorici molto importanti che le avvicinano al pensiero del Maestro Palatino, rendendo più che comprensibile la tradizionale attribuzione dell'opera al nostro autore.

⁵⁰⁴ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 267 [7].

⁵⁰⁵ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 267 [7].

⁵⁰⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 267 [7].

⁵⁰⁷ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit., pag. 32 [1-14]: «Vere homo constituitur ex animalibus materialiter et ex rationali formaliter. Nam quemadmodum statua est aeris, id est constituitur ex aere, aere dico existente sibi materia, et quemadmodum statua constituitur ex figura, figura dico existente illi forma, sic et homo communis, non ita communis quod aequivoco sit acceptus sed ita communis quod sit specialis, id est univoce acceptus, ex materia quidem similiter consistit; et quia per similiter posset intelligi utrumque, id est hominem et statuam constare ex eadem materia, scilicet ex aere vel ex animalibus, ideo apponit proportionaliter, ac si dicat: ita dico similiter quod intelligatur proportionaliter, scilicet ita sit similitudo quod sit inter quatuor. Iterum homo sic constituatur ex sua forma sicut statua ex sua forma, scilicet ex hac forma quae est differentia».

Capitolo VII

La Logica Ingredientibus

La prima esplicita formulazione della soluzione al problema degli universali da noi conosciuta proviene dalla *Logica Ingredientibus*, nella quale Abelardo entra nel vivo della polemica. Per la prima volta in questo testo appare la caratteristica formula abelardiana:

la mia interpretazione al riguardo è che...⁵⁰⁸

Una formula – questa - che solitamente precede l'esposizione delle considerazioni più personali dell'autore.

Quando scrive quest'opera Abelardo ha già alle spalle, non solo la soddisfacente esperienza di insegnamento parigino, ma anche la tragedia che conseguiva alla sua storia d'amore con Eloisa⁵⁰⁹.

Per affrontare la questione in oggetto, il Maestro Palatino adotta il suo usuale modo di procedere: prima di esporre al lettore la sua *sententia*, pone e critica le dottrine avversarie che si erano venute formando nel suo tempo⁵¹⁰. Nel caso specifico, la teoria da lui contrastata è quella del realismo, incarnato in particolare dalla figura di Guglielmo di Champeaux.

Come punto di partenza nella disputa viene assunta la definizione aristotelica di universale - «L'universale è ciò che può essere predicato di molti» - , rispetto alla quale fungono da alternative possibili quelle già messe in luce da Boezio⁵¹¹ e sostenute poi dalle diverse *auctoritates* del suo tempo.

Aristotele definisce l'universale nel *De Interpretatione*⁵¹²: «Ciò che è adatto ad essere predicato di molti», mentre Porfirio⁵¹³ descrive in questo modo il singolare, cioè l'individuo: «Ciò che è predicato di un singolo». Sembra così che le autorità attribuiscono ciò tanto alle cose quanto alle voci; alle cose certamente lo stesso Aristotele che, subito prima della definizione

⁵⁰⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pp. 17 e 18.

⁵⁰⁹ Si noti che la datazione della *Logica Ingredientibus* va individuata in un periodo che va dal 1118 al 1121.

⁵¹⁰ Nel suo modo di procedere, infatti, Abelardo pensa non tanto alla tradizione e all'insegnamento degli *Antiqui*, ma piuttosto alle teorie e all'impostazione dei suoi contemporanei.

⁵¹¹ Cfr. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, Münster (910,, pag. 52): “res seu voces.

⁵¹² Cfr. Boezio *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, ed. Meiser C., 2 voll., Lipsia 1879-1880, p. 135 [23]: «quod in plurius natum est praedicari».

⁵¹³ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 183 [7].

dell'universale, aveva così premesso dicendo⁵¹⁴: «Poiché infatti queste cose davvero sono universali, mentre quelle singolari; definisco inoltre universale ciò che è adatto ad essere predicato di molti mentre singolare ciò che non lo è» etc. Infatti lo stesso Porfirio⁵¹⁵, volendo distinguere la specie dal genere e dalla differenza, assegnò questi alla realtà naturale. Da queste affermazioni è chiaro che le cose stesse sono contenute dal nome universale.

Anche i nomi sono detti universali. Dunque Aristotele⁵¹⁶: «Il genere, dice, determina la qualità circa la sostanza, quale infatti significhi qualcosa». E afferma Boezio nel libro *Sulla divisione*⁵¹⁷: «Inoltre è molto utile sapere che il genere è in qualche modo similitudine di molte specie, che mostra una conformità sostanziale di tutte loro». Inoltre il significare o il mostrare è proprio delle voci, mentre l'essere significato è proprio delle cose. E ancora⁵¹⁸: «La parola del nome, dice, è predicata di più nomi, e in qualche modo è una specie che contiene sotto di sé gli individui». Ma non è detto appropriatamente specie, essendo la parola non sostanziale [5] ma accidentale, mentre senza dubbio è universale e ad essa corrisponde la definizione di universale. Proprio da ciò si dimostra che ci sono voci universali, alle quali si attribuisce che siano soltanto termini predicati delle proposizioni⁵¹⁹.

1. Le critiche al realismo

Stabilite le origini della questione Abelardo, inserendosi in una disputa rispetto a lui estremamente attuale, passa ad esaminare le posizioni dei suoi contemporanei. Nell'esaminare la teoria realista a lui nota - ovvero quella che tendeva ad ricondurre gli universali alle realtà del mondo - Abelardo la articola in due differenti posizioni. Esaminiamole attentamente.

La prima, che potrebbe essere indicata come "realismo integrale", suggerisce l'esistenza di un'unica essenza, ovvero di quel *quid* "eodem tempore idem totum in diversis". Tale posizione

⁵¹⁴ Cfr. Bezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p., 135 [21].

⁵¹⁵ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 258 [10].

⁵¹⁶ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, PL 64, 194 C.

⁵¹⁷ Cfr. Boezio, *De Divisione Liber*, in P.L., vol. 64, coll. 875-892 A, p. 885 C.

⁵¹⁸ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, PL 64, 886 B.

⁵¹⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 9 [18] - 10 [8]: «Definit autem universale Aristoteles <in> Peri ermeneias: "quod de pluribus natum est aptum praedicari", Porphyrius vero singulare quidem, id est individuum: "quod de uno solo praedicatur". Quod tam rebus quam vocibus adscribere videtur auctoritas, rebus quidem ipse Aristoteles, ubi ante universalis definitionem statim praemiserat sic dicens: «Quoniam autem haec quidem rerum sunt universalialia, illa vero singularia; dico autem universale quod de pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non» etc. Ipse etiam Porphyrius, cum voluit speciem ex genere et differentia confici, haec in rerum natura assignavit. Ex quibus manifestum est universalialia nomine res ipsas contineri. Universalialia quoque nomina dicuntur. Unde Aristoteles: «Genus, inquit, qualitatem circa substantiam determinat; quale enim quiddam significat». Et Boethius in libro divisionum: «Illud autem, inquit, scire perutile est quod genus una quodammodo multarum specierum similitudo est, quae earum omnium substantialem convenientiam monstrat». Significare autem vel monstrare vocem est, significari vero rerum. Et rursus: «Vocabulum, inquit, nominis de pluribus nominibus praedicatur et quodammodo species sub se continens individua». Non autem proprie species dicitur, cum non sit substantiale, sed accidentale vocabulum, universale autem indubitanter est, cui universalis definitio convenit. Ex quo voces quoque universalialia esse convincitur, quibus tantum praedicatos terminos propositionum esse adscribitur».

sostiene che tra i differenti individui ascrivibili al medesimo universale ci sia un'unica essenza (l'universale), che è una *res* che fonda l'esistenza degli individui medesimi. Gli individui differirebbero quindi, secondo questa teoria, non per una diversa essenza ma solamente per gli accidenti. Tale *sententia* sembra risultare dall'incontro della posizione platonica, in cui l'essenza assimilata alle Idee, con quella aristotelica: nello specifico, con la teoria della potenza-atto, con la quale si affronta la questione degli accidenti⁵²⁰.

Per comprendere chi fossero i sostenitori di tale tipo di teoria ci viene in aiuto, ad esempio, una testimonianza del pensiero di Guglielmo di Champeaux che ci viene fornita dallo stesso Abelardo come oggetto polemico in una sua epistola⁵²¹. Riferendosi alla prima formulazione della soluzione del problema degli universali fornita dal suo ex maestro Guglielmo - quella che Abelardo criticò pubblicamente, che costrinse Guglielmo alla clamorosa ritrattazione e che causò il suo quasi definitivo ritiro dall'insegnamento -, il Maestro Palatino sottolinea due passaggi cruciali:

[...] alcuni prendono la cosa universale in modo tale da collocare essenzialmente la stessa sostanza nelle diverse cose rispettivamente attraverso le forme, sostanza che sarebbe essenza materiale dei singoli nei quali è e una in se stessa, e sarebbe diversa soltanto per le forme degli inferiori⁵²².

Se capitasse che queste forme fossero separate, non ci sarebbe nessuna differenza intrinseca delle cose, che si differenziano reciprocamente soltanto attraverso la diversità delle forme, essendoci essenzialmente la stessa materia intrinseca⁵²³.

Essi sono particolarmente degne di nota perché in esse sono contenuti entrambi i bersagli critici di Abelardo, ovvero l'affermazione dell'unità di *substantia* dell'universale tra tutti gli individui, che fa da base unica e contemporanea di tutte le esistenze individuali, e l'affermazione problematica della distinzione degli individui attuata solamente attraverso la varietà nelle forme accidentali.

La critica che Abelardo rivolge a questa posizione contiene sia elementi logici che metafisici, mentre è totalmente assente qualunque rimando alla teologia – presente invece all'interno della

⁵²⁰ Cfr. *Metafisica* 1058b, 8-10, dove Aristotele afferma che ciascun uomo differisce dagli altri in quanto individuo ma non in quanto specie poiché tali differenze riguardano non la forma, e dunque l'atto, che è principio unico e indivisibile, ma la materia, ovvero la potenza.

⁵²¹ Cfr. Cousin V., *Ouvvreges inédits*, cit., *Epistola I c. 2*.

⁵²² «Quidam enim ita rem universalem accipiunt, ut in rebus diversis ab invicem per formas eandem essentialiter substantiam collocent, quae singularium, in quibus est, materialis sit essentia et in se ipsa una, tantum per formas inferiorum, sit diversa.» (Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag.10, [17-20]).

⁵²³ «Quas quidem formas si separari contingeret, | nulla penitus differentia rerum esset, quae formarum tantum diversitate ab invicem distant, cum sit penitus eadem essentialiter materia.» (Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag.10 [20-23]).

Logica Nostrorum. L'argomentazione di Abelardo è molto ampia⁵²⁴ e si fonda principalmente sull'osservazione del fatto che, nel caso si ponga davvero l'identità assoluta dell'essenza, si ottiene inevitabilmente la simultaneità dei contrari nella medesima entità, fatto che risulta fisicamente inconcepibile:

[...] l'animale formato dalla razionalità sarebbe l'animale formato dall'irrazionalità [...]⁵²⁵

Da questa osservazione si sviluppa tutta l'argomentazione abelardiana successiva; tranne che per l'ultima parte, nella quale il Maestro Palatino osserva che se davvero gli individui traessero la loro diversità dagli accidenti, questi ultimi dovranno essere a loro volta degli individui. Da ciò deriverebbe che gli accidenti non sono né negli enti individuali né in quelli universali, circostanza questa che aggiunge ulteriore problematicità all'apparato teorico in questione⁵²⁶.

E questa è una delle due teorie. Anche se molte autorità sembrano essere d'accordo con essa, contraddice la fisica in tutti i modi. Se infatti la stessa cosa sussistesse nei singoli secondo l'essenza, benché occupata da diverse forme, accadrebbe che questa che è affetta da queste forme sia la stessa che è occupata da quelle, come ad esempio accadrebbe che l'animale formato dalla razionalità sia l'animale formato dall'irrazionalità e così l'animale razionale sarebbe l'animale irrazionale e così i contrari sussisterebbero insieme nella stessa realtà; anzi così non sarebbero in alcun modo contrari, dove fossero congiunti allo stesso tempo alla medesima essenza intrinseca, così come né bianco né nero sarebbero contrari se capitassero allo stesso tempo in questa cosa, anche se la stessa cosa fosse per un verso bianca e per un altro nera, come da una parte è bianca e da un'altra dura, cioè secondo la bianchezza e secondo la durezza. E infatti i contrari non possono essere allo stesso tempo nel medesimo anche per un'altra ragione, come i relativi e molti altri. Per cui Aristotele nella trattazione della *Relazione*⁵²⁷, mostra che il grande e il piccolo sono allo stesso tempo nella medesima cosa sotto diversi rispetti; tuttavia, per il fatto che sono allo stesso tempo nella medesima cosa, dimostra che non sono contrari. Ma forse si dirà secondo quella teoria che quindi razionalità e irrazionalità non sono meno contrarie per il fatto che sono trovate in tal modo nella medesima cosa, cioè nello stesso genere o nella stessa specie, se non addirittura si fondono nello stesso individuo. Il che, infatti, si

⁵²⁴ Per una trattazione completa delle osservazioni critiche di Abelardo cfr. Vignaux P., "Note sur le nominalisme d'Abélard", in *Pierre Abélard – Pierre Vénéralbe. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*, a cura di Jolivet J. e René L., Editions du Centre national de la recherche scientifiques, Paris 1975, pp. 523-27.

⁵²⁵ «...animal formatum rationalitate esse animal formatum irrationalitate...» (cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 11 [15]).

⁵²⁶ Fumagalli Beonio Brocchieri, in *La logica di Abelardo*, cit., rileva come questi passaggi dimostrino una sommaria aderenza di Abelardo alla terminologia e alle teorie aristoteliche (come dimostrato, in particolare, dalla sua attenzione alla non infrazione del principio di non contraddizione. Cfr. anche Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., *Untersuchungen*).

⁵²⁷ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., PL 64, 210 B.

mostra così: in verità la razionalità e l'irrazionalità sono nello stesso individuo, come in Socrate. Ma poiché insieme sono in Socrate, da qui si dimostra che sono insieme in Socrate e in asinello. Ma Socrate e asinello sono Socrate. E in verità Socrate e asinello sono Socrate, perché Socrate è Socrate e asinello, ovviamente perché Socrate è Socrate e Socrate è asinello. Che Socrate sia asinello, è così mostrato secondo quella teoria. Qualunque cosa che sia in Socrate, altro rispetto alla forma di Socrate, è quello che in asinello è altro rispetto alla forma di asinello. Ma qualunque cosa sia in asinello altro rispetto alla forma di asinello è asinello. Tutto ciò che è in Socrate altro rispetto alla forma di Socrate è asinello. Ma se è così, essendo lo stesso Socrate ciò che altro rispetto alla forma di Socrate, allora lo stesso Socrate è asinello. Ma poiché è vero ciò che abbiamo assunto sopra, cioè che qualunque cosa sia in asinello altro rispetto alla forma di asinello è asinello, allora è mostrato che, né le forme di asinello sono asinello, né la forma insieme alla materia di asinello sono asinello, essendo necessario a questo punto ammettere che gli accidenti siano sostanza e che il corpo sia corpo e non corpo.

Ci sono quelli che, cercando una scappatoia, criticerebbero soltanto le parole di questa proposizione «Animale razionale è animale irrazionale»; e non la teoria, dicendo quindi che quello sia entrambe le cose, e tuttavia propriamente attraverso queste parole non si mostra ciò - «Animale razionale è animale irrazionale» -, dato che evidentemente una cosa, anche se la stessa, si dice da una parte razionale, da un'altra irrazionale, cioè in base alle forme opposte. Ma già certamente non hanno opposizione quelle forme che aderiscono intrinsecamente tra loro, né perciò sono criticate queste proposizioni «Animale razionale è animale mortale» o «Animale bianco è animale ambulante», poiché non per il fatto che è razionale è mortale e non per il fatto che è bianco deambula, ma si tengono queste completamente come vere, perché lo stesso animale avrebbe allo stesso tempo entrambe le cose, sebbene per una diversa ragione. E del resto si ammetterebbe che nessun animale sia uomo, non essendo uomo nessuna cosa per il fatto che è animale⁵²⁸.

⁵²⁸ Cfr Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 11 [10] – 12 [27]: «Et haec est una de duabus sententiis. Cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat. Si enim idem essentialiter, licet diversis 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 diversa etiam ratione eidem simul inesse possunt, sicut relativa et pleraque alia. Unde Aristoteles in “Ad aliquid” magnum et parvum quae ostendit diversis respectibus simul eidem inesse, per hoc tamen quod simul eidem insunt, contraria non esse convincit.

Sed fortassis dicitur secundum illam sententiam, quia non inde rationalitas et irrationalitas minus sunt contraria quod taliter reperiuntur in eodem, scilicet eodem genere vel in eadem specie, nisi scilicet in eodem individuo fundentur. Quod etiam sic ostenditur: Vere rationalitas et irrationalitas in eodem individuo sunt, quia in Socrate. Sed quod in Socrate simul sint, inde convincitur quod simul sunt in Socrate et burnello. Sed Socrates et burnellus sunt Socrates. Et vere 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 verum sit autem id quod supra assumpsimus, scilicet quicquid est in burnello aliud a formis burnelli, 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.

Proseguendo nell'argomentazione troviamo che, stante un'unica essenza ed essendo che la varietà delle forme risulta essere impossibile da una simile struttura, tutto il mondo risulterebbe ridotto ai dieci *generalissima*: tutti gli individui sarebbero cioè ridotti alla sola *res generale*⁵²⁹.

Inoltre, secondo la posizione della sentenza sopra citata, ci sono soltanto dieci essenze di tutte le cose, cioè i dieci generi generalissimi, perché nelle singole categorie si trova una sola essenza, che soltanto attraverso le forme degli inferiori, come è stato detto, si diversifica e che, senza queste, non avrebbe alcuna varietà. Come dunque tutte le sostanze sono la medesima intrinsecamente, così anche tutte le qualità e le quantità etc. Avendo allora in sé Socrate e Platone le realtà delle singole categorie, ed essendo in verità le stesse intrinsecamente, tutte le forme dell'uno sono le forme anche dell'altro che non sono in sé diverse nell'essenza, come neppure le sostanze alle quali aderiscono, come le qualità dell'uno e le qualità dell'altro, essendo entrambe qualità. Infatti non sono maggiormente diversificati dalla natura delle qualità quanto dalla natura della sostanza, poiché una è l'essenza di queste sostanze come anche quella delle qualità. Per la stessa ragione neanche la quantità, essendo la medesima, fa la differenza, né le altre categorie. Quindi neppure dalle forme può esserci alcuna differenza, perché non sono neanche diverse tra loro come neppure le sostanze.

Inoltre, se ci fosse solamente la diversità delle forme all'interno della medesima sostanza permanente, come osserveremmo molte cose nelle sostanze? Infatti non diciamo che Socrate è molte cose per numero a causa del fatto che accoglie molte forme.

Non può neppure essere stabilito che vogliono produrre gli individui tramite i loro stessi accidenti. Se infatti gli individui traessero dagli accidenti il loro essere, certamente rispetto ad essi gli accidenti verrebbero prima, come le differenze rispetto alle specie che esse conducono all'essere. Infatti, come l'uomo si distingue per la configurazione della differenza, così lo chiamano Socrate dal fatto che accoglie gli accidenti. Infatti Socrate non può essere senza gli accidenti come non può l'uomo essere senza le differenze. Perciò non è loro fondamento come neppure uomo delle differenze. Ma se gli accidenti non sono nelle sostanze individuali come nei propri soggetti, certamente non sono neanche negli universali. Infatti mostra che tutte le cose

Sunt qui diffugium quaerentes verba tantum calumniantur huius propositionis "animal rationale est animal irrationale", non sententiam, dicentes quidem id utrumque esse, non tamen per haec verba proprie hoc ostendi, "animal rationale est animal irrationale", cum videlicet 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» vel «animal album est animal ambulans», quia non in eo quod rationale est, mortale est, non in eo quod album est, ambulat, sed eas omnino pro veris habent, quia idem utrumque simul habet, quamvis diversa ratione. Alioquin et nullum animal hominem esse confiterentur, cum nihil in eo quod animal est, homo sit».

⁵²⁹ Questo passaggio risulta essere il contrario rispetto a quello che è sostenuto da Boezio in un'argomentazione riportata da Abelardo nella *Logica Ingredientibus*, in Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 31 [1-23]: secondo Boezio l'universale, dovendo essere contemporaneamente in più entità, smarrisce la propria realtà. Abelardo, invece, qui spiega la situazione in cui sono le varie entità che perdono la propria identità e realtà, riducendosi tutte alla sola *res generale*.

che sono nelle sostanze seconde come nei propri soggetti, le stesse sono universalmente nelle sostanze prime come nei propri soggetti. Da questo dunque è palese che la stessa teoria sia internamente priva di ragione nel dire che la medesima essenza intrinseca esiste insieme nelle diverse cose⁵³⁰.

Questo passaggio risulta essere il contrario rispetto a quello che è sostenuto da Boezio in un'argomentazione riportata da Abelardo nella *Logica Ingredientibus*: secondo Boezio l'universale, dovendo essere contemporaneamente in più entità, smarrisce la propria realtà. Abelardo, invece, qui spiega la situazione in cui sono le varie entità che perdono la propria identità e realtà, riducendosi tutte alla sola *res* generale.

Decisamente anche Boezio nei Commenti fa questa confusione con le traslazioni e soprattutto riguardo all'indagine su queste questioni, così che sembra certamente giusto tralasciare che cosa egli chiami generi o specie. E ora senz'altro anche noi trattiamo rapidamente le sue questioni e ci dedichiamo alla suddetta teoria, com'è opportuno. Qui allora, nell'investigare le questioni, per meglio risolvere la cosa, dapprima la mette in disordine con alcuni problemi e ragionamenti sofisticati, per insegnarci poi a scioglierci da essi. E propone come inconveniente che ogni ricerca e indagine a proposito dei generi e delle specie sia da mettere in secondo piano⁵³¹, come se si dicesse che senza dubbio i generi e le specie sembrano quelli che non possono essere detti vocaboli o né riguardo al significato delle cose né riguardo al loro concetto. Inoltre, a proposito del significato delle cose, mostra che una cosa, o singolare o molteplice, non è mai trovata

⁵³⁰ L'ampia confutazione proposta da Abelardo si basa sull'osservazione del fatto che, se davvero si pone l'identità assoluta dell'essenza, inevitabilmente si ottiene la simultaneità dei contrari nella medesima entità, fatto che risulta fisicamente inconcepibile. Nella parte finale dell'argomentazione l'autore mette in rilievo un'ulteriore complicazione osservando che, se davvero gli individui traessero la loro diversità dagli accidenti, essi stessi dovrebbero essere a loro volta individui: gli accidenti, dunque, non sarebbero né negli enti individuali né in quelli universali e questa conseguenza complicherebbe ulteriormente il già problematico apparato teorico. Secondo questa prospettiva tutto il mondo sarebbe ridotto in ultima istanza ai dieci generi generalissimi e tutti gli individui sarebbero riducibili alla sola *res* generale. Facendo capo le categorie ai dieci generi generalissimi, neanche dalle proprietà sarebbe possibile per gli individui trovare distinzione, poiché anch'esse sarebbero riconducibili al medesimo genere generalissimo loro proprio. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 12 [27] – 13 [18]: «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, diversificatur ac sine eis nullam haberet varietatem. 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 vero penitus eadem sint, omnes formae unius sunt alterius, quae nec in se diversa sunt in essentia, sicut nec substantiae quibus adhaerent, ut qualitas unius et qualitas alterius, cum utraque sit qualitas. Non ergo magis ex qualitatibus natura diversi 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 diversae sunt sicut nec substantiae. Amplius quomodo <multa> numero consideremus in substantiis, si sola formarum diversitas esset eadem penitus subiecta substantia permanente? Neque enim Socratem multa numero dicimus propter multarum formarum susceptionem. Illud quoque stare non potest quod individua per ipsorum accidentia effici volunt. Si enim ex accidentibus individua esse suum contrahunt, profecto priora sunt eis naturaliter accidentia sicut et differentiae specibus quas ad esse conducunt. Nam sicut homo ex formatione differentiae distat, ita Socratem ex accidentium susceptione [10] appellant. Unde nec Socrates praeter accidentia sicut nec homo praeter differentias esse potest. Quare eorum fundamentum non est sicut nec homo differentiarum. Si autem in individuis substantiis ut in subiectis accidentia non sunt, profecto nec in universalibus. Quaecumque enim in secundis substantiis ut in subiectis sunt, [15] eadem in primis ut in subiectis esse universaliter monstrat. Ex his itaque manifestum est eam penitus sententiam ratione carere qua dicitur eandem penitus essentiam in diversis simul consistere».

⁵³¹ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 163 [21].

universale - cioè predicabile dei molti - così come egli stesso mostra diligentemente e noi abbiamo confermato precedentemente. Dapprima in verità conferma che una cosa determinata non è universale – e perciò né genere né specie -, dicendo⁵³²: «Ogni cosa che è una, è una per numero, cioè distinta nella propria essenza»; ma i generi e le specie, che occorre siano comuni ai molti, non possono essere una sola cosa per numero e così neppure alcunché di determinato. Ma poiché qualcuno potrebbe dire contro l'assunto che essi sono un'unità di numero tale da costituire un che di comune, egli sottrae a costui questa scappatoia dicendo⁵³³: «Ogni uno di numero che sia comune, o è comune per le parti o è un tutto per la successione temporale o è un tutto nello stesso tempo, ma in modo tale da non costituire le sostanze di quelli rispetto ai quali è comune». E allontana immediatamente tutti questi modi di comunanza tanto dal genere quanto dalla specie, dicendo che questi piuttosto comunicano così da essere allo stesso tempo tutti nei singoli e da costituire la loro sostanza. Infatti i nomi universali non sono partecipati parzialmente dai diversi che nominano, ma sono tutti nomi interi dei singoli allo stesso tempo. Si può dire che costituiscano anche le sostanze delle cose delle quali sono comuni, o per il fatto che significano per traslazione cose che ne costituiscono altre, come “animale” nomina nel cavallo e nell'uomo un qualcosa che è la materia di quelli e anche degli uomini inferiori; o per il fatto che si dice che realizzino la loro sostanza, poiché in qualche modo si presentano nella loro definizione, per cui si dicono sostanziali a loro; infatti “uomo” indica questo insieme: cioè animale, razionale, mortale.

Inoltre, dopo che Boezio mostra, a proposito della cosa singola, che non è universale, lo prova anche della realtà molteplice, mostrando cioè che neppure una moltitudine di cose distinte è specie o genere, e demolisce quella teoria secondo la quale qualcuno può dire che tutte le sostanze unite contemporaneamente facciano il genere “sostanza” e tutti gli uomini facciano quella specie che è l'uomo, come se si dicesse così: «Se ammettiamo che ogni genere sia una moltitudine di cose che convengono secondo la sostanza, allora ogni moltitudine di questo tipo ne avrà naturalmente un'altra sopra di sé, e quella a sua volta ne avrà un'altra, all'infinito»; e ciò è un inconveniente⁵³⁴.

⁵³² Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 162 [2].

⁵³³ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 162 [16].

⁵³⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pagg. 30 [27] - 31 [31]: «Maxime autem Boethius in Commentariis hanc confusionem per translationes facit et praecipue super inquisitione harum quaestionum, ita quidem ut rectum relinquere videatur, quid genera vocet aut species. Cuius quidem quaestiones et nos breviter transcurramus atque ad praedictam sententiam sicut oportet, applicemus. Hic igitur in investigatione quaestionum, ut melius rem dissolvat, prius eam per aliquas sophisticas quaestiones <et> rationes perturbat, ut ab eis nos postmodum expedire doceat. Et tale proponit inconveniens quod omnis cura et inquisitio de generibus et speciebus sit postponenda, ac si dicat: quia videlicet genera et species ea quae videntur, vocabula dici non possunt sive quantum ad rerum significationem sive quantum ad intellectum. De rerum autem significatione in eo ostendit, quod numquam res, sive una sive multiplex, universalis reperitur, id est praedicabilis de pluribus, sicut ipse diligenter aperit et nos superius comprobavimus. Quod vero una res universalis non sit atque ideo nec genus nec species, primo confirmat dicens: Omne quod unum est, unum numero est, id est discretum in propria essentia; sed genera et species quae communia pluribus esse oportet, unum numero esse non possunt atque ita nec unum. Sed quia aliquis contra assumptionem dicere posset, quod sint tale unum numero quod sit commune, hoc ei diffugium aufert dicens: omne unum numero commune aut per partes commune esse aut per successionem temporum totum aut eodem tempore totum, sed ita, quod non constituat eorum substantias, quibus est commune. Quos omnes modos communitatis statim tam a genere quam a specie removet dicens ea potius ita communicari, ut eodem tempore tota sint in singulis et eorum substantiam constituent. Quippe universalis nomina non per partes a diversis, quae nominant, participantur, sed tota et integra singulorum sunt eodem tempore nomina. Substantias quoque eorum quibus communia sunt constituere dici possunt vel in eo quod per translationem

La seconda posizione realista affrontata da Abelardo, che è anche quella sostenuta da Guglielmo nella seconda parte del suo pensiero, dopo la disfatta subita ad opera di Abelardo è, rispetto alla prima, decisamente meno ingenua, più profonda ed ingegnosa. Tale posizione è quella dell'*indifferentia* della sostanza, con cui Guglielmo abbandona la concezione di un'unica essenza nelle diverse entità individuali propendendo invece per la separazione *essentialiter* di tutti gli individui.

Volendo inoltre che tutte le cose siano così diverse l'una dall'altra vicendevolmente, da non avere in comune nessuna di loro o essenzialmente la stessa materia o essenzialmente la stessa forma con nessun'altra, e non considerando tuttavia sin qui l'universale delle cose neppure come qualcosa di identico in senso essenziale, chiamano però secondo l'*indifferentia* le cose che sono separate, e così, per esempio, dicono che i singoli uomini, diversi tra loro, sono lo stesso nell'uomo, cioè che non differiscono nella natura dell'umanità, e quegli stessi che dicono singolari secondo la differenza, dicono universali secondo l'assenza di differenza e l'accordo della similitudine⁵³⁵.

Questa teoria ha due possibili versioni: la dottrina della *collectio*, che sostiene il carattere collettivo della *res universalis* che risulta consistere fondamentalmente in un raggruppamento di singole realtà, e la dottrina della *convenientia* che sostiene invece che l'universale non sia altro che l'individuale riguardato nella sua *convenientia* in virtù di una *similitudo naturae*.

Infatti alcuni non ammettono la cosa universale se non nell'insieme di molti. E questi non chiamano in alcun modo Socrate e Platone specie per loro stessi, ma dicono tutti gli uomini uniti allo stesso tempo quella specie che è uomo e tutti gli animali considerati contemporaneamente quel genere che è animale, e così negli altri casi. E con questi sembra essere d'accordo

significant res constituentes alias, ut animal quiddam nominat in equo vel in homine, quod materia est eorum vel etiam inferiorum hominum, vel in eo [quod] substantiam conficere dicuntur, quod quodammodo in eorum sententiam veniunt, unde substantialia eis dicuntur, quippe homo totum id notat, quod animal et rationale et mortale.

Postquam autem Boethius de re una ostendit, quod non sit universalis, comprobatur de multiplici, ostendens scilicet nec multitudinem discretarum rerum speciem aut genus esse et illam destruit sententiam, qua posset aliquis dicere omnes substantias simul collectas esse illud genus "substantia" et omnes homines speciem illam, quae homo est, ac si ita diceretur: Si ponamus omne genus esse multitudinem rerum convenientium substantialiter, omnis autem talis multitudo habebit naturaliter aliud supra se, et illud rursus aliud habebit usque ad infinitum, quod est inconveniens.

⁵³⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 13 [33] - 14 [6]: « Sic et praedicamentorum discretio consistit non per formas aliquas, quae eam faciant, sed per propriae diversificationem essentiae. Cum autem omnes res ita diversas ab invicem esse velint, ut nulla earum cum alia vel eandem essentialiter materiam vel eandem essentialiter formam participet, universale tamen rerum adhuc retinentes idem non essentialiter quidem, sed indifferentem ea quae discreta sunt, appellant, veluti 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, universales dicunt secundum indifferentiam et similitudinis convenientiam».

Boezio⁵³⁶: «La specie non deve essere considerata nient'altro che un concetto derivante dalla similitudine della sostanza degli individui, mentre il genere un concetto derivante dalla similitudine delle specie». Infatti quando afferma “derivante dalla similitudine”, intende che collega i molti. Altrimenti non si avrebbero in alcun modo la predicazione dei molti o il contenimento dei diversi nella realtà universale, né sarebbero meno numerosi gli universali rispetto ai singoli.

Ci sono altri invece che non solo definiscono specie l'insieme degli uomini, ma anche proprio i singoli per il fatto che sono uomini, e quando dicono che quella cosa che è Socrate è predicata di molti, lo considerano in modo figurato come se dicessero che diverse cose sono identiche con lui, cioè convergono con lui o lui con esse. Ci sono coloro che pongono tante specie quanti individui riguardo al numero delle cose e altrettanti generi, invece riguardo alla similitudine delle nature conferiscono un numero più piccolo agli universali rispetto ai singoli. Davvero tutti gli uomini sono sia molti in sé per la divisione personale sia uno solo per la similitudine dell'umanità, e i medesimi uomini si manifestano diversi da loro stessi quanto alla differenza e alla similitudine, come Socrate che è diviso da se stesso in quanto è uomo e in quanto è Socrate. Del resto la stessa cosa non potrebbe essere il proprio genere o la propria specie, se non avesse qualche differenza tra sé e sé; davvero le cose che sono relative conviene che siano contrapposte almeno per qualche aspetto⁵³⁷.

Secondo quest'ultima teoria, la specie *homo*, ad esempio, è tutti gli uomini presi insieme e gli uomini singoli in quanto sono uomo.

È ancora una volta l'Epistola di Abelardo a far riferimento ad una teoria della *indifferentia* sostenuta da Guglielmo, che sarebbe stato costretto a rifugiarsi in tale posizione proprio a causa dell'intervento del suo discepolo⁵³⁸. In quest'ultima posizione, Guglielmo avrebbe dunque sostenuto che l'universale non sia più contenuto in un'unica essenza comune che sta alla base delle diverse

⁵³⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 166 [16].

⁵³⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 14 [7-31]: « Nam quidam universalem rem non nisi in collectione plurium sumunt. Qui Socratem et Platonem per se nullo modo speciem vocant, 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 videtur: «Species nil aliud esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum substantiali similitudine, genus vero ex specierum similitudine». Cum enim ait “collecta similitudine”, plura colligentem insinuat. Alioquin nullo modo praedicationem de pluribus vel multorum continentiam in universali re haberent nec pauciora universalia quam singularia essent.

Alii vero sunt qui non solum collectos homines speciem dicunt, verum etiam singulos in eo quod homines sunt, et cum dicunt rem illam quae Socrates est, praedicari de pluribus, figurative accipiunt, ac si dicerent: plura cum eo idem esse, id est convenire, vel ipsum cum pluribus. Qui tot species quot individua quantum ad rerum numerum ponunt et totidem genera, quantum vero ad similitudinem naturarum pauciorum numerum universalium quam singularium assignant. Quippe omnes homines et in se multi sunt per personalem discretionem et unum per humanitatis similitudinem et iidem a se ipsis diversi quantum ad discretionem et ad similitudinem indicantur, ut Socrates in eo quod est homo, a se ipso in eo quod Socrates est, dividitur. Alioquin idem sui genus vel species esse non posset, nisi aliquam sui ad se differentiam haberet, quippe <quae> relativa sunt, aliquo saltem respectu convenit esse opposita».

⁵³⁸ In questo passaggio, Prantl, in *Storia della logica in occidente. Età medioevale*, cit., pag. 238, nota 104, legge *individualiter* invece che *indifferenter*. Questa lettura, però, non rappresenterebbe un vero e proprio passaggio rispetto al primo tipo di teoria realistica esaminata: indicherebbe solamente il manifestarsi dell'universale nel particolare, cosa già contenuta nella prima formulazione della teoria realistica. Gilson, invece, in *Storia della filosofia nel Medioevo*, cit., interpreta *indifferenter*.

realtà individuali, ma che stia semplicemente nella indifferenziazione dei singoli, ovvero nella somiglianza tra essi sussistente.

Dell'esposizione, in verità molto breve, che fa Abelardo della teoria di Guglielmo sono notevoli soprattutto due punti: l'affermazione che l'universale appartenga al mondo delle *res* - supposizione in realtà già sostenuta nella teoria precedente -, e la sostituzione, rispetto alla prima teoria, del concetto di identità con quello di somiglianza⁵³⁹.

Ai tempi di Abelardo, la dottrina della *collectio res universalis* fu sostenuta anche da Gausleno di Soissons⁵⁴⁰, vescovo nel 1126 ma, a causa delle scarsissime notizie che abbiamo di lui e del fatto che Abelardo ne dà un'esposizione brevissima, possiamo solamente congetturare che il Maestro Palatino si riferisse a lui parlando di colui che "attribuisce l'universalità alle cose raccolte e la nega alle cose prese singolarmente", ovvero della dottrina della *collectio*. Della dottrina della *convenientia*, invece, che presenta una certa assonanza terminologica con la dottrina della *causa communis impositionis*, che viene esposta da Abelardo nella sua *Logica Ingredientibus*, non parla e non abbiamo informazioni neanche da Giovanni di Salisbury.

Si noti che questa è la formulazione, in termini positivi, della teoria dell'*indifferentia* della sostanza, dato che essa afferma che l'universale consiste nella *similitudo* naturale che rende un gruppo di individui indifferenziati tra loro⁵⁴¹.

La critica che Abelardo muove alla teoria dell'*indifferentia* è molto sottile e sicuramente è più impegnativa rispetto a quella mossa al realismo nella sua forma più ingenua. Ai sostenitori della prima versione di tale teoria Abelardo obietta che un genere che sia inteso come *collectio* non ha la stessa possibilità di essere predicato totalmente di un singolo. Egli nota, inoltre, che in un sistema simile si tende a creare arbitrariamente un numero infinito di specie.

Ma ora anzitutto confutiamo la teoria che per prima è stata citata a proposito dell'unione e ci chiediamo in che modo tutto l'insieme degli uomini preso tutto in una volta, che è detto un'unica specie, possa essere predicato dei molti, essendo universale, mentre nella sua totalità non è detto anche dei singoli. Perché, se si concede che sia predicato dei diversi partitamente, così che le sue singole parti si adattino agli stessi, allora non ha niente a che fare con la comunanza dell'universale, poiché il tutto deve essere nei singoli, come testimonia Boezio⁵⁴², e

⁵³⁹ Cfr. Prantl K., *Storia della logica in occidente*, cit., pag. 242, nota 108a. Ai tempi di Abelardo, la dottrina della *collectio res universalis* fu sostenuta anche da Gausleno di Soissons, vescovo nel 1126, ma, a causa delle scarsissime notizie che abbiamo di lui, e del fatto che Abelardo ne dà un'esposizione brevissima, possiamo solamente congetturare che il Maestro Palatino si riferisse a lui parlando di chi "attribuisce l'universalità alle cose raccolte e la nega alle cose prese singolarmente", ovvero della dottrina della *collectio*. Verosimilmente non allude a lui, invece, quando parla della dottrina della *convenientia*, che presenta una certa assonanza terminologica con la dottrina della *causa communis* che viene esposta da Abelardo nella sua *Logica Ingredientibus*, e non ne abbiamo informazioni neanche da Giovanni di Salisbury. (Cfr. Prantl K., *Storia della logica in occidente*, cit., pag. 262).

⁵⁴⁰ Cfr. Prantl K., *Storia della logica in occidente*, cit., pag. 262.

⁵⁴¹ Cfr. Prantl K., *Storia della logica in occidente*, cit., pag. 264.

⁵⁴² Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 162 [17].

proprio in questo è distinto da quel comune che è distribuito in parti, come il campo le cui varie parti appartengono a diverse persone. E inoltre Socrate in modo simile verrebbe detto di molti per le diverse parti, come se fosse esso stesso universale. Ancora vi sarebbe accordo nel dire che sia un universale una qualunque pluralità di uomini raccolti insieme, ai quali in modo simile sia adattata la definizione di universale o anche quella di specie, come se già tutto l'insieme degli uomini includesse diverse specie. In modo simile potremmo dire qualsivoglia insieme dei corpi e degli spiriti un universale della sostanza, come se tutto l'insieme delle sostanze fosse un genere generalissimo; tolta a piacere una delle quali, con le altre rimanenti avremmo molti generi generalissimi nelle sostanze. Ma forse si dirà che nessun insieme che sia incluso in un genere generalissimo sia a sua volta un genere generalissimo. Ma ancora oppongo che, se – separata anche una sola delle sostanze - l'insieme restante non è un genere generalissimo, e tuttavia permane ancora la sostanza universale, occorre che quell'insieme sia una specie della sostanza e che abbia una specie complementare sotto lo stesso genere. Ma quale specie può essere opposta a un tale insieme, dal momento che o la specie della sostanza completamente in esso o condivide con esso i medesimi individui, come “animale razionale” con “animale mortale”? Ancora. Ogni universale è naturalmente anteriore rispetto ai propri individui. L'unione di qualsiasi cosa è invece costituita dai singoli per i quali è un tutto integrale e inoltre è naturalmente successiva rispetto a quelli dai quali è composta. Di più. Boezio ammette questa differenza tra intero e universale nel libro *Sulla divisione*⁵⁴³, perché [20] la parte non è la stessa cosa del tutto, mentre la specie è sempre la stessa del genere. Ma davvero tutto l'insieme degli uomini potrà in qualche modo essere la moltitudine degli animali⁵⁴⁴?

Riguardo alla seconda versione, quella della *convenientia*, Abelardo fa subito notare l'assurdità dell'identificazione del *praedicari de pluribus* col *convenire con pluribus*, dato che da ciò deriverebbe, per analogia, che l'individuo, che viene predicato di uno solo, dovrebbe anche lui *convenire cum tantum re*. Oltretutto con una simile teoria mancheremmo di un criterio preciso per

⁵⁴³ Cfr. Boezio, *De divisione liber*, cit., PL 64, 879 D.

⁵⁴⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 14 [32] -15 [22]: « 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 universalis sit, perquiramus, tota autem de singulis non dicitur. Quod si per partes de diversis praedicari concedatur, in eo scilicet quod singulae eius partes sibi ipsis aptentur, nihil ad communitatem universalis, quod totum in singulis teste Boethio esse debet atque in hoc ab illo communi dividitur quod per partes commune est, sicut ager cuius diversae partes sunt diversorum. Praeterea et Socrates similiter de pluribus per partes diversas diceretur, ut ipse universalis esset. Amplius quoslibet plures homines simul acceptos universale dici conveniret, quibus similiter definitio universalis aptaretur sive etiam speciei, ut iam tota hominum collectio multas includeret species. Similiter quamlibet corporum et spirituum collectionem unam universalem substantiam diceremus, ut cum tota substantiarum collectio sit unum generalissimum, una qualibet dempta ceterisque remanentibus multa in substantiis haberemus generalissima. Sed fortasse dicitur 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 universalis substantia permanet, oportet eam speciem esse substantiae et coequam speciem habere sub eodem genere. Sed quae potest ei esse opposita, cum vel species substantiae in ea prorsus contineatur vel eadem cum ea individua communicet, sicut animal rationale, animal mortale? Amplius. Omne universale propriis individuis naturaliter prius. Collectio vero quorumlibet ad singula quibus constituitur, totum integrum atque eis naturaliter posterius, ex quibus componitur. Amplius. Inter integrum et universale hanc Boethius differentiam assignat in Divisionibus, quod pars non idem est quod totum, species vero idem est semper quod genus. At vero tota hominum collectio quomodo esse poterit animalium multitudo?»

la distinzione tra l'individuo e l'universale. Questa indiscriminazione sarebbe dovuta principalmente a due affermazioni individuate e criticate da Abelardo in quanto tra loro contraddittorie: che l'universale appartenga all'ordine delle realtà; e che consista in un aspetto appartenente all'individuo, essendo esso nella *natura consimilis* che permette all'individuo stesso di *convenire* con più singoli simili tra di loro. Dunque, in questa prospettiva, “*homo*” coinciderebbe con “Socrate”, e quest'ultimo sarebbe insieme e una cosa particolare e una universale.

Decisiva sarà soprattutto l'ultima critica di Abelardo, nella quale ci si chiede in che cosa convengano i diversi enti individuali. Il Maestro Palatino afferma che non possa trattarsi di una *convenientia in re specialis*, dato che aveva già dimostrato impossibile l'esistenza di tali tipologia di *res*⁵⁴⁵. Il problema fondamentale di questa teoria è che essa afferma che all'universale appartiene il tipo di esistenza tipico delle *res*; ma l'unica forma di *res* che Abelardo riconosca è quella dell'individuo. Una cosa, per lui, è una “essenza che è interamente la stessa”, assolutamente identica a se stessa e assolutamente “separata” da tutto ciò che essa non è: è, cioè, una cosa “singolare”, che è “essa stessa”, “in sé” e “non può essere in nient'altro”. Alla fine, dunque, la specie, il genere e gli altri si ridurrebbero ad essere una particolare forma di questo tipo di realtà.

Se si interpreta la non-differenza in un senso puramente negativo, si ammetterà che Socrate non differisce in nulla da Platone come uomo, cosa che entrambi sono; ma non differiranno in nulla nemmeno come pietre, nel senso che non lo sono né l'uno né l'altro. Bisognerà dunque parlare in termini positivi, e dire che è proprio in quanto uomini che essi non differiscono tra loro; se non che, in questo modo, si ricade in tutte le difficoltà incontrate nella differente posizione, perché vengono a coincidere.

Ma resta ora da contrastare coloro che chiamano universale i singoli individui per il fatto che si accordano agli altri e permettono che le stesse cose siano predicate di molti, non perché quelle cose siano molte secondo l'essenza, ma poiché le diverse cose convengono con esse. Ma se essere predicato di molti è la stessa cosa di convenire con molti, in che modo diciamo che l'individuo sia predicato di uno solo, non essendoci appunto alcunché che convenga soltanto con una cosa? Inoltre, come è data la differenza tra universale e singolare attraverso l'“essere predicato di molti”, dato che Socrate conviene allo stesso modo in cui quest'uomo conviene intrinsecamente con cose diverse? Infatti uomo, in quanto è uomo, e Socrate, in quanto è uomo, si predicano di cose diverse. Ma né l'uomo, in quanto è Socrate, né Socrate, in quanto è Socrate, convengono con gli altri. E allora ciò che l'uomo ha, allo stesso modo ce l'ha anche Socrate.

Inoltre concedendo che le cose siano le medesime intrinsecamente, come l'uomo che è in Socrate e lo stesso Socrate, non ci sarebbe alcuna differenza tra questo e quello. Infatti nessuna

⁵⁴⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 15 [16-18].
175

cosa è allo stesso tempo diversa da se stessa, perché qualunque cosa abbia in sé, la possiede allo stesso modo intrinsecamente. Dunque è possibile che Socrate abbia in sé le diverse caratteristiche bianco e [40] grammatico, e tuttavia non è diverso da sé a causa loro, avendo lo stesso entrambe e allo stesso modo intrinsecamente. [16] Infatti lo stesso non è grammatico in un altro modo rispetto a sé o bianco in un altro modo ancora, così come non c'è uno che è bianco e un altro che è grammatico. Anche quello che dicono - ovvero che Socrate conviene con Platone nell'essere uomo -, come può essere accettato, quando consta che tutti gli uomini differiscono l'uno dall'altro tanto per la materia quanto per la forma? Se infatti Socrate convenisse con Platone nella realtà di uomo, allora non ci sarebbe alcuna realtà uomo se non lo stesso Socrate o un altro, e occorrerebbe che lo stesso convenisse con Platone o in se stesso o in altro. In sé però è piuttosto diverso da quello; e ciò è evidente anche a proposito dell'altro, perché lo stesso non è l'altro. Ci sono poi quelli che accolgono negativamente “convenire nell'essere uomo” come se si dicesse: «Socrate non differisce da Platone nell'essere uomo». Ma può dirsi anche così, perché non differisce da quello neppure nell'essere pietra, non essendo pietra né l'uno né l'altro. E così non si nota una loro maggiore convenienza nell'essere uomo piuttosto che nell'essere pietra, a meno che non si premettesse una certa proposizione, come se si dicesse così: «Sono uomo poiché non differiscono nell'essere uomo». Ma non può neppure essere così, essendo del tutto falso che questi non differiscano nell'essere uomo. Se infatti Socrate non differisce da Platone nella realtà umana, non lo fa neanche in se stesso. Se infatti in sé differisce da lui, ed egli stesso è realtà umana, allora certamente, anche nella realtà umana differisce dal lui⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ La confutazione della teoria dell'*indifferentia* in entrambe le sue declinazioni è più articolata e impegnativa rispetto a quella del realismo nella sua forma più integrale. Per quanto riguarda i sostenitori della teoria della *collectio*, Abelardo obietta loro che il genere considerato come insieme dei singoli può essere difficilmente predicato totalmente di un singolo e in un simile sistema si tende a creare arbitrariamente un numero infinito di specie. Riguardo alla teoria della *convenientia* l'autore sottolinea l'assurdità dell'identificazione di *praedicari con pluribus* e di *convenire con pluribus* per la quale risulta problematica la predicazione dell'individuo il quale, per analogia, per essere predicato di uno solo dovrebbe *convenire cum tantum re*. Questa teoria inoltre renderebbe non poco difficoltoso il reperimento di un criterio certo e preciso per la distinzione tra l'individuo e l'universale. Tale difficoltà dipenderebbe principalmente da due affermazioni criticate dall'autore in quanto contraddittorie: la prima è quella secondo la quale l'universale apparterebbe all'ordine delle realtà e l'altra è per la quale l'universale consisterebbe in un aspetto appartenente all'individuo, essendo la *natura consimilis* che permette all'individuo di *convenire* con più singoli simili tra di loro.

I diversi individui, inoltre, non possono convenire in una *res specialis* perché è impossibile che una tale *res* esista. La critica di Abelardo a queste dottrine giunge a rilevare che la loro debolezza deriva dall'ibridismo presente nella concezione di base: si vuole mantenere la concezione dell'universale come *res* e insieme si riconosce che l'unico esistente sia l'individuo. Cfr Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 15 [23] – 16 [18]: «Restat autem nunc, ut eos oppugnemus qui singula individua in eo quod aliis conveniunt, universale appellant et eadem de pluribus praedicari concedunt, non ut plura essentialiter sint illa, sed quia plura cum eis conveniunt. Sed si praedicari de pluribus idem est quod convenire cum pluribus, quomodo individuum de uno solo dicimus praedicari, cum scilicet nullum sit quod cum una tantum re conveniat? Quomodo etiam per “praedicari de pluribus” inter universale et singulare differentia datur, cum eodem penitus modo quo homo convenit cum pluribus, conveniat et Socrates? Quippe homo, in quantum est homo, et Socrates, in quantum est homo, cum ceteris convenit. Sed nec homo, in quantum est Socrates, nec Socrates, in quantum est Socrates, cum aliis convenit. Quod igitur habet homo, habet Socrates et eodem modo.

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 diversa est, quia quicquid in se habet, habet et eodem modo penitus. Unde et Socrates albus et grammaticus, licet diversa in se habeat, a se tamen per ea non est diversus, cum utraque eadem ipse habeat et eodem modo penitus. Non enim alio modo a se ipso grammaticus est vel alio modo albus, sicut nec aliud albus est a se vel aliud grammaticus. Illud quoque quod dicunt Socratem cum Platone convenire in homine, qualiter accipi potest, cum omnes homines ab invicem tam materia quam forma differre constat? Si enim Socrates in re quae homo est cum Platone conveniat, nulla autem res homo sit nisi ipse Socrates vel alius, oportet ipsum cum Platone vel in se ipso convenire vel in alio. In se autem potius diversus est ab eo; de alio quoque constat,

Come si sarà notato, la seconda teoria “realista” discussa da Abelardo manca complessivamente dell’elemento platonico contenuta dalla prima⁵⁴⁷.

2. Gli universali non sono cose ma parole

Tutte queste difficoltà si riscontrano nell’attribuzione all’universale del carattere di cosa reale. Abelardo non vuole qui criticare la realtà delle Idee di Platone in sé considerate, bensì la realtà del genere nelle sue specie, delle specie negli individui e così via. Da tutta la critica abelardiana a tali teorie si evince una cosa fondamentale: il suo rifiuto netto e fermo dell’attribuzione all’universale del carattere di realtà, in qualunque modo si intenda⁵⁴⁸. Se l’universale è, secondo la definizione di Aristotele seguita dal Maestro Palatino, ciò che può essere predicato di molti, se «essere predicato significa poter essere congiunto a qualche soggetto in modo vero in virtù dell’enunciazione del verbo essere al presente» e se non ci sono cose che, sia prese individualmente che collettivamente, si possono predicare di parecchie altre, dato che ogni cosa è sempre e solo se stessa e se, dunque, l’universalità non può essere attribuita alle cose, non rimane che attribuirle alle parole:

Inoltre dato che gli universali sembrano essere definiti tanto come cose quanto come voci, bisogna chiedersi come la definizione di universale possa adattarsi alle cose. Infatti nessuna cosa né alcun insieme di cose sembra poter essere predicata dei singoli ad uno ad uno, come esige la proprietà dell’universale. Infatti anche se questo popolo o questa casa o Socrate si dicono simultaneamente di tutte le loro parti, nessuno tuttavia li considera affatto universali, non convenendo loro di essere predicabili delle loro singole parti. Inoltre una cosa molto minore di un insieme è predicata di molti⁵⁴⁹.

quia nec ipse est alius. Sunt autem qui “in homine convenire” negative 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 convenientia notatur in homine quam in lapide, nisi forte propositio quaedam 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. Si enim in se differt ab eo, ipse autem sit res quae homo est, profecto et in re quae homo est, differt ab ipso».

⁵⁴⁷ Per un approfondimento di questa analisi, cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit.

⁵⁴⁸ Si ricordi che per Abelardo esistono solo le realtà individuali, che non possono coincidere con quelle universali.

⁵⁴⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 10 [9-15]: «Cum autem tam res quam voces universales dici videantur, quaerendum est, qualiter rebus definitio universalis possit aptari. Nulla enim res nec ulla collectio rerum de pluribus singillatim praedicari videtur, quod proprietas universalis exigit. Nam etsi hic populus vel haec domus vel Socrates de omnibus simul partibus suis dicatur, nemo tamen omnino ea universalis dicit, cum ad singularia praedicatio eorum non veniat. Una autem res multo minus quam collectio de pluribus praedicatur.»

Ora, mostrate le ragioni per le quali le cose non possono essere universali né prese singolarmente né prese collettivamente, per il fatto che gli universali sono predicati dei molti, rimane da ascrivere l'universalità alle sole voci⁵⁵⁰. Allora, come alcuni nomi sono detti dai grammatici comuni e altri propri, così alcuni semplici termini sono chiamati dai dialettici universali e altri particolari, cioè singolari. Infatti è il vocabolo universale che è adatto ad essere predicato a proposito dei molti singolarmente a partire dalla sua invenzione⁵⁵¹, come questo nome "uomo" che è congiungibile ai nomi particolari di uomini secondo la natura dei soggetti ai quali è imposto. Il singolare invece è ciò che è predicabile di uno solo, come Socrate, quando si prende soltanto il nome di un singolo. Se infatti tu lo assumessi equivocamente, non a un vocabolo ma a molti vocaboli daresti significato, poiché come sappiamo da Prisciano⁵⁵² molti nomi cadono in un'unica voce⁵⁵³. Pertanto, avendo affermato che l'universale è ciò che è predicato dei molti, quel "ciò" preposto non solo insinua la semplicità del termine rispetto alla divisione delle parole, ma anche in verità l'unità della significazione rispetto alla diversità degli equivoci.

Inoltre, mostrato che funzione ha nella definizione di universale quel "ciò" che è premesso, riflettiamo attentamente sugli altri due elementi che seguono, cioè "essere predicato" e "di molti".

Inoltre l'essere predicato è congiungibile ad essere secondo verità con una certa forza di enunciazione del verbo sostantivo⁵⁵⁴ presente, come "uomo" può essere congiunto in verità ai diversi attraverso il verbo sostantivo. Infatti gli stessi verbi, come "corre" e "cammina" predicati dei molti hanno, nell'unire, la forza del sostantivo. Dunque, Aristotele afferma nel secondo capitolo del *De Interpretatione*⁵⁵⁵: «Quelli nei quali non appare "è", come in "correre" e "camminare", producono lo stesso effetto posti così, che se fosse aggiunto "è"». E afferma ancora⁵⁵⁶: «Non c'è alcuna differenza tra uomo che cammina e uomo che "è camminante"».

Inoltre, quando afferma "di molti", riunisce i nomi quanto alla differenza dei nominati. Del resto Socrate è predicato di molti quando si dice: «Quest'uomo è Socrate, questo animale è questo

⁵⁵⁰ Considerate tutte le difficoltà che insorgono dall'attribuzione all'universale del carattere di *res*, l'autore conclude che essi siano *voces*. È necessario notare che se qui Abelardo dichiara esplicitamente che gli universali siano *voces* egli denomina poi il genere come *nomen*, *vocabulum* e *sermo*, utilizzando tutti questi termini come sinonimi. Il confronto tra questi ci aiuta a comprendere che l'autore, quando utilizza il termine *vox* in quest'opera, esclude per esso il significato di *flatus vocis*.

⁵⁵¹ L'invenzione dei nomi universali non è da intendersi come una creazione arbitraria, ma piuttosto come una scoperta: Abelardo utilizza a questo proposito proprio il termine *inventio* che significa, appunto, scoperta. Anche se la *inventio* è relativa ai nomi universali, dunque, deve sempre rispettare la natura delle realtà alle quali si riferisce.

⁵⁵² Abelardo, accanto alle *auctoritates* tradizionali della logica, riconosce ed introduce Prisciano basandosi sulle sue *Institutiones Grammaticae*. Da questo testo emerge un'impostazione rigorosa della logica come *scientia sermocinalis* che rappresentava l'indirizzo dominante degli studi di logica durante il Medioevo.

⁵⁵³ Cfr. Prisciano, *Institutiones Grammaticae*, ed. Hertz M. e Keil H., in *Grammatici Latini*, Teubner, Lipsia 1855-1859 (rist. a cura di Olms G., Hildesheim 1961), I, p. 145 [22].

⁵⁵⁴ Per i maestri medievali che si confrontavano con la produzione di Prisciano il verbo sostantivo (verso *esse*) è il verbo che, predicato secondo l'accidente, esprime l'esistenza di ciò di cui si predica. Cfr. *Glossario (verbo sostantivo)*.

⁵⁵⁵ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p. 14 [12].

⁵⁵⁶ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p. 19 [11].

bianco, questo musico». Davvero questi nomi, anche se sono diversi nel concetto, tuttavia hanno all'interno la medesima cosa sottostante⁵⁵⁷.

L'universalità, quindi, risulta essere la funzione logica di certe parole.

Abelardo concepiva il problema degli universali non come un problema di ordine ontologico o metafisico, quanto piuttosto come un puro problema di predicazione, che rientra quindi a pieno titolo all'interno dell'ambito della logica⁵⁵⁸: tale impostazione chiarifica anche meglio la portata della sua critica alle posizioni realistiche.

La predicazione della quale parla Abelardo in questa circostanza non può appartenere in alcun modo all'ambito della grammatica: alla grammatica appartiene certamente il problema della predicazione, ma solamente con interesse rivolto all'apparato costruttivo della frase, mentre qui si ricade pienamente nell'ambito della logica poiché, procedendo nell'analisi, si esige in questa occasione una significazione vera o falsa e quindi non solamente bene o mal formata.

Nota inoltre che una cosa è la congiunzione della costruzione che studiano i grammatici, un'altra quella della predicazione che considerano i dialettici: infatti, secondo la forza della costruzione, sono congiungibili tanto bene attraverso “è” “uomo” e “pietra” e qualsivoglia cosa nel caso giusto, come “animale” e “uomo”, comunque in vista di rendere noto un concetto, non in vista di mostrare lo stato delle cose. Pertanto la congiunzione della costruzione è valida in quanto mostra una frase perfetta, stiano o non stiano così le cose. Invece, la congiunzione della predicazione che qui consideriamo riguarda la natura delle cose e serve a mostrare la verità del loro *status*. Se qualcuno dicesse così: «L'uomo è pietra», non avrebbe reso la costruzione di uomo e pietra congruente al senso che vorrebbe mostrare, e non ci sarebbe stato alcun vizio per

⁵⁵⁷ Cfr Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 16 [19] – 17 [11]: «Nunc autem ostensis rationibus quibus neque res singillatim neque collectim acceptae universales dici possunt in eo quod de pluribus praedicantur, restat ut huiusmodi universalitatem solis vocibus adscribamus. Sicut igitur nominum quaedam appellativa a grammaticis, quaedam propria dicuntur, ita a dialecticis simplicium sermonum quidam universales, quidam particulares, scilicet singulares, appellantur. Est autem universale vocabulum quod de pluribus singillatim habile est ex inventione sua praedicari, ut hoc nomen “homo”, quod particularibus nominibus hominum coniungibile est secundum subiectarum rerum naturam quibus est impositum. Singulare vero est quod de uno solo praedicabile est, ut Socrates, cum unius tantum nomen accipitur. Si enim aequivoce sumas, non vocabulum, sed multa vocabula in significatione facis, quia scilicet iuxta Priscianum multa nomina in unam vocem incidunt. Cum ergo describitur universale esse quod de pluribus praedicatur, illud “quod” praepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, verum etiam unitatem significationis ad discretionem aequivocorum.

Ostenso autem, quid in definitione universalis operetur illud “quod” [est] praemissum, duo alia quae sequuntur, scilicet “praedicari” et de “pluribus”, diligenter consideremus.

Est autem praedicari coniungibile esse alicui veraciter vi enuntiationis verbi substantivi praesentis, ut “homo” diversis per substantivum verbum vere potest coniungi. Ipsa etiam verba, ut “currit” et “ambulat”, de pluribus praedicata vim substantivi verbi in copulando habent. Unde Aristoteles in *Peri hermeneias* secundo: «In his, inquit, in quibus “est” non contingit, <ut> in eo quod currere et ambulare, [5] idem faciunt sic posita, ac si “est” adderetur». Et rursus: «Nihil [est], inquit, differt hominem ambulare et hominem ambulans esse».

Quod autem ait: “de pluribus”, colligit nomina quantum ad diversitatem nominatorum. Alioquin Socrates de pluribus praedicaretur, cum dicitur: «hic homo est Socrates, hoc animal est hoc album, hoc [10] musicum». Quae quidem nomina etsi diversa sint in intellectu, tamen rem subiectam penitus eandem habent».

⁵⁵⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 16 [39]; pag. 17 [19].

quanto riguarda la grammatica e, sebbene quanto alla forza dell'enunciazione "pietra" venga qui predicato di "uomo", cui è adattato come un predicato - in un modo in cui anche le false categorie avrebbero un termine di predicazione -, tuttavia non è predicabile di esso nella natura delle cose⁵⁵⁹. Mentre definiamo l'universale, volgiamo qui l'attenzione soltanto alla forza di predicazione di questo⁵⁶⁰.

Attenendosi alla linea aristotelica, Abelardo dichiara qui di prendere come criterio di verifica il confronto con la realtà.

3. La questione terminologica e il problema del significato

Basandosi sulla definizione aristotelica di universale e chiedendosi se essa sia meglio applicabile alle cose o alle parole, Abelardo conclude che gli universali sono *voces*. Qui si esige subito un'osservazione di ordine terminologico: se Abelardo dichiara esplicitamente che gli universali sono *voces*, connota anche, contemporaneamente, il genere come *nomen*, *vocabulum* e *sermo*⁵⁶¹. (Questa osservazione attenua un po' la differenza terminologica sussistente fra la soluzione della *Ingredientibus* e quella della *Nostrorum*, dato che si dimostra qui che il termine "sermo" è già normalmente utilizzato da Abelardo già nel primo testo). Questa terminologia suppletiva ci aiuta a comprendere al meglio anche l'uso che il Peripatetico Palatino fa del termine *vox*, escludendo per esso il significato di semplice suono fisico.

L'analisi relativa alla natura di queste *voces* rappresenta la sezione più corposa dell'opera abelardiana.

Il valore semantico di un nome consiste in un rapporto diretto e completo tra la *vox* e la *res*, che è quello che nei precedenti paragrafi è stato indicato come *significatio rerum*; oppure in una potenzialità della *vox* di far sorgere nell'ascoltatore della medesima un *intellectus*⁵⁶², che comunque non può prescindere dalla realtà, perché ha bisogno di essere legittimato da essa in quanto

⁵⁵⁹ Per la logica non è sufficiente che una frase sia grammaticalmente corretta poiché deve anche rispecchiare la realtà. Il rispetto del reale costituisce un limite invalicabile per quanto riguarda la predicazione.

⁵⁶⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 17 [12-28]: « Nota autem aliam esse coniunctionem constructionis quam attendunt grammatici, aliam praedicationis quam considerant dialectici: nam secundum vim constructionis tam bene per "est" coniungibilia sunt "homo" et "lapis" et quilibet recti casus, sicut "animal" et "homo", quantum quidem ad manifestandum intellectum, non quantum ad ostendendum rei statum. Coniunctio itaque constructionis totiens bona est, <quotiens> perfectam demonstrat sententiam, sive ita sit sive non. Praedicationis vero coniunctio quam hic accipimus, ad rerum naturam pertinet et ad veritatem status earum demonstrandam. Si quis ita dicat: «homo est lapis», [non] hominis vel lapidis congruam fecit constructionem ad sensum, quem voluit demonstrare, nec ullum vitium fuit grammaticae et licet quantum ad vim enuntiationis lapis hic praedicetur de homine, cui scilicet tamquam praedicatum construitur, secundum quod falsae quoque categoriae praedicatum terminum habent, in natura tamen rerum praedicabile de eo non est. Cuius tantum vim praedicationis hic attendimus, dum universale definimus».

⁵⁶¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 136 [31]. Questa osservazione attenua un po' la differenza terminologica sussistente fra la soluzione della *Logica Ingredientibus* e quella della *Logica Nostrorum*, dato che si dimostra qui che il termine *sermo* è già normalmente utilizzato da Abelardo nel primo testo.

⁵⁶² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 136 [31]: «significare est constituere intellectum».

riferentesi a una struttura reale che gli corrisponda⁵⁶³. Quest'ultimo è il caso della *significatio intellectuum*. Tale distinzione non presenta problemi in relazione alla significazione di termini singoli: nella nominazione dei particolari non ci sono possibili equivoci, visto che il *nominatum* è per lo più coincidente con il *determinatum*, rispecchiando esse il mondo delle *res* esistenti discrete. Diverso è il caso della significazione dei nomi universali: se, come ha stabilito Abelardo, la *res* universale non esiste, sorge il dubbio che l'*intellectus* a cui i nomi comuni rinviano sia nullo, non avendo egli alcun corrispondente nel reale, e manchi quindi di legittimazione.

Ma indaghiamo ora diligentemente soprattutto la proprietà dei nomi universali, tanto con la definizione di universale quanto con quella di singolare assegnate alle voci. È a proposito di questi universali che erano state poste le questioni, poiché massimamente si dubita del loro significato, in quanto sembra che essi non abbiano alcuna cosa sottostante né consistano in alcun concetto sano. Inoltre i nomi universali non sembravano essere imposti ad alcuna cosa, dato che tutte le cose sussistono in sé in modo separato e, come è stato mostrato, non convengono in alcuna altra cosa secondo una comunanza alla quale possano essere imposti i nomi universali. Essendo certo, così, che gli universali non sono imposti alle cose secondo le differenze in cui si dividono in quanto, non essendo essi comuni ma singolari, e non potendole d'altra parte nominare come convenienti in qualche cosa, dato che certamente non c'è alcuna cosa nella quale convengono, gli universali non sembrano ricavare alcuna significazione dalle cose, soprattutto perché non fondano alcun concetto di un qualcosa⁵⁶⁴.

Siccome però un'idea non può essere tratta dal nulla, e dato che gli universali non esistono fuori dalle cose come realtà a sé stanti, bisogna che le cose possano giustificare in qualche modo la validità o invalidità logica delle predicazioni che vi riferiscono, e quindi anche di quelle universali. Le *res* saranno dunque coinvolte anche nella predicazione degli universali.

Una grossa novità apportata dal modo di procedere abelardiano è la sua ricerca di una motivazione ontologica della parola: a questo punto è necessario innanzitutto cercare un

⁵⁶³ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 30 [6-8].

⁵⁶⁴ Viene qui introdotta da Abelardo la problematica del significato dei nomi universali: non potendo rimandare ad alcuna cosa, dato che non esistono cose comuni ma solo cose singolari, la capacità di significare dei nomi universali risulta difficoltosa. Significare, infatti, per Abelardo coincide con *constituere intellectum* e, per poterlo fare, un nome deve avere un rapporto diretto e completo con la realtà. L'*intellectus* generato dalla *vox*, per essere valido, si deve appoggiare ad una struttura corrispondente del reale. Il significato delle parole singolari è sicuramente valido poiché esse rispecchiano perfettamente la realtà composta di *res* discrete. I nomi universali invece, non potendosi riferire ad alcuna *res* comune, che non esiste, non sembrano poter offrire un significato sano. Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 18 [3-17]: «Nunc autem universalis quam singularis definitione vocibus assignata praecipue universalium vocum proprietatem diligenter perquiramus. De quibus universalibus positae fuerant quaestiones, quia maxime de earum significatione dubitatur, cum neque rem subiectam aliquam videantur habere nec de aliquo intellectum sanum constituere. Rebus autem nullis videbantur imponi universalialia nomina, cum scilicet omnes res discrete in se subsisterent nec in re aliqua, ut ostensum est, convenirent, secundum cuius rei convenientiam universalialia nomina possint imponi. Cum itaque certum sit universalialia non imponi rebus secundum suae discretionis differentiam, quippe iam non essent communia, sed singularialia, nec iterum eas possint ut convenientes in aliqua re nominare, quippe nulla res est in qua conveniant, nullam de rebus significationem contrahere videntur universalialia, praesertim cum nullum de re aliqua constituent intellectum».

ordinamento naturale che giustifichi l'imposizione delle *voces* comuni, e quindi esaminare la fondatezza dell'*intellectus* che ne deriva. L'universale, infatti, non è stabilito arbitrariamente, ma ha una motivazione nella realtà (il linguaggio è sì una convenzione, ma non è totalmente arbitrario). Alcuni termini predicati possono essere più artificiali di altri, come, ad esempio, il nome "Socrate" rispetto a "uomo"; ma in entrambi i casi la formazione dell'universale dipende da alcuni fatti. Nel primo caso, il fatto è costituito da qualcuno che dà un nome a qualcosa: esso dipende quindi dall'atto di qualcuno. Se tale atto è arbitrario, allora è arbitrario anche l'universale; ma è arbitrario perché lo è il particolare atto, e non perché gli universali siano formati irresponsabilmente. Un universale come la parola "uomo", invece, indica gli uomini particolari, non solo perché è stato istituito per farlo, ma anche in forza di una "ragione che è loro comune".

[Gli universali] significano in qualche modo anche cose diverse per denominazione, non costituendo tuttavia un concetto che emerge da queste, ma che è pertinente ad esse singolarmente. Come questa voce "uomo", che sia nomina i singoli per una causa comune - cioè per il fatto che sono uomini - ed è proprio per questo che è detta universale - si costituisce un certo concetto comune e non proprio, cioè un concetto che riguarda i singoli, dei quali raccoglie una similitudine comune.

Ma ora indaghiamo diligentemente ciò che abbiamo toccato brevemente, cioè quale sia quella causa comune secondo la quale è imposto il nome universale e quale sia la concezione comune del concetto della similitudine comune delle cose e se si dica comune un vocabolo per la causa comune nella quale le cose convengono o per il loro essere concepite in comune o per tutt'e due le cose insieme⁵⁶⁵.

4. *La causa communis impositionis*

A questo punto Abelardo si concentra nella ricerca della *causa communis impositionis*: ovvero la "ragione" comune ad una pluralità di individui che rende lecito ad ogni parlante indicare ciascuno di essi con la stessa parola.

La ragione per la quale un uomo può essere indicato con la parola *homo* è la medesima per ogni uomo, senza essere qualcosa "di" o "in" ogni uomo, e senza essere partecipata come un terzo

⁵⁶⁵ «Nam et res diversas per nominationem quodammodo significant, non constituendo tamen intellectum de eis surgentem, sed ad singulas pertinentem. Ut haec vox "homo" et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universale dicitur, et intellectum quendam constituit communem, non proprium, ad singulos scilicet pertinentem, quorum communem concipit similitudine.

Sed nunc ea quae breviter tetigimus, diligenter perquiramus, scilicet quae sit illa communis causa, secundum quam universale nomen impositum est et quae sit conceptio intellectus communis similitudinis rerum et utrum propter communem causam in qua res conveniunt vel propter communem conceptionem vel propter utrumque simul commune dicatur vocabulum.» (Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 19 [7-20]).

elemento, ovvero come una proprietà reale comune presente in ciascuno. La sola ragione, che De Libera⁵⁶⁶ indica con la particolare qualificazione di “onto-logica”, è semplicemente che ogni uomo è un uomo: la parola uomo indica gli uomini particolari per una ragione che è loro comune, ossia perché sono uomini.

Abelardo, rifiutando categoricamente che si tratti di una *convenientia in re specialia*, dato che l'esistenza di tale tipo di realtà è impossibile, arriverà a concludere che essa coincida con ciò che egli denomina *status*: qualcosa che le singole cose, pur essendo distinte tra di loro, possiedono. Per fare un esempio, Socrate e Platone risultano essere simili per il loro *status* consistente nell'essere uomo.

Per prima cosa facciamo una considerazione a proposito della causa comune. I singoli uomini distinti l'uno dall'altro, pur differendo nelle proprietà tanto per le essenze quanto per le forme, come abbiamo ricordato sopra indagando la fisica della realtà, tuttavia convengono in ciò, cioè nel fatto che sono uomini. Non dico nell'uomo, giacché nessuna cosa è uomo se non è separata, ma convengono nell'essere uomo. Ma, se esaminiamo più diligentemente, l'essere uomo non è né un uomo né un'altra cosa, così come non costituisce una cosa il fatto di non essere in un soggetto, né il fatto di non essere capace di accogliere i contrari o il non ammettere più e meno, anche se, secondo Aristotele, queste sono le caratteristiche per le quali convengono tutte le sostanze. Dunque, come sopra mostrato, non potendoci essere alcuna convenienza nella realtà, se una qualche convenienza di alcuni c'è, questa va intesa così: che non è una cosa propriamente detta; per esempio, Socrate e Platone sono simili nell'essere uomo, così come il cavallo e l'asino lo sono nel non essere uomo, ragion per cui entrambi si dicono non-uomo. Perciò, il convenire di cose diverse è il loro essere o non essere identiche quanto a determinate caratteristiche, come essere uomo o essere bianco o non essere uomo o non essere bianco. Sembra però da evitare che, quando intendiamo che il convenire delle cose non sia a sua volta una cosa, pretendiamo di unire in una sorta di nulla quelle cose che esistono, come quando diciamo che questo o quel soggetto convengono nello *status* di uomo, cioè nel fatto che sono uomini. Piuttosto, non riteniamo nient'altro se non che questi sono uomini e in questo non differiscono in alcun modo, intendo dire per il fatto che sono uomini, anche se non vogliamo condurre ad alcuna essenza⁵⁶⁷. Con lo *status* di uomo intendiamo solo il fatto di essere uomo,

⁵⁶⁶ Cfr. De Libera A., *Il problema degli universali nel medioevo*, cit., pag. 158.

⁵⁶⁷ Risulta particolarmente utile a questo proposito proporre qualche chiarificazione relativa al termine “*essentia*” qui utilizzato. Nei testi di logica del XII secolo questo termine viene utilizzato con significati non sempre chiari e, come rilevato da Luisa Valente, prevale una certa “vaghezza” nel suo utilizzo (cfr. a questo proposito Valente L., “*Essentiae*. Forme sostanziali ed «esistenza» nella filosofia porretana (XII sec.)”, in Atuche I., Calma D., König-Pralong C., Zavattoni I. (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), pagg. 255-266). Valente nota come nei testi qui esaminati, appartenenti alla scuola porretana del XII secolo, con la parola “*essentia*” venisse indicata «una proprietà o determinazione formale non accidentale [...] di una singolare sostanza concreta» (cfr. Valente L., “*Essentiae*. Forme sostanziali ed «esistenza» nella filosofia porretana (XII sec.)”, cit., pag. 255). Erismann invece, riferendosi questa volta in particolare alla terminologia erigeniana, ritiene che nel contesto altomedievale “*essentia*” fosse utilizzato principalmente per indicare un'entità generale e universale (cfr. Erismann C., *L'Homme commun*, cit., pagg. 156, 237-248. 306, 386-387. Per ulteriori approfondimenti

che non è una cosa, ma ciò che abbiamo chiamato “causa comune dell'imposizione” del medesimo nome ai singoli uomini, secondo la quale gli stessi convengono l'uno con l'altro. Ora, spesso accade che chiamiamo causa anche ciò che non è una cosa, come quando si dice: «È stato punito poiché non vuole andare al foro». Non voler andare al foro, che qui è posto come causa, non è un'essenza. Allo stesso modo possiamo anche chiamare *status* di uomo i caratteri posti nella natura dell'uomo, dei quali colui che impose il nome ha concepito la comune similitudine⁵⁶⁸.

Mostrato il significato che gli universali hanno per le cose attraverso la denominazione ed esposta la loro causa comune di imposizione, mostriamo che cosa siano i concetti che gli universali costituiscono.

Per prima cosa distinguiamo in generale la natura di tutti i concetti.

Dato che le anime sono composte tanto di sensibilità quanto di intelletto, la differenza tra questi due aspetti consiste nel fatto che la sensibilità si esercita soltanto attraverso strumenti corporei e percepisce soltanto i corpi e le cose in essi contenute, come la vista fa con la torre o con le sue qualità visibili. Invece, per quanto riguarda l'intelletto, come esso non ha bisogno di uno strumento corporeo, così non è necessario che il suo soggetto abbia un corpo nel quale sia immesso, ma è contenuto dalla similitudine della cosa che la stessa anima produce per sé, e alla quale dirige l'azione della propria intelligenza. Dunque, se la torre venisse distrutta o rimossa, sparirebbe la sensazione che in essa era esercitata, mentre ne permanerebbe l'intelligenza

relativi a questa tematica, cfr. De Ghellinck J., “L'entrée d'*essentia*, *sub stantia* et autres mots apparentés, dans le latin médiéval”, in *Bullettin Du Cange: Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 16, 1942, pagg. 77-112; Gilson É., “Notes sur le Vocabulaire de l'Être”, in *Mediaeval Studies*, 7, 1946, pagg. 150-158, Courtine J. F., “Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être. Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ et la compréhension romano-stoïcienne de l'être”, in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, études publiées sous la direction de Aubenque P., Vrin, Paris 1980, pagg. 33-87. Nonostante la poca chiarezza riguardo al significato preciso del termine, sostiene sempre Valente, l'uso che se ne faceva nel XII secolo è sicuramente diverso da quello del XIII. Per quanto riguarda l'utilizzo abelardiano del termine, il tema è stato particolarmente approfondito da Jolivet, il quale rileva diversi significati con il quale viene adoperato dal maestro palatino all'interno delle sue opere. In alcune di esse potrebbe rappresentare addirittura il sinonimo della materia stessa (o «le fond de l'être»), come lo descrive Jolivet: questo sarebbe in particolare il significato che assume nell'espressione “*materialis essentia*”, della quale – come è stato osservato – parla all'interno della *Logica Ingredientibus* a proposito della teoria realista da lui sottilmente criticata (cfr. Jolivet J., “Notes des lexicographie”, cit., pag. 540; Jolivet J., *Abélard ou la philosophie*, cit., pag. 47: «On notera les mots 'essence', 'essentiellement', qu'il ne faut pas opposer ici à 'existence' ou à 'éstant'; nous ne sommes pas au XIII^e siècle: ces termes qu'emploie Abélard dans deux teste que vingt ans séparent appartiennent au premier vocabulaire médiéval; ils remontent à saint Augustin, qui donne *essentia* comme un 'nom nouveau', tiré de *esse* pour correspondre au grec ούσια. La formule 'essence matérielle' ne doit pas non plus nous étonner: au XII^e 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». Cfr. anche Jolivet J., “Non-réalisme et platonisme”, cit., pag. 186: «pour Abélard le mot *essentia* ne désigne pas spécialement la nature, la quiddité conçue au terme d'un processus d'abstraction, comme il le fera plus tard: *essentia* chez lui signifie souvent 'nature existante', voire 'existence'»). In altre occasioni questo termine può implicare il concetto di natura o può avere il significato di “esistenza” o “cosa esistente”, rappresentando così un sinonimo di “*substantia*” (cfr. Jolivet J., “Notes de lexicographie”, cit., pagg. 538-543; De Rijk L. M., “Peter Abelard's Semantics and His Doctrine of Being”, in *Vivarium*, 24, 1986, pagg. 85-127.

⁵⁶⁸ La ragione per la quale *homo* può essere applicato ai diversi uomini è la medesima per tutti, senza che essa debba essere qualcosa di o in ogni uomo e senza che debba essere partecipata come un terzo elemento, ovvero come una proprietà reale presente in ciascuno. L'autore rifiuta che essa possa consistere in una *convenientia in re speciali*, dato che tale tipo di realtà risulta impossibile. La conclusione alla quale giungerà l'autore è che questa causa comune coincida con ciò che egli chiama *status* che le singole cose, pur rimanendo distinte tra loro, possiedono. A tal proposito Abelardo rileva come Socrate e Platone siano simili proprio per il loro essere uomo e, per questo motivo, possano essere detti entrambi uomo senza che debbano unirsi in una *res*. Abelardo insiste però nel voler distinguere questa posizione da quella realista che sosteneva la sostanzialità di ciò per cui i diversi individui sono identici. Ciò che l'autore chiama *status* non è in alcun modo assimilabile alle *res*: nel testo si ritrova l'esplicita affermazione del carattere di *non-res* dello *status* quando Abelardo afferma che esso non sia un'essenza ma solo un modo d'essere. Lo *status*, che non è quindi una cosa né tantomeno un nulla ma un modo d'essere, rappresenta la causa per la quale il nome universale è stato imposto ai diversi individui.

attraverso la similitudine della cosa che è trattenuta nell'anima. Ma, come la sensibilità non è la cosa sentita nella quale è diretta, così neppure l'intelletto è la forma della cosa che concepisce, bensì è una certa azione dell'anima, per cui essa è detta intelligente; la forma nella quale è diretta è invece una cosa immaginaria e fittizia, che l'anima realizza per sé, quando e quale vuole, come per esempio sono quelle città immaginarie che appaiono in sogno o l'archetipo dell'opera da inventare che l'artefice concepisce, anche come esemplare della cosa da formare, e che non possiamo chiamare né sostanza né accidente⁵⁶⁹.

5. Differenze tra la teoria abelardiana e quella realista

Anche se a prima vista la teoria del Maestro Palatino può sembrare in qualche modo simile a quella da lui aspramente criticata, Abelardo più volte sottolinea la differenza sussistente tra la sua teoria dello *status* e la teoria sostenuta dai realisti, che afferma la sostanzialità di ciò per cui gli individui sono simili. Egli nega il concetto di identità che, nella dottrina realista, implica che l'elemento di somiglianza tra i diversi enti singolari appartenga alle realtà⁵⁷⁰. Lo *status* non è un'essenza: si tratta semplicemente, come per l'esempio dello *status homo*, del fatto che certi individui si trovino ad essere ciascuno nello stesso stato di altri individui. Abelardo si discosta

⁵⁶⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pagg. 19 [21] – 20 [35]: «Ac primum de communi causa consideremus. Singuli homines discreti ab invicem, cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rei physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt, 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 consideramus, sicut nec non esse in subiecto res est aliqua nec non suscipere contrarietatem vel non suscipere magis et minus, secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum enim in re, ut supra monstratum, nulla possit esse convenientia, si qua est aliquorum convenientia, 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 vocatur. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse vel non esse, ut esse hominem vel album vel non esse hominem vel non esse album. Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae [non] sunt, uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis, id est in eo quod sunt homines, convenire dicimus. Sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse, et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. Saepe autem causae nomine ea quoque quae res aliqua non sunt, appellamus, ut cum dicitur: Verberatus est, quia non vult ad forum. Non vult 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 vocabulum imposuit.

Ostensa autem significatione universalium de scilicet rebus per nominationem et communi causa impositionis eorum monstrata, quid sint eorum intellectus, quos constituunt, ostendamus.

Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus.

Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum vel quae in eis sunt, percipiunt, ut visus turrem vel eius qualitates visibiles. Intellectus autem sicut nec corporeo indiget instrumento est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus».

⁵⁷⁰ Se, infatti, nella dottrina realista si diceva “idem totum inesse in pluribus”, Abelardo usa sempre espressioni quali *conveniunt e similes sunt*. Cfr. Geyer b., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 19 [23-32].

dunque dalla teoria realista conferendo alla nozione di *status* il carattere di *non-res*: nella sua prospettiva lo *status* non è una cosa o un'essenza ma piuttosto un modo d'essere⁵⁷¹.

Molti autori stentano a riconoscere una reale differenza tra la teoria della *causa communis impositionis*, proferita da Abelardo, e quella da lui criticata della *convenientia*: si deve infatti riconoscere che, anche nell'esposizione che il Peripatetico Palatino fa della sua teoria, sia nella *Logica Ingredientibus* che nella *Logica Nostrorum*, ci sono analogie terminologiche non indifferenti con l'altra⁵⁷² - si pensi al fatto che anche la teoria della *convenientia* utilizza, con diverso significato, il termine *status*.

Altri autori invece⁵⁷³, nonostante queste evidenze, dissentono da coloro che mettono in dubbio la differenza perché la dottrina della *convenientia* afferma chiaramente la reale esistenza degli universali, mentre la teoria abelardiana si fonda sul significato dei nomi universali, sul carattere vocale dei quali insiste moltissimo: dunque, le due prospettive risultano essere polemicamente opposte riguardo ad un punto di fondamentale importanza. Inoltre, Abelardo non fa che insistere, nella sua produzione, sull'assoluto rifiuto di ogni interpretazione sostanzialistica dello *status*⁵⁷⁴.

Pur avendo strenuamente difeso la distinzione tra la sua posizione e quella da lui criticata, anche Abelardo probabilmente si rese conto del pericolo di confusione tra le due teorie che si poteva creare tra i lettori. Così, all'interno della *Logica Nostrorum*, viene a mancare la teoria della *causa communis impositionis*, e viene rifiutata la dottrina della *convenientia statu*.

6. L'*intellectus* dei nomi universali

Dopo aver esaurito la ricerca della *causa communis impositionis*, il Maestro Palatino passa ad esaminare in che cosa consistano gli *intellectus* dei nomi universali. Se ci basiamo sul secondo capitolo e si considera la distinzione tra *nominatio* e *significatio* - presente in tutta la *Logica Ingredientibus* e ribadita anche in questa parte -, è possibile concludere che il piano della *nominatio* per Abelardo sembra non aver peso in questo tipo di indagine, dato che il mondo delle *res universalis* è già stato da Abelardo criticamente distrutto. Invece della *nominatio* avrà ruolo di primo piano la *conceptio* sollecitata dal nome generale, la quale permette di qualificare il nome universale in quanto tale. Non potendo infatti i nomi universali riferirsi a realtà della medesima natura - se esistono solo realtà individuali -, il loro utilizzo non coincide con la possibilità di

⁵⁷¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 20 [6-9].

⁵⁷² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 14 [18 e sgg.]: «...in eo quod homines sunt...convenire» e pag. 518 [25 e sgg.]: «...aliquis status est participatione cuius multae (substantiae) sunt convenientes».

⁵⁷³ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *La logica di Abelardo*, cit.

⁵⁷⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 20 [9-12].

esercitare la *nominatio*, quanto piuttosto con la capacità di *generare intellectum* sollecitando la *conceptio*.

Noi siamo forniti di organi sensoriali con i quali possiamo percepire gli oggetti del mondo: percependoli, in noi si forma un'immagine di ciascun oggetto, e tale immagine esiste da allora indipendentemente da esso. Se l'oggetto scomparisse, noi potremmo comunque immaginarlo. Questo tipo di immagini prodotte in noi dalla percezione delle *res* si distinguono dal resto delle immagini fittizie che componiamo noi stessi in seguito, come quando, ad esempio, sogniamo o immaginiamo. L'oggetto del pensiero, che è un termine singolare, si distingue da un termine generale (o "universale"). Se, ad esempio, parlo di Pietro o di Paolo, in quanto individui particolari, la mia rappresentazione è di natura diversa rispetto a quando parlo di "uomo" utilizzandolo come un termine universale.

Per prima cosa distinguiamo in generale la natura di tutti i concetti.

Dato che le anime sono composte tanto di sensibilità quanto di intelletto, la differenza tra questi due aspetti consiste nel fatto che la sensibilità si esercita soltanto attraverso strumenti corporei e percepisce soltanto i corpi e le cose in essi contenute, come la vista fa con la torre o con le sue qualità visibili. Invece, per quanto riguarda l'intelletto, come esso non ha bisogno di uno strumento corporeo, così non è necessario che il suo soggetto abbia un corpo nel quale sia immerso, ma è contenuto dalla similitudine della cosa che la stessa anima produce per sé, e alla quale dirige l'azione della propria intelligenza. Dunque, se la torre venisse distrutta o rimossa, sparirebbe la sensazione che in essa era esercitata, mentre ne permarrebbe l'intellezione attraverso la similitudine della cosa che è trattenuta nell'anima. Ma, come la sensibilità non è la cosa sentita nella quale è diretta, così neppure l'intelletto è la forma della cosa che concepisce, bensì è una certa azione dell'anima, per cui essa è detta intelligente; la forma nella quale è diretta è invece una cosa immaginaria e fittizia, che l'anima realizza per sé, quando e quale vuole, come per esempio sono quelle città immaginarie che appaiono in sogno o l'archetipo dell'opera da inventare che l'artefice concepisce, anche come esemplare della cosa da formare, e che non possiamo chiamare né sostanza né accidente.

Alcuni tuttavia chiamano questa forma concetto, come quando concepisco la struttura della torre anche se la torre non c'è, e la considero alta e quadrata in un campo spazioso, e questo lo chiamano concetto della torre. E Aristotele, che nel *De Interpretatione*⁵⁷⁵ chiama "passioni dell'anima" le similitudini delle cose, sembra assentire con questi che le chiamano.

Anche noi chiamiamo immagine la similitudine della cosa. E non fa problema se anche il concetto è detto in qualche modo similitudine, poiché esso comprende ciò che propriamente è detto similitudine della cosa. Ciò noi abbiamo distinto dal concetto, e giustamente. Infatti mi

⁵⁷⁵ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., I, p. 3 [10].

chiedo se quella forma quadrata e quell'altezza siano la vera forma del concetto che è riferito alla similitudine della misura della torre e della sua composizione. Ma certamente la vera forma quadrata e la vera altezza non sono se non nei corpi, infatti né il concetto né alcuna essenza vera può essere formata con una qualità fittizia. Resta ancora da indagare se, così come è fittizia la qualità, sia fittizia anche la sostanza ad essa soggiacente. Ma forse si può dire che anche quella immagine dello specchio, che sembra apparire soggetta alla vista, non sia alcunché in verità, cioè dal momento che nella superficie chiara dello specchio spesso una qualità contraria di colore.

Ma ci si può chiedere se, quando l'anima sente e comprende la medesima cosa allo stesso tempo, come ad esempio quando vede una pietra, allora anche l'intelletto agisca nell'immagine della pietra ovvero allo stesso tempo siano coinvolti sia l'intelletto sia la sensibilità nella medesima pietra. Ma sembra più ragionevole che l'intelletto non abbia bisogno dell'immagine, quando è a sua disposizione la realtà della sostanza. Noi però non concediamo che qualcuno dica che dove c'è sensibilità non c'è intelletto. Infatti spesso capita che l'anima osservi qualcosa e comprenda qualcos'altro, come bene appare agli studenti, i quali, pur osservando le cose presenti a occhi aperti, tuttavia riflettono sulle altre delle quali scrivono⁵⁷⁶.

La rappresentazione che io posso avere di un individuo è un'immagine viva, precisa e determinata nei suoi dettagli; mentre la particolare *conceptio* degli universali è detta da Abelardo *communis et confusa*, a differenza dell'*intellectus* delle cose singolari che è preciso e riguarda un solo determinato oggetto⁵⁷⁷. La *conceptio* sollecitata dai nomi universali è confusa perché riguarda più enti individuali, che sono tra loro connessi da uno *status* comune. Inoltre, Abelardo sottolinea il

⁵⁷⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 20 [19] – 21 [26]: « Ac primum generaliter intellectuum omnium naturam distinguamus.

Cum igitur tam sensus quam intellectus animae sint, haec eorum est differentia, quod sensus per corporea tantum instrumenta exercentur atque corpora tantum vel quae in eis sunt, percipiunt, ut visus turrem vel eius qualitates visibiles. Intellectus autem sicut nec corporeo indigens instrumento est, ita <nec> necesse est eum subiectum corpus habere in quod mittatur, sed rei similitudine contentus est, quam sibi ipse animus conficit, in quam suae intelligentiae actionem dirigit. Unde turre destructa vel remota sensus qui in eam agebat, perit, intellectus autem permanet rei similitudine animo retenta. Sicut autem sensus non est res sentita, in quam dirigitur, sic nec intellectus forma est rei quam concipit, sed intellectus actio quaedam est animae, unde intelligens dicitur, forma vero in quam dirigitur, res imaginaria quaedam est et ficta, quam sibi, quando vult et qualem vult, animus conficit, quales sunt illae imaginariae civitates quae in somno videntur vel forma illa componendae fabricae quam artifex concipit instar et exemplar rei formandae, quam neque substantiam neque accidens appellare possumus.

Quidam tamen eam idem quod intellectum vocant, ut fabricam turris quam absente turre concipio et altam et quadratam in spatioso campo contemplor, idem quod intellectum turris appellant. Quibus Aristoteles assentire videtur, qui passiones animae quas intellectus vocant, rerum similitudines in Peri hermeneias appellat.

Nos autem imaginem similitudinem rei dicimus. Sed nihil obest, si intellectus quoque quodammodo similitudo dicatur, quia scilicet id quod proprie rei similitudo dicitur, concipit. Quod nos ab eo diversum diximus et bene. Quaero enim, utrum illa quadratura et illa altitudo vera forma sit intellectus, qui ad similitudinem quantitatis turris ducatur et compositionis eius. Sed profecto vera quadratura et vera altitudo non nisi corporibus insunt, ficta etiam qualitate nec intellectus nec ulla vera essentia formari potest. Restat igitur, ut sicut ficta est qualitas, ficta substantia sit ei subiecta. Fortasse autem et ea speculi imago, quae visui subiecta apparere videtur, nihil esse vere dici potest, quoniam scilicet in alba speculi superficie contrarii coloris qualitas saepe apparet.

Illud autem quaeri potest, cum simul anima sentit et intelligit idem, veluti cum lapidem cernit, utrum tunc quoque intellectus in imagine lapidis agat vel simul intellectus et sensus in ipso lapide. Sed rationabilius videtur, ut tunc intellectus imagine non egeat, | cum praesto est ei substantiae veritas. Si quis autem dicat, ubi sensus est, intellectum non esse, non concedimus. Saepe enim contingit animam aliud cernere atque aliud intelligere, ut bene studentibus apparet, qui cum apertis oculis praesentia cernant, alia tamen, de quibus scribunt, cogitant».

⁵⁷⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 20 [18-36]; pag. 21 [32].

fatto che questa *conceptio* riguarda più cose individuali ma, proprio per questa ragione, non è propria di nessuna di esse singolarmente presa: ad esempio, “*homo*” significa solamente il concetto generale, nonostante nomini i singoli individui riconosciuti come uomini.⁵⁷⁸ Per questo motivo, i nomi universali non riproducono esattamente la realtà, come invece fanno le voci singolari; e da qui deriva il loro carattere di indeterminatezza:

Studiata la natura dei concetti in generale, distinguiamo ora il concetto degli universali da quello dei singolari. Essi certamente sono divisi nel fatto che il concetto che è del nome universale comprenderai un’immagine comune e confusa di molte cose, mentre quello generato da una voce singolare possiede una forma precisa e unica che si riferisce ad un solo individuo⁵⁷⁹. Per cui, quando sento la parola “uomo”, mi sorge nell’animo una qualche forma che si riferisce ai singoli uomini, come se fosse comune a tutti e propria di nessuno. Quando invece sento “Socrate” mi sorge nell’animo una certa forma che esprime la similitudine di una certa persona. Dunque attraverso questo vocabolo, cioè Socrate, che genera nell’animo la forma propria di uno solo, è identificata e determinata una certa cosa, mentre attraverso “uomo”, il cui concetto si appoggia sulla forma comune a tutti, la stessa comunanza è così confusa, che non comprendiamo quale forma sia tra tutte. Dunque “uomo” non significa propriamente né Socrate né un altro uomo singolo, dato che in forza del nome non viene identificato nessuno, anche se si nominano i singoli. Invece “Socrate” o qualsivoglia nome singolare è in grado non solo di nominare, ma anche di determinare il soggetto.

Ma poiché abbiamo detto sopra che, secondo Boezio, ogni concetto ha una realtà soggiacente, si indaga in che modo ciò convenga con i concetti degli universali. D’altra parte bisogna certo notare che Boezio induce a ciò con l’argomentazione sofisticata con la quale mostra che il concetto degli universali è vano. Per cui non fa problema il fatto non provi positivamente anche la verità di questa tesi; infatti ne conferma le ragioni, evitando la falsità delle altre. Inoltre possiamo chiamare realtà soggiacente al concetto o la vera sostanza della cosa, come quando il concetto sta insieme alla sensibilità, o la forma concepita di una qualunque cosa, se la cosa è assente, sia - quella forma - comune o propria, come abbiamo detto; dico “comune” quanto alla similitudine dei molti da lei contenuta, benché tuttavia sia considerata in sé come una cosa sola. Così infatti, per mostrare la natura di tutti i leoni, può essere utilizzata una raffigurazione che non è propria di nessuno di loro e al contrario, per distinguere un esemplare da tutti gli altri, si può predisporre un’altra raffigurazione che denoti qualcosa proprio di esso, come se lo si dipingesse claudicante o mutilato o colpito da una freccia di Ercole. Dunque, come si dipinge

⁵⁷⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 22 [2-4].

⁵⁷⁹ I nomi universali hanno una particolare *conceptio* che l’autore definisce *communis e confusa*, a differenza dei nomi singolari che invece trasmettono un concetto preciso e circoscritto ad un unico oggetto. La *conceptio* sollecitata dai nomi universali è confusa perché riguarda più enti individuali collegati tra loro da uno *status* comune. Essa riguarda più cose individuali ma non è propria di nessuna presa singolarmente. I nomi universali, quindi, non possono riprodurre esattamente la realtà come invece fanno le voci singolari e, perciò, risultano indeterminati. Nonostante questa loro natura, essi si presentano comunque come legittimi.

una figura comune delle cose e una singolare, allo stesso modo se ne concepisce una comune e una propria.

Inoltre, a proposito di quella forma, nella quale il concetto è diretto, non si dubita inopportuno se il nome significhi proprio quella, come sembra essere confermato tanto dall'autorità quanto dalla ragione⁵⁸⁰.

Tuttavia essi si presentano allo stesso modo come legittimi⁵⁸¹.

7. Più che di *intellectus* si parla di *opiniones*

In riferimento ad un passo di Prisciano più volte utilizzato all'interno della sua opera, paragonando l'*intellectus* generale - considerato nel senso di forma - alle idee divine *ante creationem*, Abelardo dichiara che sono propri dell'uomo non tanto i concetti, che appartengono solo a Dio, quanto piuttosto le *opiniones*, che sono di grado inferiore. Subito dopo, però, ne parla come veri e propri atti di intelligenza, e ne conferma la validità a motivo della struttura reale che li legittima agendo come *causa communis impositionis*: la struttura reale alla quale il Maestro Palatino fa esplicito riferimento è lo *status*⁵⁸². Delle cose l'uomo ha solamente immagini di origine sensibile. Andare oltre l'immagine sensibile e approfondire la conoscenza gli è appena possibile, poiché gli è di ostacolo la stessa percezione esteriore degli accidenti sensibili:

Quindi giustamente i concetti sono ascritti alla mente divina e non a quella umana come per astrazione, poiché gli uomini, che solo attraverso la sensibilità conoscono le cose, a malapena o

⁵⁸⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 21 [27] – 22 [28]: « Nunc autem natura intellectuum generaliter inspecta universalium et singularium intellectus distinguamus. Qui quidem in eo dividuntur, quod ille qui universalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem. Unde cum audio “homo”, quoddam instar in animo surgit, quod ad singulos homines sic se habet, ut omnium sit commune et nullius proprium. Cum autem audio “Socrates”, forma quaedam in animo surgit, quae certae personae similitudinem exprimit. Unde per hoc vocabulum, quod est Socrates, quod propriam unius formam ingerit in animo, res quaedam certificatur et determinatur, per “homo” vero, cuius intelligentia in communi forma omnium nititur, ipsa communitas confusio est, ne quam ex omnibus intelligamus. Unde neque Socratem neque alium recte significare “homo” dicitur, cum nullus ex vi nominis certificetur, cum tamen singulos nominet. Socrates vero vel quodlibet singulare non solum habet nominare, verum etiam rem subiectam determinare.

Sed quaeritur, quia secundum Boethium superius diximus omnem intellectum rem subiectam habere, quomodo intellectibus universalium conveniat. At certe notandum, quod istud Boethius in ea argumentatione sophistica inducit, qua intellectum universalium vanum esse ostendit. Unde nihil obest, si et hoc in veritate non astruat; unde falsitatem vitans aliorum rationes comprobatur. Rem etiam subiectam intellectui possumus vocare sive veram rei substantiam, veluti quando simul est cum sensu, sive rei cuiuscumque formam conceptam, re scilicet absente, sive ea forma communis sit, <ut> diximus, sive propria; communis, inquam, quantum ad similitudinem multorum quam retinet, licet tamen in se ut res una consideretur. Sic enim ad omnium leonum naturam demonstrandam una potest pictura fieri nullius eorum quod proprium est, repraesentans et rursus ad quemlibet eorum distinguendum alia commodari, quae aliquid eius proprium denotet, ut si pingatur claudicans vel curtata vel telo Herculis sauciata. Sicut ergo quaedam rerum communis figura, quaedam singularis pingitur, ita etiam concipitur, scilicet quaedam communis, quaedam propria. De forma autem ista, in quam scilicet intellectus dirigitur, non absurde dubitatur, utrum eam quoque nomen significet, quod tam auctoritate quam ratione confirmari videtur».

⁵⁸¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 22 [7]; pag. 23 [15]; pag. 24 [32-37].

⁵⁸² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 23 [20-24].

niente affatto si elevano in questo modo alla semplice intelligenza, e la sensibilità esteriore degli accidenti impedisce loro di concepire in modo puro le nature delle cose. Invece Dio, al quale sono accessibili di per sé tutte le cose che Lui ha create, e che aveva conosciuto ancora prima che esse esistessero, distingue i singoli *status* tra loro senza che la sensibilità sia di impedimento a Lui, che solo ne ha avuto la vera intelligenza. Agli uomini invece, relativamente a ciò che non avevano toccato coi sensi, capita di avere più opinione che concetto, come apprendiamo dalla stessa esperienza⁵⁸³. Infatti, pensando a qualche città mai vista, una volta che ci siamo arrivati scopriamo che è diversa da come avevamo immaginato che fosse.

E così, a proposito delle forme intrinseche che non pervengano ai sensi, come sono la “razionalità” e la “mortalità”, la paternità, lo “stare seduto”, credo che si abbia più che altro opinione. Tuttavia qualsivoglia nome di qualsivoglia esistente, per quanto gli pertiene, genera più concetto che opinione, poiché l’inventore ha voluto imporlo secondo certe nature o proprietà delle cose, sebbene lui stesso non sapesse trovare precisamente la natura o la proprietà della cosa⁵⁸⁴.

Questo discorso ha importanti conseguenze gnoseologiche: seguendo tale ragionamento arriviamo a comprendere che l’uomo può avere intellesione (*intelligentia*) solo degli oggetti particolari, mentre degli universali ha solo opinione (*opinio*); e tutto ciò è confermato dall’esperienza.

8. La teoria dell’astrazione

Il discorso sullo *status*, sul criterio legittimante oggettivo e sulla natura della *conceptio* tipica dei nomi universali, ha portato Abelardo anche allo studio del procedimento intellettuale che, a partire dalla considerazione della realtà, conduce l’uomo alla produzione delle *formae*. Il processo in questione è quello dell’astrazione, nel quale l’intelletto prende in considerazione aspetti differenti

⁵⁸³ Abelardo sottolinea come in realtà il concetto sia proprio solamente della mente divina, mentre all’uomo appartenga l’opinione. L’uomo infatti, condizionato dalla sensibilità e quindi dagli accidenti, non ha mai accesso ai puri concetti; Dio invece, prima ancora che le cose esistessero realmente, possedeva già i concetti propri di tutte le realtà. Subito dopo aver chiarito l’inferiorità delle *opiniones* degli uomini rispetto ai concetti di Dio, parla delle prime come di veri e propri atti di intelligenza e ne conferma la loro validità derivata dalla struttura reale che li legittima.

⁵⁸⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 23 [6-23]: «Inde etiam bene divinae menti, non humanae huiusmodi per abstractionem conceptiones adscribuntur, quia homines, qui per sensus tantum res cognoscunt, vix aut numquam ad huiusmodi simplicem intelligentiam conscendunt et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit. Deus vero cui omnia per se patent, quae condidit, quique ea antequam sint, novit, singulos status in se ipsis distinguit nec ei sensus impedimento est, qui [solam] solus veram habet intelligentiam. Unde homines in his quae sensu non attractaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit, quod ipso experimento discimus. Cogitantes enim de aliqua civitate non visa, cum advenerimus, eam nos aliter quam sit excogitasse invenimus.

Ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere. Quaelibet tamen quorumlibet existentium nomina, quantum in ipsis est, intellectum magis quam opinionem generant, quia secundum aliquas rerum naturas vel proprietates inventor ea imponere intendit, etsi nec ipse bene excogitare sciret rei naturam aut proprietatem».

della medesima cosa, ossia considera separatamente materia e forma, che però non sono mai separate all'interno della realtà.

Inoltre tali concetti ottenuti per astrazione potevano forse sembrare falsi o vuoti, poiché comprendono la realtà diversamente da come sussiste. Infatti, considerando separatamente la materia per sé o la forma per sé, mentre nessuna di esse sussiste separatamente, di certo sembrano concepire la cosa diversamente da come è, e sembrano perciò essere vuoti. Ma non è così. Se qualcuno infatti in questo modo pensasse una cosa diversamente da come è, così da considerarla secondo una natura o una proprietà che la stessa non ha, questo concetto sarebbe certamente vuoto. Ma questo certamente non accade nell'astrazione⁵⁸⁵.

Da qui deriva l'affermazione che il *modus intelligendi* è differente dal *modus subsistendi*: quando, infatti, produciamo gli *intellectus* universali concepiamo la cosa *aliter quam sit*, ma non *alia quam sit*.

Infatti, quando considero in quest'uomo soltanto la natura della sostanza o del corpo e non anche quella dell'animale o dell'uomo o del grammatico, certamente non prendo in considerazione alcunché se non ciò che è in quella natura, solo che non rivolgo l'attenzione a tutto ciò che essa possiede. E quando dico che io rivolgo l'attenzione soltanto ad essa per ciò che essa effettivamente possiede, quel "soltanto" si riferisce all'attenzione e non al modo di sussistere, altrimenti il concetto sarebbe vuoto. Tale realtà non ha infatti soltanto questa natura, ma è considerata solamente in quanto ha questa natura. E tuttavia si dice che è compresa diversamente rispetto a come è, non certamente con un altro *status* rispetto a quello che ha, come è stato detto sopra, ma – in quello *status* – è compresa diversamente, poiché altro è il modo di essere pensata altro quello di sussistere⁵⁸⁶. Questa realtà infatti è considerata separatamente da un'altra, non separata, dato che non esiste separatamente e si coglie e puramente la materia e semplicemente la forma, mentre non esiste né questa puramente né quella semplicemente, dato che questa purezza e quella semplicità si riferiscono all'intelligenza

⁵⁸⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 25 [15-25]: «[15] Huiusmodi autem intellectus per abstractionem inde forsitan falsi vel vani videbantur, quod rem aliter quam subsistit, percipiant. Cum enim materiam per se vel formam separatim attendant, nulla tamen earum separatim subsistat, profecto rem aliter quam sit, videntur concipere atque ideo cassi esse. Sed non est ita. Si quis enim hoc modo aliter quam se habeat res, intelligat, ut videlicet ipsam attendat in ea natura vel proprietate quam ipsa non habeat, iste profecto cassus est intellectus. Sed hoc quidem non fit in abstractione. Cum enim hunc hominem tantum attendo | in natura substantiae vel corporis, non etiam animalis vel hominis vel grammatici, profecto nihil nisi quod in ea est, intelligo, sed non omnia quae habet, attendo».

⁵⁸⁶ Abelardo passa qui ad esaminare il procedimento intellettuale che dalla considerazione della realtà ha portato l'uomo alle *formae*: il processo in questione è quello astrattivo attraverso il quale l'intelletto prende in considerazione aspetti diversi di una medesima realtà, considerandola separatamente materia e forma mentre esse continuano a sussistere unite all'interno della cosa considerata. L'attività svolta dall'intelletto in questa circostanza è legittima e non porta alla creazione di un concetto vuoto dato che non modifica in alcun modo la realtà alla quale si riferisce: esso considera elementi effettivamente presenti nella realtà in maniera separata, mentre continuano a rimanere uniti. Da qui deriva l'affermazione della differenza tra il *modus intelligendi* e il *modus subsistendi*: quando produciamo gli *intellectus* universali concepiamo la cosa *aliter quam sit* e non *alia quam sit*.

e non alla sussistenza della cosa, perché sono infatti modi di comprendere e non modi di essere. Anche i sensi spesso considerano diversamente i composti: se per esempio ci fosse una statua metà d'oro e metà d'argento potrei cogliere separatamente l'oro e l'argento congiunti, cioè considerando ora l'oro, ora l'argento di per sé, cogliendoli i congiunti in modo separato, ma non come separati, dal momento che non lo sono. E così l'intellezione considera in modo separato per astrazione, ma non cose separate, altrimenti sarebbe vuota.

Tuttavia potrebbe forse essere sano il concetto che considera quelle cose che sono congiunte in un modo come divise, in un altro come congiunte, e viceversa. Infatti, tanto la congiunzione quanto la divisione delle cose possono essere intese in due modi diversi. Certe cose le diciamo congiunte tra loro per una certa similitudine, come questi due uomini per il fatto che sono uomini o grammatici, certe cose invece per una certa apposizione e aggregazione, come forma e materia o vino e acqua. Queste cose che sono così congiunte, l'intelletto le concepisce divise in un modo divise e in un altro modo congiunte. Dunque Boezio attribuisce all'anima questa facoltà: che essa può con la sua ragione e comporre le cose disgiunte e dividere le cose composte non eccedendo tuttavia la natura della cosa in nessuno dei due casi, ma solo percependo ciò che è nella natura della cosa. Altrimenti - cioè se l'intelletto deviasse dallo *status* della cosa -, non ci sarebbe conoscenza razionale ma opinione⁵⁸⁷.

La teoria dell'astrazione non è certo nuova: già ne avevano parlato, prima di Abelardo, altri autori, tra i quali Aristotele e Boezio. Fu probabilmente da Boezio che Abelardo prese tale teoria; ma il modo in cui è utilizzata dal Peripatetico Palatino è differente sia da quello di Aristotele sia da quello di Boezio, e presenta - come sottolinea Gilson - una significativa originalità⁵⁸⁸. All'interno della teoria generale abelardiana, con la sua sostituzione della *res* universale con il concetto di *status* e la sua maggiore considerazione del valore del *modus intelligendi* rispetto al *modus subsistendi*, l'astrazione di Abelardo non può sussistere in una mera riproduzione del reale.

Se l'autore afferma che l'intelletto, sollecitato da un nome universale, si rivolge ad una forma vaga e non definita, non sta però dicendo che questa abbia minore dignità – benché l'accosti più

⁵⁸⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 25 [26] – 26 [15]: «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. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut videlicet puritas ista vel simplicitas ad intelligentiam, non ad subsistentiam rei reducatur, ut sint scilicet modus intelligendi, non subsistendi. Sensus etiam saepe de compositis diversim agunt, veluti si sit statua dimidia aurea et dimidia argentea, aurum et argentum coniuncta separatim cernere possum, modo scilicet aurum adspiciens, modo argentum per se, coniuncta cernens divisim, non divisa, quippe divisa non sunt. Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa, alioquin cassus esset. Posset tamen fortasse et sanus esse intellectus, qui ea quae coniuncta sunt, uno modo considerat divisa, alio modo <coniuncta> et e converso. Rerum namque tam coniunctio quam divisio dupliciter accipi potest. Nam quaedam coniuncta sibi dicimus per similitudinem aliquam, ut hos duos homines in eo quod homines sunt vel grammatici, quaedam vero per appositionem et aggregationem quandam, ut forma et materia vel vinum et aqua. Quae ita sibi adiuncta sunt, alio modo divisa, alio modo <coniuncta> concipit. Unde Boethius animo potestatem hanc adscribit, ut ratione sua possit et disiuncta componere et composita resolvere, in neutro tamen rei naturam excedens, sed solum id quod in rei natura est, percipiens. Alioquin non esset ratio, sed opinio, scilicet si a statu rei intelligentia deviaret».

⁵⁸⁸ Cfr. Gilson, *La filosofia nel Medioevo.*, cit., pag. 287.

all'opinione che non alla pura intelligenza⁵⁸⁹. Abelardo, in effetti, la indica come *opinio* solamente in confronto alla conoscenza che degli universali ha Dio: conoscenza che è sicuramente superiore rispetto a quella che può averne l'uomo. Quello che il Maestro Palatino intende fare è mostrare la minore determinatezza della *conceptio* dei nomi universali rispetto a quella dei nomi particolari, senza però togliere dignità ai primi. Tale indeterminatezza della *conceptio* è causata dalla separazione dell'ambito significativo da quello nominativo, non avendo gli universali diretta corrispondenza con le realtà sensibili; viene però comunque mantenuta la *similitudo* sul piano intellettuale.

9. La risposta alle *quaestiones porfiriane*

Conclusa l'analisi relativa al modo di significare dell'universale, l'autore si accinge a rispondere alle note questioni porfiriane:

[Porfirio] determina quelle che sono le questioni più alte e tuttavia non le risolve. E fornisce una spiegazione di entrambi i fatti, che cioè ometta di affrontarle e che tuttavia ne faccia menzione. Infatti per questo motivo non le tratta, perché il lettore inesperto non è in grado di indagare su di esse e di comprenderle. Tuttavia egli le ricorda, affinché il lettore non sia inconsapevole della loro esistenza. Se infatti le avesse completamente taciute, il lettore - considerando che di questi non ci sia da ricercare alcunché di più ampio - sdegnerebbe l'indagine su di essi. Sono tre, come dice Boezio⁵⁹⁰, misteriose e molto utili e toccate da molti filosofi ma risolte da pochi. E la prima è di tale natura, se i generi e le specie sussistano in realtà o se siano posti solamente in etc. ed è anche come se dicesse: se abbiano una vera realtà o consistano soltanto nell'opinione. Riguardo alla seconda, invece, se si ammette che esistano veramente, se siano essenze corporee o incorporee, e la terza, se siano separati dai sensibili o posti in essi⁵⁹¹.

⁵⁸⁹ Con questa interpretazione, sostenuta anche da Fumagalli Beonio Brocchieri in *La logica di Abelardo*, cit., non è d'accordo Gilson, cfr. *La filosofia nel Medioevo*, cit., pag. 286.

⁵⁹⁰ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 159 [7].

⁵⁹¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 7 [26] – 8 [1]: «Quae sint altiores illae quaestiones, determinat, cum tamen eas non dissolvat. Et de utroque causa redditur, quod videlicet et eas inquirere praetermittat et tamen de eis mentionem faciat. Ideo enim eas non tractat, quia rudis lector ad inquirendas eas et percipiendas non sufficit. Ideo autem easdem commemorat, ne lectorem negligentem faciat. Si enim omnino eas tacuisset, lector omnino nihil amplius de istis inquirendum esse arbitrans earum omnino inquisitionem despiceret. Sunt autem tres, ut Boethius dicit, secretae et peritiles et non a paucis philosophorum tentatae, sed a paucis dissolutae».

Nell'affrontare tali *quaestiones*, egli assume deliberatamente i termini in un significato non letterale e, quindi, non aderente alla mentalità realistica che caratterizzavano invece l'impostazione dell'autore dell'*Isagoge*. Nelle risposte che fornisce, Abelardo ripercorre tutti i punti della sua teoria da noi precedentemente esaminata⁵⁹².

Alla prima domanda (gli universali sono cose realmente esistenti, o sono semplici oggetti d'intellezione?) Abelardo risponde sostenendo che per se stessi gli universali non esistono che nell'intelletto (*intellectu solo et nudo et puro*), ma significano cose reali, ovvero le medesime cose significate anche dai termini particolari.

Alla seconda questione (gli universali sono corporei o incorporei?) il Maestro Palatino risponde che come nomi, ovvero, come *flatus vocis* (parole pronunciate) gli universali siano enti corporei, ma la loro attitudine a significare una pluralità di individui simili è invece incorporea: le parole, quindi, sono enti corporei, ma il loro significato no⁵⁹³. Esse sono *incorporea quantum ad modum significationis*.

Nel rispondere alla terza domanda (gli universali esistono nelle cose sensibili o al di fuori di esse?) Abelardo distingue gli incorporei in due diverse tipologie: gli incorporei che esistono al di fuori delle cose, come Dio e l'anima e gli incorporei che esistono nel sensibile, come le forme dei corpi.

Gli universali, per Abelardo, appartenerebbero alla seconda tipologia di incorporei: risultano quindi contenuti nei sensibili ma, in quanto li designano come separati dal sensibile per astrazione, essi sono al di là dei sensibili.

Accennate tutte queste cose, passiamo ora a risolvere le questioni dei generi e delle specie proposte da Porfirio, cosa che possiamo fare facilmente avendo già chiarita la natura di tutti gli universali⁵⁹⁴.

E la prima delle questioni era questa: se i generi e le specie sussistano, cioè se significhino una certa esistenza reale, o siano posti [28] solo nell'intelletto etc., cioè se siano posti nell'opinione vuota e senza realtà, come questi nomi, "chimera" e "ircocervo", che non generano una valida conoscenza.

A ciò bisogna rispondere che, in verità, significano attraverso la denominazione cose veramente esistenti, cioè quelle stesse che significano i nomi singolari e in nessun modo sono posti in

⁵⁹² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 27 [29] e pag. 29 [37]). Un punto particolarmente degno di nota si trova alla riga 37 di pag. 29, dove si tratta di una particolare accezione del termine "significare". Abelardo usa questo termine sia per indicare il rimando alle *res* (e quindi, più propriamente, la *nominatio*), sia per intendere la *conceptio commune*. Ciò sembra dovuto comunque alla particolare forma del periodo.

⁵⁹³ Abelardo nega espressamente che, se universale è il predicato, universale debba essere anche la corrispondente parola, proprio in quanto parola, poiché, alla stessa maniera, si rischierebbe di arrivare a concludere che siano universali anche le lettere dell'alfabeto.

⁵⁹⁴ Abelardo si appresta a rispondere alle *quaestiones* porfiriane per la prima volta: nel suo commento precedente, contenuto nelle *Glosse Letterali*, attenendosi in modo più stretto al testo, aveva invece seguito la decisione di Porfirio di non rispondere alle questioni.

un'opinione vuota; tuttavia in qualche modo si collocano nel concetto solo e nudo e puro, così come è stato determinato. Ma nulla vieta che chi propone la questione intenda, nel porla, certe voci in un senso, e chi la risolve, nel risolverla, le intenda in un altro, e che colui che la risolve dica così: «tu chiedi se gli universali siano posti nel solo concetto» etc. E puoi così ammettere che questo è vero, come abbiamo già determinato sopra. Le voci possono anche essere considerate intrinsecamente allo stesso modo tanto da colui che risolve la questione quanto da colui che la pone, e allora diventerà una sola, non per opposizione, la questione relativa ai membri principali di queste due questioni dialettiche, ovvero: se [gli universali] esistano o non esistano, e parimenti se siano posti nei soli e nudi e puri concetti oppure no⁵⁹⁵.

Lo stesso si può dire nella seconda questione che è questa: se, esistendo, siano corporei o incorporei cioè, concedendo che significhino cose sussistenti, se significano cose sussistenti che sono corporee o che sono incorporee. Poiché ogni cosa che esiste, come dice Boezio⁵⁹⁶, è o corporea o incorporea, vale a dire o consideriamo questi nomi - corporeo e incorporeo - come corpo reale e non-corpo oppure li consideriamo [rispettivamente] come ciò che può essere percepito con i sensi del corpo, come l'uomo, il legno, la bianchezza, o ciò che non può esserlo, come l'anima e la giustizia. Il corporeo può anche essere considerato come separato, come se ci si domandasse, posto che significano cose esistenti, se le significhino separate o non separate. Infatti colui che investiga bene la verità della cosa, non considera soltanto quelle cose che possono dirsi secondo verità, ma anche tutte le cose che possono essere poste nell'opinione. Dunque, sebbene per qualcuno sia certo che nulla sussista oltre le cose separate, poiché tuttavia potrebbe esserci l'opinione che altre cose esistano, giustamente si indaga anche intorno ad esse. E certamente quest'ultima considerazione di "corporeo" sembra avvicinarsi maggiormente alla questione, così che cioè si indagli a proposito delle cose separate o non separate. Ma forse, quando Boezio afferma che tutto ciò che è o è corporeo o è incorporeo, l'incorporeo sembra essere di troppo, dato che nessun esistente è incorporeo, cioè non separato. E questione non sembra avere alcun valore ciò che si introduce per ordinare le questioni, se non forse nel fatto che, come il corporeo e l'incorporeo dividono le realtà sussistenti secondo una diversa accezione, così sembra che lo facciano anche in questa, come se colui che pone la questione dicesse così: «Vedo che, delle cose esistenti, alcune di loro si dicono corporee, altre incorporee: quali di queste diremo essere quelle che sono significate degli universali?» A questo si risponde: «in qualche modo sono corporee, cioè distinte nella propria essenza, e incorporee quanto alla designazione del nome universale, che infatti non le nomina in modo distinto e determinato ma in modo confuso, come sopra abbiamo mostrato sufficientemente». E dunque gli stessi nomi universali sono detti sia corporei quanto alla natura delle cose sia incorporei quanto al modo

⁵⁹⁵ Alla prima questione (gli universali esistono o sono solo nell'opinione?) l'autore risponde sostenendo che per loro stessi gli universali non esistono che nell'intelletto, ma significano cose reali, le stesse che sono significate anche dai nomi singolari. È interessante notare come Abelardo, nel descrivere la prima questione posta da Porfirio, la riporti su un piano semantico determinando che il problema si riduca al constatare se gli universali significhino cose realmente esistenti o piuttosto cose irreali.

⁵⁹⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 160 [14].

della significazione poiché, benché nominino quelle cose che sono distinte, non lo fanno tuttavia in modo distinto e determinato⁵⁹⁷.

In verità la terza questione, se siano posti nei sensibili etc., discende dal fatto che si concede che siano incorporei poiché come si sa l'incorporeo inteso in un certo qual modo, si articola nel suo essere e non essere nei sensibili, proprio come abbiamo ricordato sopra. E si dice che gli universali sussistano nei sensibili, cioè che significhino la sostanza intrinseca esistente nella realtà sensibile attraverso le forme esteriori e, significando questa sostanza che esiste in atto nella realtà sensibile, tuttavia mostrino quella stessa naturalmente separata dalla realtà sensibile, così come precedentemente abbiamo determinato seguendo Platone. Dunque Boezio⁵⁹⁸ dice che i generi e le specie sono conosciuti, ma non che esistano, separati dai sensibili, così che le realtà dei generi e delle specie, quanto alla loro natura, siano colte razionalmente in sé oltre ogni sensibilità, poiché possono veramente sussistere in se stesse, anche separate da quelle forme esteriori attraverso le quali vengono ai sensi. Infatti ammettiamo che tutti i generi e le specie si trovino nelle cose sensibili. Ma poiché il loro concetto è stato sempre detto separato rispetto alla sensibilità, in nessun modo sembravano essere nelle cose sensibili. Dunque giustamente si indagava se essi potessero mai stare nelle realtà sensibili e si rispondeva, a proposito di alcuni, [25] che vi stanno, ma in modo tale che, come è stato detto, permangano naturalmente oltre la sensibilità⁵⁹⁹.

Inoltre, nella seconda questione, possiamo prendere il corporeo e l'incorporeo come ciò che è sensibile e ciò che non è sensibile, affinché la disposizione delle questioni sia più conveniente e, poiché il concetto degli universali è stato detto separato rispetto alla sensibilità, come sappiamo, giustamente bisogna chiedersi se essi siano sensibili o non sensibili e, dato che si risponde che alcuni di loro sono sensibili quanto alla natura delle cose e che gli stessi non sono sensibili quanto al modo della significazione, poiché infatti non designano le cose sensibili che nominano in quel modo nel quale sono colte con i sensi, cioè come divise, e neppure le scopre attraverso il loro mostrarsi ai sensi rimaneva aperta la questione se essi citino soltanto le stesse cose sensibili o se non significhino anche qualcos'altro; questione a cui si risponde che significano sia gli stessi sensibili sia allo stesso tempo quella concezione comune che Prisciano ascrive principalmente alla mente divina⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ Alla domanda se gli universali, appurato che esistano, siano corporei o incorporei l'autore risponde che, in quanto parole pronunciate (*flatus vocis*) gli universali sono enti corporei, mentre la loro attitudine a significare una pluralità di individui è invece incorporea: se considerati come parole sono enti corporei, il loro significato non lo è.

⁵⁹⁸ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 167 [14].

⁵⁹⁹ Per rispondere alla terza questione (se gli universali esistano nelle cose sensibili o al di fuori di esse) Abelardo fa una distinzione a proposito degli incorporei tra quelli che esistono al di fuori delle cose e quelli che esistono nel sensibile. Gli universali appartenerebbero alla seconda tipologia e quindi sarebbero contenuti nei sensibili ma, siccome li designiamo come separati dal sensibile per astrazione, essi sono al di là dei sensibili. Il pensiero aristotelico e quello platonico sono qui conciliabili perché mentre Aristotele sostiene che le forme esistono solo nel sensibile (cosa effettivamente vera), Platone afferma che esse conserverebbero la propria natura anche se non fossero più percepite sensibilmente (cosa parimenti vera).

⁶⁰⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 27 [35] – 29 [38]: «[35] His itaque praelibatis ad absolvendas quaestiones de generibus et speciebus a Porphyrio propositas veniamus, quod facile iam possumus omnium universalium natura iam aperta.

A parere del Maestro Palatino, in questa occasione è possibile conciliare il pensiero di Platone e quello di Aristotele perché, mentre Aristotele dice che le forme non esistono che nel sensibile, cosa effettivamente vera, Platone afferma che queste forme conserverebbero la loro natura anche se non li percepissimo più sensibilmente, cosa parimenti vera⁶⁰¹.

Oltre a rispondere alle canoniche tre domande porfiriane, Abelardo ne propone una quarta e, come quelle di Porfirio erano sintomatiche di una soggiacente mentalità platonico-realista, quella proposta da Abelardo mostra tutti i sintomi di una mentalità di partenza di tipo anti-realistico. Nella nuova questione Abelardo si chiede che cosa avvenga del significato delle *voces* universali, *nominatis rebus dstrictis*. A quest'ultimo problema, il Maestro Palatino risponde che nelle proposizioni negative la significazione non scompare, bensì permane⁶⁰². Se si considera tutta la

Prima itaque huiusmodi erat, utrum genera et species subsistant, id est significant aliqua vere existentia, an sint posita in intellectu solo etc., id est sint posita in opinione cassa sine re, sicut haec nomina chimaera, hircocervus, quae sanam intelligentiam non generant.

Ad quod respondendum est, quia re vera significant per nominationem res vere existentes, easdem scilicet quas singularia nomina, et nullo modo in opinione cassa sunt posita; quodam tamen modo intellectu solo et nudo et puro, sicuti determinatum est, consistunt. Nihil autem obest, si proponens quaestionem aliter quasdam voces accipiat in quaerendo, aliter qui solvit, in solvendo, ac si diceret ita is qui solvit: quaeris, utrum sint posita <in> intellectu solo etc. Quod ita potes accipere, quod verum est, ut supra iam determinavimus. Possunt et eodem penitus modo voces ubique accipi tam ab solvente quam a quaerente, et tunc fiet una quaestio non per opposita de prioribus membris duarum dialectarum quaestionum harum scilicet: utrum sint vel non sint, et item utrum sint posita in solis et nudis et puris vel non.

Idem in secunda dici potest, quae est huiusmodi: utrum subsistentia sint corporalia an incorporalia, hoc est, cum concedantur significare subsistentia, utrum alia subsistentia significant, quae sint corporalia, an quae sint incorporalia. Quippe omne quod est, ut ait Boethius, aut corporeum aut incorporeum, sive scilicet haec nomina corporeum et incorporeum accipiamus pro corpore substantiali et non-corpore sive pro eo quod corporeo sensu percipi potest, ut homo, lignum, albedo, vel non potest, ut anima, iustitia. Potest etiam corporeum accipi pro discreto, ac si ita quaeratur: cum significant subsistentia, utrum significant ea <discreta vel non discreta>. Qui enim rei veritatem bene investigat, non tantum attendit, quae vere dici possunt, sed quaecumque in opinione poni possunt. Unde etsi alicui certum sit nulla subsistere praeter discreta, quia tamen posset esse opinio, ut alia essent, non immerito et de eis quaeritur. Et haec quidem ultima acceptio corporei magis ad quaestionem accedere videtur, ut scilicet de discretis vel non discretis quaeratur. Sed fortasse, cum ait Boethius, omne quod est, vel corporeum esse vel incorporeum, incorporeum superfluum videtur, cum nullum existens sit incorporeum, id est non discretum. Nec quicquam illud quod ad ordinem quaestionum inducitur, valere videtur, nisi forte in eo quod sicut corporeum et incorporeum in alia significatione dividunt subsistentia, ita et in hac videtur, ac si ita is qui quaerit, diceret: Video quod existentium alia dicuntur corporalia, alia incorporalia, quae horum dicimus esse ea quae ab universalibus significantur? Cui respondetur: corporalia quodammodo, id est discreta in essentia sua et incorporalia quantum ad universalis nominis notationem, quod scilicet ea non discreta ac determinate nominant, sed confuse, ut supra satis docuimus. Unde et nomina ipsa universalis et corporea dicuntur quantum ad naturam rerum [et si ea quae discreta sunt] et incorporea quantum ad modum significationis, quia etsi ea quae discreta sunt, nominant, non tamen discreta et determinate.

Tertia vero quaestio, utrum sint posita in sensibilibus etc., ex eo descendit, quod incorporea conceduntur, quia videlicet incorporeum quodam modo acceptum | dividitur per esse in sensibili et non esse, ut supra quoque meminimus. Et dicuntur universalis subsistere in sensibilibus, id est significare intrinsicam substantiam existentem in re sensibili ex exterioribus formis et cum eam substantiam significant, quae actualiter subsistit in re sensibili, eandem tamen naturaliter separatam a re sensibili demonstrant, sicut superius iuxta Platonem determinavimus. Unde Boethius genera et species intelligi praeter sensibilia dicit, non esse, eo scilicet quod res generum et specierum quantum ad naturam suam rationabiliter in se attenduntur praeter omnem sensualitatem, quia in se ipsis remotis quoque exterioribus formis, per quas ad sensus veniunt, vere subsistere possent. Nam omnia genera vel species concedimus sensualibus inesse rebus. Sed quia intellectus eorum a sensu solus semper dicebatur, nullo modo in sensibilibus rebus esse videbantur. Unde merito quaerebatur, an umquam possent in sensibilibus esse; et respondetur de quibusdam, quod sint, sic tamen, ut praeter sensualitatem, sicut dictum est, naturaliter permaneant.

Possumus autem in secunda quaestione corporeum et incorporeum pro sensibili et insensibili sumere, ut sit ordo quaestionum convenientior, et quia intellectus universalium solus a sensu, ut dictum est, dicebatur, quaesitum recte est, an sensibilia essent an insensibilia, et cum respondeatur eorum quaedam esse sensibilia quantum ad naturam rerum, eadem et insensibilia quantum ad modum significandi, quia scilicet res sensibiles, quas nominant, non designant eo modo quo sentiuntur, id est ut discretas nec per eorum demonstrationem sensus eas reperit, restabat quaestio, utrum ipsa sensibilia tantum appellarent an etiam aliquid aliud significarent; cui respondetur quod et sensibilia ipsa significant et simul communem illam conceptionem quam Priscianus divinae menti praecipue adscribit».

⁶⁰¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 28 [1-8].

⁶⁰² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 30 [1-5].

discussione sulla separazione della *significatio* dalla *nominatio*, si coglie pienamente il motivo di ciò: si è visto che il significato è dato completamente dal campo intellettuale e non da quello reale e, perciò, quando anche le cose non esistessero più (il che, osserviamo, non equivale a dire che non siano mai esistite), l'*intellectus* potrà comunque fornire un senso alla *vox*, a meno che essa non pretenda esplicitamente di riferirsi proprio a cose attualmente esistenti e nominate.

Questo ulteriore passaggio, ovvero l'affermazione della permanenza della significazione indipendentemente dalla permanenza nella realtà della cosa nominata - insieme alla teoria dello *status* -, dà un'ulteriore conferma dell'intenzione di Abelardo di tenere distinto il mondo dei *nomina* dal mondo delle cose reali.

Così possiamo esporre, circa le altre inerenti, per aggiungere una quarta questione⁶⁰³, cioè se per i generi e per le specie, finché sono generi e specie, sia necessario che abbiano qualche cosa sottostante per la denominazione della cosa stessa o se, [20] anche distrutte le stesse cose nominate, possa ancora sussistere il concetto universale fuori dalla significazione⁶⁰⁴, come questo nome "rosa" quando non c'è più alcuna cosa comune a quelle delle rose⁶⁰⁵.

*E circa la loro invariabilità*⁶⁰⁶. Secondo ciò qui notiamo una quarta questione, come abbiamo ricordato sopra, e questa è la soluzione: cioè non ammettiamo in alcun modo che siano universali i nomi che non risultino predicabili dei molti una volta eliminate le realtà loro corrispondenti, dal momento che non sarebbero più comuni ad alcuna cosa, come il nome di "rosa" se non esistesse più alcuna rosa, perché tuttavia il nome sarebbe anche allora concettualmente significativo, pur mancando la designazione, altrimenti non sarebbe possibile la proposizione: «Nessuna rosa esiste»⁶⁰⁷.

⁶⁰³ Abelardo introduce qui per la prima volta una quarta questione che va ad aggiungersi alle tre tradizionali di Porfirio: egli si chiede se, nel momento in cui la cosa alla quale il nome universale si riferiva viene a mancare (il che non equivale a dire che essa non sia mai esistita), il nome universale possa mantenere il proprio significato o se esso al contrario scompaia con la cosa stessa. Questa quarta questione presuppone la distinzione tra i due tipi di significato che Abelardo sosteneva: la *significatio intellectuum* e la *significatio rerum*. Solo ammettendo l'esistenza di entrambi i significati può comprendersi la valenza del nome universale a prescindere dal riferimento ad una cosa determinata (che, nel caso dell'universale, non esiste). Se la cosa alla quale il nome universale si riferiva viene a non esistere più, il nome universale può comunque continuare a significare perché quello che compete a lui è il significato dei concetti e non quello delle cose.

⁶⁰⁴ L'autore si riferisce qui alla *significatio rerum*, o *nominatio*, che fa direttamente riferimento alle cose.

⁶⁰⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 8 [17-23]: «Possumus sic exponere, et circa <ea> constantia, ut quartam quaestionem adnectamus, scilicet utrum et genera et species, quamdiu genera et species sunt, necesse sit subiectam per nominationem rem aliquam habere an [20] ipsis quoque nominatis rebus destructis ex significatione intellectus tunc quoque possit universale consistere, ut hoc nomen "rosa", quando nulla est rosarum quibus commune sit».

⁶⁰⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 159 [7].

⁶⁰⁷ L'autore, in aggiunta alle tre canoniche questioni porfiriane ne introduce una quarta nella quale si chiede che cosa avvenga del significato delle *voces* universali una volta eliminate le cose da esse significate. Abelardo risponde alla domanda dicendo che, per quanto possano essere rimosse le cose significate, l'*intellectus* può comunque fornire un senso alla voce: ciò è possibile perché è propria dei nomi universali non la *nominatio*, che richiederebbe un confronto diretto ed immediato con la realtà, ma la *significatio intellectuum* che si basa sul piano intellettuale. A supporto della sua teoria Abelardo cita l'esempio delle proposizioni negative che non esisterebbero se non ammettessimo la possibilità della permanenza del significato anche dopo l'eliminazione delle cose. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 29 [38] - 30 [7]: «*Et circa ea constantia. Secundum hoc quod hic quartam intelligimus*»

10. La descrizione degli universali

Il testo prosegue con l'analisi degli universali che l'autore conduce rimanendo abbastanza aderente al testo porfiriano e mantenendone inalterata la struttura. Gli interventi personali del Maestro Palatino in questa sezione dello scritto rimangono molto più vicini al testo della *Isagoge* rispetto a quelli appartenenti alla parte precedente, nella quale invece Abelardo si era maggiormente discostato dalla traduzione di Boezio, esponendo la propria teoria. La struttura dello scritto qui recupera, quindi, il modo di procedere tipico delle glosse, che era meno in evidenza nella parte precedente.

Come Porfirio, anche Abelardo esamina i differenti tipi di universali mettendone in luce le differenti caratteristiche. L'analisi inizia con la descrizione del "genere" per passare poi attraverso quella della "specie", comprendendo l'analisi dei generi sommi, che Abelardo chiama, riprendendo la dicitura boeziana, "generalissimi", e delle specie infime, che sono qui indicate come "specialissime". Vengono poi presi in considerazione, nell'ordine, la "differenza", il "proprio" e l'"accidente". Gli interventi dell'autore in questa sede sono mirati alla spiegazione del testo porfiriano: Abelardo propone diversi approfondimenti, un maggior numero di esempi e brevi considerazioni personali, tutti strettamente riconducibili alle tematiche trattate dal testo commentato.

L'analisi si conclude con la considerazione delle caratteristiche che accomunano le voci: quest'ultima parte, che non era presente nel *corpus* delle Glosse Letterali, verrà omessa anche nelle glosse appartenenti alla *Logica Nostrorum*.

[40] quaestionem, ut supra meminimus, haec est solutio quod universalia nomina nullo modo volumus esse, cum rebus eorum peremptis iam de pluribus praedicabilia non sint, quippe nec ullis rebus communia, ut rosae nomen <non> iam permanentibus rosis, quod tamen tunc quoque ex intellectu significativum est, licet nominatione careat, alioquin propositio non esset: nulla rosa est.

Capitolo VIII

La *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*

L'esposizione delle tesi abelardiane che si trovano nella *Logica Nostrorum* è molto più complessa rispetto a quella finora riscontrata nelle altre opere. Ancora una volta, il punto di partenza di Abelardo nel suo procedimento è la definizione aristotelica di "universale", alla quale egli collega l'espressione "*quod de subiecto dicitur*"⁶⁰⁸.

Lo schema seguito dall'autore nel suo procedere è il medesimo della *Logica Ingredientibus*. Anche in questo caso si cerca di stabilire a quale tipo di entità si può adattare la definizione proposta da Aristotele, e le possibili risposte individuate da Abelardo in questa sede sono tre: *ad res*; *ad intellectus*; e *ad sermones*.

Siccome risulta evidente che questi suddetti nomi sono universali, bisogna cominciare dagli universali, cioè definendo che cosa debba essere detto propriamente universale e cosa singolare, cioè particolare o individuale. Si dice che Aristotele descriva così l'universale nelle *Categorie*⁶⁰⁹: «Ciò che è detto del soggetto», o nel *De Interpretatione*: «Ciò che è adatto ad essere predicato di molti». E in modo simile l'individuo è descritto tanto nelle *Categorie* come «Ciò che non è detto del soggetto» quanto nel *De Interpretatione* come «Ciò che non è adatto ad essere predicato di molti, ma di uno solo»⁶¹⁰.

Benché molti applichino queste differenti definizioni a realtà diverse, cioè alcuni alle cose mentre altri ai concetti e altri ancora ai termini, tuttavia ciascuno si difende usando l'autorità come garante⁶¹¹.

Infatti si trova scritto in molti luoghi che le cose universali esistono, come in quel luogo dove Aristotele⁶¹² dice che «Dal momento che questi sono gli universali delle cose etc». E a sua volta Boezio nel libro *Sulla divisione*⁶¹³ [dice]: «Altre realtà superiori alle cose etc.». E non solamente qui, ma anche quando diciamo che la specie è formata dal genere e dalla differenza: come uomo, la cosa stessa, è formato da animalità e razionalità, così come la statua è formata dal

⁶⁰⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 512 [14].

⁶⁰⁹ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, in P.L., vol. 64, coll. 159-294, 169 B.

⁶¹⁰ Come nella *Logica Ingredientibus* il punto di partenza è la definizione di universale che fornisce Aristotele alla quale, rispetto alle glosse precedentemente esaminate, viene aggiunto *quod de subiecto dicitur*. Il modo di procedere segue parallelamente quello proposto dall'autore nella *Logica Ingredientibus*: anche qui inizia la ricerca di ciò che possa adattarsi alla definizione aristotelica.

⁶¹¹ Ricercando che cosa possa adattarsi alla definizione aristotelica di universale, Abelardo individua tre possibili soluzioni: *ad res*, *ad intellectus* e *ad sermones*. Delle tre l'unica che può essere correttamente accettata è l'ultima perché, dalla definizione aristotelica, emerge subito chiaramente che gli universali non possano essere altro che termini. Infatti è proprio solamente dei *sermones* l'essere predicati e, come insegna Aristotele, caratteristica fondamentale degli universali è quella di essere predicati di più realtà.

⁶¹² Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, ed. Meiser C., 2 voll., Lipsia 1879-1880, p. 135 [21].

⁶¹³ Cfr. Boezio, *De Divisione Liber*, in P.L., vol. 64, coll. 875-892 A, 885 D: «Rerum enim aliae sunt superiores, aliae inferiores, aliae mediae».

bronzo e dalla figura. E negli *Ipotetici*⁶¹⁴ si dice: «La causa della specie è il genere». E così [l'autore] sembra denominare anche nell'uomo la cosa stessa, che è l'animale, come materia preesistente. E con ciò concorda quello che Boezio dice nel libro *Sulla divisione*, ovvero che il genere è suddiviso in certe generazioni⁶¹⁵ e che mancano i nomi per molte specie⁶¹⁶, e [concorda] anche lo scritto di Aristotele⁶¹⁷: «Di quelle cose che sono dette del soggetto, è necessario etc.», e ancora⁶¹⁸: «Tutto non significa universale», e d'altra parte⁶¹⁹: «In verità tutte le altre cose o sono dette a proposito dei soggetti sostanziali o sono nei soggetti medesimi», e di nuovo⁶²⁰: «Non esistendo le sostanze prime, è impossibile che ci sia qualcuna delle altre», e anche quel che scrive Boezio⁶²¹: «Qualsivoglia sostanza seconda è fondata anche nelle prime», e ciò che Boezio dice⁶²²: «La divisione del genere riguarda la natura e la divisione dell'equivocità riguarda l'imposizione degli uomini». E ancora⁶²³: «Ogni genere è qualcosa di quel che sono le specie e qualsivoglia specie è il suo proprio genere, ma non è la stessa cosa della parte rispetto al tutto».

Non solo queste, ma anche molte altre testimonianze sembrano venire in mente che mostrano che le cose universali esistono.

Ci sono altri che sembrano munire gli universali di concetto⁶²⁴. Con questi concorda quel che Prisciano che afferma nella *Sintassi*⁶²⁵: «Sebbene quanto alle forme di genere e di specie delle cose che sono state costituite nella mente divina, prima che si mostrassero nei corpi etc.», e Boezio nel commento a Porfirio⁶²⁶, dove afferma che la stessa immaginazione sia genere o specie. E certamente questa opinione è imputata a Platone, che attribuisce i generi e le specie, e le concezioni di tale natura, al *nous*, cioè alla mente divina, forse per il fatto che Dio aveva in mente le forme esemplari, a somiglianza delle quali è stato detto che poi ha creato le cose stesse

⁶¹⁴ Cfr. Boezio, *De hypotheticis syllogismis*, in P.L., vol. 64, coll. 831-876 C, 835 C.

⁶¹⁵ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 878 D: «Genus vero non in significationes, sed in quasdam a sequodammodo praedicationes disiungitur».

⁶¹⁶ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 884 C.

⁶¹⁷ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., I, PL 64, 184 B: «[...] eorum quae de subiecto dicuntur, necesse est et nomen et rationem de subiecto praedicari».

⁶¹⁸ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p. 14 [18].

⁶¹⁹ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., I, PL 64, 184 C: «Alia autem omnia aut de subiectis dicuntur principali bus aut in subiectis eisdem sunt».

⁶²⁰ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., I, PL 64, 184 D.

⁶²¹ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., I, PL 64, 186.

⁶²² Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 879 A: «Unde fit, ut vocis quidem divisio ad positionem consuetudinemque pertineat, generis vero ad naturam».

⁶²³ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 885 B: «[...] omne genus aliquid eorum erit quae sunt, species proprium genus est; cursus, quaelibet species proprium genus est».

⁶²⁴ È particolarmente degna di nota questa affermazione poiché qui, per la prima volta, la teoria secondo la quale gli universali consisterebbero in *intellectus* viene ad essere un indirizzo autonomo all'interno del dibattito. Abelardo fa risalire questa teoria a Cicerone e a Boezio, ma non indica alcun suo ulteriore sostenitore. In Cicerone e in Boezio, così come in Aristotele stesso, l'*intellectus* sarebbe una sorta di intermediario tra *res* e *sermo* e dunque non costituirebbe un'alternativa vera e propria alle altre due strade. L'autore parla poi di *intellectus* riferendosi sia all'*excogitatio* sia all'*intellectus in divina mente* (richiamandosi all'*auctoritas* di Prisciano, a quella di Boezio e a quella di Platone) dimostrando come ci fosse ancora molta confusione relativamente alla natura del concetto.

⁶²⁵ Cfr. Prisciano, *Institutiones Grammaticae*, ed. Hertz M. e Keil H., in *Grammatici Latini*, Teubner, Lipsia 1855-1859, II, p. 135 [7]: «Idem licet facere per omnes definitiones, quamvis quantum ad generale set speciales formas rerum, quae in mente divina constituerunt, antequam in corpora prodirent, haec quoque proprie possint esse, quibus genera et species naturae rerum demonstrantur».

⁶²⁶ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 166 [16].

che sono chiamate con i nomi di genere e di specie. Perciò queste ragioni sussistono in Dio come opere naturali, non artificiali. Queste concezioni giustamente sono attribuite a Dio, del quale queste sono l'effetto, che in questo luogo chiamiamo natura, cioè origine e generazione di tutto.

Questi confermano le proprie opinioni di questo tipo con le autorità, cioè ritroviamo molti nei quali gli universali sono detti chiaramente termini. Di qui il detto di Aristotele⁶²⁷: «Il genere e la specie determinano la qualità circa la sostanza»; e ancora⁶²⁸: «Assegnerai preferibilmente menzionando la specie piuttosto che il genere», ma anche quando diciamo che la definizione è formata dal genere e dalla differenza sostanziale⁶²⁹, o quando Boezio⁶³⁰ afferma che animale è il genere ultimo e, ancora, quando afferma nel libro *Sulla divisione*⁶³¹: «Il genere in qualche modo è la similitudine di molte specie, che mostra la comunanza sostanziale di tutte loro». Egli inoltre, dove dice nel commento a Porfirio⁶³² che i filosofi si sono impegnati massimamente nel trattare il terzo significato del genere, poiché questo è quello che dimostra che cosa sia ciascuna cosa, dichiara chiaramente che gli universali sono termini, dal momento che è proprio dei termini mostrare o significare. O anche quando dice nel libro *Sulla divisione*⁶³³ che il genere sia tutto nella divisione della specie, mentre in parte nella definizione, insinua la stessa cosa, dal momento che i termini sono tanto definizione quanto divisione. E Porfirio⁶³⁴, quando mostra che secondo Aristotele l'ente non è il genere di tutti per il fatto che si dice che questo nome "ente" è predicato in modo equivoco di tutti, offre una scorretta ragione nominale all'argomento. Infatti non attraverso la predicazione del nome deve essere mutato ciò che è nella natura delle cose, perché non sussisterebbe di meno anche se non gli fosse stata fatta alcuna imposizione del nome. Egli inoltre, quando afferma che il genere e la specie sono predicati relativamente all'essenza e vengono forniti come risposta quando viene posta la domanda attraverso «che cos'è?», certamente indica come quegli elementi che vengono dati in risposta.

Ma dal momento che Aristotele pone come universale l'"essere detto del soggetto", propriamente dimostra che gli universali sono detti e a questi è adatto l'essere detti, cioè è proprio dei termini essere citati ed essere predicati, dato che nessuno mette in dubbio che il predicato sia il compimento della proposizione, prerogativa per la quale si dice propriamente predicato, e che Boezio⁶³⁵ lo divide in nome e verbo. Egli inoltre, quando afferma nel primo

⁶²⁷ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., PL 64, 194 C.

⁶²⁸ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., PL 64, 186 B; 187 D.

⁶²⁹ Cfr. Boezio, *De syllogismo categorico*, in P. L., vol. 64, coll. 761-794 (edizione critica con introd., transl., note e indici a cura di Thörnqvist C.T., University of Gothenburg, Gothenburg 2008), 794 D; 795 A.

⁶³⁰ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 884 C.

⁶³¹ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 885 C.

⁶³² Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 179 [18].

⁶³³ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 887 B.

⁶³⁴ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 220 [13].

⁶³⁵ Cfr. Boezio, *De syllogismo categorico*, cit., PL 64, 794 D.

dei *Topici*⁶³⁶ che questa questione riguarda la logica - se l'affermazione e la negazione siano specie dell'enunciazione -, insegna chiaramente che le specie sono più termini che cose; poiché, se le specie esistessero più nella natura delle cose che nella proprietà dei termini, discuterne riguarderebbe più la logica che la fisica⁶³⁷.

La differenza di impostazione tra le due opere si riscontra però, almeno in parte, nella fusione di due alternative prima trattate distintamente, ovvero: la soluzione boeziana (*res-vox*) e la soluzione porfiriana (*res-intellectus*).

Subito nella trattazione emerge un'affermazione decisiva dell'autore: dalla definizione aristotelica può discendere solo che gli universali siano *sermones*. Essi non possono, infatti, essere altri tipi di realtà, perché è proprio solo dei *sermones* l'essere predicati, e l'essere predicati è una

⁶³⁶ Cfr. Boezio, *De differentiis topicis*, in P. L., vol. 64, coll. 1173-1216 (trad. ingl. e introd. a cura di Stump E., Ithaca, Londra 1978, seconda edizione 1989), 1180 A.

⁶³⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., 512 [10] - 515 [9]: «Cum ista praedicta constet esse universalia, ab universalibus inchoandum est, diffiniendo scilicet quid proprie universale, quid singulare, idest particulare sive individuum, dicendum sit. Universale Aristoteles describere dicitur in Categoriis: quod de subiecto dicitur, vel in Peri ermenias: quod natum praedicari de pluribus. Similiter et individuum, cum in Categoriis, ut: quod non dicitur de subiecto, in Peri ermenias vero: quod non est aptum natum praedicari de pluribus, immo de uno solo.

Cum diversi has diversas diffinitiones ad diversa applicent, alii videlicet ad res, alii vero ad intellectus, alii ad sermones, tamen unusquisque tuetur se auctoritate iudice.

Quandoquidem res universales in pluribus locis reperitur quod sint, ut in eo loco, ubi [Boethius] Aristoteles dicit, quoniam haec rerum universalia sunt etc. Et rursus Boethius in Divisionibus: Rerum aliae superiores etc. Et non solummodo hic, sed etiam cum dicimus, speciem constare ex genere et differentia, utpote hominem, ipsam rem, ex animalitate et rationalitate, sicut statuam ipsam ex aere et figura. Et in Hypotheticis dicitur: "Causa speciei genus est". Et sic ipsam rem quae est animal in ipso homine tamquam materiam praeiacentem appellare videtur. Cui et illud consonat quod Boethius ait in Divisionibus genus in quasdam procreationes dividi, et multis speciebus nomina deesse, et illud Aristotelis: «Eorum quae de subiecto dicuntur, necesse est» etc., et rursus: Omnia non significat universale, et rursus: [et] «cetera vero omnia aut de subiectis dicuntur substantiis aut in subiectis eisdem sunt»; et iterum: «non existentibus primis substantiis impossibile aliquid aliorum esse», et illud Boethii: quaecumque secundis substantiis fundantur, et in primis, et illud quod ait Boethius: Generis divisionem pertinere ad naturam et divisionem aequivocationis ad hominum impositionem. Et rursus: Omne genus est aliquid eorum quae sunt species et quamlibet speciem esse suum proprium genus, sed non idem esse partem quod totum.

Non solum ista, sed etiam plura alia testimonia occurrere videntur, quae res universales esse ostendant.

Sunt alii qui intellectus universales astruere videntur. Quibus illud Prisciani concordat, quod ait in Constructionibus: Quamvis quantum ad generales et speciales formas rerum quae in mente divina constiterunt, antequam in corpora prodirent etc., et illud Boethii super Porphyrium, ubi ait ipsam excogitationem genus esse sive speciem. Et haec quidem sententia Platoni imputatur, quod scilicet genera et species, huiusmodi conceptiones, *noy*, idest divinae menti, tribuit, ideo fortasse, quod formas exemplares habuerit deus in mente, ad quarum similitudinem dictus est postea operari res ipsas, quae a generalibus et specialibus nominibus appellantur. Hae quippe rationes operibus naturae, non artificis consistunt in deo. Quae conceptiones recte deo attribuntur, cuius hae effectus sunt, quem hoc in loco naturam vocamus, idest originem et nativitatem omnium.

Isti confirmant suas sententias huiusmodi auctoritatibus, scilicet plura reperimus, in quibus sermones universales aperte dicuntur. Hinc illud Aristotelis: «Genus et species qualitatem circa substantiam determinant»; et rursus: «Familiarius assignabis proferendo speciem quam genus», sed et cum dicimus diffinitionem constare ex genere et substantiali differentia, vel cum ait Boethius animal esse ultimum genus, et rursus, cum ait in Divisionibus: «genus quodammodo multarum specierum similitudo est, quae earum omnium substantialem convenientiam monstrat». Qui etiam ubi dicit super Porphyrium tertiam significationem generis maxime ad tractandum philosophos assumpsisse, quia hoc est quod demonstrat, quid unaquaeque res, aperte clamat sermones esse universales, cum monstrare sive significare proprium sit sermonum. Vel etiam cum dicit in Divisionibus genus in divisione totum esse speciei, in diffinitione vero partem, hoc idem insinuat, cum tam diffinitio quam divisio sermones quam divisio sint. Et Porphyrius cum secundum Aristotelem ostendit ens non esse genus omnium eo quod de omnibus hoc nomen "ens" aequivoce praedicari dicitur, invalidam afferret rationem de nomine ad rem. Non enim per praedicationem nominis | hoc quod est in rerum natura, permutari debet, quod non minus consisteret, etiam si nulla nominum impositio facta esset. Qui etiam <cum> ait genus et speciem praedicari in quid et ea reddi per interrogationem factam per "quid est", plane ipsa quae respondentur, sermones insinuat.

Sed cum Aristoteles ponat pro universalibus "dici de subiecto", proprie universalia dici demonstrat, quibus dici convenit, idest proferri et praedicari proprie sermonum est, cum nemo praedictum terminum propositionis esse dubitet, ex cuius privilegio praedictum dicitur proprie, quod Boethius in nomen et verbum distribuit. Qui etiam cum ait in primo Topicorum hanc quaestionem ad logicam pertinere, utrum affirmatio et negatio sint species enuntiationis, aperte docet species magis esse sermones quam res; quippe si in rerum natura species magis existerent, quam in proprietate sermonum, non potius hoc discutere ad logicam quam ad physicam pertineret».

delle caratteristiche fondamentali degli universali, mentre l'universalità è propria solo di alcuni predicati⁶³⁸.

1. La critica alle posizioni realiste

Passiamo ora all'esame del preludeo del cuore teorico del problema, ovvero l'esame critico delle *sententiae* fino ad allora proposte circa la natura degli universali: l'esposizione della teoria realista più radicale ricorda qui molto da vicino quella che trovavamo nella *Logica Ingredientibus*. Anche le critiche che ad essa muove il Maestro Palatino sono essenzialmente le stesse: l'unica differenza è che, mentre le contraddizioni che egli qui individua in questa posizione sono le medesime già individuate nell'altra opera, questa volta sono ulteriormente complicate dai risvolti teologici precedentemente tralasciati⁶³⁹. Infatti, se tutte le sostanze sono ridotte all'unica sostanza generalissima, accadrebbe la medesima cosa anche alla sostanza divina, con il risultato che essa risulterebbe essere esattamente identica alle altre; posizione che risulta del tutto insostenibile. Abelardo, però, conosce anche la tesi secondo la quale non sarebbe del tutto appropriato indicare Dio come sostanza: questa era la tesi che accettavano e abbracciavano anche tutti i dialettici realisti, convinti in questo modo di liberarsi di ogni problematica implicazione teologica.⁶⁴⁰

Inoltre ci sono alcuni che non accolgono quell'unica natura in quanto divinità - della quale, come testimonia Macrobio⁶⁴¹, Platone non ha osato dire che cosa sia, sapendo solo questo, che, quale sia, non può essere conosciuto da tutti - né tra le sostanze né tra le qualità né tra le cose delle altre categorie; ma quando sentono "sostanza divina", è come se si dicesse "essenza divina".

Con questi sembrano essere d'accordo molte autorità dei filosofi, massimamente quelli di loro che trattano la dialettica, come Aristotele⁶⁴², dove dice appropriatamente, assegnando la caratteristica propria della sostanza, che essa è suscettibile dei contrari, essendo unica e identica di numero; e anche Porfirio⁶⁴³ quando afferma che ciascuna sostanza partecipa di una sola specie ma di molti accidenti. Dice da parte sua Boezio nei *Topici*⁶⁴⁴, fissando l'argomento che parte dalla descrizione: «La sostanza è ciò che può essere soggetta a tutti gli accidenti, come bianco etc.». Essendo allora certo secondo la tradizione dei filosofi che la natura divina non è

⁶³⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 514 [32]; pag. 515 [9].

⁶³⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 515 [32 e sgg.].

⁶⁴⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 516 [7 e sgg.].

⁶⁴¹ Cfr. Macrobio, *In Somnium Scipionis Commentarii*, ed. Eyssenhart, Teubner, Lipsia 1893, p. 492: « Sic Platonum de τὰγαθῶ loqui esset animatus dicere quid sit, non ausus est, hoc solum de eo sciens quos sciri quale sit, ab homine non possit».

⁶⁴² Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., PL 64, 198 B.

⁶⁴³ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 342 [2].

⁶⁴⁴ Cfr. Boezio, *De differentiis topicis*, cit., PL 64, 1187 C.

soggetta ad alcun accidente, è necessario che questa sia radicalmente separata dalle sostanze.

Ma se vogliamo privilegiare la testimonianza del giudizio divino, esso ha reso noto per prima cosa ciò che Dio è quando, parlando alla Samaritana, dice⁶⁴⁵: «Dio è Spirito»; e occorrerà che noi poniamo Dio tra le sostanze, dal momento che ogni spirito è sostanza. Se qualcuno in verità diligentemente considerasse la definizione della sostanza, vedrebbe che nulla potrebbe essere detto sostanza più correttamente di Dio, essendo Lui stesso in verità la realtà di per sé esistente, alla quale non occorre nient'altro. In verità le altre cose sono esistenti attraverso di Lui, e senza di Lui non possono esistere.

Aristotele⁶⁴⁶ sembra sostenere ciò quando dice: «Delle cose che si dicono secondo nessuna complessità, il singolo o significa la sostanza o la qualità o la quantità etc.». Mostra apertamente questo nome - Dio - designa la sostanza e non un'altra cosa⁶⁴⁷.

Così, lascia aperto il problema, limitandosi ad esporre le testimonianze contrastanti⁶⁴⁸ e ad indicare la possibile risoluzione della questione nelle due accezioni del termine *substantia*: senso *largior* e *strictior*.

Il problema teologico viene dunque fatto rientrare da Abelardo in una questione semantica.

A costoro obiettiamo che se si accetta di concedere questa opinione, se davvero accadesse che le forme si separassero dalla materia subordinata, così che i soggetti mancassero all'interno di queste, in nulla sarebbero differenti internamente questo e quello, ma questo e quello sarebbero resi del tutto la stessa cosa. Se si ponesse questo, da ciò, naturalmente si incorrerebbe in una pessima eresia poiché sarebbe assolutamente necessario che la sostanza divina, che è estranea ad ogni forma, coincidesse con l'unica sostanza⁶⁴⁹.

⁶⁴⁵ Cfr. Abelardo P., *Theologia christiana*, in P.L., vol. 178, coll. 1139-1416, 1244 C; *Tractatus de unitate et trinitate divina*, p. 43.

⁶⁴⁶ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., PL 64, 180 A.

⁶⁴⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 516 [1-30]: «Sunt autem nonnulli, qui illam unicam divinitas 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: "divinam substantiam", tale est ac dicatur: divinam essentiam.

Quibus multae philosophorum auctoritates consentire videntur 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 vero 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 divinam naturam nullis accidentibus subiectam esse, necesse est eam penitus a substantiis seiungi.

Sed si magis divino iudicio testimonio consentire volumus, primum quid deus esset, innotuit, cum ad Samaritanam loquens dicit: «Spiritus est deus»; oportebit nos deum inter substantias locare, cum omnis spiritus et substantia est. Si quis vero diligenter substantiae diffinitionem consideraverit, videbit nihil rectius posse dici substantiam, quam deum, cum ipse sit vero res per se existens, qui nullo alio eget. Omnia vero alia sunt per eum existentia, sine quo non possunt esse.

Quod Aristoteles videtur astruere, cum dicit: horum quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut significat substantiam aut qualitatem etc. Aperte ostendit hoc nomen deus designativum substantiae esse, cum aliam rem non designet».

⁶⁴⁸ In questa occasione utilizza un metodo simile a quello che si riscontra nella sua opera *Sic et non*. Cfr. Gilson, *op. cit.*, pag. 280.

⁶⁴⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 515 [32-38]: «Quibus hoc obicimus: quod si hanc sententiam concedi convenit, quippe si formas contingeret a subiecta materia descendere, ita scilicet quod subiecta his penitus carerent, in nullo penitus hic et ille different, sed iste et ille omnino idem efficerentur. Ex quo scilicet pessimam haeresim incurunt, si hoc ponatur, cum scilicet divinam substantiam, quae ab omnibus formis aliena est, idem prorsus oporteat esse cum substantia».

E ciò non è vero solo per Dio, ma anche forse per le altre sostanze, ad esempio per la fenice. Occorre allora, secondo la suddetta affermazione, che la sostanza divina, che risulta essere vera e semplice e immune da ogni proprietà, coincida con qualsivoglia sostanza. Inoltre, se la stessa sostanza fosse essenzialmente in tutte le cose, così cioè che quella che è formata dalla razionalità sia occupata dall'irrazionalità, in che modo può essere negato che la sostanza razionale sia sostanza irrazionale? A queste accuse non possono in nessun modo opporsi, dato che si mostra che la stessa sostanza intrinsecamente è plasmata da tutte le forme. Chi infatti che vedesse la medesima sostanza occupata dalla bianchezza, dalla nerezza e dall'essere seduto, negherà che la sostanza bianca sia quella che è seduta?

Se qualcuno invece dicesse, insistendo, che razionale è irrazionale, come la sostanza bianca è la sostanza che siede, pur essendo queste forme opposte contrarie, mentre quelle no, sarebbe tratto in errore, poiché non sono più opposte nell'essenza queste di quelle, essendoci all'interno la stessa essenza della qualità, e non nell'attribuzione, poiché giacciono internamente alla medesima sostanza intrinseca. Ma se qualcuno dicesse che queste forme hanno opposizione dalle forme opposte dalle quali sono formate, sarebbe tratto in inganno, non potendo per la stessa ragione stabilire da dove quelle traggano opposizione⁶⁵⁰.

Per quanto riguarda la teoria dell'*indifferentia* si nota, rispetto alla *Logica Ingredientibus*, un piccolo mutamento: viene molto accentuata l'esigenza che l'universale sia preso sotto un *respectus* diverso da come viene considerato il particolare, a causa del fatto che solo quest'ultimo esiste *in re*.

Ci sono altri che attribuiscono l'universalità alle cose, i quali sostengono che la medesima cosa sia universale e particolare. Questi infatti affermano che la medesima realtà sia indifferentemente nei diversi e non essenzialmente negli inferiori. E quando dicono che la stessa cosa è in Socrate e in Platone intendono "la stessa" come indifferente, cioè consimile. E quando dicono che lo stesso è predicato dei molti o inerisce ad alcuni, è proprio come se dicessero apertamente che alcune cose convengono in qualche natura, cioè che sono simili, come per il fatto che sono corpi o animali.

E inoltre, come abbiamo detto, secondo questa tesi concedono che la stessa cosa sia universale e particolare, tuttavia sotto diversi aspetti; universale certamente per il fatto che ha la comunanza

⁶⁵⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 517 [21-41]: «Nec <propter> deum solum verum est, sed etiam propter alias substantias fortasse, ut est phoenix. Oportet igitur secundum praedictam sententiam substantiam divina idem esse cum qualibet substantia, quam constat esse veram et simplicem et ab omni proprietate immunem. Praeterea si eadem substantia essentialiter sit in omnibus, ita scilicet <ut> ea quae informata est rationalitate, sit irrationalitate 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 eandem substantiam albedine et nigredine et sessione occupatam viderit, negabit substantiam albam esse sedentem? Si quis vero dicat insistens rationale esse irrationale, veluti substantia alba est substantia sedens, cum hae oppositae formae contrariae sint, illae vero non, fallitur, quia nec in essentia magis sunt oppositae istae quam illae, cum eadem essentia qualitatis sit penitus, nec in adiacentia, cum eidem substantiae penitus adiaceant. Sed si quis dicit formas istas oppositionem habere ex oppositis formis quibus informantur, fallitur, cum eadem ratione non possit assignare, unde illae oppositionem trahant.»

con molti, particolare per il fatto che è diversa dalle altre cose. Dicono infatti che le singole sostanze siano così diverse nella distinzione della loro propria essenza, che in nessun modo una sostanza sia identica a un'altra, anche se la materia della sostanza intrinsecamente mancasse delle forme, perché, secondo quelli, essere predicati di molti equivale a dire che c'è un certo *status*, per la partecipazione al quale molte cose convengono nell'essere predicate di uno solo, come se si dicesse: «C'è un altro *status* per la partecipazione al quale molte cose non convengono»⁶⁵¹.

Secondo questa teoria la cosa universale è comune, e differisce da quella singolare a causa delle proprietà che la rendono rispettivamente universale e singolare⁶⁵².

Nel passo che tratta dell'illustrazione della *sententia de indifferentia* si possono individuare tre punti fondamentali: in primo luogo l'affermazione che l'unico tipo di esistenza è quello dell'individuo («...*nihil est praeter individuum*); secondariamente che l'universale è semplicemente il singolo *aliter attentus*; e infine che l'individuo è universale in quanto possiede una natura, o uno *status*, universale.

Questi tre punti sono tutti presenti nell'indagine che Abelardo svolge a proposito della critica alla teoria dell'*indifferentia*. È particolarmente degno di nota il terzo punto, in riferimento al quale Abelardo afferma⁶⁵³:

⁶⁵¹ L'esposizione della teoria dell'*indifferentia*, che risulta essere più raffinata e più difendibile di quella del realismo radicale, presenta un piccolo cambiamento rispetto all'esposizione che di essa aveva fatto Abelardo nella *Logica Ingredientibus* poiché qui viene maggiormente enfatizzato il fatto che l'universale si differenzia dal particolare perché i due sono presi sotto un diverso rispetto: ciò che differenzia l'universale dal particolare, dunque, sarebbe la proprietà che è loro intrinseca e che li rende rispettivamente universale e particolare. Nella critica che l'autore muove a questa posizione emerge un elemento degno di nota, ovvero l'introduzione di qualche accenno ad un'*indifferentia statu*, assente nella *Logica Ingredientibus*, nella quale si faceva riferimento ad un'*indifferentia naturae*. Se l'introduzione di questa novità può a prima vista far pensare ad un ripensamento dell'autore circa la sua stessa teoria dello *status* presentata nell'opera precedente, emerge invece poi come essa manifesti la necessità di Abelardo di distanziarsi in maniera ancora più netta dalle posizioni di impostazione realista, cercando di ridurre il più possibile il fondamento reale dei nomi universali, cosa che è dimostrata anche dall'assenza, all'interno della *Logica Nostrorum*, della teoria della *causa communis impositionis* relativa ai nomi universali. Tolle queste differenze, l'esposizione e la critica della posizione dell'*indifferentia* procede in modo parallelo a quella presentata nella *Logica Ingredientibus*. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 518 [9-28]: «Sunt alii in rebus universalitatem assignantes, qui eandem rem universalem et particularem esse astruunt. Hi namque eandem rem in diversis indifferententer, non essentialiter inferioribus affirmant. Veluti cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, "idem" pro indifferenti, idest consimili, intelligunt. Et cum dicunt idem de pluribus praedicari vel inesse aliquibus, tale est, ac si aperte diceretur: quaedam in aliqua convenire natura, idest similia esse, ut in eo quod corpora sunt vel animalia.

Et iuxta hanc, ut diximus, sententiam eandem rem universalem et particularem esse concedunt, diversis tamen respectibus; universalem quidem in eo quod cum pluribus communitatem habet, particularem secundum hoc quod a ceteris rebus diversa est. Dicunt enim singulas substantias ita in propriae suae essentiae discretione diversas 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 convenientes, praedicari de uno solo, ac si dicatur: aliquis status est, participatione cuius multae sunt non convenientes».

⁶⁵² Secondo Jean Jolivet, quest'ultima forma della teoria dell'indifferenza descritta dal Maestro Palatino può essere identificata grazie agli scritti di Giovanni di Salisbury: si tratterebbe della teoria di Gualtiero di Mortanes (morto nel 1174), che distingue gli stati secondo cui una medesima cosa è insieme universale e singolare: «Platone, in quanto Platone, è individuo; in quanto uomo, specie; in quanto animale, genere subalterno; in quanto sostanza, genere generalissimo». Secondo Bottin, che invece si basa sull'*Anonymus Padovanus* (ms. Padova, Bibl. Univ. 2087), la tesi secondo la quale gli uomini individuali, in quanto sono uomini, possono essere considerati delle specie fu la prima teoria professata a Parigi da Alberico, "avversario acerrimo dei nominalisti" (stando a Giovanni di Salisbury).

⁶⁵³ Cfr. Fumagalli. Beonio Brocchieri M.T., *La logica di Abelardo*, cit.

[...] c'è un altro *status*, per la partecipazione del quale molte cose convengono⁶⁵⁴.

Questa dichiarazione è particolarmente interessante anzitutto perché nell'esposizione e nella critica della teoria dell'*indifferentia* presentata all'interno della *Logica Ingredientibus* - nella quale si parlava solamente di un'*indifferentia natura*⁶⁵⁵ per la quale era specificato che l'universale appartenesse all'ordine della realtà -, non vi era traccia alcuna di un'*indifferentia statu*: e, in secondo luogo, perché nella *Logica Ingredientibus* Abelardo poneva come fondamento reale legittimante proprio il significato dei nomi universali⁶⁵⁶. Non potendo infatti il nome universale, per non essere vano, essere arbitrariamente stabilito per convenzione, e necessitando quindi, per la propria *impositio*, di un fondamento nella realtà, escludendo inoltre la possibilità che possa fondarsi su una *convenientia in re speciali*, sulla cui inesistenza l'autore si era già espresso nella parte precedente dell'opera, la soluzione che Abelardo individuava nella *Logica Ingredientibus* si fondava proprio sulla considerazione dello *status* come *causa communis impositionis* che legittimava, a partire dalla realtà, l'*impositio* e l'utilizzo del nome universale stesso.

A partire da queste ultime analisi, si potrebbe intravedere all'interno della *Logica Nostrorum* una sorta di confutazione di ciò che era stato sostenuto nella *Logica Ingredientibus*: ipotesi che potrebbe essere confermata dalla completa assenza, all'interno della *Logica Nostrorum*, della teoria della *status communis* come *causa impositionis*. Ma a tale interpretazione si potrebbero opporre altre considerazioni: in primo luogo, l'enunciazione della *indifferentia statu* assimilata all'*indifferentia natura* non è una cosa completamente nuova, dato che si riscontra già nella precedente formulazione della *teoria de indifferentia*. Inoltre, nella *Logica Ingredientibus*, Abelardo aveva affermato che l'universale è ciò in cui gli individui convengono, ovvero la natura o lo *status*; ma anche che la *vox* universale prende il fondamento del suo significato sullo stato reale. Infine, anche se è vero che la teoria dello *status* non è più esplicitamente presentata all'interno della *Logica Nostrorum*, il fondamento di legittimazione dei nomi universali è però lì indicato dal Maestro Palatino in un particolare carattere di cui le singole *res* sarebbero dotate.

Da tutte queste considerazioni sembrerebbe più plausibile che il cambiamento terminologico che si riscontra nel passaggio dalla *Logica Ingredientibus* alla *Logica Nostrorum* sia indizio di una più severa e radicale critica di Abelardo al realismo, piuttosto che un ripensamento teorico o di un rifiuto delle proprie dottrine precedenti.

⁶⁵⁴Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 518 [25-27]: «...aliquis status est, participatione cuius multae sunt convenientes».

⁶⁵⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 14 [4].

⁶⁵⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 19 [21 e sgg.].

Sottolineando l'*indifferentia statu*, Abelardo spinge molto più a fondo la sua polemica anti-realista e dimostra anche di sentire la necessità di attenuare la considerazione del fondamento reale dei nomi universali: ciò sarebbe ulteriormente confermato dall'assenza, nella *Logica Nostrorum*, della teoria della *causa communis impositionis*.

Per il resto, la critica alla teoria dell'*indifferentia* si svolge in modo parallelo rispetto a quella già presentata nella *Logica Ingredientibus*, solo che quella appartenente alla *Logica Nostrorum* risulta essere più ampia. La sua struttura, come purtroppo spesso accade in questo testo, è particolarmente ostica e sistematica:

Opponiamoci anche a questa teoria e indaghiamo diligentemente il senso di quelli. Giudico da indagare per prima cosa in che modo Porfirio dica che l'essere predicato dei molti escluda gli individui, essendo infatti predicate quelle voci dei molti secondo quelli. Ma mi dicono che quando si dice che il genere è predicato dei molti è come se si dicesse che il genere, in quanto è genere, è predicato dei molti, il che non può constare, in quanto occorrerebbe in questo caso che la definizione fosse più oscura dello stesso definito, dato che lo stesso definito, quando ancora è dubbio, è condotto alla sua propria esplicazione. Di più, essendo la definizione di genere "ciò che è predicato" etc. occorre concedere che l'individuo, per lo *status* di individuo, sia genere poiché, per il fatto che è predicato dei molti, è animale. Perciò in che modo dicono che "essere predicato dei molti", che conviene al genere, separa il genere dall'individuo, convenendo proprio la stessa cosa all'individuo?

Vediamo quale potrebbe essere la differenza tra il genere e gli individui in questo modo: conviene al genere essere predicato dei molti per lo *status* di genere; lo stesso conviene all'individuo, cioè essere predicato dei molti, per lo *status* di genere. Parimenti è rimosso dal genere l'essere predicato dei molti in quanto è individuo; lo stesso è rimosso dall'individuo, non potendo alcunché, per lo *status* di individuo, essere predicato dei molti. In che modo allora attraverso l'essere predicato dei molti è assegnata la differenza?

Ci sono alcuni, ricordo, che, assegnando la differenza, dicono che il genere sia predicato dei molti per lo *status* di genere e che l'individuo, per lo *status* di individuo, manchi della predicabilità dei molti. Ma mi stupisco di un così grande errore di una numerosa moltitudine, per il modo in cui, attraverso questo, intendono assegnare la differenza, non essendo una certa cosa attribuita al genere secondo nel senso nel quale è rimossa dall'individuo. Infatti quando si dice: «Il genere è predicato dei molti e l'individuo no», non è semplicemente affermato a proposito del genere che è predicato di molti; piuttosto, l'essere predicato dei molti è attribuito al genere per lo *status* di genere; quando si dice che l'individuo non è predicato dei molti, non si rimuove semplicemente dall'individuo l'essere predicato dei molti, ma è sottratto dall'individuo l'essere predicato dei molti per lo *status* di individuo. Dunque per questo non assegnano alcuna differenza, potendo inoltre essere affermato veridicamente anche a proposito dell'individuo ciò

che è affermato a proposito del genere, - ovvero l'essere predicato dei molti per lo *status* di genere -, e potendo essere sottratto anche al genere ciò che è rimosso dall'individuo.

Di più, in che modo dice Boezio nel commento al *De Interpretatione*⁶⁵⁷ che questa proposizione «L'uomo cammina» è falsa per quanto riguarda le specie, mentre è vera a proposito dei particolari? Forse che anche a proposito dell'universale è vera in modo simile, essendo lo stesso e universale e particolare? Ma forse dirai che può essere rimosso senz'altro il camminare da questo universale mentre non dal particolare, in questo modo: nessun universale, per lo *status* di universale, cammina. Ma in modo simile può dirsi che nessun ente particolare può camminare per lo *status* di particolare. Infatti questo enunciato: «Per il fatto che è universale, non cammina», può essere inteso in due modi: o come interposto o come preposto. Come interposto va inteso così: per il fatto che è universale non cammina, come se si dicesse che la proprietà di universale non ammette il camminare, il che è del tutto falso, essendo attribuiti allo stesso soggetto e l'universalità e la particolarità e il camminare. Come preposto si comprende in questo modo: non per il fatto che è universale cammina, così come non per il fatto che è animale ha la testa, cioè: la proprietà di universale non esige che cammini, così come la natura di animale non esige che abbia la testa. Ma allo stesso modo sarà vero a proposito dei particolari, dato che la proprietà dei particolari non esige il camminare. Cosa vuol dire infatti ciò che afferma Boezio, che quell'ultima differenza, cioè “essere predicato relativamente all'essenza”, è posta ad esclusione degli accidenti, potendo spesso gli accidenti essere predicati a proposito delle sostanze relativamente all'essenza, essendo - secondo costoro - l'individualità una certa forma, che è in tutte le cose individuali accidentalmente? Pertanto è accidentalmente anche all'interno di questa individualità, quando l'individualità si dice l'individuo secondo questo individuo, come anche Socrate. E tuttavia l'individualità non è di meno è predicata di questa individualità relativamente all'essenza.

Inoltre quando considerano la predicazione nelle cose tanto secondo l'essenza quanto secondo l'attribuzione, in che modo intendono vere le regole delle argomentazioni? Come questa: se qualche opposto si predica a proposito di qualcos'altro, il suo opposto è rimosso da quello. Se infatti comprendessero così quella frase, che se una cosa opposta conviene a un'altra per qualche predicazione, sarebbe rimosso qualche opposto da quella per qualche predicazione, con nessuna argomentazione lo si potrebbe confermare. Neppure con questa: «È uomo, dunque non è pietra». Infatti non si deve concedere che, se in qualche maniera l'opposto non conviene con quello, allora la predicazione è falsa. Infatti lo stare seduto e l'uomo sono specie opposte, e tuttavia lo stare seduto non per questo può essere meno predicato, nell'attribuzione, di quello del quale è predicato “uomo” nell'essenza.

Di più. Dato che “essere predicato” è considerato in due modi, si indaga in che modo sia preso nella definizione di genere. Infatti non si deve concedere che, se è rimosso in una certa

⁶⁵⁷ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p. 133 [5].

predicazione, allora lo sia anche in questa. Se poi lo prendessimo altrimenti - cioè in questo modo, che se qualche cosa opposta conviene ad un'altra per qualche predicazione l'altro opposto non conviene a quella -, allora chiaramente la predicazione sarebbe falsa, se cioè si considera l'essere predicato nell'essenza o nell'attribuzione. Se poi si considera l'esser predicato come "essere predicato nell'essenza", per niente nella stessa definizione è subordinato *in quid*. Se invece si considera come "essere predicato nell'attribuzione", non conviene ad ogni genere, non potendo ogni genere essere predicato nell'attribuzione. È opportuno allora che sia considerato in senso ampio, cioè tanto come "essere predicato nell'essenza" quanto come nell'attribuzione. Ed essendo predicata questa bianchezza di sé nell'essenza e di Socrate nell'attribuzione, comunque è predicata dei molti. E così qualche individuo è di molti, il che è falso⁶⁵⁸.

Abelardo passa poi ad esaminare una teoria che non è totalmente coincidente a quella della *collectio*, di cui aveva parlato nella *Logica Ingredientibus*, ma è ad essa assimilabile. Quest'ultima teoria indica come caratteristica dell'universale la pluralità composta dai singoli individui. L'universale, in questa prospettiva, verrebbe ad essere una proprietà di cui le cose possono godere unendosi tra loro; mentre, quando sono escluse dalla *collectio*, tornerebbero ad essere (o rimangono) individuali.⁶⁵⁹ A questa teoria - nota Abelardo - manca una rigorosa differenziazione tra individuo e universale: il Maestro Palatino sottolinea a questo proposito che non basta una comunità

⁶⁵⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pp. 518 [29] – 521 [2]: «Amplius quomodo dicit Boethius super Peri ermenias, quod haec propositio "homo ambulat" de speciali falsa est, de particulari vero vera est? Numquid et de universali similiter vera est, cum idem sit universale et particulare? Sed fortassis inquires, quod ab hoc universali ambulatio prorsus removeri potest, a particulari vero non, hoc modo: nullum universale ex statu universalis ambulat. Sed similiter dici potest, quod nullum particulare ex statu particularis ambulationem habeat. Haec quippe enuntiatio: «in eo quod est universale, non ambulat», duobus | modis potest intelligi, sive interpositum sive praepositum. Interpositum sic: in eo quod universale, non ambulat, ac si diceretur: proprietas universalis non patitur ambulationem, quod omnino falsum est, cum eidem subiecto universalitas et particularitas et ambulatio adiaceant. Quod si praepositum, intelligitur hoc modo: non in eo quod est universale, ambulat, sicut est illud: non in eo quod animal est, habet caput, hoc est: non exigit proprietatem universalis, ut ambulet, sicut non exigit natura animalis, quod habeat caput. Sed eodem modo verum erit de particulari, cum proprietatem particularis non exigit ambulationem. 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 individualitas sit quaedam forma, quae in omnibus rebus individualibus accidentaliter inest? Itaque et huic individualitati per accidens inest, cum secundum hoc individualitas individuum dicitur, quomodo et Socrates. Nec tamen minus individualitas de hac individualitate praedicatur in quid.

Praeterea cum praedicationem in rebus tam secundum essentiam quam secundum adiacentiam accipiunt, quomodo regulas argumentationum veras intelligunt? Veluti istam: Si aliquid oppositum praedicatur de aliquo, oppositum illius removetur ab eodem. Si enim ita intelligant eam, quod si unares opposita convenit alicui aliqua praedicatione, aliquod oppositum removetur ab ea aliqua praedicatione, nulla argumentatione hoc confirmari potest. Nec etiam ista: est homo, ergo non est lapis. Non enim est concedendum, quod si aliquo modo oppositum non convenit illi, tunc falsa est. 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.

Amplius. Cum "praedicari" duobus modis accipiatur, quaeritur, quomodo in diffinitione generis accipiatur. Non enim est concedendum, quod si in aliqua praedicatione removetur, ideo in hac. Si autem aliter accipimus, hoc modo scilicet: Si aliqua res opposita conveniat alicui aliqua praedicatione, alterum oppositum non convenit illi, tunc plane falsa est, utrum scilicet | praedicari <accipiatur> in essentia vel in adiacentia. Si autem pro "praedicari in essentia" accipitur, pro nihilo in eadem diffinitione supponitur in quid. Si vero pro "praedicari in adiacentia", non omni generi convenit, 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 individuum de pluribus praedicatur, quod falsum est».

⁶⁵⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 521 [25-29].

a creare il genere. Quest'ultimo, in una tale prospettiva, verrebbe ad essere solo un arbitrario raggruppamento di enti singoli e, perciò, non possederebbe proprietà speciali ed esclusive⁶⁶⁰.

Ci sono d'altra parte altri che in un'altra maniera sembrano affermare che le cose universali esistano in altro modo. Questi, che assegnano la comunanza alle cose, dicono una certa cosa universale, un'altra singolare, cioè che appartenga a una certa proprietà ciò per cui l'una è universale, e a un'altra proprietà ciò per cui l'altra è singolare. Come sono universali "animale" e "corpo", e non tuttavia un certo animale o un certo corpo. Infatti, secondo questa teoria, che "animale" sia universale è come se si dicesse che ci sono molte cose ciascuna delle quali è animale, e che questo "animale" sia predicato di una sola è come se si dicesse che una sola cosa è questo animale.

Ora esponiamo brevemente la teoria posta. Per prima cosa bisogna chiedersi, come credo, in che modo, secondo questa teoria, l'individuo differisca dall'universale attraverso l'essere predicato dei molti, dato che l'individuo può essere predicato dei molti, cioè ci sono molte cose delle quali ogni singola cosa è individuo. Ma forse chiedi perché giustamente si ponga l'essere predicato dei molti nella definizione dell'universale ad esclusione degli individui, dato che ogni universale è predicato dei molti mentre nessun individuo è predicato dei molti. Ma allo stesso modo tra universale e animale potrebbe essere assegnata una differenza, potendo essere predicato ogni universale dei molti e non potendo alcun animale essere predicato dei molti. Allora Porfirio⁶⁶¹ non introdusse convenientemente l'argomento quando afferma: «È genere, come animale», dato che animale differisce rispetto al genere e rispetto agli altri universali quanto all'essere predicato dei molti allo stesso modo dell'individuo. Inoltre secondo questa teoria è opportuno concedere che il non-universale sia universale e che la cosa che non è predicata dei molti sia predicata dei molti e molti di questi, ciascuno dei quali è predicato dei molti, concede che siano chiamati individui⁶⁶².

⁶⁶⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 521 [30]; pag. 522 [9].

⁶⁶¹ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 180 [3].

⁶⁶² Arrivati alla confutazione delle tesi realiste, ci si aspetterebbe ora l'esame e la critica di eventuali posizioni concettualiste dato che, nell'introdurre le varie possibilità sulla natura degli universali, Abelardo aveva annoverato oltre ai nomi e alle cose anche i concetti. Seguendo l'impostazione della *Logica Ingredientibus* però l'autore passa direttamente all'esposizione della dottrina dei sermones. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 521 [20] – 522 [9]: «Sunt iterum alii, qui aliter res universales esse videntur affirmare. Hi rebus communitatem assignantes dicunt rem aliam universalem, aliam singularem, id est alterius proprietatis esse ex hoc quod est universali, et alterius ex hoc quod est singularis. Ut animal est universale et corpus, nec tamen aliquod animal vel aliquod corpus. Tale est enim secundum hanc sententiam animal esse universale, 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.

Nunc positam sententiam breviter exponamus. Primum quaerendum est, ut arbitror, quomodo secundum hanc sententiam individuum ab universali differat per praedicari de pluribus, cum individuum habeat praedicari de pluribus, id est plura sunt, quorum unumquodque est individuum. Sed fortasse inquires, quod recte praedicari de pluribus in diffinitione universalis ponitur ad exclusionem individuorum, | cum omne universale praedicari de pluribus habeat, nullum autem individuum de pluribus praedicetur. Sed eodem modo inter universale et animal differentia poterit assignari, cum omne universale de pluribus et nullum animal de pluribus. Non igitur Porphyrius convenienter induxit argumentum, cum ait: «Genus est, ut animal», cum animal a genere et ab aliis universalibus per praedicari de pluribus differat quemadmodum individuum. Praeterea secundum hanc sententiam concedere oportet, quod non-universale sit universale et res quae non praedicatur de pluribus, praedicetur de pluribus et multos quorum unumquodque de pluribus praedicatur, concedat individuum appellari».

2. La dottrina dei *sermones*

Seguendo la struttura della *Logica Ingredientibus*, a questo punto dovrebbe aver luogo una disamina concernente la teoria degli *intellectus*, mentre invece si trova l'esposizione della dottrina dei *sermones*, polemicamente distinta da quella delle *voces*⁶⁶³. Questo passaggio è particolarmente degno di nota perché al suo interno, per la prima volta, l'affermazione dei generi unicamente come *intellectus* viene ad essere un indirizzo autonomo all'interno della polemica sugli universali⁶⁶⁴: Abelardo fa risalire questa dottrina a Cicerone e a Boezio, ma non indica alcun suo sostenitore a lui contemporaneo. Sia in Cicerone e Boezio sia in Aristotele l'*intellectus* fungerebbe da intermediario tra le due possibilità di soluzione esistenti, che considerano gli universali *res* o *voces*, e quindi non costituirebbe una terza alternativa. Abelardo fa menzione dell'*intellectus* inteso come *excogitatio*, ma contemporaneamente fa menzione anche dell'*intellectus in divina mente*, dimostrando così quanta confusione esistesse tra questi concetti⁶⁶⁵. Per quanto riguarda il secondo tipo di *intellectus*, Abelardo si richiama alle *auctoritates* di Prisciano e di Platone: questo tipo di *intellectus* rimane estraneo al problema degli universali, dato che ciò che è coinvolto nella disputa non sono le idee archetipe di Dio, bensì i generi e le specie degli enti naturali. L'altro tipo di *intellectus*, il primo, si collega invece all'operazione intellettuale dell'astrazione, presente in Boezio, ripresa poi da Abelardo e da lui poste come fondamento del significato del nome universale.

Abelardo, come nel testo precedente, si arresta dunque alla critica delle posizioni realiste: le osservazioni che fa contro la teoria della *vox* servono soprattutto da precisazione per meglio comprendere la teoria del *sermo* e non ha mai il carattere della critica da una posizione autonoma.

3. La diversa concezione di “*vox*”

Nella soluzione abelardiana sono si rileva innanzitutto la pacatezza dei toni con i quali il nostro autore espone la sua teoria (“...*est alia universalibus serrentia rationi vicinior...*”)⁶⁶⁶. Dato il tono solitamente molto più deciso di Abelardo, un simile atteggiamento potrebbe far pensare che questa dottrina che andava presentando fosse nuova e personalissima.

⁶⁶³ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 522 [10].

⁶⁶⁴ Cfr. Fumagalli Beoni Brocchieri M. T., *La logica di Abelardo*, cit. Ciò sarebbe confermato anche da alcuni passi raccolti da Prantl che testimoniano che il dilemma era al tempo costituito dalle *sententia vocum* e dalle *sententia rerum* (cfr. Prantl K., *op. cit.*, pag. 143.), ma non solo: c'è anche una testimonianza di Giovanni di Salinsbury che parla di coloro che sostenevano che gli universali fossero *intellectus* (cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 217).

⁶⁶⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 513 [15-23].

⁶⁶⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 522 [11].

Un'altra osservazione potrebbe essere fatta a proposito della polemica immediatamente seguente, condotta contro la teoria che identificava l'universale con la *vox*. Se si attribuisce la definizione di Aristotele alla *vox* che, in quanto suono fisico, ha il carattere di una *res*, si dichiarerà che una *res* è presente in più *res*, il che si è già visto essere impossibile⁶⁶⁷. Questa teoria non è totalmente nuova: già nella *Logica Ingredientibus* Abelardo metteva in guardia dal considerare l'universale come un suono fisico, facendo notare come in quel modo si sarebbe ricaduti esattamente nelle difficoltà già riscontrate con il realismo⁶⁶⁸. L'attitudine ad essere predicato, che è un punto fondamentale dell'universale, è propria solo del *sermo* in virtù della *institutio* umana, e dunque solo questo può avere il carattere dell'universalità.

C'è un'altra teoria a proposito degli universali più vicina alla ragione che non attribuisce la comunanza né alle cose né alle voci, ma i suoi sostenitori sostengono che sono i termini a essere o singolari o universali⁶⁶⁹. Cosa che anche Aristotele⁶⁷⁰, capostipite dei peripatetici, attraverso la definizione di universale che pone, insinua chiaramente quando afferma: «L'universale è ciò che è nato per essere predicato dei molti», ovvero che contrae ciò dalla sua stessa genesi, cioè dalla sua istituzione. Cos'altro è infatti la genesi dei termini o dei nomi, se non l'istituzione da parte degli uomini? Questo infatti, che è nome o termine, riceve la sua genesi dall'istituzione degli uomini. Invece, cos'altro è la genesi della voce o della cosa, se non la creazione della natura, dato che l'essere proprio della cosa o della voce consiste nella sola operazione della natura⁶⁷¹?

Di conseguenza c'è differenza nella genesi della voce e del termine, anche se radicalmente c'è identità nell'essenza. Ciò può essere mostrato più diligentemente con un esempio. Essendo la stessa cosa intrinseca questa pietra e questa immagine, tuttavia questa pietra è opera di uno e questa immagine è opera di un altro. Infatti è evidente che lo *status* della pietra può essere conferito solamente dalla sostanza divina, mentre lo *status* dell'immagine può essere formato dalla imitazione degli uomini.

Così dunque diciamo che i termini sono universali, potendo per loro genesi, cioè per l'istituzione degli uomini, essere predicati dei molti; mentre le voci o le cose in nessun modo sono universali, sebbene sia evidente che tutti i termini siano voci. Se infatti una certa cosa fosse predicata dei molti, sarebbe ritrovata in ogni caso la stessa nei molti⁶⁷².

⁶⁶⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 522.

⁶⁶⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 38.

⁶⁶⁹ Nell'introdurre la nuova teoria si nota un'insolita pacatezza dei toni: considerando il carattere molto più deciso che l'autore possiede nell'esposizione, ciò potrebbe far pensare che qui lui stia introducendo una teoria nuova e personale.

⁶⁷⁰ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p. 135 [23]: «[...] quod in pluribus natum est praedicari».

⁶⁷¹ Molto più corretta rispetto alle teorie di stampo realista sembra essere quella dei *sermones* che più di tutte è in grado di incontrare la definizione aristotelica di universale e che non incorre nelle contraddizioni riscontrate precedentemente a proposito delle altre teorie.

⁶⁷² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 522 [10-33]: «Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit; sed sermones sive singulares sive universales esse disserunt. Quod etiam Aristoteles, 215

Da quello che è stato appena detto si nota l'accezione completamente diversa con la quale Abelardo usa qui il termine *vox* rispetto a come lo utilizza nella *Logica Ingredientibus*: se nella *Logica Ingredientibus* con *vox* era indicata la parola istituita dalla significazione, nella *Logica Nostrorum* Abelardo indica con *vox* ciò che nella *Logica Ingredientibus* aveva chiamato *materia nominis*⁶⁷³.

In entrambi i testi il Maestro Palatino utilizza il termine *nomen* (nell'accezione aristotelico-boeziana), intendendolo nella *Logica Ingredientibus* come assimilabile a *vox* e nella *Logica Nostrorum* come simile a *sermo* e chiaramente distinto, questa volta, da *vox*. L'uso di questo termine ci conferma la sostanziale identità di soluzione che Abelardo adotta nei due testi, a dispetto della differenza terminologica: sia nella *Logica Ingredientibus* che nella *Logica Nostrorum*, infatti, Abelardo intende l'universale come il simbolo vocale che l'*impositio* ha caricato della funzione designativa di un certo *intellectus*. Questo è ulteriormente confermato da una passo contenuto nella *Logica Ingredientibus*:

[...] la voce comune, mentre l'essenza in sé è come una cosa, ed è comune per denominazione nella predicazione dei molti, e naturalmente è predicabile dei molti secondo questa predicazione, non secondo la sua essenza [...]⁶⁷⁴

Da questo passo emerge non solo che Abelardo designa con *vox* la parola istituita dalla significazione, ma anche che egli avvertiva già allora quell'esigenza che lo porterà poi alla successiva distinzione nella *Nostrorum*, rivolta, quindi, non tanto all'auto-confutazione, ma allo sviluppo della sua dottrina. La precisazione terminologica che porta l'autore a puntualizzare la differenza intercorrente tra *vox* da una parte e *nomen* e *sermo* dall'altra non manifesta infatti un ripensamento rispetto alle riflessioni precedentemente esposte nella *Logica Ingredientibus*, ma piuttosto un'ulteriore conferma della completa esclusione del fatto che il termine *vox* potesse indicare il semplice suono fisico. La scelta terminologica della *Logica Nostrorum* deriva dunque

princeps peripateticorum, per diffinitionem universalis quam ponit, aperte insinuat, cum ait: «Universale est, quod est natum praedicari de pluribus», idest a nativitate sua hoc contrahit, ex institutione scilicet. Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum, quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit. Vocis vero sive rei nativitas quid aliud est, quam naturae creatio, cum proprium esse rei sive vocis sola operatione naturae consistat?

Itaque nativitas vocis et sermonis diversitas, 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 divina substantia statum lapidis solummodo posse conferri, statum vero imaginis hominum comparatione posse formari.

Sic ergo sermones universales esse dicimus, cum ex nativitate, idest ex hominum institutione, praedicari de pluribus habeant; voces vero sive res nullatenus universales esse, etsi omnes sermones voces esse constat. Si enim aliqua res de pluribus praedicaretur, utique eadem in pluribus reperiretur».

⁶⁷³ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 39.

⁶⁷⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 32 [2-6]: «...vox communis, cum quasi una res essentia in se sit...secundum appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est praedicabilis...».

dall'intenzione dell'autore di precisare ulteriormente, anche dal punto di vista terminologico, la sua posizione relativamente alla natura del nome universale, al fine di distanziare la sua teoria dal nominalismo di derivazione roscelliniana.

Le uniche differenze sussistenti tra i due testi, dunque, sono la differente accezione che Abelardo dà del termine *vox*⁶⁷⁵ e la maggiore insistenza dell'autore sulla questione dell'operazione istitutiva. Probabilmente questi cambiamenti sono anche dovuti al desiderio di Abelardo di evitare fraintendimenti sulla sua teoria e alla sua volontà di distinguere chiaramente la propria posizione da quella professata da Roscellino da Compiègne.⁶⁷⁶ La *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* è stata probabilmente composta negli anni 1121-23, dopo la condanna subita da Abelardo da parte "di quella specie di conventicola convocata sotto il nome di concilio" a Soissons⁶⁷⁷. La prima accusa che era stata mossa ad Abelardo, che rimase solo popolare e che non fu tra i punti di accusa nel concilio, fu quella di "triteismo": la stessa che era stata mossa a Roscellino. È dunque ben comprensibile come Abelardo, nella drammaticità del momento, abbia voluto enfatizzare al massimo la differenza tra il suo pensiero e quello del suo vecchio maestro nominalista. Il Maestro Palatino raggiunge abilmente il suo fine, rovesciando completamente il senso dell'espressione "*universale est vox*": Abelardo infatti accusa questa formula di realismo poiché, alla fine, essa non fa altro che conferire all'universale il valore di realtà identificandolo con la *vox* intesa come suono fisico, che comunque è una *res*. Abelardo, invece, sostiene che il genere e gli altri universali siano suoni articolati, scelti dagli uomini per generare *intellectum*: siano, cioè, *sermones*⁶⁷⁸. L'attitudine ad essere predicato, è proprio solamente del *sermo* in virtù della *institutio* umana che la ho dotato di significazione⁶⁷⁹.

Un tratto tipico dell'atteggiamento abelardiano nella *Logica Nostrorum* è la sua insistenza sull'artificialità come carattere fondamentale del discorso umano.

⁶⁷⁵ Si deve notare, però, che già nella *Ingredientibus* ci sono esempi dell'uso di *vox*, da parte del Maestro Palatino, per indicare il mero suono fisico. Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 36 [4-7].

⁶⁷⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 527.

⁶⁷⁷ Cfr. *Historia calamitatum*, trad. di A. Crocco, Napoli 1969 (con il testo latino della edizione di J. Monfrin), pag. 73.

⁶⁷⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 522 [15-16].

⁶⁷⁹ Nella critica contemporanea, si esprimono in questi termini a proposito dell'evoluzione della terminologia di Abelardo sugli universali da *voces* a *sermones* anche John Marenbon e Jean Jolivet, i quali confermano come essa non segni in realtà una svolta nella teoria abelardiana, ma solo una precisazione di un pensiero che rimane sostanzialmente coerente in entrambe le opere. CSulla questione della distinzione *vox/sermo* cfr. Jolivet J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1982 (edizione originale 1969), pagg. 69- 71; Jolivet J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris 1969, pagg. 55-58; King P., *Peter Abailard*, I, cit., pagg. 288-301; Wilks I., "Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication", in *Journal of the History of Philosophy*, 36, 1998, pagg. 365-385; Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 176-180; Marenbon J., "Life, milieu", cit., pag. 34; King P., "Metaphysics", in Brower J. E. e Guilfooy K., *The Cambridge Companion to Abelard*, pagg. 65-125; Jacobi K., "Philosophy of language", in Brower J. E. e Guilfooy K., *The Cambridge Companion to Abelard*, pagg. 126-157; Marenbon J., "Abelard's Theory of Universals", in Guigon G., Rodriguez-Pereyra G. (eds.), *Nominalism about Properties. New Essays*, Routledge, New York-London 2015, pagg. 38-62. Il cambiamento da *voces* a *sermones* indice di un'evoluzione contenutistica in De Rijk L. M., "The Semantical Impact of Abailard's Solution of the Problem of Universals", in Thomas R., *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier 1980, pagg. 139-151; Shimizu T., "from Vocalism to Nominalism: Progression in Abaelard's Theory of Signification", in *Didascalía*, 1, 1995, pagg. 15-46.

A parte la ragione storica che potrebbe aver portato alla distinzione terminologica con la comparsa della dottrina del *sermo* e la critica alla dottrina della *vox*, occorre notare che questo discorso si inserisce perfettamente nel quadro teorico della *Logica Nostrorum*, concordando anche con un altro suo carattere fondamentale: una critica alla dottrina realista più ampia e radicale rispetto a quella della *Logica Ingredientibus*⁶⁸⁰.

Nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* si riscontra che l'indagine sul valore dei nomi universali è molto più complessa rispetto a quella della *Logica Ingredientibus*, nella quale, ricordiamo, Abelardo, dopo aver stabilito che le uniche realtà sono quelle individuali (affermazione che invero si trova anche nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum*⁶⁸¹) aveva proposto la teoria dello *status communis*. Nella *Nostrorum*, invece, Abelardo nega, innanzitutto, che le cose singole possano essere significate dai nomi universali⁶⁸². I concetti dei nomi universali, infatti, non permettono all'ascoltatore di intendere questa o quella cosa particolare: data tale impossibilità, Abelardo sottolinea come potrebbe sembrare che al nome universale non corrisponda un concetto *sanus*, dato che nessuna cosa particolare può essere significata in modo preciso da alcun termine universale.

Questioni di tal genere venivano fatte non a caso a proposito degli universali e non dei singolari, dato che i singolari significano le cose come distinte e diverse da tutte le altre e le percepiamo quasi a occhio col senso proprio. Gli universali invece non distinguono alcuna persona; dunque non sembrano rendere un concetto sano, poiché ogni concetto sano sembra nascere da una certa persona, quando quelle realtà che percepiamo con il senso, ce le ricordiamo attraverso l'intelletto. Infatti, come i sensi, che sono le guide del concetto, percepiscono le cose come distinte con le forme esteriori, così i concetti, emuli dei sensi, concepiscono le stesse cose in un altro modo. Ma i concetti degli universali non prestano attenzione in alcun modo alle cose come distinte, e pur essendo ogni cosa questa o quella, non significano né questa né quella. Per questo motivo non sembrano produrre in alcun modo un concetto sano, non potendo alcuna cosa, secondo quei concetti, essere deliberata in modo sano. Ciò insinua chiaramente Boezio⁶⁸³ dove afferma: «Cosa infatti con questi comprenderebbe un qualunque ascoltatore, quando sia menzionata questa voce “uomo”, dato che qui non è precisata da alcuna determinazione?»

Boezio mostra chiaramente che si pone un dubbio per gli universali riguardo ai concetti, poiché risolve quella parte dell'argomentazione [10] per la quale i concetti degli universali sembrano

⁶⁸⁰ Arnold, a differenza di Geyer e di Reiners, sostiene che, con la sua polemica contro la dottrina della *vox*, Abelardo abbia solo spinto a fondo la sua critica contro il realismo. Cfr. E. Arnold, *Zur Geschichte der Suppositionstheorie*, Freiburg 1952. È importante comunque tener presente il chiaro desiderio del Maestro Palatino di distinguere la sua teoria da quella roscelliniana.

⁶⁸¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 524 [32-35].

⁶⁸² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 525 [2]. In questo caso la distinzione *nominatio-significatio*, che prima era stata utilizzata in senso antiplatonico, ora assume anche un'implicita portata critica nei confronti della posizione aristotelica.

⁶⁸³ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 889 B: «Quo denim quisque auditor intelligat, ubi id quod dicens loquitur nulla determinazione conducit?»

essere dimostrati vuoti e vani, lasciando invece insoluta l'altra relativa alle cose. Inoltre Aristotele⁶⁸⁴ insinua chiaramente questa incertezza degli universali quando afferma nella trattazione della *Sostanza*: «Non c'è infatti alcunché che sia soggetto della sostanza seconda».

Bisogna sapere che le questioni di tal genere sono fatte da coloro che dubitano nella designazione delle cose e sono incappati in questa incertezza per locuzioni filosofiche che erano di questo tipo: «Animale è genere», «Animale è nei molti», «Uomo è universale», «Uomo è specie»; e considerano questi nomi, “animale” e “uomo” in un significato proprio e abituale, ignorando che i filosofi avevano traslato questi nomi a significare in questo senso: «Animale è genere», cioè questo termine “animale” o questo nome “animale” è genere⁶⁸⁵.

4. Le risposte alle *quaestiones* porfiriane

Passando ora all'esame delle risposte di Abelardo alle *quaestiones* porfiriane, le soluzioni qui fornite dal Maestro Palatino concordano in tutto con quelle che aveva presentato nella *Logica Ingredientibus*, ma hanno, nel contesto, maggiore importanza a causa della mancanza sia della teoria della *causa impositionis* sia di una ricerca sul valore degli *intellectus*, che invece erano presenti nel testo precedente.

Per quanto riguarda la prima *quaestio*, essa è intesa dall'autore nello stesso modo del testo precedente: ci si chiede se i generi e le specie esistano davvero o si trovino “*in opinione cassa sine re*”⁶⁸⁶. A questo problema Abelardo risponde che i generi, le specie e gli altri universali, essendo vocaboli, “*appellant*”, ovvero nominano, cose esistenti, quindi - e non potrebbe essere altrimenti - le cose singole⁶⁸⁷; inoltre, essi sono posti negli intelletti, sciolti da qualsiasi vincolo sensoriale⁶⁸⁸. Il

⁶⁸⁴ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., PL 64, 194 B: «Neque enim est unum quod subiectum est, quemadmodum prima substantia, sed de plurius homo dicitur et animal».

⁶⁸⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 524 [33] – 525 [23]: « Quaestiones huiusmodi de universalibus et non de singularibus non immerito fiebant, cum singularia res ut discretas et ab omnibus aliis diversas significant et quasi ad oculum proprio sensu eas capiamus. Universalia vero nullam personam distinguunt; unde sanum intellectum facere non videntur, quia omnis sanus intellectus ex aliqua persona surgere videtur, cum ea quae sensu capimus, per intellectum recordamur. Quippe quemadmodum sensus, qui duces sunt intellectus, res ut discretas cum exterioribus formis percipiunt, ita intellectus, aemulatores sensuum, eisdem <alio> modo concipiunt. Sed intellectus universalium res ut discretas nullo modo attendunt, cum omnis res sit haec vel illa, sed neque hanc vel illam significant. Quare nullomodo sanum intellectum facere videntur, cum nulla res secundum eorum intellectus sane deliberari possit. Quod aperte insinuat Boethius, ubi ait: “Quid enim quisque auditor intelligat, hac voce “homo” prolata, idest ubi nulla determinatione clauditur?”

Quod autem circa universalialia propter intellectus dubitatio consisteret, aperte ostendit Boethius, cum illam partem argumentationis, qua probari universalium intellectus cassi et vani videntur, solvat, aliam vero de rebus insolutam praetermittat. Quam etiam dubitationem universalium aperte Aristoteles insinuat, cum ait in tractatu substantiae: «Neque enim unum est, quod subiectum est secundis substantiis».

Sciendum est huiusmodi quaestiones a dubitantibus in designatione rerum fieri, in quam dubitationem ex locutionibus philosophorum inciderunt, quae huiusmodi fuerunt: animal est genus, animal est in pluribus, homo est universale, homo est species, accipientes haec nomina, “animal” et “homo” in propria et usitata significatione, ignorantes philosophos haec nomina ad se ipsa significanda transtulisse in hoc sensu: animal est genus, idest hic sermo “animal” vel hoc nomen “animal” est genus.

⁶⁸⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 525 [30].

⁶⁸⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 525 [32].

⁶⁸⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 526 [10-13].

loro rimando alle cose singole, dunque, non è vincolato alla presentazione delle cose stesse. Il termine “*nudus*”, presente nella domanda porfiriana, è inteso da Abelardo come accennante all’indipendenza dell’*intellectus* degli universali dalle forme accidentali e individuali, mentre il termine “*purus*”, che non è contenuto né nel testo porfiriano né in quello boeziano, è aggiunto dal Maestro Palatino ad indicare il fatto che le cose singole non sono contenute come tali nel nome universale, ma lo sono solo virtualmente: come entità che potrebbero partecipare ad una comunità.

[...] poiché colui che indaga le intende così: se genere e specie sussistano, cioè se siano realtà sussistenti, oppure siano poste etc., ovvero siano soltanto nell’opinione come la chimera; ma chi risolve le intende diversamente, ovvero in questo modo: i generi e le specie sussistano, cioè indichino realtà sussistenti, ovvero quelle cose delle quali sono nomi così come partecipi. Infatti la stessa cosa è contenuta dal nome universale e dal particolare, e in questo luogo questa parola “sussiste”, a proposito delle cose, è trasferita ai termini attraverso l’aggiunta di questi nomi, genere e specie, che sono dati ai termini. Ad esempio questo nome “sostanza”, che conviene propriamente alle cose, tuttavia nella designazione dei nomi è preso talora in senso ampio, come afferma Aristotele⁶⁸⁹ nella trattazione della *Sostanza*: «Sembra inoltre che ogni sostanza significhi questo qualcosa»; così che tuttavia il maestro concede che questa proposizione «I generi e le specie sussistono» sia falsa, poiché tale è il senso di «I generi e le specie sussistono»: «I generi e le specie sono una qualche sussistenza». E in questo senso Boezio la nega chiaramente, quando prova che i generi e le specie non esistono, né sono intesi in modo sano. Concede la seconda parte della divisione, cioè sono posti nei soli nudi e puri concetti, in questo modo: sono posti nei soli concetti, cioè sono posti solamente presso i soli concetti, ovvero significano la cosa non con una forma che sia subordinata al senso⁶⁹⁰.

Come la prima, anche la seconda domanda non può che essere intesa in senso figurato. Essa, infatti, parla della sussistenza dei generi: ipotesi che alla lettera si è rivelata impossibile. Inoltre, il Maestro Palatino avverte il lettore che interpreterà ed utilizzerà “corporeo” come “distinto” (la corporeità, con la determinazione dello spazio occupato, suggerisce la distinzione) e “incorporeo”

⁶⁸⁹ Cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, cit., pag. 194 B.

⁶⁹⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 525 [28] – 526 [13]: «[...] quia quaerens ita intelligit, utrum genus et species subsistant, adest sint res ex subsistentibus, an sint posita etc., idest tantum sint in opinione ut chimaera; solvens vero aliter hoc modo scilicet: genera et species subsistant, idest res subsistentes appellent, videlicet eas quarum sunt nomina sicut et participia. Eadem namque res ab universali nomine et particulari continetur et hoc loco hoc verbum “subsistit” de rebus ad sermonem transfertur per adiunctionem horum nominum: genus et species, quae sermonibus data sunt. Veluti substantia hoc nomen quod proprie rebus convenit, tamen in designatione nominum quandoque large accipitur, sicut ait Aristoteles in tractatu substantiae: Videtur autem omnis substantia hoc aliquid significare, ita tamen, quod magister hanc propositionem: genera et species subsistunt, falsam esse concedit, quia talis est sensus “genera et species subsistunt”: aliqua subsistentia sunt genera et species. In quo sensu Boethius denegat aperte eam, cum probat genera et species non esse, nec sane intelligi. Aliud membrum divisionis, scilicet quod sunt posita in solis et nudis puris intellectibus, concedit hoc modo: sunt posita in solis intellectibus, idest sunt posita propter intellectus solos a sensu, idest significantes rem non cum aliqua forma, quae sensui subiaceat».

come “indistinto” (per le stesse motivazioni al contrario)⁶⁹¹. La risposta di Abelardo alla seconda questione viene dunque ad essere: gli universali nominano cose distinte in modo indistinto⁶⁹².

Questo ribadisce ulteriormente il carattere *confusus* dell'*intellectio* dei nomi universali.

*O sono corporei o sono incorporei*⁶⁹³. Colui che indaga intende in questo modo: essendo i generi e le specie cose sussistenti, ed essendo le cose sussistentia alcune corporee altre incorporee, si chiede se i generi e le specie siano cose corporee o incorporee. E risolve così: i generi e le specie sono corporei, in quanto nominano cose distinte, e sono incorporei, in quanto nominano le cose distinte in modo indistinto.

Infatti corporeo è posto come distinto, poiché la distinzione consiste massimamente nella corporeità, dato che nelle realtà corporee si ritrova anche la circoscrizione del luogo. Le cose incorporee invece mancano di una circoscrizione del luogo, non potendo il loro limite essere descritto col luogo. E perciò incorporeo è posto come indistinto, e si dice “incorporeo” come se fosse “informe”. *E puro*, poiché fa concepire la cosa puramente e senza le forme accidentali, come i pronomi significano le mere sostanze, cioè genuinamente.

Potrebbe sembrare forse che certe cose significhino in modo incorporeo, cioè in modo indistinto, poiché sono comuni a più cose. Incorrono in questo errore coloro che affermano che le stesse cose siano essenzialmente nei molti. Ma nota che questa proposizione - «I generi e le specie sono corporei» - è falsa in senso proprio, come questa: «I generi e le specie sono sussistenze», che tuttavia concediamo in senso figurato⁶⁹⁴.

La prima e la seconda risposta sono importanti perché lì Abelardo ripropone in modo attenuato qualcosa di molto simile alla causa oggettiva del valore degli universali e fa un accenno, in questa occasione, alla indeterminatezza della *conceptio* dei nomi generali.

⁶⁹¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 527 [1-5].

⁶⁹² Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 527 [30-40].

⁶⁹³ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 159 [5].

⁶⁹⁴ Come la prima questione, anche la seconda è considerata in senso figurato perché parla della sussistenza dei generi che è già stata dimostrata impossibile. Per rispondere alla questione Abelardo propone una precisazione terminologica importante avvertendo il lettore che considererà nella trattazione “corporeo” come “distinto” e “incorporeo” come “indistinto”. L'autore risponderà quindi asserendo che gli universali nominano cose distinte in modo indistinto. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 526 [35] – 527 [15]: «*Sive sint corporalia sive incorporalia*. Quaerens sic intelligit: cum genera et species sint res subsistentes et subsistentia alia corporalia, alia incorporalia, utrum genera et species sint corporales res an incorporales; solvens ita: genera et species sunt corporalia, idest res discretas nominant, et sunt incorporalia, idest res discretas indiscrete nominant.

Corporale enim pro discreto ponitur, quia maxime in corporali consistit discretio, cum etiam in illis reperitur loci circumscriptio. Incorporalia vero loci circumscriptione carent, cum eorum terminus loco diffiniri non valeat. Et ideo incorporale pro indiscreto ponitur et dicitur incorporale sicut informe. *Et puris*, quia rem facit concipere pure et sine formis accidentalibus, veluti pronomina significant meras substantias, idest mere.

Videbatur fortasse, quod aliqua incorporee, idest indiscrete, significarent, quae pluribus essent communia. In quo errore sunt, qui easdem res in pluribus essentialiter <esse affirmant>. Sed nota hanc propositionem: genera et species sunt corporalia, in proprio sensu falsam esse, veluti istam: genera et species sunt subsistentia, quam tamen in figurato sensu concedimus».

Particolarmente interessante è la risposta alla terza *quaestio* perché distingue ulteriormente il piano significativo da quello appellativo⁶⁹⁵. La risposta di Abelardo a questa terza questione viene ad essere:

[...] i generi e le specie sono posti nei sensibili per la denominazione, mentre sono posti fuori per la significazione⁶⁹⁶.

Passando ora alla quarta questione, che già Abelardo aveva inserito nella *Logica Ingredientibus*, si trova nella *Logica Nostrorum* una risposta purtroppo molto oscura: l'esempio che il nostro autore fa della chimera - *cum nulla rem continet* - mal si adatta alla dichiarazione secondo la quale, distrutte le cose, rimane la significazione dell'universale nelle proposizioni negative.

Una volta risolte le questioni, torniamo al testo. *Mi rifiuterò di dire*⁶⁹⁷ queste cose sopra poste relativamente ai generi e alle specie e quelle che emergono a loro proposito, cioè a proposito di quelle tre questioni, ovvero le contestazioni e le difese che le hanno riguardate; o [diciamo] altrimenti così, e aggiungiamo in questo modo una quarta questione: se esistano realtà sensibili riguardo a quei due - i generi e le specie -, cioè se sia necessario che quelli contengano le cose loro subordinate attraverso la denominazione, o se gli universali possano permanere anche una volta distrutte le cose. Dunque "fenice" non è universale, non potendo contenere molte cose, e neppure "chimera", non contenendo alcuna cosa. Anche Aristotele⁶⁹⁸ insinua chiaramente ciò: «Delle cose alcune sono universali, altre singolari»⁶⁹⁹.

Abelardo riporta di nuovo un già citato passo di Boezio, nel quale quest'ultimo autore sostiene la non esistenza dei nomi universali⁷⁰⁰, argomentando contro l'ipotesi della *collectio*, ma subito dopo Abelardo dichiara sofistica e tendenziosa la seconda parte della medesima argomentazione boeziana, che vorrebbe dimostrare la verità degli *intellectus* dei nomi universali in quanto privi

⁶⁹⁵ Si ricordi che questa distinzione era la base della spiegazione della posizione abelardiana della questione degli universali contenuta nella *Logica Ingredientibus*.

⁶⁹⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 527 [27-29]: «...genera et species in sensibilibus posita sunt per appellationem, extra vero per significationem».

⁶⁹⁷ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 159 [7].

⁶⁹⁸ Cfr. Boezio, *Commentarii in Librum Aristotelis Periermeneias*, cit., p. 135 [21].

⁶⁹⁹ La quarta questione era già stata introdotta da Abelardo nella *Logica Ingredientibus* nei medesimi termini, ma in questo scritto l'esempio della chimera da lui fornito risulta alquanto oscuro poiché mal si adatta a dimostrare che, eliminate le cose sottostanti alle quali gli universali si riferivano, essi mantengono comunque la loro validità, dato che essa mai aveva contenuto alcun individuo non esistendo alcun esemplare di chimera nella realtà. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 528 [9-19]: « Solutis quaestionibus ad litteram redeamus. Haec supra <posita> de generibus et speciebus *recusabo dicere* et ea quae consistunt circa ea, idest circa illas tres quaesiones, scilicet impugnationes et earum defensiones, <vel aliter> ita, ut quartam adnectamus quaestionem hoc modo: utrum constantia sint circa illa duo, genera et species, idest necesse <sit> ea aliquas res subiectas per appellationem continere, an destructis rebus universalibus permanere possint. Unde phoenix non est universale, cum plures res continere non habeat, nec chimera, cum nullam rem contineat. Quod etiam Aristoteles aperte insinuat: Rerum alia sunt universalibus, alia singularibus».

⁷⁰⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 528 [30-34].

della *res* sottostante⁷⁰¹. L'affermazione di Boezio secondo la quale il genere coincide con l'unione delle diverse sostanze non trova l'approvazione dell'autore che afferma esplicitamente l'impossibilità per il genere di consistere nell'unione di molte cose:

Boezio, nel commento ad Alessandro⁷⁰², insiste accuratamente sulle critiche e sulle spiegazioni delle critiche relative ai generi e alle specie, a proposito delle quali presenta questo inconveniente⁷⁰³: che la disputa dei generi e delle specie sarebbe del tutto da abbandonare poiché i generi e le specie né esistono né sono compresi in modo sano, cioè non forniscono un concetto sano. A proposito del genere, prova anzitutto che non è né una cosa sola né molte. Non è uno⁷⁰⁴: tutto ciò che è, è per il fatto che è uno di numero; ma il genere non è uno di numero; allora non è uno. Ma poiché qualcuno potrebbe negare questo asserto, allora lo prova dicendo che non è uno di numero, poiché non è né un comune, come il pozzo, né uno non comune. È certo che non sia uno non comune, essendo evidente che il genere è comune. Bisogna provare dunque che non è un uno comune. Ogni uno comune infatti o è comune per le parti, come un pozzo, o è comune per la successione temporale, così che passa nella disponibilità di quelli che ne fanno uso e poi è ridotto in comune, o è tutto comune nello stesso tempo, così però da non costituire la sostanza di quelli ai quali è comune, come un teatro.

Il genere in verità non è comune secondo nessuno di quei quattro modi. Non è cioè uno di numero.

Né è una molteplicità, poiché non né è molti della stessa natura né molti di diversa natura. Ma è stabilito che non è molte cose di diversa natura. Occorre allora che sia molte cose della medesima natura, il che di nuovo è falso. Se infatti fosse ciò, essendo ogni moltitudine di quel tipo racchiusa in un unico genere che ne significa il convenire, daccapo il genere di quello sarà in modo simile una moltitudine di realtà che vengono a trovarsi, e avrà un genere sopra di sé e quello un altro e così all'infinito, cosa che è un inconveniente. Non è allora una moltitudine di cose. Con quest'ultimo argomento Boezio confuta la teoria che dice che l'unione di tutte le sostanze è un genere.

Mostrato il precedente inconveniente, cioè che non esistono, prova l'altra cosa, ovvero che non sono compresi in modo sano, in questo modo: ogni concetto che stia rispetto a una certa cosa ottenuto diversamente da come la cosa sta, è vano e vuoto; ma il concetto dei generi e delle specie sta, rispetto a una certa cosa, diversamente da come sta la cosa; dunque non è sano. Da tutte queste cose è evidente che i generi e le specie né esistono né sono compresi in modo sano.

Boezio risolve e spiega quest'ultima parte dell'argomentazione poiché aveva bisogno di una soluzione, anche se sofisticata. L'altra parte, con la quale prova che i generi e le specie non

⁷⁰¹ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 530 [1-15].

⁷⁰² Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 164 [4].

⁷⁰³ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 163 [21].

⁷⁰⁴ Cfr. Boezio, *In Isagogen Porphyrii commenta*, cit., ed. II, p. 162 [2].

esistono, non la determina, poiché non ha bisogno di determinazione, essendo vera. Se infatti entrambe le parti avessero bisogno di una soluzione ed egli ne risolvesse soltanto una, agirebbe in modo irrazionale.

Infatti, affinché Boezio non sia ricordato come uno stolto, diciamo che la proposizione «I generi e le specie non esistono», in senso proprio è vera, in questo modo: «I generi e le specie non sono delle sostanze»; e tuttavia concediamo che il genere è un'esistenza, poiché è una parola. In verità la sua inversa, cioè che certe sostanze siano genere, la neghiamo in maniera radicale, considerato che nessuna essenza è universale, come è stato mostrato precedentemente.

In verità questa parte che prova che i concetti dei generi e delle specie sono vuoti l'ha determinata in modo sofisticato, dato che la prima proposizione dell'argomentazione è vera e falsa. È vera così: ogni concetto che sta rispetto a una cosa diversamente da come essa sta, cioè che concepisce la cosa diversamente da come essa è, è vuoto e vano. E in questo senso è falsa l'assunzione, dato che i concetti dei generi e delle specie non concepiscono le cose diversamente da come sono. La stessa proposizione è falsa così: «Ogni concetto, che sta rispetto alla cosa etc.», cioè ogni concetto che abbia un altro modo nel concepire rispetto a come la cosa è nel suo esistere, è vuoto. In questo senso l'assunzione è vera. Infatti il concetto della voce «corpo» ha un altro modo nel concepire rispetto al modo che il corpo ha nell'esistere, poiché questo concetto concepisce una sostanza con una corporeità soltanto, cioè così che non si rivolga ad alcun'altra forma, mentre il corpo non esiste soltanto con quella forma⁷⁰⁵.

⁷⁰⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 528 [28] – 530 [15]: « Boethius in commento iuxta Alexandrum generum et specierum impugnationibus et impugnationum expeditionibus diligenter insistit, de quibus tale proponit inconveniens, quod disputatio generum et specierum omnino sit deponenda, quia genera et species nec sunt nec intelliguntur sane, idest non faciunt sanum intellectum. Probat de genere prius, quod non est, quia neque unum neque multa. Unum non est: omne quod est, ideo est, quia unum est numero; sed genus non est unum numero; non est igitur unum. Sed quia aliquis assumptionem negare posset, ideo illam probat dicens, quod non est unum numero, quia neque unum commune est ut puteus [aut unum] | neque unum non commune. De uno non communi certum est, cum constet genus esse commune. Probandum est ergo, quod non sit unum commune. Omne enim unum commune aut per partes commune est, ut puteus, aut unum commune est per successionem temporum ita scilicet, quod transit in usus habentium et post in commune reducitur, aut in eodem tempore totum commune est, scilicet ita, quod non constituit eorum substantiam, quibus est commune, ut theatrum.

Genus vero secundum nullum illorum quattuor commune est. 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 convenientes significet, [et] rursus illius genus erit similiter multitudo rerum convenientium et habebit genus supra se et illud et ita usque in infinitum, quod est inconveniens. Non est igitur multa. Hoc ultimo argumento destruit Boethius sententiam <quae dicit> collectionem scilicet omnium substantiarum genus esse.

Ostendo priori inconvenienti, scilicet quod non sunt, probat aliud, scilicet quod non sane intelliguntur, hoc modo: Omnis intellectus habitus de aliqua re aliter quam res se habet, vanus et cassus est; et intellectus generum et specierum habetur de re aliqua aliter quam res se habet; non est igitur sanus. Ex his omnibus patet genera et species nec esse nec sane intelligi.

Hanc ultimam partem argumentationis solvit Boethius atque expedit, quia solutione indigebat, utpote sophistica. Aliam partem qua probat genera et species non esse, non determinat, quia determinatione non indiget, cum vera sit. Si enim utraque pars solutione indigeret et ipse alteram tantum solveret, irrationabiliter ageret.

Ne igitur Boethius pro stulto teneatur, dicimus hanc propositionem: genera et species non sunt, in proprio sensu veram esse hoc modo: aliquae subsistentiae non sunt genera et species; concedimus tamen, quod genus est existentia, quia est sonus. Conversam eius vero, scilicet aliquae subsistentiae sint genus, penitus denegamus, cum nulla essentia sit universalissimum superius ostensum est.

Hanc vero partem quam probat, intellectus generum et specierum cassos esse, determinavit utpote sophisticam, cum argumentationis prima propositio sit vera et falsa. Vera est ita: Omnis intellectus habitus de re aliter, quam res se habet, idest qui concipit rem | aliter quam sit, cassus est et vanus. Et in hoc sensu falsa est assumptio, cum intellectus generum et specierum non concipiant res aliter quam sunt. Falsa est eadem propositio ita: Omnis intellectus, habitus de re etc., idest omnis intellectus, qui habet alium modum in concipiendo quam res se habet in existendo, cassus est. In hoc sensu vera est assumptio. Quippe intellectus huius vocis corpus habet alium modum in concipiendo quam corpus in existendo, quia iste intellectus concipit substantiam cum corporeitate tantum, ita scilicet, ut nullam aliam formam attendat, corpus vero cum illa forma tantum existat».

Se nella *Logica Ingredientibus* a questo punto seguiva un richiamo a una dottrina – da noi già citata - sul loro legittimo formarsi, qui invece si trova solo una generica affermazione, per cui l'*intelligere* nel suo *modus* non è strettamente legato al *modus subsistendi* e gli è comunque possibile, senza essere vano, concepire la cosa *aliter quam sit*, ovvero cogliere un solo aspetto della cosa, mentre *in re* esso si presenta sempre e soltanto combinato con altri.

In modo simile quando qualcuno, parlando velocemente di quello che trascorre lentamente, dice che quello trascorre, comunque dice ciò che quello fa, diversamente da come lo fa, poiché dice velocemente ciò che quello non fa velocemente. È evidente perciò che i concetti degli universali non siano né vani né vuoti, benché abbiano un modo diverso nel concepire rispetto al modo che hanno le cose nell'esistere⁷⁰⁶.

5. La *conceptio simplex*

Abelardo annuncia di voler svolgere un esame degli universali che prenda in considerazione vari punti:

E degli universali in questa sede occorre investigare tre cose, cioè il loro significato e il loro concetto, quale insegnamento producano e quale sia la loro giusta imposizione⁷⁰⁷.

Il secondo e il terzo punto sono per la prima volta presenti nella *Logica Nostrorum*. Il primo punto, invece, si propone di vedere quale valore abbia il concetto sollecitato dai nomi universali: e questa tematica non rappresenta una novità nel pensiero abelardiano. Chiaramente, l'universale non consiste in un semplice rimando alle cose singole: se si considera, ad esempio, il nome universale *homo*, si tratterà di *intelligere* la natura umana in genere e quindi *animal rationale mortale*.

⁷⁰⁶ Abelardo ricorda come anche Boezio ammetta la non esistenza dei nomi universali, ma subito fa notare come la seconda parte dell'argomentazione boeziana sia in realtà sofisticata e tendenziosa poiché vorrebbe dimostrare la verità degli *intellectus* dei nomi universali nonostante essi siano privi di qualunque cosa universale sottostante. Diversamente dalla *Logica Ingredientibus*, nella quale veniva comunque ribadita la dignità dei nomi universali che si basa sul loro legittimo formarsi attraverso la *causa communis impositionis*, in questo testo si trova invece una ben meno approfondita affermazione secondo la quale l'*intelligere* non sia strettamente legato al *modus subsistendi* e che quindi sia possibile concepire una cosa *aliter quam sit* focalizzandosi solamente su un suo aspetto non modificando per questo la sua effettiva sussistenza *in re*. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 530 [15-20]: «Similiter cum aliquis loquens celeriter de eo qui lente currit, dicit eum currere, utique aliter dicit eum hoc facere quam ipse faciat, quia celeriter dicit quod ille celeriter non facit. Constat itaque intellectus universalium nec vanos nec cassos esse, etsi alium modum habeant in concipiendo quam res in existendo».

⁷⁰⁷ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 530 [20-25]: « De quibus universalibus tria investiganda hoc loco occurrunt, de significatione scilicet et intellectu eorum, quam doctrinam faciant quamque commoda sit impositio eorum».

Il significato dunque, nella prospettiva abelardiana, è dato da un oggetto mentale indipendentemente dalle *res*, o, comunque, non esplicitamente legato ad esse - come invece accadeva nella *Logica Ingredientibus* con la teoria dello *status*.

Tale oggetto mentale è chiamato da Abelardo *conceptio simplex*: in esso, ancora una volta citando a titolo di esempio *homo*, l'uomo viene considerato indifferentemente “*absque ulla certitudine personae*”⁷⁰⁸. La validità di tale *conceptio simplex* è individuata da Abelardo in un motivo di ordine psicologico-pragmatico poiché attraverso i concetti dei nomi universali possono essere concepite molte cose in modo valido.

Perciò non è necessario che, se intendo “uomo”, allora intenda questo o quello, essendoci molti altri innumerevoli concetti nei quali si trova la natura umana, ma intenderò indifferentemente, cioè senza alcuna certezza della persona, come intendo semplicemente questo stesso concetto semplice di questo nome “uomo” o di questo nome “bianco”. Questi tuttavia sono sani, poiché, secondo i loro concetti, possono essere deliberate molte cose in modo sano⁷⁰⁹.

La dottrina dei *sermones* universali, prosegue Abelardo, regola l'assegnazione dei nomi utilizzati ad indicare che le cose possiedono, pur rimanendo comunque entità distinte, determinate caratteristiche comuni, per cui è possibile considerarle una comunità⁷¹⁰. Tra le cose discrete, dunque, ci sarebbero degli aspetti comuni che Abelardo indica come *convenientia*.

Anche se in questo testo manca la dottrina della *causa communis impositionis*, il Maestro Palatino ha comunque trovato il modo di presentare una motivazione oggettiva come fondamento del significato degli universali.

A questo punto Abelardo si chiede se sia davvero utile l'imposizione di questi nomi universali e risponde positivamente alla questione, sostenendo che tale necessità sia dettata dall'infinità e dall'incostanza degli individui esistenti nella realtà. Data tale situazione, si ricorre preferibilmente all'esattezza e alla precisione dei nomi universali, quando si vuole estendere la predicazione a tutta una comunità di individui.⁷¹¹ Con questa argomentazione Abelardo enfatizza ancora il carattere pratico della *causa impositionis* dei nomi universali.

E poiché così le cose convengono tra loro e differiscono per necessità, per produrre questa dottrina c'è stato bisogno di trovare i nomi che determinassero le cose distinte e quelli che

⁷⁰⁸ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 531 [14-19].

⁷⁰⁹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 531 [14-20]: « Non est itaque necesse, ut si hominem intelligam, ideo hunc vel illum intelligam, cum multi alii innumerabiles conceptus sint, in quibus humana excogitatur natura, sed indifferenter, absque ulla scilicet certitudine personae, sicut haec ipsa conceptio simplex huius nominis “homo” vel huius nominis “album” simpliciter. Qui tamen sani sunt, quia <secundum> eorum intellectus multa sane possunt deliberari».

⁷¹⁰ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 532 [3-8].

⁷¹¹ Cfr. *Philosophischen Schriften*, cit., p. 532 (30); p. 533.

significassero la comunanza delle cose. Infatti, la dottrina che consiste in queste due operazioni, cioè l'assegnazione della comunanza e della differenza delle cose, è necessaria e utilissima, come testimonia Platone⁷¹².

Stabilita la loro dottrina, vediamo quale imposizione sia loro consona. L'imposizione degli universali portò non poca utilità. Se infatti volessimo mostrare che in ogni uomo sia presente o assente qualcosa, non potremmo farlo attraverso i nomi particolari, tanto per la loro instabilità, avendo in un certo senso sostanza e in un altro no, quanto per la loro infinità poiché, come testimonia Platone, sugli infiniti non si ha alcuna dottrina certa. Sui sono dovuti allora trovare gli universali, perché facessero ciò che i nomi singolari non avevano potuto fare⁷¹³.

In verità, il fatto che alcuni oppongano a proposito della superfluità dell'imposizione dei nomi universali che essi non sembrerebbero fare una dottrina ma piuttosto confusione, non essendo considerata alcuna cosa, come testimonia Boezio, mediante un nome universale – quante volte, infatti, si dice che quella voce che è senza determinazione, causa l'incertezza del concetto etc. –, non ha importanza. Per quanto siano universali, tuttavia forniscono dottrina e certezza, benché non allontanino dall'uditore ogni incertezza che può essere indotta nell'animo, come non fanno del resto i singolari. Quando dico infatti: «Socrate corre», non mostro come o quanto corra. Così, poi, quando dico: «Un uomo corre», mostro la natura umana, che lui stesso ignorava, ammesso pure che qualche uomo non si insinui che io così non rimuovo tutti i dubbi che egli ha⁷¹⁴.

⁷¹² I *sermones* universali indicano le caratteristiche comuni che le cose possiedono, pur rimanendo entità tra loro distinte. Socrate e Platone infatti non sono accumulati dalla "socraticità" o dalla "platonicità" che invece determinano la loro individualità, ma dal fatto che sono entrambi uomini. Dunque, tra le cose distinte, ci sarebbero delle caratteristiche comuni indicate da Abelardo come *convenientia*. Anche se in questo testo manca la teoria dello *status* e della *causa communis impositionis*, l'autore trova comunque una motivazione oggettiva come fondamento del significato degli universali.

⁷¹³ Abelardo passa infine a interrogarsi circa l'utilità dell'imposizione dei nomi universali e conclude che sia necessario imporli a causa dell'infinitudine e dell'incostanza degli individui esistenti nella realtà: come insegna Platone, a causa dell'instabilità della loro natura e della loro infinitudine è impossibile avere scienza degli individui.

⁷¹⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 532 [3-30]: «. Et quoniam ita res inter se conveniunt et differunt ex necessitate, ad hanc doctrinam faciendam oportuit inveniri vocabula, quae res discretas determinarent et rerum convenientiam significarent. In his enim duobus, convenientia rerum videlicet et differentia assignanda, Platone teste perutilis et necessaria consistit doctrina.

Assignata eorum doctrina, quam sit commoda eorum impositio videamus. Non parum commodi universalium impositio contulit. Si enim omnibus hominibus adesse aliquid vel abesse ostendere velimus, per particularia nomina hoc facere non possumus, tum propter inconstantiam, cum modo habent substantiam, modo non, tum propter eorum infinitatem, quia de infinitis teste Platone nulla certa habetur doctrina. Oportuit igitur universalia inveniri, ut facerent, quod singula facere non poterant.

Quod vero de superfluitate impositionis universalium nominum opponunt, ne doctrinam facere videantur, sed potius confusionem, cum nulla res teste Boethio per universale nomen attendatur – quoties enim sine determinatione vox illa dicitur, facit dubitationem intellectus etc. – nihil valet. Quamvis universalia sint, tamen doctrinam faciunt et certitudinem, licet omnem dubitationem, quae animo ingeri potest, ab auditore non abstrahant sicut nec singularia. Cum enim dico: Socrates currit, qualiter vel quantum currit, non ostendo. Sic etiam cum dico: homo currit, naturam umanam, quam ipse ignorabat, ostendo, licet quis homo, non insinuet nec omnes dubitationes abstraham quae habet».

6. Convalidazione dell'*intellectus* dei nomi universali

Ancora più forte e interessante, a questo proposito, è l'affermazione conclusiva della sezione *De Generibus*⁷¹⁵, il cui obiettivo è quello di rendere valida l'intellezione degli universali. Per far ciò, Abelardo agisce allargando l'ambito legittimo del significare: per il Maestro Palatino non è necessario che alla base di un atto intellettuale ci sia sempre una *res* per renderlo "sano", allo stesso modo in cui non è necessaria la presenza di una cosa perché ci sia la volontà di possederla. Queste considerazioni sono parallele a quelle che, nel testo precedente, l'avevano portato ad affermare la legittimità del processo astrattivo nella produzione delle forme universali. In questo testo, però, subito dopo queste considerazioni, Abelardo accentua il carattere autonomo dell'*intelligere*, a tal punto da renderlo quasi indistinguibile da ciò che, in altra sede, aveva indicato come *opinio*:

Ciò che dice Boezio⁷¹⁶ - «L'uditore non avrebbe alcunché di razionalmente intellegibile, una volta che sia proferita questa voce "uomo"» - può essere vero e falso. Se infatti intendesse mettere in evidenza la questione relativa alla sostanza del nome, ovvero che non c'è alcuna cosa della quale abbia concetto, sarebbe vero. Se invece, a proposito della sostanza della parola, intendesse in questo modo, ovvero che essa non ha alcun concetto, sarebbe falso, come ad esempio questa domanda - «Che cosa intendi, che cosa sai?» - riguarda la sostanza del nome in questo modo: «Qual è la cosa di cui hai desiderio?»; e in questo senso è opportuno che una certa persona risponda che è quella cosa di cui ha il concetto. Circa la sostanza della parola è posta le cose stanno così: «Quale concetto hai?». Similmente, «Che cosa vuoi?» ha questi due sensi: «Qual è la cosa della quale hai desiderio?», o: «Quale desiderio hai?». Ma il fatto che questa domanda: «Che cosa vuoi?» abbia questo senso: «Quale desiderio hai?» si vede dal fatto che, mentre non c'è in realtà alcun castello d'oro veramente esistente, io rispondo: «Voglio un castello d'oro», cioè ho un tale desiderio. In modo simile, alla domanda «A che cosa pensi?», giustamente si risponde «Penso alla chimera», sebbene la chimera non sia alcunché. Allora quando penso alla chimera, benché non sia alcunché quello che penso, tuttavia penso qualche cosa⁷¹⁷.

⁷¹⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophischen Schriften*, cit., pag. 540 [10-12].

⁷¹⁶ Cfr. Boezio, *De Divisione liber*, cit., PL 64, 889 B: «Nisi enim qui sita diffiniant dicens: Omnis homo ambulat, aut certe quidam homo ambulat, et hoc nomine si ita contigit designet, intellectus audientis quod rationabiliter intelligat, non habet».

⁷¹⁷ L'obiettivo dell'autore qui è quello di mettere in rilievo la validità dei nomi universali. A tal fine, Abelardo amplia l'ambito legittimo del significare poiché afferma che non sia necessario che alla base di un atto intellettuale ci sia sempre una *res* che lo renda sano. L'esempio della chimera porta Abelardo ad enfatizzare maggiormente l'autonomia dell'*intelligere* dalla realtà. Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 532 [30] – 533 [3]: «Quod enim dicit Boethius: Auditor non habet quid rationabiliter intelligat hac voce prolata homo, verum vel falsum est. Si enim ita intelligat, ut ostendatur quaestio de substantia nominis, ita scilicet: nulla res est de qua intellectum habeat, verum est. Si autem de substantia verbi hoc modo: nullum intellectum habet, falsum est, sicut haec quaestio: quid intelligis, quid scis, de substantia nominis est hoc modo: quae res est de qua voluntatem habes, et secundum hoc oportet, ut certa persona respondeatur, de qua intellectum habet. De substantia verbi ita: quem intellectum habes? Similiter "quid vis" hos duos sensus habet: "quae res est de qua voluntatem habes", vel: "quam voluntatem | habes". Quod autem haec quaestio: quid vis, hunc sensum habeat: quam voluntatem habes, apparet ex eo quod nullo aureo castro permanente vere respondeo: aureum castrum

7. Considerazioni conclusive sulla *Logica Nostrorum*

In conclusione a proposito della *Logica Nostrorum* si può dire che, anche se in essa Abelardo manifesta chiaramente una maggiore preoccupazione di esattezza terminologica rispetto alla *Logica Ingredientibus*, non vi troviamo però veri e propri cambiamenti riguarda alla “*quaestio*”. Anche in questo testo, come nell’altro, si nota sempre una forte componente metafisica, che condiziona notevolmente l’indagine semantica, e sono presenti elementi psicologico-pragmatici.

È interessante l’interpretazione che fornisce di questo testo Fumagalli Beonio Brocchieri⁷¹⁸: a suo parere, infatti, Abelardo manifesterebbe qui chiaramente una certa instabilità, e l’ipotesi troverebbe conferme in un dettato difficoltoso. Se, da una lato, vengono messe in ombra le dottrine enunciate nella *Logica Ingredientibus*, dall’altro non si riscontra, all’interno della *Logica Nostrorum*, alcuna nuova via positiva di ricerca. Anche il sempre più accentuato spirito anti-realista, che porta Abelardo non solo ad enfatizzare la critica alle posizioni realiste, ma anche a eliminare la della dottrina della *causa communis impositionis*, in realtà non si risolve in un reale contributo all’indagine sul valore degli universali, non giungendo ad ispirare nessuna nuova impostazione del problema.

Se si analizza la *Historia calamitatum* relativamente all’epoca di composizione di quest’opera, abbiamo un chiaro quadro del periodo di amarezze e difficoltà che il Maestro Palatino stava vivendo. I suoi sforzi erano, a quell’epoca, concentrati tutti sulla sua opera teologica, la cui prima versione era stata appena bruciata in seguito alla condanna inflittagli dal Concilio di Soissons. Egli inoltre era angosciato dalla situazione che stava vivendo chiuso “come in un carcere” nel monastero di S. Medardo: situazione che non finì neanche col suo trasferimento successivo nell’abbazia di S. Dionigi, dove viveva un clima ostile. Quando scrisse questo testo, quindi, stava vivendo alcuni degli anni più difficili della sua vita, affrontando esperienze che poco si adattavano ad un impegnativo ed approfondito lavoro di ricerca, come poteva essere quello richiesto per la stesura di un’opera quale si proponeva essere la *Logica Nostrorum*.

In quest’opera si vede un Abelardo certo di quella che era la sua *sententia*, ma non del tutto in grado di illustrarla in una nitida trattazione.

volo, idest talem voluntatem habeo. Similiter ad “quid intelligis” vere respondetur: chimaeram intelligo, etsi chimaera nihil sit. Cum igitur chimaeram intelligo, etsi nulla res sit, quam intelligam, aliquid tamen intelligo.

⁷¹⁸ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit.

Capitolo IX

La *Dialectica*

La *Dialectica*, unica opera logica abelardiana scritta non sotto forma di glosse, è composta di tre sezioni, distinte, a loro volta, in ulteriori suddivisioni interne. La prima parte è quella degli *Anteparaedicamenta*, che tratta dei predicati la cui denominazione ha origine dalla natura; segue poi quella dei *Praedicamenta* (cioè delle *Categorie*), dove le cose naturali ricevono la propria denominazione; e infine quella dei *Postpraedicamenta*, dove si parla del nome e del verbo, intesi come i modi di denominare le cose e, contemporaneamente, come gli elementi essenziali del giudizio⁷¹⁹.

Sfortunatamente, la parte della *Dialectica* che ci è giunta è priva proprio della trattazione sugli universali. Un tentativo di ricostruzione di essa (*volumen I*) è stato proposto da De Rijk che, a questo scopo, si è servito dei riferimenti contenuti nel primo libro, *De Substantia*, del *volumen II* (*Praedicamenta*). Dagli elementi contenuti in questa parte si è dedotto che il volume precedente era proprio quello che trattava delle cinque voci porfiriane, che il secondo libro di tale volume era dedicato alla *Differentia* e che, dato che il secondo e il terzo libro del trattato analizzato da De Rijk erano composti di tre libri ciascuno, anche il primo volume dovesse essere così formato. De Rijk stabilisce, inoltre, che il primo libro fosse adibito alla trattazione del genere e della specie, il secondo della *differentia* e il terzo del proprio e dell'accidente⁷²⁰.

All'interno della parte della *Dialectica* edita da De Rijk non vi è alcuna esplicita posizione di Abelardo a proposito della questione degli universali; tale trattazione, infatti, dovrebbe trovarsi – seguendo lo schema tipico delle opere logiche abelardiane - in apertura del primo libro. Mancando ogni esplicita dichiarazione dell'autore, risultano molto importanti per la ricostruzione della sua opinione circa la natura degli universali i vari riferimenti, sparsi nel corso della *Dialectica*, alla questione del significato e alle *Quaestiones* vertenti sui nomi generali. Sono inoltre determinanti anche le considerazioni di carattere generale fatte dall'autore all'interno dell'opera circa la *significatio* di un nome. È necessario inoltre, data la delicatezza e la complessità della tematica, fare molta attenzione nell'utilizzo di questo materiale frammentario.

⁷¹⁹ Cfr. De Rijk, L. M., *Dialectica*, cit. pag. 226. Abelardo, nel passare dalla prima parte alla seconda, dice: «Hactenus quidem, Dragoberte frater, de partibus orationis, quas dictiones appellamus, sermonem texuimus. Quarum tractatum tribus voluminibus comprehendimus. Primam namque partem libri Partium ante Praedicamenta posuimus; dehinc autem Praedicamenta submisimus, denique vero Postpraedicamenta novissime adjecimus, in quibus Partium textum complevimus».

⁷²⁰ Cfr. De Rijk, L. M. *Dialectica*, cit., pag. XIV. Per un approfondimento relativo alla ricostruzione operata da De Rijk, cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit. pagg. 71-72.

1. Gli universali sono nomi?

La prima domanda che ci si può porre a proposito di questo testo riguarda la considerazione che qui Abelardo ha degli universali, indagando quindi se anche in questa sede egli li consideri come nomi, specificando inoltre in quale senso egli lo faccia.

Per rispondere a questa domanda risulta particolarmente significativo un passo appartenente al *De Definitis* all'interno del quale viene esplicitata la posizione di Abelardo a questo proposito:

Delle proprietà dei nomi, alcune sono pensate in base al significato; altre sono considerate in base alla posizione all'interno di una struttura composta; altre ancora sono colte in base alla composizione del suono⁷²¹.

In base a questa distinzione, le proprietà per le quali un nome può essere definito universale appartengono a quelle del primo gruppo.

C'è un passo ulteriore dal quale emerge che agli universali è ascritta dall'autore la natura di *nomina*:

i generi e le specie sono come nomi sostantivi delle singole specie e dei singoli generi⁷²².

All'interno del testo si vede Abelardo assimilare gli universali alle sostanze seconde aristoteliche che “si dicono del soggetto e non sono nel soggetto”⁷²³. Una loro importante caratteristica è che essi si predicano univocamente⁷²⁴ delle sostanze prime – gli individui -, in base alla unicità di *impositio* per la quale un nome risulta uno in materia e in significato⁷²⁵, mentre l'equivocità è tipicamente caratterizzata dall'identità di suono e dalla diversità di concetti significati⁷²⁶. La possibilità degli universali di essere predicati univocamente degli individui dipende dal fatto che, attraverso questi, emerge un unico concetto⁷²⁷, e, siccome Abelardo afferma, come già aveva fatto nei testi da noi

⁷²¹ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 24 [27-31]: «Sunt autem quaedam nominum proprietates iuxta significationem pensandae, quaedam vero secundum positionem constructionis attendendae, quaedam etiam secundum vocis compositionem accipiendae».

⁷²² Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit. pag. 321 [15-28]: «Sunt itaque genera et species quasi substantia singularum specierum et generum nomina»; cfr. anche De Rijk, L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 538 [36] e 539 [1-2].

⁷²³ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pagg. 51 [24-25] e 130 [9].

⁷²⁴ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 593 [17-26].

⁷²⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 339.

⁷²⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 117-121.

⁷²⁷ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 225 [1-3]: «[...] secundum id quod ex eis unus procedat intellectus [...]».

precedentemente esaminati, che “nessuna realtà può essere detta di più cose ma soltanto il nome”⁷²⁸, essi non possono essere cose, ma solamente vocaboli.

2. Con quale termine Abelardo indica in questa sede l’universale

Se nel passaggio dalla *Logica Ingredientibus* alla *Logica Nostrorum* si è notato un cambiamento terminologico riguardo all’indicazione dell’universale, risulta di particolare interesse osservare il modo nel quale Abelardo indica il genere e gli altri nomi universali in questa sede. Di notevole rilevanza a questo proposito è la completa assenza, almeno nella parte edita da De Rijk, del termine *sermo*. Nella *Dialectica* l’universale è sempre indicato con i seguenti termini: *nomen*⁷²⁹; *dictio*⁷³⁰; *vocabulum*⁷³¹; e, soprattutto, *vox*⁷³².

La predilezione di Abelardo sembra essere per quest’ultimo termine, da lui effettivamente utilizzato in tutti e quattro i momenti della sua opera logica. L’intento dell’autore nel sistematico utilizzo di questo termine trova spiegazione nella sua fervente polemica nei confronti dell’atteggiamento realista. Anche in questa sede comunque emerge l’equivocità dell’utilizzo del termine “*vox*” da parte dell’autore, tanto che, sempre al suo interno, tanto che egli lo usa proprio ad indicare ciò che sarebbe più precisamente denominato *materia vocis*⁷³³.

3. Il significato dei nomi universali

Un’ulteriore questione fondamentale che può essere posta a proposito della posizione abelardiana riguardo al problema degli universali nella *Dialectica* riguarda il significato attribuito ai nomi universali in questa sede.

Per rispondere a questa seconda domanda si potrebbe prendere, ad esempio, un passo del *De Categoriis*⁷³⁴ all’interno del quale il nome “*homo*” viene indicato come univoco, nonostante in esso siano visibili due differenti direzioni di significazione: una relativa all’individuo (*circa ad inferiore*); e una relativa alla specie (*ad speciem*). Bisogna però notare che, sia come nome di

⁷²⁸ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 597 [18-19]: «[...] nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum [...]»,

⁷²⁹ Cfr., ad esempio, De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 112 [32].

⁷³⁰ Cfr., ad esempio, De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 115 [11].

⁷³¹ Cfr., ad esempio, De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 65 [15-16].

⁷³² Cfr., ad esempio, De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 544 [28].

⁷³³ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 321 [35].

⁷³⁴ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 181 [25-37].

individuo sia come nome di specie, esso possiede la medesima definizione, il che riporta ad un'identità di *impositio*.

Considerato come nome di specie, il medesimo termine rimanda ad un concetto (qui indicato come *fictio*) che è stato ottenuto attraverso l'operazione dell'astrazione. Relativamente a queste considerazioni, l'autore ricalca il procedimento già indicato all'interno della *Logica Ingredientibus* attraverso il quale – per astrazione appunto – era possibile ricavare dall'individuo un concetto universale, considerandolo opportunamente *aliter quam sit* e non *aliud quam sit*.

4. Il rapporto tra l'universale e il reale

Proseguendo nell'analisi, in considerazione anche delle riflessioni fatte nei precedenti capitoli relative alla legittimità dell'utilizzo dei nomi universali, un'altra importante domanda che ci si può porre riguarda il rapporto tra il termine universale e la realtà e, una volta definito questo, il tipo di struttura reale che sta alla base del significato dei nomi universali.

Nel rispondere a quest'ultima questione dobbiamo tenere presente che la trattazione della *causa communis impositionis* avanzata da Abelardo all'interno dell'intera *Dialectica* è molto più complessa rispetto a quelle contenute nelle altre opere: il Maestro Palatino utilizza in questo testo una particolare terminologia che da alcuni commentatori è stata giudicata sospetta di platonismo⁷³⁵. Per fronteggiare queste difficoltà bisognerà tenere a mente ciò che Abelardo aveva dichiarato nella *Logica Ingredientibus* a proposito della necessità di considerare esistenti alcune proprietà di nomi per poter costruire una scienza.

Se inoltre qualcuno chiedesse a proposito del genere e della specie e degli altri accidenti delle voci in che modo sussistano in se stesse, non essendo le stesse voci cose permanenti, si accorgerebbe che, con il senso stesso, sperimentiamo che tutte le voci, almeno quelle composte di plurimi elementi, in verità non sussistono mai e non hanno in sé realmente gli accidenti, ma, come sempre le voci sono considerate esistenti, dopo che sono state imposte una prima volta, così anche le loro proprietà sono pensate come se esistessero veramente, come il giorno o l'anno, che sono detti quantità continue, mentre non sussistono mai veramente. Infatti, se non fossero prese come esistenti, non ci sarebbe nessuna scienza a loro riguardo⁷³⁶.

⁷³⁵ Cfr. ad esempio Fumagalli Beonio Brocchieri, *La logica di Abelardo*, cit., pagg. 75-76.

⁷³⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 39 [1-9]: « Si quis autem quaerat de generalitate et specialitate et ceteris accidentibus vocum, quomodo in eis subsistant, cum ipsae voces res permanentes non sint, animadvertat quod omnes sensu ipso experimur voces, scilicet ex pluribus elementis compositas, numquam vere subsistere nec vera accidentia in se habere, sed sicut semper attenduntur voces existentes, postquam sunt semel impositae, ita earum proprietates, quasi vere existant, cogitantur, sicut et dies vel annus, quae continuae quantitates dicuntur, quae tamen numquam vere subsistunt. Nisi enim ut existentia sumerentur nulla de eis doctrina fieret».

L'opinione di Abelardo relativa alle dottrine di stampo realistico-platonico emerge, in questo testo, ad esempio, in un passo appartenente al *De Locis*⁷³⁷, all'interno del quale il Maestro Palatino sottolinea come l'opposizione dei contrari sia insostenibile da parte di coloro che insieme sostengono che in tutte le specie vi è un'identità essenziale di materia del genere.

Nel testo l'Autore sottolinea come la posizione realista sia ben difficile da sostenere, soprattutto quando si passa ad esaminare non solo i generi ma anche gli altri universali, per i quali, secondo la testimonianza aristotelica, non vi sono forme specifiche a diversificare l'identica materia. Seguendo il suo usuale *modus operandi* dell'autore, a questo punto Abelardo afferma che non si tratta di identità di essenza, ma piuttosto di *consimilitudo* della stessa, alla quale non è ascrivibile alcun carattere di realtà⁷³⁸. Questa soluzione è decisamente paragonabile a quella del *convenire in statu*, contenuta nella *Logica Ingredientibus*, e a quella, più generica, della *convenientia*, appartenente questa volta alla *Logica Nostrorum*.

Pur mancando ogni esplicito riferimento alla ricostruzione della soluzione della natura degli universali da parte dell'autore, molto probabilmente esposta nella parte iniziale del testo andata perduta, dagli elementi emergenti all'interno dell'opera è però possibile notare come la soluzione abelardiana in questa sede sia assimilabile a quella contenuta all'interno delle due opere precedentemente esaminate: anche all'interno della *Dialectica* Abelardo, nonostante l'utilizzo di una nomenclatura meno precisa rispetto a quella della *Logica Nostrorum*, considera gli universali come termini dotati di significato e chiarisce come questo dipenda da una *impositio* a partire dalla quale il nome universale è in grado di sollecitare univocamente un unico *intellectus* ricavabile attraverso il processo astrattivo. Negando le posizioni realiste, l'autore sottolinea come questo non possa coincidere con un'unica essenza reale condivisa dai diversi individui ascrivibili al medesimo universale (utilizzando ancora, qui, l'argomento dell'impossibilità della sussistenza dei contrari all'interno della medesima essenza), ma che si tratti invece di una *consimilitudo* da essi condivisa, alla quale non può in alcun modo essere attribuita alcuna caratteristica reale.

⁷³⁷ Cfr. Der Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 383 [17-84]: «[...] qui eandem in essentia materiam generis in omnibus proponent speciebus ipsis».

⁷³⁸ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 384 [1-3].

Capitolo X

Storia della critica

1. I commentatori medievali

L'opera abelardiana destò fin da subito l'interesse dei suoi contemporanei, suscitando sia consensi sia, soprattutto, sospetti.

Prescindendo dalle apologie dei suoi discepoli come, ad esempio, l'*Apologia pro Abelardo* di Berengario⁷³⁹, e dalle accuse dei suoi diretti oppositori, come Bernardo di Chiaravalle⁷⁴⁰ e Guglielmo di San Thierry⁷⁴¹, si possono trovare già negli scritti di Giovanni di Salisbury e nelle considerazioni di Ottone di Frisinga dei tentativi di collocare la posizione di Abelardo all'interno della cultura della sua epoca e di sottolineare i nuovi spunti forniti dal suo pensiero⁷⁴².

Secondo il parere di Giovanni di Salisbury il punto di maggior rilievo del pensiero del Maestro Palatino è sicuramente la sua prospettiva "vocale" e la direzione "aristotelica" della sua opera; Ottone di Frisinga, invece, enfatizza la questione dell'estensione della logica all'interno della dimensione teologica: estensione che lui giudica illegittima o, per lo meno, imprudente.

2. I commentatori in epoca moderna

Dopo un lungo periodo nel quale l'opera di Abelardo fu quasi dimenticata, essa riapparve nel 1616 con l'edizione a cura di Duchense e di D'Amboise⁷⁴³: autori che diedero il via a due linee interpretative sul Maestro Palatino che sarebbero persistite anche nella storiografia successiva. L'interpretazione di D'Amboise, ricavabile dalla sua *prefatio apologetica*, per quanto sia considerevolmente generica, sottolinea chiaramente l'utilità, per tutta la Chiesa, della *lectio* abelardiana che introduceva novità terminologiche nell'affrontare la scrittura divina. L'importanza del Maestro Palatino risiede anche nel fatto che egli ha iniziato una nuova maniera di filosofare e ha

⁷³⁹ Cfr. *P. L.*, vol. 178, pag. 1857.

⁷⁴⁰ Cfr., ad esempio, le epistole 188 e 192, in *P. L.*, vol. 182.

⁷⁴¹ Cfr. Guglielmo di Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* in *P.L.*, vol.180, 249-282.

⁷⁴² Cfr., ad esempio, *Metalogicon* 1. II, cap. XVII e *De gestibus Friderici*, 1. I, cap. XLVII.

⁷⁴³ Cfr. D'Amboise, *op. cit.*, in particolare il commentario all'*Epistola ai Romani* e la *Introductio*.

introdotto, nel panorama culturale medievale, assieme a Roscellino, il metodo di indagine aristotelico. Questa osservazione è particolarmente interessante, dato che, nella sua analisi, D'Amboise non aveva a disposizione, del *corpus* di scritti di Abelardo, proprio le opere logiche oltre al *Sic et Non*. La sua indagine potrebbe essersi basata sull'osservazione delle opere teologiche, ma secondo il parere di Fumagalli Beonio Brocchieri⁷⁴⁴ questa ipotesi non sarebbe quella corretta: sarebbe più verosimile sostenere, invece, che il giudizio formulato da D'Amboise circa la novità della filosofia abelardiana sia derivata dal parere espresso dall'abate benedettino Tritemio nel suo *Catalogo* che alludeva proprio alla dimensione "profana" del metodo del Peripatetico Palatino. Un altro importante elemento presente in queste opere è la presenza della "censura" da parte dei dottori parigini su alcuni errori contenuti nelle opere abelardiane. Questa censura è, però, dichiaratamente fatta non per motivi "di metodo" e dunque questa procedura non dimostra di essere in contrasto col fine dell'autore che sembrerebbe quello di reinserire Abelardo all'interno della schiera degli autori ortodossi, dopo averlo accuratamente ripulito da ogni sospetto di errore. Bisognava dunque mettere ben in luce l'ortodossia di Abelardo, cercando però di non dimenticare il già ampiamente sottolineato elemento di novità emergente dalle opere dell'autore. Nonostante la presenza di tale "censura", tale opera fu messa all'indice nel 1616.

Un altro autore che si occupò del Maestro Palatino fu Bayle nel suo *Dizionario*⁷⁴⁵: la descrizione che ci viene fornita da quest'ultimo autore è, tuttavia, molto limitata, probabilmente anche a causa del fatto che si conoscevano ancora pochissimo le opere abelardiane, e viziata da linee interpretative errate. Essa è però molto accurata nella discussione di determinati particolari: quello che giustamente sottolineò Bayle a proposito di Abelardo è l'uso del metodo razionale che lui faceva nel suo *Trattato sulla Trinità* che "soddisfaceva tutti meno quelli della sua stessa professione (ossia i professori di teologia)".

Particolarmente presente nella storiografia su Abelardo fu il tema dell'*ingenium* del Maestro Palatino, che sarà al centro di moltissime interpretazioni del suo pensiero. Alcune di esse tendevano a romanzare la figura di Abelardo, sottolineando il suo carattere di "ribelle", visto in riferimento con i suoi contemporanei così differenti da lui; altre, invece, lasciando perdere l'opposizione del Maestro Palatino alle autorità sue contemporanee, sottolineavano semplicemente il suo enorme talento e ingegno. Questo filone interpretativo, che si ritrova già a partire dagli scritti di Tritemio, attraversa tutte le descrizioni storiche nel XVIII secolo: dal lavoro di Oudin⁷⁴⁶ all'estremamente enfatica difesa del pensiero dell'Autore da parte di Gervaise⁷⁴⁷.

⁷⁴⁴ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione ad Abelardo*, cit.

⁷⁴⁵ Cfr. Bayle H., *Abélard*, in *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, vol. I, pp. 25-33.

⁷⁴⁶ Cfr. Oudin C., *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig 1722.

⁷⁴⁷ Cfr. Gervaise F., *Lettres véritables d'Héloïse et Abailard*, avec le texte latin à côté, traduit par l'auteur de leur vie, Paris 1723.

Dopo lo scritto del 1616 troviamo le edizioni della *Theologica Christiana* e del *Commento di Hexaëmeron*, a cura di E. Martène (Parigi, 1717), e quella di Pez all'*Ethica*⁷⁴⁸.

Su questo materiale si basò Brucker per la stesura della sua *Historia Chritica Philosophiae*⁷⁴⁹. L'autore, prendendo spunto dal giudizio del già citato abate Tritemio ("a cominciare da quel tempo la filosofia secolare iniziò a rovinare con la sua futile curiosità la sacra teologica"), sviluppa un'interessante osservazione, sottolineando come la filosofia aristotelica potesse ben accompagnarsi, utilizzando una ragione "sobria", alla teologia. In questa prospettiva la posizione di Abelardo si presenterebbe assolutamente valida e non passibile di alcuna critica. La particolare posizione di Abelardo, a parere di Brucker, sarebbe dovuta anche al fatto che lui raccoglie in sé gli insegnamenti di due grandissime personalità del suo tempo: Roscellino da Compiègne e Guglielmo di Champeaux. Quello che Abelardo avrebbe fatto, a partire dalla sua posizione, sarebbe stato cercare un'organica sistemazione in cui trovassero la loro collocazione anche quelle due prospettive⁷⁵⁰: progetto che poi il Maestro Palatino avrebbe trasmesso a Pietro Lombardo. Brucker tende a vedere in Abelardo l'origine, o almeno una delle fonti, della Scolastica medievale: questo è il primo tentativo critico di inserire Abelardo e di dargli un ruolo all'interno della storia della filosofia cristiana.

Un'altra importante posizione critica su Abelardo è rappresentata dalla *Historie littéraire de la France*⁷⁵¹. Quest'opera risente del lavoro di Brucker, per lo meno per il fatto che all'interno di esso ci si chiedeva se Abelardo fosse semplicemente un filosofo temerario oppure fosse stato colui che messo ordine e metodo nella teologia. Se da un lato l'autore di quest'opera giudica fondate le critiche sull'ortodossia di Abelardo, e quindi concorda con la sua condanna, d'altra parte sottolinea l'importanza del metodo dialettico, pur ritenendolo soprattutto una forma di retorica.

Di questo scritto è particolarmente famoso il giudizio finale - durissimo e acritico - formulato dall'autore:

Sofista orgoglioso, cattivo ragionatore, poeta mediocre, oratore senza forza, erudito superficiale, teologo riprovato.

⁷⁴⁸ Cfr. Petri Abaelardi, *Scito te ipsum*. Accurante B. Pez, in *Thesaurus anecdotorum novissimus* II, III, Augusta 1721.

⁷⁴⁹ Cfr. Brucker J., *Historia critica philosophiae*, impensis Breetkopf B. C., Leipzig 1743, vol. III, pp. 716-31.

⁷⁵⁰ È già stato osservato, però, che l'antica credenza che Abelardo volesse fungere, o comunque fungesse di fatto, da elemento di congiunzione tra i due suoi più importanti maestri è già stata più volte confutata.

⁷⁵¹ Cfr. *Histoire Littéraire de la France*, a cura dei benedettini della congregazione di San Mauro, vol. 12, Paris 1763, pp. 86-151.

Una svolta decisiva nello studio e nella storiografia su Abelardo si ebbe con le edizioni di Cousin⁷⁵² del 1836, nelle quali vennero pubblicati alcuni inediti abelardiani: erano i primi scritti filosofici dell'autore ad apparire.

Le considerazioni proposte al loro interno da Cousin, molto spesso non centrate, furono tuttavia di riferimento per tutta una generazione di commentatori. Per quest'autore Abelardo fu un "genio rivoluzionario e cartesiano", meritevole di attenzione e stima per aver portato con le istanze della ragione la mai contestata, o criticata, autorità teologica; portando ad una sempre più profonda comprensione delle stesse realtà teologiche che, grazie al suo metodo, venivano assoggettate al criterio dell'"evidenza". Cousin indica nel pensiero abelardiano una conquista tipica dello "spirito di indipendenza".

La problematicità della critica di Cousin sta, oltre che nel suo scarso interesse nell'articolazione di pure prospettive storiche, anche nella notevole scarsità di materiale del Maestro Palatino di cui effettivamente disponeva. Anche se il suo stile è quello di un'indagine piuttosto superficiale, in verità ancor meno approfondita di quella di Brucker, essa venne presa ad esempio da moltissimi studiosi, che proposero prospettive anche più estreme e anacronistiche di quelle proposte da Cousin, e che basavano le loro critiche negative fundamentalmente sulle notizie tramandate intorno all'indocile carattere del nostro autore.

Da un altro punto di vista, la nota del "cattivo carattere" gettava una luce favorevole su Abelardo nel contesto dell'Ottocento romantico, come la sua precedentemente citata presentazione di "pensatore ribelle e orgoglioso" lo aveva reso, in un contesto illuministico, uno degli emblemi del "libero pensatore". In questa chiave, il Maestro Palatino è stato particolarmente esaltato da Rousselot⁷⁵³ e da Barni.⁷⁵⁴

Secondo il parere di Reuter⁷⁵⁵ il Maestro Palatino sarebbe addirittura un "illuminista", mentre de Rémusat⁷⁵⁶, nella sua monografia – basando probabilmente la sua interpretazione sull'analisi del *Sic et Non* - ne parla come di un razionalista che, con il suo metodo, mette alla prova le menti. De Rémusat è noto anche per aver indicato per primo la corrente abelardiana degli universali come "concettualista".

Nell'ambito della storiografia italiana chi fece un notevole tentativo di ricostruzione del pensiero abelardiano fu Tosti⁷⁵⁷ che, nonostante avesse come fine quello di inquadrare il pensiero del

⁷⁵² Cfr. Cousin V., Introduzione a *Ouvrages inédits d'Abélard*, cit.

⁷⁵³ Cfr. Rousselot X., *Études sur la philosophie dans le moyen-âge*, Nabu Press, Firenze 2012, Vol.II.

⁷⁵⁴ Cfr. Barni J., *Les Martyrs de la libre pensée, cours public*, Nabu Press, Firenze 2010.

⁷⁵⁵ Cfr. Reuter H., *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, Scientia, Aalen 1963.

⁷⁵⁶ Cfr. De Rémusat C., *op. cit.*

⁷⁵⁷ Cfr. Tosti L., *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, Tipografia della camera dei deputati, Roma 1887.

Maestro Palatino nel suo tempo, applica nella sua ricostruzione degli schemi contemporanei relativi al conflitto ragione-fede.

Nella critica proposta da Hauréau⁷⁵⁸ si nota invece una sottolineatura del “pericolo della ragione” nel campo della fede. Quest’ultimo autore fa anche interessanti osservazioni a proposito dei testi logici, nei quali coglie l’“inquietudine del dubbio”.

In tutta la storia della critica su Abelardo, l’autore che forse ha più clamorosamente frainteso il suo pensiero è stato Karl Prantl⁷⁵⁹. Prantl, pur fornendo un’interessante ricostruzione, estende il suo giudizio profondamente negativo a tutta la storia della logica medievale, sottolineandone il carattere di inutilità e non-originalità, basando la sua indagine su un materiale piuttosto frammentario. È proprio partendo dal più volte sottolineato *ingenium* che caratterizzava la figura di Abelardo, che egli lo giudica come una delle figure più catastrofiche, soprattutto nell’ambito della logica, dicendo che “con lui la logica non fece alcun progresso”. Lo salva invece in qualche modo sul versante teologico, e soprattutto etico. La formazione e i vari interessi di Abelardo sono giudicati da Prantl una “mescolanza orripilante”, perché egli fu “aristotelico in logica, platonico in metafisica, teologo trinitario”⁷⁶⁰.

La scarsità dei testi che Prantl aveva a disposizione fu probabilmente responsabile del suo giudizio esageratamente negativo, ma non lo fu della sua tesi centrale, e quindi del fraintendimento maggiore: Prantl afferma, infatti, che l’aspetto fondamentale dell’opera abelardiana è quello retorico, oratorio e non scientifico, quando il Maestro Palatino non fece altro che orientarsi nella direzione contraria e sottolineare l’importanza del carattere scientifico della logica. E i testi che Prantl aveva a disposizione erano più che sufficienti a evitare questa incomprensione.

3. La critica nel XX secolo

All’inizio del Novecento, quando le opere logiche abelardiane conosciute erano ancora soltanto quelle edite da Cousin, l’interesse dei più si concentrò sul *Sic et Non*: ancora la critica giudicava Abelardo come uno studioso dalla buona metodologia e dai buoni principi, ma la sua eccessiva audacia nella loro applicazione anche ad ambiti non indicati, lo portarono a sbagliare nei risultati. La critica su Abelardo del primo Novecento non è dunque molto diversa da quella di due secoli precedenti: gli studiosi di entrambi i periodi si concentrano ancora su dislivello esistente tra il buon

⁷⁵⁸ Cfr. Hauréau B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, Paris, 1872, vol. II, pp. 362-89.

⁷⁵⁹ Cfr. Prantl K., *Storia della logica*, cit.

⁷⁶⁰ Prantl non considera a questo proposito il fatto che questo tipo di impostazione e di formazione fossero proprie di praticamente tutti gli studiosi medievali.

metodo – quello razionale - e i pessimi risultati teologici raggiunti - indicati talvolta come sospetti, erronei o addirittura eretici.

In questi anni lavora De Wulf⁷⁶¹ che, nella sua *Histoire de la philosophie médiévale*, tenta un'analisi più approfondita ed articolata di quella che era stata sviluppata nei secoli precedenti e sposta l'interesse su ciò che poi diventerà uno dei classici centri di discussione abelardiana, ovvero il problema degli universali, asserendo decisamente che «Abelardo fu il primo a risolvere l'enigma porfiriano». È dall'analisi di questo autore che nasce la valutazione del pensiero abelardiano sulla questione delle cinque voci come “realismo moderato”: valutazione ripresa successivamente da altri autori tra i quali Geyer, Sikes e Ottaviano. Inoltre, De Wulf giudica le teorie abelardiane sulla conoscenza come una «netta anticipazione delle dottrine dell'intelletto agente e passivo del XIII secolo».

La svolta decisiva sulla critica abelardiana fu però la pubblicazione, da parte di Geyer⁷⁶² nel 1919, della *Logica Ingredientibus* e della *Logica Nostrorum*.

A parte l'enorme merito di aver pubblicato tali scritti inediti, e di aver quindi largamente applicato la possibilità di conoscenza e conseguentemente di critica del pensiero del Maestro Palatino, Geyer fu anche il primo a sottolineare l'importanza della conoscenza delle glosse del XII secolo al fine di una comprensione completa e soddisfacente della posizione abelardiana. Per quanto riguarda l'opera logica del Maestro Palatino, Geyer ha anche il grande merito di aver studiato per primo, e in parte risolto, i problemi che sorgono dalla relazione, teorica e cronologica, tra le varie fasi del lavoro abelardiano, del quale ha individuato quattro momenti salienti.

Geyer contrastò la qualifica di “concettualista”, proposta da de Rémusat per la dottrina di Abelardo (il termine che era già stato criticato anche da Reiners), argomentando che non ci fu effettivamente una corrente concettualista nel XII secolo, epoca nella quale il dibattito sugli universali dà luogo a due correnti di pensiero principali: quella dei *reales* e quella dei *nominales*.

Confutata la denominazione di “concettualismo”, Geyer si ritiene tuttavia ugualmente insoddisfatto della proposta che vorrebbe indicare il pensiero di Abelardo come un “realismo moderato”.

Nel suo articolo ampio e ben argomentato - *Nominalisme* – Vignaux⁷⁶³ introduce la teoria abelardiana sulle cinque voci porfiriane nel filone logico che avrebbe portato al terminismo, introducendo una dimensione dinamica al nominalismo che così viene articolandosi storicamente.

⁷⁶¹ De Wulf M., *Historie de la Philosophie médiévale*, Institut Supérieur de Philosophie-Alcan-Schepens, Louvain-Paris-Bruxelles 1900, II ed. 1934, nuova ed. Institut Supérieur de Philosophie-Vrin, Luovain-Paris 1947 (trad. it. *Storia della filosofia medievale*, a cura di Miano V., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1944, vol. I, pp. 198-209).

⁷⁶² Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit.

⁷⁶³ Cfr. Vignaux P., “Nominalisme”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 11, Paris 1931, coll. 717-83.

L'impostazione di Vignaux fu appoggiata da altri storici della filosofia, che hanno sottolineato, comunque, la differenza sostanziale che intercorre tra il nominalismo di Abelardo e quello di Guglielmo di Ockham. Tra questi storici troviamo Gilson⁷⁶⁴, Abbagnano⁷⁶⁵, Vasoli⁷⁶⁶ e Bréhier⁷⁶⁷, la cui critica è interessante perché sottolinea in particolar modo la connessione tra la problematica logica e gli aspetti psicologici della teoria dell'astrazione.

Nello stesso periodo si assiste poi ad una interessante disamina, questa volta concernente soprattutto la questione teologica, proposta da Cottiaux⁷⁶⁸ che, abbandonando il tradizionale filone di pensiero che tendeva a concentrarsi esclusivamente al giudicare più o meno ortodosso il pensiero del Maestro Palatino, rivolse invece l'attenzione sull'analisi dell'opera teologica vista in relazione al contesto dell'intera produzione abelardiana, concentrandosi soprattutto sulle motivazioni storiche e sulle circostanze di composizione e vedendola in relazione agli scritti logici.

Cottiaux individua diverse linee di sviluppo all'interno del pensiero teologico abelardiano: utilizzando precisamente la terminologia da lui stesso proposta, esso partirebbe da una posizione inizialmente "polemica" per passare poi ad una teologia "apologetica". Allo stesso tempo, in un'altra prospettiva, partirebbe da un pensiero teologico di tipo "dialettico" ad uno di tipo "reale". In tutte le diverse fasi di sviluppo - sostiene Cottiaux - Abelardo ha sempre sottolineato la necessità della Rivelazione, non pensando e non pretendendo mai di sostituirvisi - anche se, in realtà, in una prima fase, aveva ammesso che la parola dei filosofi potesse avere la meglio anche su di essa. La conclusione proposta da Cottiaux al termine delle sue ricerche è che le accuse mosse al Maestro Palatino fossero errate e mal fondate: esse si basavano principalmente su un'incomprensione di quello che era il vero fine di Abelardo, ovvero la "costruzione", ma soprattutto una più efficace difesa della fede, basata su un'argomentazione da tutti comprensibile e in grado di convincere anche gli infedeli, perché fondata sulla razionalità. Le accuse, ancora, nascevano dalla separazione di elementi che invece Abelardo tentava di tenere insieme, ovvero la fede, la *ratio* e l'*auctoritas*.

Un anno dopo le dissertazioni di Cottiaux appare l'opera da Sikes⁷⁶⁹, che riprende molti luoghi comuni tra i quello dell'"intellettualismo" di Abelardo e la sua di "realista moderato". Sikes tende ad interpretare la teoria logica di Abelardo, in particolare la sua teoria dell'astrazione, come una chiara anticipazione del tomismo: non c'è da stupirsi che, seguendo tale linea interpretativa, De Gandillac⁷⁷⁰ giudichi la dottrina abelardiana "ben lontana dal rigore filosofico del tomismo". Questa

⁷⁶⁴ Cfr. Gilson, *Filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 336-58.

⁷⁶⁵ Cfr. Abbagnano N., *Guglielmo d'Ockham*, Carabba, Lanciano 1931.

⁷⁶⁶ Cfr. Vasoli C., *La filosofia medioevale*, Milano, 1961, II ed. 1967, pp. 238-48.

⁷⁶⁷ Cfr. Bréhier E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1937 (trad. it. *La filosofia nel Medioevo*, Torino, 1952, pp. 162-86).

⁷⁶⁸ Cfr. Cottiaux J., "La conception de la théologie chez Abélard", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1933, pp. 5-22.

⁷⁶⁹ Cfr. Sikes J. G., *Peter Abailard*, Cambridge University Press, Cambridge 1932.

⁷⁷⁰ Cfr. De Gandillac M., MacLeod E., *Abélard et Héloïse*, in AA. VV., *La Renaissance du XII siècle*, La Haye Paris 1968

prospettiva però è errata, perché il confronto tra Abelardo e Tommaso D'Aquino, già discutibile di per sé, non permette oltretutto di cogliere la vera portata storica del Maestro Palatino.

Anche se il materiale che avevano a disposizione questi ultimi autori era pressappoco il medesimo che era a disposizione di Gilson⁷⁷¹, quest'ultimo seppe ricavare dalle medesime fonti una ben più accurata analisi del pensiero abelardiano, riuscendo ad inquadrarlo perfettamente all'interno del panorama culturale del XII secolo:

Abelardo non si trova sulla linea ideale che va da Aristotele a Tommaso ma piuttosto su quella che connette la grammatica speculativa ad Ockham.

Gilson tende, oltretutto, a diminuire sensibilmente l'enfasi che gli studiosi davano al problema degli universali, giudicandolo semplicemente il “punto sul quale egli incontra la tematica filosofica”. L'originalità di Abelardo starebbe invece nell'aver fatto della logica una “scienza autonoma”.

Se inoltre questo autore vede in Abelardo una delle personalità direttamente coinvolte nella rinascita del XII secolo, dall'altra parte la necessità di vedere e considerare Abelardo come un uomo perfettamente inserito nella cultura del suo tempo: egli fu sicuramente una personalità di spicco, ma non bisogna prescindere, al fine di comprendere al meglio il suo pensiero, dalla dimensione culturale a lui contemporanea. Vedere in lui il vero e proprio fondatore della filosofia medievale, come alcuni studiosi fanno, significherebbe dimenticare gli sforzi di molti altri autori fondamentali, come Giovanni Scoto Eurigena e Sant'Anselmo.

Agli anni Trenta risale anche la monografia di Ottaviano⁷⁷² che riprende le vecchie prospettive tipiche del XIX secolo: in particolare il tema della “riabilitazione” di Abelardo, che era stato pesantemente denigrato a causa dell'invidia che non poteva che suscitare e del malanimo che causava nei suoi colleghi e nei suoi confratelli. Ottaviano riprende da Cousin anche il paragone tra Abelardo e Cartesio, sottolineando però che il nostro autore – a differenza di quanto è presumibile del secondo - avesse una sincera fede cristiana. Un altro studioso che ha dedicato attenzione ad Abelardo fu De Ghellinck⁷⁷³ che, nel suo *Le mouvements théologiques du XII siècle*, si dimostra estraneo al frequentatissimo tema della “riabilitazione” del pensiero abelardiano. Egli vede la responsabilità di Abelardo nell'indirizzo che porta a un'elaborazione razionale e costruttiva della fede; ma anche nella reazione negativa cui il suo tentativo - troppo audace – aveva dato luogo.

⁷⁷¹ Cfr. Gilson E., *Op. cit.*

⁷⁷² Cfr. Ottaviano C., *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Biblioteca di Filosofia e Scienze, Roma 1931.

⁷⁷³ Cfr. De Ghellinck, *Les mouvements théologiques du XII siècle*, Editions “de Tempel”, Bruges 1948.

Arrivando ai giorni nostri, si nota come negli ultimi cinquant'anni l'interesse sul Maestro Palatino si sia concentrato specialmente sulla logica. Questo interesse per le teorie logiche è stato particolarmente aiutato dalle edizioni delle Glosse letterali a cura di Dal Pra⁷⁷⁴ del 1954 e da quella della *Dialectica* curata da De Rijk⁷⁷⁵ risalente al 1956, che ampliarono notevolmente la conoscenza degli scritti di Abelardo.

Anche prima della pubblicazione di questi ultimi inediti, nel 1953, Moody⁷⁷⁶ sottolineava l'importanza fondamentale di Abelardo, che stava all'"inizio di un'epoca" e "lavorava con il *corpus* dei trattati logici di Boezio in una mano e le *Institutiones* di Prisciano nell'altra". Secondo Moody, le "idee, la tecnica e la terminologia della cosiddetta logica terministica sono già presenti in Abelardo".

Anche Dal Pra, nella *Introduzione* agli *Scritti logici*, nel presentare l'edizione delle Glosse letterali e del commento che sarebbe risultato appartenere alla *Logica Ingredientibus*, riprendendo ciò che aveva già sostenuto nella *Introduzione* alla versione italiana dell'*Ethica*⁷⁷⁷, sottolinea l'autonomia e l'importanza delle dottrine abelardiane.

Con la pubblicazione della *Dialectica* il *corpus* logico abelardiano era pressoché completamente edito: a quel punto era più agevolmente studiabile e criticabile e si poteva procedere verso una sua più adeguata considerazione. Nell'Introduzione a quest'opera, De Rijk⁷⁷⁸ presenta un'analisi completa e molto sottile dei contenuti del testo, considerandolo anche in connessioni con le dottrine logiche successive.

Fumagalli Beonio Brocchieri⁷⁷⁹, nel 1964, propone un interessante studio sulle teorie logiche abelardiane, che segue una linea di sviluppo tematica indicata da alcune dichiarazioni dello stesso Abelardo. In tale studio, l'autrice sottolinea l'ambivalenza della posizione logica del Maestro Palatino, dovuta, a suo parere, ad un mancato taglio netto con le implicazioni psicologiche della teoria della *significatio*.

Le tematiche qui esposte verranno riprese nel 1967 da De Rijk⁷⁸⁰ nella edizione della *Logica modernorum* che stabilisce una precisa identità della dottrina abelardiana all'interno delle dottrine logiche del suo secolo. A questa edizione siamo oltretutto debitori per la pubblicazione di molto materiale inedito, raccolto dall'autore principalmente nella seconda parte del secondo volume, dando soddisfazione a quanto auspicato, circa cinquant'anni prima, da Geyer.

⁷⁷⁴ Cfr. Dal Pra M., *Scritti di logica*, cit.

⁷⁷⁵ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit.

⁷⁷⁶ Cfr. Moody E.A., *Truth and Consequences in Medieval Logic*, North-Holland, Amsterdam 1953.

⁷⁷⁷ In questo scritto Dal Pra enfatizza in particolar modo due aspetti del pensiero morale abelardiano, ovvero l'opposizione all'ascetismo, con la distinzione tra il vizio dell'anima e il peccato, e l'opposizione al legalismo, con la distinzione tra intenzione e azione: idee per altro riscontrabili anche nell'epistolario con Eloisa.

⁷⁷⁸ Cfr. De Rijk L. M., *Introduzione*, in *Dialectica*, cit.

⁷⁷⁹ Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri M. T., *La logica di Abelardo*, cit.

⁷⁸⁰ Cfr. De Rijk L.M., *Logica modernorum. A contribution to the history of early terministic logic*, Van Gorcum, Assen 1962, Vol. I, *On the XIIIth century teorie of fallacy*.

Un altro esame del pensiero abelardiano è quello di Jolivet⁷⁸¹, che si basa su un materiale di indagine finalmente molto ampio e di strumenti critici molto più efficaci di quelli posseduti dagli studiosi suoi predecessori. Nonostante questo, però, i temi di indagine sono fondamentalmente anche qui quelli dei vecchi pensatori: il problema fondamentale è ancora quello di coniugare le due *lectio* abelardiane - secolare e sacra -, e quindi trovare un modo di connettere felicemente i due piani per difendere l'autore dalle accuse che gli erano state mosse a causa del suo audace tentativo di intromettere la logica nel discorso teologico. Jolivet indica comunque diversi temi degni di approfondimento: uno di essi sarebbe il processo di "dereificazione", operato dal Maestro Palatino su diversi piani di indagine (logico, teologico, etico); un altro è il nesso problematico con le importanti trasformazioni storiche del suo tempo; mentre l'ultimo è il rapporto tra la personalità di Abelardo e quella di Bernardo, e il difficile incontro tra i due mondi di valori rappresentati dai due diversi autori. Un altro aspetto sottolineato da Jolivet⁷⁸², è la problematicità del concetto di *res*: non è infatti chiaro che cosa intenda precisamente il Maestro Palatino quando parla degli enti reali. A questo proposito, Jolivet elenca cinque accezioni con le quali il nostro autore userebbe il termine *res*:

1. *res singolari, existens, individua*⁷⁸³;
 2. *res ipsae, rationalitas et mortalitas*⁷⁸⁴;
 3. *ea res dicitur genus quae est essentia*⁷⁸⁵;
 4. *res quaelibet una est, velut plebs*⁷⁸⁶;
 5. *res imaginaria et ficta*⁷⁸⁷,
- considerando qui sia cose concrete sia cose astratte⁷⁸⁸.

Jolivet fornisce nel suo studio moltissime indicazioni per ricollegare al suo tempo il pensiero del Maestro Palatino e, contemporaneamente, per fornire una cifra della comprensione del suo pensiero tra i suoi contemporanei. Il suo "nominalismo" e i suoi tentativi di "dereificazione", come il suo conflitto con la tradizione, sono tutti aspetti del mondo culturale in cui era inserito il nostro autore.

Non sarebbe affatto giusto tuttavia dare il merito di tutta la produzione abelardiana ai movimenti culturali che stava vivendo, considerando che - come afferma Jolivet - non sarebbe scientifico spiegare il nominalismo abelardiano mediante il movimento culturale nel quale era inserito. Questo

⁷⁸¹ Cfr. Jolivet J., "La philosophie medieval en Occident", in *Histoire de la philosophie*, a cura di Parain B., French & European Publications, Paris 1969, Vol. I, pp. 1295-1304.

⁷⁸² Per un approfondimento relativo a tale ricostruzione, cfr. Pinzani R., *La grammatica logica di Abelardo*, Università degli Studi di Parma, Parma 1992.

⁷⁸³ Cfr. *Logica Ingredientibus*, in *Philosophische Schriften*, cit., 13, 19; 149, 36; *Logica Ingredientibus* 28, 4; *Dialectica* 157, 15; 565, 38; *Logica Ingredientibus* 64, 20; 113, 29.

⁷⁸⁴ Cfr. *Logica Ingredientibus*, in *Philosophische Schriften*, cit., 70, 28; 83, 18-19; anche *Logica Ingredientibus* 216, 36-37.

⁷⁸⁵ Cfr. *Logica Ingredientibus*, in *Philosophische Schriften*, cit., 125, 16; anche *Logica Ingredientibus* 76, 5; 84, 23; 99 passim.

⁷⁸⁶ Cfr. *Logica Ingredientibus*, in *Philosophische Schriften*, cit., 167, 17-18.

⁷⁸⁷ Cfr. *Logica Ingredientibus* 20, 31-32.

⁷⁸⁸ Cfr. Pinzani R., *La grammatica logica di Abelardo*, cit., pag. 117.

pensiero di Jolivet non era evidentemente condiviso da Sidorova⁷⁸⁹ che vide nella incompienza e nel dissidio tra Abelardo e Bernardo non l'incontro-scontro tra due grandi personalità, ma piuttosto la "lotta tra il partito teocratico e quello borghese e urbano". Contro questa sbrigativa, imprecisa e difficilmente sostenibile teoria si espresse in maniera decisa Gilson⁷⁹⁰, in appendice alla sua edizione di *Eloisa e Abelardo* del 1964.

Molto interessante, all'interno dello scritto di Jolivet, è lo studio, approfondito meglio nelle opere successive e recentemente ripubblicato in versione riveduta, sugli universali. Egli sottolinea chiaramente che la teoria abelardiana sugli universali affonda le sue radici nella grammatica; ed è comunque basata su una concezione del rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà, molto più platonizzante di quella che sarebbe emersa nel nominalismo successivo - in particolare in quello di Ockham e dei suoi seguaci. A suo parere, in Abelardo si ritroverebbe in formazione la teoria dei *modi significandi*, che sarebbe stata poi respinta dallo stesso Ockham⁷⁹¹.

Alla luce di queste considerazioni, Jolivet propone la sostituzione del termine "nominalismo", per il pensiero di Abelardo, con il termine, meno efficace ma effettivamente più preciso, di "non-realismo". Come egli sosteneva, "non è incongruente paragonare [Abelardo] ad Ockham; ma è anche quanto meno legittimo accostarlo a Bernardo di Chartres"⁷⁹².

Passando agli anni '70 del '900, si nota la presenza di importanti convegni su temi abelardiani, a partire dal convegno di Louvain del 1971⁷⁹³, per poi passare a quello di Cluny del 1972⁷⁹⁴, fino ai "convegni del nono centenario" (1979)⁷⁹⁵: questi ultimi concentrati principalmente sulla discussione circa l'autenticità o meno della *Historia calamitatum* e di tutto l'epistolario abelardiano. Questa non era una questione nuova: in realtà il problema era già stato sollevato da Orelli nel 1841, al quale aveva idealmente già risposto Gilson con la battuta: "il carteggio è troppo bello per non essere vero". La questione fu poi ripresa da Benton⁷⁹⁶ con una relazione al convegno di Cluny che propone, dopo un attento confronto delle lettere con alcune informazioni disponibili sulle istituzioni ecclesiastiche contemporanee alla vicenda, che tutto l'epistolario abelardiano non fosse autentico,

⁷⁸⁹ Cfr. Sidorova N. A., "Abélard et son époque" in *Cahiers d'histoire mondiale*, 4 (1958), pagg. 541-552.

⁷⁹⁰ Cfr. Gilson E., *Héloïse et Abélard*, Paris 1938 (trad. it. *Eloisa*, Milano 1951).

⁷⁹¹ Il platonismo di Abelardo sarà messo in rilievo anche da altri autori: si veda, a questo proposito, ad esempio, Tullio Gregory (cfr. Gregory T., "Abélard et Platon", in *Studi medioevali*, 13 (1972), pp. 539-62) e gli atti del convegno di Neuchâtel.

⁷⁹² Cfr. *Peter Abelard*. Proceeding of the International Conference, Louvain, 10-12 maggio 1972, a cura di Buyaert E. M., Leuven The Hague 1974.

⁷⁹³ Cfr. Jolivet J., "Paragone tra le teorie del linguaggio di Abelardo e dei nominalisti del XIV secolo", in *Logica e linguaggio nel medioevo*, a cura di Fedriga R. e Puggioni S., LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 1993, pag. 130.

⁷⁹⁴ Cfr. *Peter Abelard*. Proceeding of the International Conference, Louvain, 10-12 maggio 1972, a cura di Buyaert E. M., Leuven The Hague 1974.

⁷⁹⁵ Cfr. *Pierre Abelard – Pierre le Vénérable*, Actes du Colloque de Cluny 1972, Paris 1975.

⁷⁹⁶ Cfr. *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*; Hrsg. Von Rudolf Thomas in Verbindung mit Jean Jolivet, Luscombe D.E., De Rijk L.M., Paulinus Verlag, Trier 1980 (Atti del Colloquio di Treviri, 17-19 aprile 1979); *Abelard. Le "Dialogue". La philosophie de la logique*, par Maurice de Gandillac, Jean Jolivet, Guido Küng, Alain De Libera, Sofia Vanni Rovighi, actes du Colloques de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979, Secr. De l'Université Neuchâtel 1981; *Abélard et sons temps*, Actes du Colloques... 14-19 maggio 1979, Les Belles Lettres, Paris 1981).

⁷⁹⁷ Cfr. Benton J. F., Ercoli Prosperetti F., *The Style of Historia calamitatum: a Preliminary Test of the Authenticity of the Correspondence Atributed to Abelard and Heloise*, "Viator", 6 (1975), pp. 59-68.

ma che fosse invece un falso scritto da un autore successivo. In realtà la tesi di Benton fu più volte contrastata, ad esempio da Morghen, Zerbi e Monfrin che sostenevano che la soluzione da lui proposta causasse in realtà più problemi di quanti ne risolvesse. Successivamente, al convegno di Treviri del 1979, fu Benton stesso a ritrattare le sue tesi.

Nonostante ciò, ancora qualche studioso dubita dell'autenticità dell'epistolario del Maestro Palatino, come ad esempio Henri Silvestre⁷⁹⁷ che sostenne strenuamente la sua battaglia contro l'autenticità sulle *Recherches* e sul *Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*. La sua argomentazione si basa su diversi punti: innanzitutto egli rilevava numerosissime incongruenze tra ciò che è detto in quei testi e quello che altre fonti testimoniano; inoltre, esisterebbero a parer suo apparenti incongruenze, ad esempio quando Eloisa, nella sua prima lettera, afferma di non aver più rivisto Abelardo dopo aver preso i voti, mentre Abelardo narra, nella *Historia calamitatum*, che aveva donato il Paracleto ad Eloisa. È inoltre molto sospetta la completa assenza del grande nemico di Abelardo, Roscellino, nella *Historia calamitatum* e ci sarebbero anche problemi in riferimento allo stile letterario: Eloisa e Abelardo scrivono con uno stile troppo simile tra di loro, usando molto spesso le medesime citazioni⁷⁹⁸. Sono numerosissime le contro-obiezioni a ciascuno di questi punti ad opera, oltre che di Dronke⁷⁹⁹, di Jolivet, Zerbi⁸⁰⁰ e Von Moos⁸⁰¹, mentre altri argomenti evidenziati da Silvestre risulterebbero addirittura confermare l'autenticità dell'epistolario. Tra questi sono evidenziabili: la coerenza tra queste e le altre opere abelardiane; il fatto che, se le epistole fossero opera di un falsario, ci sarebbero frequenti inserimenti chiarificatori per le lacune contenute nel testo falsificato - siccome questi interventi non sussistono, bisognerebbe immaginare che il falsario fosse allora a conoscenza di tutte le opere di Abelardo, anche di quelle andate perdute e che, inoltre, Abelardo avesse composto altre opere autobiografiche, delle quali non siamo a conoscenza, alle quali si sarebbe potuto ispirare -; infine la questione dell'incongruenza tra la lettera di Eloisa e quella di Abelardo circa i loro incontri non è una prova; se lo fosse infatti, bisognerebbe considerare falsa anche una lettera di Pietro il Venerabile.

Oggi ci sono, a questo proposito, diverse risposte alternative: la prima è che l'epistolario sia originale; la seconda è che esso sia stato successivamente "risistemato" forse da uno dei due protagonisti, o forse da tutti e due, proprio allo scopo di renderlo pubblico; la terza è che

⁷⁹⁷ Cfr. Silvestre H., "Réflexions sur la thèse de J. F. Benton relative au dossier Abélard- Héloïse", in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44 (1977), pp. 211-15; Silvestre H., "Pourquoi Roscelin n'est-il pas mentionné dans l'Historia Calamitatum?", in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 48 (1981), pp. 218-23.

⁷⁹⁸ Quest'ultima obiezione è stata successivamente risolta da Dronke nel suo intervento al convegno di Treviri del 1979 in seguito ad una sua attentissima analisi del testo di Eloisa dei *Problemata*.

⁷⁹⁹ Cfr. Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, 1976.

⁸⁰⁰ Cfr. Zerbi P., "Un recente dibattito sull'autenticità della "Historia calamitatum" e della corrispondenza fra Abelardo e Eloisa. Note critiche e metodologiche", in *Studi di letteratura e storia in memoria di Antonio di Pietro*, Milano, 1977, pp. 3-9.

⁸⁰¹ Cfr. Von Moos P., "Palatini quaestio quasi peregrini": Ein gestriger Streitpunkt auf der Abaelard- Heloise- Kontroverse nochmals ueberprüft", in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 9 (1973), pp. 124-58; Von Moos P., *Mittelalterforschung und Ideologiekritik: Der Gelehrtenstreit um Heloise*, München, 1974.

l'epistolario sia un *dossier* messo insieme da un falsario (risalente al XII o al XIII secolo) che ha lavorato in parte su materiale autentico (andato perduto), in parte su dei falsi risalenti al XII secolo, organizzando e completando poi il materiale; la quarta è che l'epistolario sia opera di un unico autore del XIII secolo, forse Jean de Meun, che avrebbe utilizzato delle fonti secondarie come, ad esempio, le testimonianze di Roscellino. La questione sull'autenticità, oltre che per lo studio di questi scritti, è importante perché ha stimolato nuove ricerche.

Negli anni immediatamente successivi le ricerche più interessanti riguardano la pubblicazione di altri inediti abelardiani, o nuove edizioni critiche di testi precedentemente esaminati malamente.

Nel periodo più recente, le maggiori linee di ricerca sul pensiero abelardiano riguardano fondamentalmente due questioni: la valutazione del "nominalismo" del Maestro Palatino, visto non solo in sé ma confrontato anche con il nominalismo dei secoli successivi; e il rapporto tra la logica e la teodicea.

Riprendendo la linea della teoria del "non-realismo", proposta da Jolivet nel 1969, Paul Vignaux ha riveduto e corretto alcuni aspetti del suo famosissimo articolo contenuto nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, risalente al 1931⁸⁰², sia nel suo contributo al convegno di Cluny, sia in un articolo del 1977 (*La problematique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?*)⁸⁰³, accettando sostanzialmente le osservazioni mosse da Jolivet:

la pericolosa attrazione che lo studio dell'ockhamismo può esercitare sull'interpretazione dei testi di Abelardo spiega senza dubbio la sottovalutazione del suo platonismo.

Vignaux affrontò questa questione in vista di una "mappa del nominalismo" che tenesse conto delle varianti intervenute tra il XII e il XIV secolo.

Altri studiosi, come Gombocz⁸⁰⁴ nel suo intervento al convegno di Treviri del 1979, hanno particolarmente insistito sull'abbandono, da parte di Abelardo, del realismo logico; pur sottolineando come in realtà la semantica abelardiana possa essere compresa solamente con il riferimento alla realtà ontologica dello *status* comune agli individui. Sempre del 1979 è un altro importante intervento, questa volta ad opera di Dal Pra⁸⁰⁵, nel suo articolo *Sul nominalismo di Abelardo*, parlando di un libro di Tweedale⁸⁰⁶, riprende la questione del nominalismo abelardiano.

⁸⁰² Cfr. Vignaux P., *Nominalisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, cit.

⁸⁰³ Cfr. Vignaux P., "La problematique du nominalisme médiéval peut- elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?", in *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), pp. 293-331.

⁸⁰⁴ Cfr. Gombocz W. L., "Abaelards Bedeutungslehre als Schlüssel zum Universalienproblem", in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, a cura di Thomas R. et al., Paulinus-Velag, Trier 1980, pp. 153-164.

⁸⁰⁵ Cfr. Dal Pra, "Sul nominalismo di Abelardo", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 34 (1979), pp. 439-51.

⁸⁰⁶ Tweedale M., *Abailard on Universals*, Amsterdam-New York-Oxford, 1976 (recensione di Spade P.V., 14 [1980]), pp.479-83.

In questo articolo, Dal Pra sottolinea, ispirandosi ad una teoria esposta da Giulio Preti, come sotto la denominazione di nominalismo ricadano in realtà tre diversi aspetti: un nominalismo “metafisico”; un nominalismo “gnoseologico”; e un nominalismo “logico” (o “terminismo”). Dal Pra sostiene che uno degli obiettivi primari del Maestro Palatino fosse “quello di mettere in luce le difficoltà della dottrina realista”, ma anche, contemporaneamente, il chiarimento della posizione nominalista che si accingeva a sostenere. Per realizzare al meglio quest’ultimo fine era necessario, oltre alla distinzione del chiaro indirizzo terministico della sua logica, anche la determinazione più puntuale possibile del suo empirismo e della concezione dell’indipendenza della dialettica dalla metafisica.

De Libera⁸⁰⁷ concorda con Jean Jolivet nell’asserzione di un “non- realismo”, piuttosto che di un vero e proprio nominalismo di Abelardo⁸⁰⁸. De Libera sottolinea particolarmente come, nonostante il Maestro Palatino non avesse letto Platone - come del resto tutti i suoi contemporanei (faceva eccezione una parte del *Timeo* tradotto da Calcidio) -, e nonostante sia passato alla storia come il “Peripatetico” Palatino, la sua risposta al problema degli universali contenesse sorprendentemente residui di platonismo. Il “platonismo” abelardiano però non è quello tradizionale, rappresentato ad esempio dal pensiero di Bernardo di Chartres: frutto di una semplice assimilazione degli universali alle Idee platoniche. Abelardo condivide la tesi secondo la quale “le forme generiche e specifiche delle cose esistono allo stato intellegibile nella mente divina prima di passare nel corpo”, e ripropone anche la tradizionale metafora del Dio artigiano “che concepisce nella propria anima la forma esemplare della cosa che vuole fabbricare”. Ma, nonostante l’apparenza, De Libera nega che questi siano gli elementi che rendono la dottrina di Abelardo platonizzante: l’elemento platonico della teoria abelardiana consisterebbe piuttosto nella sua affermazione che “gli *status* generici o specifici della natura sono le opere di Dio - che solo può concepirli; mentre l’intellezione generata nell’uomo del nome universale resta confusa”⁸⁰⁹. È Dio che, conoscendo tutte le cose prima che esistano, “distingue tutti gli *status* in se stessi”. Il fondamento dei nomi universali quindi sarebbero proprio le Idee divine interpretate come *status*: è proprio in questa affermazione, sostiene De Libera, che risiede il platonismo di Abelardo e anche la giustificazione per la denominazione della sua teoria come “non- realismo”. Proprio la dottrina degli *status* rappresenta il nucleo del non-realismo platonico abelardiano. Non è giusto nemmeno dire che Abelardo sia un concettualista, come troppo spesso si è fatto: piuttosto lo si potrà dire un “semioticista”. All’interno della tradizionale triade composta da parole-concetti-cose, egli sostituisce i concetti con la *significatio*. Questo segno va a confermare la teoria esposta da Jolivet, secondo la quale la filosofia del Maestro

⁸⁰⁷ Cfr. De Libera, *Il problema degli universali*, p. 152-3.

⁸⁰⁸ De Libera parla più esattamente di un “non- realismo platonico”.

⁸⁰⁹ Cfr. Jolivet J., *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d’interprétation*. in Jolivet J., (a cura di), *Abélard et son temps. Actes du colloque organisé à l’occasion du IX centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai, 1979)*, Paris 1987, Jolivet J., “Note sur le ‘non-réalisme’ d’Abélard”, in Jolivet J., *Perspectives médiévales edt arabes*, Vrin, Paris 2006, pagg. 85-92.

Palatino non sarebbe una filosofia del concetto, ma una “filosofia del linguaggio”. De Libera mette in rilievo anche il fatto che lo *status* è una *quasi-res* e un *quasi nomen*.

Dell’Abelardo platonico aveva parlato anche Prantl⁸¹⁰, sostenendo che, se per quanto riguarda la logica tendeva a seguire prevalentemente il pensiero aristotelico, per quanto concerne la teologia il suo stile diventava decisamente platonizzante. Questo giudizio è argomentato dall’autore attraverso l’indicazione della presenza, all’interno degli scritti del Peripatetico Palatino, della figura del Demiurgo platonico e la considerazione che, per Abelardo, i generi e le specie sono le Idee originali delle cose⁸¹¹. A prescindere però dalla qualifica di aristotelico o di platonico che si possa attribuirgli, il carattere che meglio caratterizza l’opera di Abelardo - secondo Prantl - sarebbe che egli è essenzialmente un retore, più che un logico⁸¹².

Molto interessante è anche la critica alla logica abelardiana proposta da Martin M. Tweedale⁸¹³ nell’articolo *Abailard and Non-Things*. Qui l’autore sottolinea la presenza di due occasioni nelle quali, a parer suo, Abelardo riesce ad evitare di affrontare le conseguenze ontologiche negative delle sue teorie logiche, ricorrendo all’*escamotage* di asserire che i termini di cui stava parlando sono non-cose. Le due “non-cose” delle quali Tweedale si propone di parlare sono lo *status* all’interno della sua teoria degli universali (ovvero la “causa comune per la quale la parola universale è imposta⁸¹⁴”); il *dictum* di una proposizione, ovvero ciò che una proposizione dice (dove per proposizione Abelardo intende una “sentenza dichiarativa” e non il significato della frase che, in questa prospettiva, è appunto il *dictum*). In quanto significati di proposizione, i *dicta* potranno essere veri o falsi. L’unica cosa che sappiamo di questi *dicta* a proposito della loro natura a partire dalla *Dialectica* è che essi sono non-cose. Il *dictum* e lo *status* sono strettamente connessi, ma Abelardo non ci dice in che modo⁸¹⁵: la loro vicinanza è anche dimostrata dal fatto che Abelardo propone una giustificazione ad un’obiezione circa il potere di causalità dei *dicta* analoga a quella che si riscontra per gli stati⁸¹⁶.

La corposa e interessante trattazione che Tweedale propone è tesa a dimostrare come Abelardo, rifugiandosi nell’analisi grammaticale, riesca a salvarsi dalle conseguenze ontologiche delle sue teorie, che lo porterebbero inevitabilmente ad un approdo di tipo “realista”. La conclusione alla

⁸¹⁰ Cfr. Prantl K., *Storia della logica*, cit. pag. 304-5.

⁸¹¹ Elementi che, invece, De Libera non riteneva sintomatici in maniera determinante di platonismo.

⁸¹² Cfr. Tweedale M. M., “Abailard and Non-Things”, in *Journal of the History of Philosophy*, 5 (1967), pp. 329-42.

⁸¹³ Cfr. Tweedale Martin M., “Abailard and Non- Things”, in *Journal of the History of Philosophy* 5: 329- 342 (1967).

⁸¹⁴ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 19-20: «Sed nunc ea quae breviter tetigimus, diligenter perquiramus, scilicet quas sit illa communis causa, secundum quam universalem nomen impositum est [...]».

⁸¹⁵ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 368 [11]; [26-30]: «Adeo autem verum est ea quae dicuntur a propositionibus, non esse res aliquas, quod cum dicimus: Socratem et Platonem convenire in esse hominem vel in esse substantiam, si hoc in rebus accipimus, nulla res assignari poterit, in qua conveniunt, sicut super Porphyruim docuimus».

⁸¹⁶ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 368-69: «Sed opponitur, cum dicta propositionum nil sint quomodo propter ea contingat propositiones esse veras, quia haec quae nil omnino sunt vel esse possunt, quomodo dici causa possunt? Sed propter petratum furtum homo suspenditur, quod tamen furtum iam nil est, et moritur homo, quia non comedit, et damnatur, quia non bene agere non sunt essentiae aliquae».

quale egli giunge è che Abelardo, con il suo ragionamento, arriva a dire che non è necessario cercare sempre una cosa sotto ogni parola e che quindi non si deve trovare una cosa corrispondente agli stati e ai *dicta*, perché essi sono non-cose⁸¹⁷.

La lettura che Tweedale propone della teoria abelardiana porta nella direzione interpretativa di un deciso nominalismo. Egli infatti sostiene nel suo *Abailard on Universals* che quando Abelardo, alla domanda relativa su che ci permetta di indicare diverse cose con il medesimo termine universale, come ad esempio i diversi uomini con la parola universale “uomo”, risponde che è semplicemente il fatto che sono – nella fattispecie - uomini, sia troppo evasivo e, quindi, poco esaustivo⁸¹⁸. Bisogna però ricordare, sottolinea Tweedale, che qui Abelardo sta semplicemente rispondendo alla domanda sul perché possiamo utilizzare il nome universale e non a quella sul perché gli uomini in questione siano uomini: le implicazioni metafisiche legate alla questione sarebbero dunque volutamente evitate dall'autore.

Questo concetto appare anche in un altro studio molto interessante: quello condotto da John F. Boler⁸¹⁹ nel suo articolo *Abailard and the Problem of Universals*. A parere di Boler, due sono i casi che Abelardo indica nei quali non si deve cercare una cosa che corrisponda ai nomi: con i nomi universali e con i nomi negativi.

È particolarmente interessante la chiarificazione proposta da Boler sulla questione dell'immagine comune suscitata dalla comprensione del nome universale. Nel momento in cui percepiamo un nome, in noi sorge un'immagine che può essere particolare o generale. Bisogna però chiarire il concetto di immagine comune: il fatto, ad esempio, che, nel conoscere la stessa cosa in due occasioni diverse, si possa avere la “stessa” immagine non è ciò che fa l'intellezione comune, per il fatto che ciò può riguardare tanto l'uso di immagini comuni, quanto quello di immagini particolari. Piuttosto, l'immagine comune è tale nella sua significazione, cioè nella sua relazione con molte cose significate. Un termine si può dire universale nella sua funzione quando genera un'immagine che dipinga più di una cosa contemporaneamente.

⁸¹⁷ La teoria proposta da Tweedale è stata criticata da Marenbon, il quale mette in dubbio l'efficacia – al fine della dimostrazione della propria teoria circa la posizione nominalista di Abelardo – dell'accostamento proposto dallo studioso tra *status* e *dicta*: la portata ontologica di entrambi, infatti, risulta in egual modo dubbia, dato che tutti e due sembrano aver a che fare direttamente con le cose, nonostante il fatto che Abelardo insista sulla loro natura di non-cose. Marenbon sottolinea inoltre come un altro punto importante dell'argomentazione di Tweedale consistesse nel fatto che, secondo Abelardo, gli universali non sarebbero termini denotativi. In realtà, risponde Marenbon, anche questa affermazione è opinabile, dal momento che emerge abbastanza chiaramente dagli scritti di Abelardo come in realtà gli universali siano termini denotativi, almeno per quanto riguarda gli individui dei quali vengono predicati. (Cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*. Cit., pagg. 202-208 e Marenbon J., “Abelard's Theory of Universals”, cit., pag. 47).

⁸¹⁸ Cfr. Tweedale M., *Abailard on Universals*, North Holland, Amsterdam 1976, pag. 207: «Abelard's answer, then, to the question of what it is in things that permits us correctly to call them men or whatever, is simply their being men or their being whatever it is which is in question. The answer may seem utterly trivial, even evasive, but we must remember that we are not asking here why men are men, but only why we can correctly apply the word “man” to them. Abelard's reply is on a par with the remark so familiar to modern logicians that “Snow is white” is true because snow is white [...]».

⁸¹⁹ Cfr. Boler J. F., “Abailard and the Problem of Universals”, in *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963), pp. 37-52.

Più avanti nel medesimo testo Boler muove una critica ad Abelardo concernente il concetto di astrazione, ritenendo che egli non lo giustifichi sufficientemente. Per arrivare a giustificarlo in qualche modo, si deve cercare altrove all'interno dei suoi scritti, e precisamente ci si deve rivolgere alla parte che tratta dello *status*. Anche Boler sottolinea la similitudine che intercorre tra il concetto di *status* e quello di *dictum* asserendo che, come il *dictum* sta alla proposizione, così lo *status* sta al termine.

Boler afferma che non è possibile classificare la posizione di Abelardo senza aver prima chiarificato che cosa egli intende veramente per *status*. Se non che, data la condizione delle sue spiegazioni, probabilmente non si riuscirà mai a farlo con precisione.

Il contributo più grande che Abelardo avrebbe dato alla questione degli universali è, a parere di Boler, quello di aver definito precisamente quale sia il compito del logico, ovvero quello di occuparsi dei termini e non delle realtà: il logico si deve occupare solo della *significatio de intellectibus*. A parte la definizione corretta del compito del logico, però, Boler non si ritiene soddisfatto dalla soluzione abelardiana, perché Abelardo, all'inizio dei suoi testi, si propone di risolvere il problema degli universali parlando esclusivamente di termini. Seguendo il suo ragionamento, però, egli arriva a concludere che i termini universali nominano non-discretamente. Se si può essere d'accordo nell'ammettere che qui "non-discretamente" si applica ai termini e non alle cose, è però praticamente impossibile per Boler trovare un senso alle "denominazione non-discreta" senza parlare mai delle cose così nominate. Abelardo giustifica questa nozione con la sua teoria degli *status*, pensando che una maggiore chiarificazione di quelli che sono i compiti del logico possa favorire la comprensione di ciò che con tale espressione egli intende. Il problema è che Boler stenta a credere che per Abelardo la questione degli universali si riduca solamente a una questione logica e che non comporti davvero implicazioni metafisiche. Ambigua sarebbe proprio la nozione di *status*, che indicherebbe una realtà logica particolarmente oscura. Se il proposito di Abelardo, per sua stessa asserzione, non è metafisico, non è però nemmeno logico. L'analisi fornita da Abelardo dello *status* e del modo in cui lo si trova non è sufficientemente chiara e non offre una giustificazione soddisfacente alle sue asserzioni di carattere più generale: tipicamente, quella secondo cui il problema degli universali riguarderebbe i termini e non le cose non è sufficiente a caratterizzare la posizione del nostro autore all'interno del dibattito sugli universali.

A proposito della logica di Abelardo scrive anche Roberto Pinzani. Nel suo *La grammatica logica di Abelardo*⁸²⁰, testo che parla ampiamente e specificatamente della grammatica abelardiana con spunti molto interessanti concernenti in generale la logica, ivi compresa la questione degli universali, Pinzani riprende un tema già affrontato da Jolivet, e sottolinea che è poco chiaro che

⁸²⁰ Cfr. Pinzani R., *La grammatica logica di Abelardo*, cit.
251

cosa il Maestro Palatino intenda parlando delle *res*. Una delle principali caratteristiche che questi attribuisce alle entità reali è l'unità numerica (*tale quid quod non est aliqua aliarum rerum*)⁸²¹. Ma definire una cosa come un'unità non sembra portare particolari chiarimenti: restano dubbi anche su che cosa sia l'unità (la definizione che ne dà Abelardo è per Pinzani troppo imprecisa). Le definizioni abelardiane di *res* che dà Abelardo sembrano potersi applicare, oltre che alle cose "concrete" anche a quelle "astratte" e, in effetti, in alcune definizioni manca proprio il riferimento all'esistenza. Le cose di cui Abelardo parla, principalmente nei commenti alle *Isagoge* e alle *Categorie*, sono sempre cose significate: da questo punto di vista, Pinzani ritiene che si possa giustificare in qualche modo la genericità della definizione che il nostro autore ne offre. Concentrandosi sulla questione del significato, l'autore sottolinea la problematicità delle entità astratte della semantica abelardiana, propendendo per un'interpretazione logico-linguistica della tematica del significato enfatizzando la posizione centrale dell'*intellectus* all'interno della teoria abelardiana che la allontana così da considerazioni di tipo psicologico, gnoseologico e metafisico.

Ancora all'interno della critica contemporanea, ci sono autori che sostengono come Abelardo, nonostante le sue evidenti intenzioni, non sia in realtà davvero riuscito ad eliminare le cose universali dalla sua ontologia. P. V. Spade, ad esempio, sostiene che il rimando di Abelardo agli "status" quali *communis causa impositionis* dei nomi universali lo porti verso un "realismo boeziano", piuttosto che verso una posizione aristotelica. Il maestro palatino, infatti, nega esplicitamente che solo i nomi possano essere predicati dei molti, e ammette la possibilità che qualcosa possa essere comune a molti⁸²².

Un approccio interpretativo simile viene proposto da Claude Panaccio, il quale sostiene che la volontà di Abelardo di parlare della "natura" degli uomini, suggerisce fortemente che in ogni uomo ci sia qualcosa - come appunto una natura umana - comune a tutti gli uomini, il che rende i contenuti della sua posizione pericolosamente simili a quelli del realismo immanentista⁸²³.

Uno studio particolarmente approfondito centrato sulla questione degli universali nel pensiero di Abelardo è costituito dalla Tesi di dottorato di Peter King intitolata *Peter Abelard and the Problem of Universals* del 1982, mai pubblicata ma disponibile su microfilm ed ampiamente utilizzata e citata all'interno della bibliografia secondaria sul maestro palatino⁸²⁴. All'interno del suo studio, ampio e complesso e concentrato sulla teoria del linguaggio di Abelardo, King sostiene un'analogia tra la teoria del maestro palatino e la teoria del riferimento diretto proposta da Hilary Putnam e Saul

⁸²¹ Cfr. Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 124 [27].

⁸²² Cfr. Spade P. V., Review of *Abailard on Universals*, di Tweedale M., in *Nous* 14, 1980, pagg. 479-483, in particolare pag. 482.

⁸²³ Cfr. Panaccio C., "Medieval Metaphysics I: the problem of universals", in Le Poidevin R., Simons P., McGonigal A. e Cameron R. P., *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, Londra e New York 2009, pagg. 48-57, soprattutto pag. 52. Di tali "nature" citate da Abelardo parla anche King, ma ne dà un'interpretazione completamente diversa: egli, infatti, sostiene che le stesse non presentino alcuna implicazione ontologica (cfr. King P., "Metaphysics", cit., pagg. 81-83).

⁸²⁴ Cfr. King P., *Peter Abelard and the Problem of Universals*, No. 8220415, University Microfilm International, Ann Arbor, Michigan 1982.

Kripke nel XX secolo. I due autori, secondo King, non sarebbero stati completamente innovativi nel proporre la loro teoria dal momento che Abelardo era riuscito ad anticiparla quasi 1000 anni prima. Negli anni di ricerche che si sono susseguiti rispetto alla stesura della Tesi King ha modificato la sua visione su molteplici punti, ma non ha messo in discussione quest'ultima teoria, continuando anche nei periodi successivi a considerare Abelardo come un anticipatore della teoria del riferimento diretto⁸²⁵. La teoria del riferimento diretto si concentrava su due questioni di particolare rilevanza per il confronto proposto da King: la prima è relativa al significato dei nomi propri e dei nomi di generi naturali (come, ad esempio, “acqua” o “oro”), che viene spesso risolta identificando il significato di questi termini con il loro riferimento; la seconda riguarda invece il modo in cui è determinato tale riferimento⁸²⁶. L'oggetto particolare del confronto di King tra questi autori contemporanei e Abelardo riguarda il secondo di questi aspetti con parte della teoria semantica abelardiana, in particolare alla parte relativa alla *impositio* dei nomi e alla loro conseguente capacità di significare, limitando la discussione ai nomi di generi naturali (considerando che riguardo ai nomi propri, Abelardo fornisce contributi meno interessanti allo scopo della comparazione). I teorici del riferimento diretto propongono una nuova teoria del significato che si contrappone a quella tradizionale della descrizione⁸²⁷. Secondo la teoria della descrizione, il riferimento dei nomi di genere naturale è stabilito da una rappresentazione mentale, ovvero da un pensiero descrittivo nella mente di colui che parla e di colui che ascolta. Le cose che risultano compatibili con tale descrizione sono quelle alle quali la parola si riferisce. Coloro che sostengono la teoria causale del riferimento non mettono in discussione che ci siano pensieri associati con la parole che pronunciamo o che sentiamo, ma obiettano che questi pensieri possano determinare il riferimento di una parola. Se la teoria della descrizione sostiene che, quando il parlante pronuncia, ad esempio, la parola “acqua”, il nome si riferisce all'acqua in virtù del pensiero descrittivo di alcune proprietà dell'acqua che il parlante stesso le associa, la teoria della causalità afferma invece che la parola ha un riferimento in virtù di un evento, di un “battesimo iniziale”⁸²⁸ (idea, questa, condivisa da Putnam e da Kripke), nel quale viene dato un nome a un oggetto (nel nostro caso, appunto, una certa

⁸²⁵ Nella sua introduzione alla voce *Peter Abelard* contenuta nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, King scrive: «A name is linked with that of which it is the name as though there were someone who devised the name to label a given thing or kind of thing, a process known as “imposition” [...] rather like baptism. This rational reconstruction of reference does not require the person imposing the name, the “impositor”, to have anything more than an indefinite intention to pick out the thing or kind of thing, whatever its nature may be [...] Put in modern terms, Abelard holds a theory of *direct reference*, in which the extension of a term is not a function of its sense. We are often “completely ignorant” of the proper conceptual content that should be associated with a term that has been successfully imposed». (Cfr. King P., “Peter Abelard”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cit. La medesima introduzione è riportata quasi identica in King P., “Metaphysics”, in Brower J. e Giulfooy K., eds. *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pagg. 65-125.

⁸²⁶ Per un approfondimento relativo al significato dei termini e al modo in cui tale significato viene determinato, cfr. Braun D., “Names and Natural Kind Terms”, in Lepore E., e Smith B. C., *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Oxford University Press, New York 2006, pagg. 490-515.

⁸²⁷ I riferimenti per la ricostruzione della teoria del riferimento diretto operata da King sono soprattutto Kripke (cfr. Kripke S. A., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980) e Putnam (cfr. Putnam H., “The Meaning of ‘Meaning’”, in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers I*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pagg. 215-271).

⁸²⁸ Cfr., ad esempio, Kripke S. A., *Naming and Necessity*, cit., pag. 135.

sostanza viene chiamata “acqua”). A partire da questo evento, poi, il termine continuerà a riferirsi a ad ogni sostanza avente la medesima natura chimica di quel campione paradigmatico al quale è stato associato il nome, a prescindere dall’effettiva conoscenza da parte dei parlanti di tale composizione chimica. Grazie a quella che entrambi gli autori chiamano “catena causale”, tutti gli usi successivi del medesimo termine risultano collegati, continuando così a riferirsi alla medesima estensione. Ciò che rende simile la posizione sostenuta da Abelardo con quella di Putnam e Kripke⁸²⁹ sarebbe da riconoscersi, secondo King, proprio in quel battesimo iniziale all’inizio della catena. King, a sostegno della sua teoria, ricorda che l’*inventor* del quale Abelardo parla ha inteso imporre il nome alla cosa in virtù di alcune proprietà distintive della cosa stessa, ma non era necessario a tale scopo che egli conoscesse perfettamente la natura o le proprietà distintive della cosa in questione, e che – quindi – ne avesse lui stesso una descrizione mentale⁸³⁰. In un altro articolo, anch’esso relativo ad Abelardo e alla sua teoria del linguaggio, King rileva un altro punto di convergenza tra la teoria semantica abelardiana e quella dei contemporanei filosofi del linguaggio, che sarebbe rappresentato dalla distinzione proposta dal maestro palatino tra il significato (*significatio*) e il riferimento (*nominatio*)⁸³¹ che King paragona a quella proposta da Frege tra il senso e il riferimento⁸³². Il significato – afferma King - sarebbe per Abelardo una proprietà quasi-psicologica, corrispondente al *Sinn* del quale parla Frege, mentre la denominazione (o riferimento) è ciò che collega le parole al mondo reale. Il riferimento viene acquisito dal nome tramite l’*impositio*, una sorta di battesimo che associa un elemento linguistico a determinate cose nel mondo. Il riferimento dei nomi comuni sarebbe determinato, secondo King, dalla natura della cosa alla quale viene applicato, come “uomo” che è associato a tutto ciò che è animale razionale e mortale, poiché proprio questa è la natura umana. Tale termine si riferirebbe, in virtù di questo riferimento, agli uomini anche se noi tutti ignorassimo in che cosa consista la natura umana⁸³³. In riferimento alla teoria degli universali, strettamente legata – come abbiamo visto – alla questione semantica, King risulta dunque propendere per una soluzione nominalistica del pensiero

⁸²⁹ I due autori sostengono posizioni differenti, ma per quanto riguarda il confronto con Abelardo esse possono essere assimilate.

⁸³⁰ Cfr. King P., “Peter Abelard”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cit.: «Names, both proper and common, refer to things individually or severally. A name is linked with that of which it is the name as though there were someone who devised the name to label a given thing or kind of thing, a process known as “imposition” (modeled on Adam’s naming the animals in Genesis 2:19), rather like baptism. This rational reconstruction of reference does not require the person imposing the name, the “impositor”, to have anything more than an indefinite intention to pick out the thing or kind of thing, whatever its nature may be: The inventor [of names] intended to impose them according to some nature or distinctive properties of things, even if he himself did not know how to think correctly upon the nature or distinctive property of a thing.. A name “has a definition in the nature of its imposition, even if we do not know what it is”. Put in modern terms, Abelard holds a theory of *direct reference*, in which the extension of a term is not a function of its sense. We are often “completely ignorant” of the proper conceptual content that should be associated with a term that has been successfully imposed.»

⁸³¹ Cfr. King P., “Abelard and Mental Language”, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, 2007, pagg. 169-188.

⁸³² Cfr. King P., “Abelard and Mental Language”, cit., pag. 175.

⁸³³ Cfr. King P., “Abelard and Mental Language”, cit., pag. 175: un nome acquisisce il suo riferimento «through imposition (*impositio*), a performative act akin to baptism, which by fiat associates a linguistic item with things in the world [...]. The reference of a common noun is determined by the nature of the thing to which it is applied: “human” is associated with whatever is a rational mortal animal, for instance, since that is human nature, though it would refer to human even if we were ignorant of what human nature consists in».

abelardiano: secondo lo studioso, infatti, il fatto che Socrate e Platone possano essere entrambi indicati come uomini perché condividono il medesimo *status*, non sottende alcuna ulteriore implicazione metafisica, non rimandando lo stesso ad un contenuto ontologico condiviso da entrambi⁸³⁴.

L'interpretazione di King della teoria semantica abelardiana è stata oggetto di critica da parte di Chris Martin e di John Marenbon. Martin⁸³⁵ ritiene che la lettura della semantica di Abelardo proposta da King sia anacronistica e che la teoria del maestro palatino circa la relazione tra le parole, le cose e i concetti sia piuttosto da interpretarsi come lo sviluppo della tradizione aristotelico-boeziana nella quale lavoravano lui e i suoi contemporanei. L'errore che Martin imputa a King è quello di aver frainteso la teoria di Abelardo: come sostiene Martin, il maestro palatino ha seguito la tradizione di Aristotele e di Boezio, secondo la quale le parole significano primariamente le "passioni dell'anima", che lui indica come "concetti" (*intellectus*). Soltanto in seconda battuta, essi significano le cose. Stando così le cose, sembra errato sostenere che l'estensione di un termine non dipenda dal suo significato, dato che, per Abelardo, una parola è imposta e utilizzata primariamente per generare un determinato concetto, e sarebbe proprio questo concetto a determinarne poi l'estensione. Il fatto che il significato risieda primariamente nella mente del parlante e dell'ascoltatore, viene confermato – sempre secondo Martin – dalla sua successiva teoria dell'*attentio*⁸³⁶. Martin qui segue l'idea di Irène Rosier-Catach che, per prima, ha notato l'importanza della *attentio* in riferimento alla teoria semantica abelardiana e ha sostenuto come la derivazione di tale teoria sia con ogni probabilità agostiniana⁸³⁷. Secondo Abelardo, la mente umana è in grado di concentrare l'attenzione su diversi aspetti di un oggetto o di un'immagine, ovvero sulle sue diverse "nature" o "proprietà". Tale *attentio*, inoltre, può essere diretta o all'oggetto stesso, se effettivamente presente, oppure ad un'immagine mentale dello stesso, in caso di sua assenza. La nostra conoscenza dell'oggetto, diretta o ricostruita attraverso un'immagine mentale dello stesso, comporta una completa ricostruzione della natura e delle proprietà della cosa in questione, anche se solo in modo confuso. Proprio l'abilità di dipanare questa impressione confusa, operando delle distinzioni tra le diverse nature e proprietà della cosa, è ciò che costituisce la ragione e che

⁸³⁴ Cfr. King P., "Peter Abelard", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cit., pagg. 18-19 (sezione 4): «Thus a common name distributively refers to concrete individuals, though not to them *qua* individuals. Instead, it severally picks out those individuals having a given nature: "human being" refers to Socrates and to Plato, in virtue of each of them being human. This is not a shared feature of any sort; Socrates just is what he is, namely human, and likewise Plato is what he is, namely human too. [...] Socrates and Plato are real; their agreement is real, too, but it isn't to be explained by appealing to any thing – their agreement just is their each being human. From a metaphysical point of view they have the same standing as human beings; this does not involve any metaphysically common shared ingredient, or indeed appeal to any ingredient at all. That is the sense in which there is a "common reason" for the imposition of a common name». King aveva già precedentemente sostenuto tale lettura in King P., "Metaphysics", cit., pagg. 81-83.

⁸³⁵ Cfr. Martin C., "Imposition and Essence: What's New in Abelard's Theory of Meaning?", in Shimizu T. e Burnett C. F. S., *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Turnhout, Brepols 2009, pagg. 173-214.

⁸³⁶ Cfr. Martin C., "Imposition and Essence: What's New in Abelard's Theory of Meaning?", cit., pagg. 193-195.

⁸³⁷ Cfr. Rosier-Catach I., "Le discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains", in Maierù A. e Valente L., *Medieval Theories on Assertive and Non-assertive Language*, Olschki, Firenze 2004, pagg. 1-34, soprattutto pagg. 19-23.

caratterizza l'uomo rispetto all'animale che, invece, non possiede tale abilità. La discussione proposta da Abelardo relativamente alle immagini mentali è stata utilizzata da King – come da altri studiosi – come un modo di rompere il collegamento tra la descrizione mentale e il riferimento. Essi affermano, infatti, che per Abelardo l'immagine che una persona userebbe per pensare a qualcosa non debba per forza essere simile alla cosa in questione⁸³⁸ (ad esempio, potremmo usare l'immagine mentale di un leone per pensare ad un asino). Stando così le cose, sembra che il riferimento non sia determinato da ciò che passa per la mente del parlante o dell'ascoltatore, dato che potrebbero utilizzare ad esempio entrambi il nome “Socrate” sia per indicare effettivamente Socrate sia per indicare Platone. Martin si oppone fortemente a questa interpretazione, ricordando che non c'è alcun supporto per essa all'interno dei testi abelardiani. Se è vero che un'immagine può essere considerata in modi diversi, deve però sempre sussistere una somiglianza con l'oggetto pensato⁸³⁹. La critica di Martin non ha ricevuto risposta diretta da parte di King.

L'interpretazione di King è stata oggetto di critica anche da parte di John Marenbon: il collegamento che King propone tra il pensiero di Abelardo e la teoria causale del riferimento si basa sostanzialmente sulla questione dell'imposizione proposta dal maestro palatino. Il problema, secondo Marenbon, è che in realtà la teoria dell'imposizione – così come proposta da Abelardo – non è collegata soltanto al riferimento: piuttosto, essa si lega in prima battuta con il significato del nome che è imposto dall'*impositor*, e solo secondariamente con il suo riferimento. La teoria causale del riferimento parla di un “battesimo iniziale” (così come indicato da Kripke): il battesimo fornisce un'ottima metafora del processo attraverso il quale le parole sono attribuite alle cose. Esattamente come accade nel caso del battesimo, non ci si aspetta che questo nome dica alcunché circa la natura della cosa alla quale viene attribuito, ma solo che si riferisca ad essa. Affinchè il nome sia imposto, non è importante ciò che il battezzante pensi in quel momento, poiché è sufficiente che la cerimonia venga celebrata in modo corretto. In modo simile, per i teorici della teoria causale del riferimento, ciò che attribuisce ad una parola il suo significato non è ciò che pensano le persone, ma la pratica sociale e linguistica che stabilisce e continua ad utilizzare il collegamento tra la parola e le cose alle quali si riferisce (la “catena causale” sopra citata). Il medesimo termine – “battesimo” – risulta invece, secondo Marenbon, una metafora pessima per la teoria abelardiana, poiché secondo lui l'imposizione non collega semplicemente i nomi alle cose: essa collega i nomi alle cose al fine di produrre un *concetto* nella mente dell'ascoltatore e tale concetto non è relativo solo alla cosa in questione, ma si riferisce anche alla sua descrizione. Ciò che viene prodotto nella mente

⁸³⁸ Cfr. King P., *Peter Abailard and the Problem of Universals*, cit., pagg.464-467. La medesima interpretazione è proposta da Guilfooy (cfr. Guilfooy K., “Mind and Cognition”, in Brower J. E Guilfooy K., *The Cambridge Companion to Abelard*, cit., pagg. 200-222, in particolare 210-211. Per la completa ricostruzione di questa argomentazione e per l'elenco dei suoi sostenitori cfr. Martin C., “Imposition and Essence: What's New in Abelard's Theory of Meaning?”, cit., pagg. 201-202.

⁸³⁹ Cfr. Martin C., “Imposition and Essence: What's New in Abelard's Theory of Meaning?”, cit., pagg. 203-206.

dell'ascoltatore è fondamentale per la natura dell'imposizione. Secondo Abelardo, prosegue Marenbon, il concetto prodotto nella mente dell'ascoltatore riguarda la natura della cosa, così che chi comprende quel certo nome conosca anche qualcosa circa le caratteristiche fondamentali della cosa stessa (*significatio intellectuum*). La causa di imposizione della quale parla Abelardo nella *Logica Ingredientibus* non consiste in una qualche ragione estrinseca (come accade nel caso di un battesimo quando viene attribuito un nome proprio ad una persona), ma coincide piuttosto col fatto che la cosa alla quale il nome viene imposto possiede determinate caratteristiche che sono da quel momento collegate al nome stesso. Nel caso dei nomi univoci, come “uomo”, c'è una singola causa di imposizione per tutti gli uomini⁸⁴⁰. Questo, come è stato ricordato precedentemente, è stato riconfermato da Abelardo anche nel suo discorso relativo agli universali che possono riferirsi a diverse cose proprio in virtù della causa comune di imposizione che li caratterizza⁸⁴¹. La causa comune di imposizione della parola universale “uomo”, ad esempio, consiste in ciò che lui chiama lo *status* di uomo (ovvero, l'essere uomo), che consiste nel possedere determinate caratteristiche, come l'essere animale razionale mortale⁸⁴². Ma questo non significa che la descrizione “animale razionale e mortale” sia semplicemente usata per fissare il riferimento di “uomo” o per determinare il suo riferimento. Piuttosto, l'attribuzione del nome “uomo” ai diversi uomini non solo stabilisce il riferimento del nome, ma determina anche il fatto che il nome porti con sé un certo significato, collegato alla causa comune di imposizione. Questo può essere ben visto, spiega Marenbon, nel passaggio all'interno del quale Abelardo spiega la differenza di significato tra parole che invece condividono il medesimo riferimento: ciò che è capace di ridere (*risibile*) è anche capace di navigare (*navigabile*) e dunque il riferimento di queste due parole è lo stesso. Ma le parole hanno palesemente significati differenti, poiché hanno diverse cause di imposizione. In modo simile, secondo l'interpretazione di Abelardo, “fato” e “provvidenza” si riferiscono alla medesima cosa ma hanno diverse cause di imposizione e, dunque, significati diversi⁸⁴³. In considerazione di tutte queste osservazioni, l'accostamento tra la posizione abelardiana e quella della teoria del riferimento proposta da King sembra a tutti gli effetti difficilmente sostenibile⁸⁴⁴.

⁸⁴⁰ Cfr. De Rijk L. M., *Dialectica*, cit., pag. 588 [20-23]: «Sed harum alie ex una impositione et eadem causa pluriuso date sunt, ut que univoce dicuntur, alie diversas habent impositionis causas, ut que equivoce ac proprie multiplices appellantur. Univoca quidem est, ut “homo”, cuius unam impositionis causam in omnibus veris hominibus una eius definition quam secundum illam habet, firma est probatio, que est “animal rationale mortale”».

⁸⁴¹ Cfr., ad esempio, Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pagg. 19 [19] – 20 [14].

⁸⁴² Per un approfondimento relativo alla questione dello *status*, cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 191-195 e Jacobi K., “Philosophy of Language”, cit., pag. 136.

⁸⁴³ Cfr. Jacobi K. e Strub C., *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, cit., pag. 262 [448-454] (ed. Geyer B., pag. 428 [1-7]): «quia vero nomine [...] recte secundum diversas vocabulorum causas diversa fatum et providentiam dixit, sicut aliud risibile esse, aliud navigabile esse dicimus, cum tamen idem sit penitus navigabile et risibile, ac est tale, ac si quod aliud sonat “risibile”, aliud “navigabile” secundum diversas impositionis causas».

⁸⁴⁴ Per la ricostruzione del dibattito relativo all'interpretazione della teoria semantica abelardiana, cfr. Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pagg. 149-155; per quanto riguarda l'interpretazione della questione proposta dallo stesso Marenbon, cfr. *ibid.*, pagg. 155-158.

Marenbon riconosce la pregnanza della teoria del significato per la soluzione della questione relativa agli universali ed enfatizza la problematicità relativa alla definizione del concetto di *status* inteso da Abelardo come una “non-cosa”, ma del quale egli non fornisce una descrizione in termini positivi⁸⁴⁵. Basando la sua analisi principalmente sul commento all’*Isagoge* contenuto nella *Logica Ingredientibus* (unico testo completamente ascrivibile ad Abelardo, al di là di ogni ragionevole dubbio, tra quelli che qui consideriamo), Marenbon ritiene che la teoria del maestro palatino circa la natura degli universali sia piuttosto chiara: essi sono predicabili di molti ed è necessario che non siano cose ma parole. I termini universali nominano le cose e significano i concetti corrispondenti, in virtù della causa comune di imposizione attraverso la quale le cose che l’universale nomina vengano associate, così che la parola possa essere applicata a tutte quelle cose e solo a loro. Ma la causa di imposizione non è una cosa, bensì è basata su uno *status* di non meglio specificata natura che rende difficile attribuire all’autore la qualifica di realista o di nominalista. Marenbon riconosce come punto fondamentale per trovare una soluzione al problema, il fatto che Abelardo sostenga fermamente che non ci sono cose universali, ma solo termini universali che possono essere predicati di molte cose e che, dunque, essi siano parole dotate di significato. La capacità del nome universale di significare gli individui ai quali si riferisce deriva dalla causa comune di imposizione sulla base della quale il nome universale è stato attribuito ai suoi individui. Il problema, ancora una volta, consiste nel determinare la natura di tale *status* che Abelardo si limita ad indicare come *non-res*. Il maestro palatino, sostiene Marenbon, identifica lo *status* con le forme particolari che una cosa deve possedere per essere indicata con un certo termine universale: ad esempio, per quanto concerne il termine universale “uomo”, lo *status* consiste nelle forme particolari che tutti gli uomini devono avere per essere indicati attraverso lo stesso universale. Queste sono le *differentiae* dell’uomo, ovvero la razionalità, la mortalità, l’essere animato ecc...⁸⁴⁶. Tale identificazione troverebbe poi conferma nel fatto che sia proprio questa comune somiglianza ad essere stata considerata dall’*inventor* quando ha imposto la parola: quest’ultima è infatti imposta secondo le *differentiae* della cosa in questione, anche se l’*inventor* poteva non conoscerle tutte, ma solo alcune⁸⁴⁷. Se prendessimo questa asserzione letteralmente, afferma Marenbon, lo *status* – nonostante l’esplicito rifiuto di Abelardo – potrebbe correre il rischio di essere considerato come una sorta di cosa; esso consisterebbe in una pluralità di cose, ovvero nelle *differentiae* particolari delle cose ascrivibili al medesimo universale, sulla somiglianza delle quali l’*inventor* originario del nome ha imposto la parola. Questa lettura è stata in molte occasioni criticata; in maniera particolare le si contrappone

⁸⁴⁵ Cfr, Marenbon J., “Abelard’s Theory on Universals”, in Guigon G. e Rodriguez-Pereyra G. (eds.), *Nominalism about Properties. New essays*, Routledge, Londra e New York 2015, pagg. 38-62, in particolare pagg. 40-43.

⁸⁴⁶ Questa interpretazione, che è stata proposta per la prima volta da John Marenbon in Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pag 193, è stata poi confermata da De Libera in De Libera A., *L’Art des généralités. Theories de l’abstraction*, Aubier, Parigi 1999.

⁸⁴⁷ Cfr, Marenbon J., *Abelard in four Seasons*, cit., pagg. 161-164.

De Libera, il quale ammette che le *differentiae* particolari siano cose, ma ricorda che lo *status* coincide in realtà con l'insieme delle caratteristiche presenti in un individuo che possono – e devono – essere riprodotte identiche in un altro, affinché anche l'altro individuo sia, come lui, un uomo⁸⁴⁸. Questa ulteriore interpretazione, continua Marenbon, sembrerebbe portare alla conclusione (non riconosciuta da De Libera) che lo *status* in questione consista nelle *differentiae* che ogni uomo deve avere: invece che di *differentiae* di un particolare individuo, Abelardo sembra parlare di *differentiae* tipiche – presenti in tutti gli individui appartenenti al medesimo universale –, arrivando ad introdurre, senza accorgersene, una sorta di universale reale nella sua teoria⁸⁴⁹. Nonostante l'autore riconosca la notevole difficoltà nel trovare una risposta ultima al problema della collocazione di Abelardo all'interno delle tradizionali posizioni interpretative, egli sembra comunque propendere - sulla base delle sue considerazioni relative alla semantica abelardiana - per una soluzione che lui definisce “resemblance nominalisme”, che risente della lettura non-realista proposta da Jolivet⁸⁵⁰.

4. Riflessioni conclusive sulla posizione teorica di Abelardo

Osservando le varie posizioni sostenute all'interno della letteratura critica su Abelardo, si nota come non ci sia accordo circa la classificazione del suo pensiero nel panorama del dibattito sugli universali. Nonostante che la teoria di Abelardo non possa essere caratterizzata quale nominalismo nel senso di Ockham a causa del fatto che, nonostante rifiuti in ogni modo il realismo, con la sua teoria degli *status* apre però di fatto uno spiraglio in quella direzione, e considerando il fatto che l'autore chiarisca l'impossibilità per il nome universale di coincidere con il semplice *flatus vocis* (cosa che, come si è avuto modo di mettere in luce, rischierebbe di far coincidere paradossalmente l'universale con una *res*, essendo tale il suono fisico), per alcuni studiosi - come ad esempio il primo Vignaux, Abbagnano, Vasoli, Dal Pra e King - il pensiero abelardiano sarebbe comunque classificabile come una particolare forma di nominalismo. Secondo altri ancora, il primo dei quali

⁸⁴⁸ Cfr. De Libera A., *L'art des généralités*, cit., pagg. 373-374.

⁸⁴⁹ Marenbon, nel suo *The Philosophy of Peter Abelard*, seguendo questa linea interpretativa, era arrivato a sostenere come nella *Logica Nostrorum Petitioni Sociorum* (in particolare in Geyer B., *Philosophische Schriften*, cit., pag. 572 [7-34]) Abelardo si stesse spostando verso posizioni realiste (cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit.). Questa interpretazione è stata però da lui stesso ritrattata in Marenbon J., “Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology”, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81, 2007, pagg. 229-250.

⁸⁵⁰ Cfr. Marenbon J., *The Philosophy of Peter Abelard*, cit., pagg. 174-209 (parte di quanto qui contenuto è oggetto di una ritrattazione dell'autore rispetto a quanto aveva affermato in Marenbon J., “Abelard on *Differentiae*: How Consistent is His Nominalism?”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19, 2008, pagg. 179-190), Marenbon J., “Abelard's Theory of Universals”, cit., Marenbon J., “Life, milieu”, cit., pagg. 27-34. Altre interpretazioni in parte concordi con l'interpretazione di Marenbon sono presentate, ad esempio, in Maloney C., “Abailard's Theory of Universals”, in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23, 1982, pagg. 27-38; Michel B., “Abèlard face à Boèce. Entre nominalisme et réalisme, une réponse singulière au questionnaire de Porphyre”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78, 2011, pagg. 131-178.

fu de Rémusat, il Maestro Palatino fu invece un concettualista. Ci fu anche chi parlò, riferendosi a lui, di “realismo moderato”: si pensi, ad esempio, al pioniere di tale posizione De Wulf, ma anche a Sikes e a Ottaviano. Infine, a partire da Jolivet, c'è chi ha parlato anche di “non-realismo”, e in questo gruppo rientrano De Libera e il secondo Vignaux. Tale posizione condiziona, in modi differenti, anche l'interpretazione di diversi autori contemporanei, come Martin e Marenbon.

Nel dibattito contemporaneo, la questione relativa alla classificazione del pensiero abelardiano non ha ancora trovato una risposta definitiva. Certo, si può osservare che la classificazione di Abelardo come realista sia difficile da sostenere: se è vero che la sua teoria dello *status* può essere ambigua in questo senso, come lui stesso aveva notato, è anche vero che non avrebbe potuto cercare di distinguersi di più dal filone realista. Inoltre, il Maestro Palatino non fece altro che ripetere che gli universali non possano in alcun modo essere *res*, ma che devono per forza appartenere all'ambito dei nomi.

Il nostro autore è sicuramente più vicino a una posizione nominalistica, anche se il suo nominalismo non è in alcun modo assimilabile né a quello di Roscellino, che parla di *flatus vocis*, e quindi ultimamente di *res*; né a quello di Ockham, che riesce a fare completamente a meno della componente oggettiva, fondamentale invece nella teoria abelardiana. Infatti, nel pensiero del Maestro Palatino il riferimento alla realtà è sempre presente, e ciò rende impegnativa la considerazione di Abelardo come nominalista. Inoltre, come giustamente sottolineano De Libera, Prantl, Jolivet altri autori, all'interno della sua teoria degli universali è forte anche l'elemento platonico: elemento che lo allontana ulteriormente dal nominalismo.

La concezione di “concettualismo” è quasi del tutto abbandonata: Geyer l'aveva criticata sostenendo che, all'epoca di Abelardo, una tale posizione non fosse neanche esistente, dal momento che le testimonianze che abbiamo si riferiscono solo ed esclusivamente ai *reales* e ai *nominales*. Anche Reiners espresse dubbi su questa denominazione, come del resto Jolivet, per il quale il pensiero di Abelardo più che una filosofia del concetto è una filosofia del linguaggio considerando che, invece che della triade nome-concetto-cosa, il Maestro Palatino parlerebbe piuttosto di nome-significato-cosa. Anche secondo De Libera, più che un concettualista, sarebbe un semioticista. Si consideri, inoltre, che all'interno delle opere abelardiane non c'è mai un rimando agli universali come concetti: l'autore parla sempre, riferendosi ad essi, di termini dotati di significato, in grado di generare un concetto nella mente di chi ascolta o legge la parola. Il concetto è dunque ciò che l'universale, come qualunque altro termine dotato di significato, può generare e non coincide mai con l'universale stesso.

Dalle osservazioni degli elementi platonici presenti all'interno del pensiero abelardiano nasce la denominazione del suo pensiero come “non-realismo”. Se non si può parlare di puro realismo, ma

neanche di puro nominalismo, tale denominazione cerca di tenere insieme tutti i particolari elementi riscontrati nel pensiero di Abelardo. In questo modo sarebbe rispettato sia il suo deciso rifiuto del realismo, sia il suo platonismo latente e il suo confronto con la realtà.

La dicitura di “non-realismo” rischia però di essere ancora poco soddisfacente, poiché pur rispettando il carattere di non-realtà degli elementi del linguaggio definito da Abelardo, risulta ancora poco chiaro, non fornendo una definizione positiva della posizione dell’autore. Classificare il suo pensiero facendolo rientrare nelle posizioni tradizionali dei *reales* e dei *nominales* è estremamente problematico: ciò che si è cercato di fare nel percorso da noi offerto è di evidenziare la portata che la teoria semantica di Abelardo ha nel contesto della sua considerazione degli universali. Risulta infatti impossibile comprendere la teoria abelardiana limitandosi alle posizioni tradizionali, poiché si perderebbe la portata del suo pensiero che fa della teoria del significato il *Leitmotiv* di tutta la questione qui considerata. Il problema degli universali è fatto rientrare dall’autore in un problema di ordine semantico poiché la questione consiste proprio nel comprendere come sia possibile la *significatio* dei nomi generali non potendo essi trovare diretto fondamento nelle *res* e rischiando così di risultare vuoti e vani.

Guidato nella ricostruzione del problema soprattutto dalle traduzioni boeziane e dal contributo dei suoi maestri – da lui poi rinnegati – Abelardo, in tutte le opere in questa sede analizzate, è sicuro della natura di *nomen* dell’universale, non accontentandosi però di considerarlo come un semplice *flatus vocis*, ma riprendendo sempre la sua caratteristica di termine significativa, e quindi capace di generare un concetto nella mente di chi lo ascolta o lo legge. La distinzione da lui proposta tra *appellatio*, *nominatio* e *significatio* risulta a questo punto determinante per comprendere la questione: se l’universale non può avere capacità appellative, come invece i termini singoli, esso ha però proprietà significative in virtù dell’*institutio* grazie alla quale anche gli universali, come i termini singolari, hanno la capacità di generare un concetto una volta proferiti. Il concetto da loro emergente è ricavato tramite il processo dell’astrazione, che risulta del tutto lecito poiché non richiede di giudicare le cose diverse da come sono, ma solo di considerare certe loro caratteristiche. Il rimando alle *res*, è per Abelardo necessario per garantire un fondamento ai nomi universali, evitando così il rischio che siano vuoti e vani. Nella *Logica Ingredientibus*, in particolare nella teoria dello *status*, il rimando era immediato ed evidente, mentre nella *Logica Nostrorum*, con la scomparsa della teoria della *causa communis impositionis* e la comparsa della *conceptio simplex*, sembra meno accentuato, anche se pur sempre presente. Nonostante l’apparente cambiamento, supportato anche da un maggior rigore terminologico, Abelardo non può abbandonare il riferimento alle *res*, essendo quest’ultimo per lui fondante per l’imposizione del significato. La creazione del nome universale nasce da una necessità di ordine pragmatico, potendo esso rimandare

opportunamente a concetti che in altro modo rimarrebbero difficilmente esprimibili: la soluzione abelardiana è dunque di carattere prettamente semantico, poiché proprio il significato del quale gli universali sono insigniti giustifica la loro creazione, il loro utilizzo e la loro natura.

Non potendo in alcun modo essere avvicinabile ad una concezione realista, per poterlo considerare nominalista bisognerebbe però prendere il termine in senso molto più ampio di quello tradizionalmente accettato, poiché l'autore, nonostante i suoi dichiarati sforzi di tenere distinto il discorso logico da quello metafisico e la sua volontà di non voler in alcun modo ascrivere il carattere di realtà all'universale, non può comunque prescindere da un costante riferimento alle *res* che, come per tutti gli altri termini, giustificano e garantiscono la validità del significato degli universali.

Alla luce delle considerazioni qui proposte si può osservare come il pensiero del nostro autore, nonostante risalga a quasi mille anni fa, riesca ancora a far discutere. Anche se molto (forse anche troppo) spesso gli studi si sono concentrati principalmente sulle vicende di vita di Abelardo – il che ha determinato moltissime pubblicazioni e traduzioni delle sue opere autobiografiche e dei suoi epistolari, lasciando invece ancora non tradotte le opere logiche -, è pur vero che non mancano gli studi approfonditi anche sulla sua dialettica.

Nonostante tutte le critiche che il suo pensiero ha incontrato, sia da parte dei suoi contemporanei sia degli studiosi moderni, e nonostante che la sua stessa figura sia stata penalizzata già in vita da un carattere altero e ambizioso, è innegabile che il pensiero di Abelardo sia stato fondamentale all'interno della filosofia medievale. Se, come sostiene Gilson⁸⁵¹, non sarebbe giusto attribuirgli il merito di aver inventato la filosofia nel Medioevo, sembra parimenti giusto rilevare che la sua figura spiccò particolarmente tra le altre. Di tutte le teorie sugli universali che furono proposte nel XII secolo, il cui numero notevole ci è testimoniato dagli scritti di Giovanni di Salisbury, quella proposta da Abelardo risultò più raffinata rispetto alle altre.

Il Maestro Palatino fu anche rivoluzionario per il suo impegno a rendere la logica una disciplina di studio autonoma, indipendente da ogni presupposto metafisico e teologico. Dopo il suo contributo, la logica acquisì, nell'insegnamento scolastico, una posizione di indipendenza da tutte le altre discipline⁸⁵². Inoltre, dalla comparsa delle sue opere entrò nel pensiero comune la distinzione tra i due tipi diversi di *significatio* da lui istituita.

Il XII secolo gli è inoltre debitore del gusto del rigore tecnico e della spiegazione esauriente: non solo nella logica, ma anche nella teologia e nell'etica.

⁸⁵¹ Cfr. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pag. 346.

⁸⁵² Si veda, per esempio, l'insegnamento logico delle Facoltà della Arti per merito di grandi logici del XIII secolo.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni delle opere di Abelardo

- Carmen ad Astralabium*, edited by Rubingh-Bosscher J. M. A., *Peter Abelard: Carmen ad Astralabium. A Critical Edition* [J. M. A. Rubingh-Bosscher], Groningen 1987.
- Collationes* (noto anche come *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, edited and translated by Marenbon J., Orlandi G., *Peter Abelard: Collationes*, Oxford University Press, Oxford 2001. (trad. it. *Dialogo tra un filosofo, un Giudeo e un Cristiano*, introduzione a cura di Fumagalli Beonio Brocchieri M. T., traduzione e note a cura di Trovò C., BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1992).
- De Intellectibus*, in *Abélard: Des Intellections*, texte établi, traduit, introduit et commenté par Morin P., Vrin, Paris 1994.
- Dialectica*, in *Petrus Abaelardus: Dialectica*. First complete edition of the Parisian manuscript, with an introduction by L.M. De Rijk, Van Gorkum, Assen 1954 (2a edizione rivista, 1970).
- Epistolario di Abelardo ed Eloisa*, a cura di Pagani I., con considerazioni sulla trasmissione del testo di Orlandi G., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2004 (Classici Latini, UTET).
- Glossae secundum vocales*, edited by Ottaviano C., *Testi medievali inediti*, L. S. Olschki, Firenze 1933, pagg. 105-207 (edizione che presenta molti errori).
- Historia calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par Mondrin J., Vrin, Paris 1959. (trad. it. *Historia Calamitatum*, studio critico e traduzione italiana di A. Crocco, Empireo, Napoli 1968).
- Logica Ingredientibus*, a cura di Geyer B., in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, in “Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter”, XXI, 1-3, Münster, Aschendorff 1919-1927. Il finale autentico del commento al *De Interpretatione* è stato pubblicato per la prima volta in Minio-Paluello L., *Twelfth-Century Logic*, vol. 2, *Abaelardiana inedita*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1958, pagg. 3-108. È stata proposta una nuova edizione critica dell'intero commento al *De Interpretatione* a cura di Jacobi K. e Strub C., in *Petri Abaelardi Glossae super peri hermeneias*, CCCM 206, Brepols, Turnhout 2010. Il commento al *De topicis differentiis* è pubblicato a cura di Dal Pra M., in *Pietro Abelardo: Scritti di logica*, 2° edizione, La Nuova Italia, Firenze 1969, pagg. 205-330.

Logica nostrorum petitioni sociorum, a cura di Geyer B., in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, in “Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter”, XXI, 4, Münster, Aschendorff 1933. Una nuova edizione a cura di King P. e Martin J. È in corso di preparazione.

Opera Theologica, I. *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos. Apologia contra Bernardum*, cura et studio Buytaert E., Brepols, Turnhout 1969 (CCM 11); II. *Theologia cristiana, Theologia “Scholarium” Recensiones breviores, accedunt Capitula heresum Petri Abaelardi*, cura et studio Buytaert E., Brepols, Turnhout 1969 (CCM 12); III. *Theologia “Summi boni”. Theologia “Scholarium”*, cura et studio Buytaert E. e Mews C., Brepols, Turnhout 1987 (CCM 13); IV. *Scito te ipsum*, a cura di Ilgner R. M., Brepols, Turnhout 2001 (CCM 190); V. *Expositio in Hexameron*, a cura di Roming auxilium prestante Luscombe D., *Abbreviatio Petri Abaelardi expositionis in Hexameron*, a cura di Burnett C. auxilium prestante Luscombe D., Brepols, Turnhout (CCM15); VI. *Sententie magistri Petri Abaelardi*, cura et studio Luscombe D., auxilium prestantibus Barrow J., Burnett C., Keats-Rohan K., Mews C., *Liber Sententiarum magistri Petri*, cura et studio Mews C. auxilium prestante Luscombe D., Brepols, Turnhout 2006 (CCM14).

Secundum Magistrum Petrum sententie, a cura di Minio-Paluello L., *Twelfth-Century Logic*, vol. 2, in *Abaelardiana inedita*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1958, pagg. 111-121.

Sic et non, a cura di Boyer B. B. e McKeon R., in *Peter Abailard: Sic et Non. A critical edition*, University of Chicago Press, Chicago, pagg. 1976-1977.

The letter Collection of Peter Abelard and Heloise, edizione e traduzione a cura di Luscombe D., dopo la traduzione di Radice B., Clarendon Press, Oxford 2013. (trad. it. *Lettere di Abelardo e Eloisa*, introduzione a cura di Fumagalli Beonio Brocchieri M. T., traduzione e note a cura di Scerbanesco C., BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996).

Teologia del sommo bene, introduzione, traduzione, note e apparati di Rossini M., Bompiani, Milano 2003.

Scritti di autori antichi

Anselmus Cantuariensis, *Opera omnia*, voll. 1-6, rec. Schmitt F. S., Nelson, Edinburgh 1946-1961.

Anselm of Canterbury, *Opera omnia*, Vol. 1. A cura di Schmitt F. S., Nelson, Edinburgh 1946.

Anselm of Canterbury, *Opera omnia*, Vol. 2, a cura di Schmitt F. S., Nelson, Edinburgh 1946.

Aristotele, *Categoriae vel praedicamenta*, a cura di Minio-Paluello L., AL 1.1-5, Desclée de Brouwer, Bruges 1961. (trad. it. *Aristotele, Le categorie*, a cura di Zanatta M., Rizzoli BUR, Milano 1989).

- Aristotele, *De Interpretatione*, in *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford 1949, pagg. 49-72. (trad. it. Aristotele, *Dell'interpretazione*, a cura di Zanatta M., Rizzoli BUR, Milano 1992).
- Aristotele, *L'anima*, a cura di Movia G., Bompiani, Testi a fronte, Milano 2003.
- Aristotele, *Metaphysica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Jaeger W., Clarendon, Oxford 1957.
- Boezio, *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, a cura di Moreschini C., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, editio altera, Saur, München-Leipzig 2005, pagg. 1-162.
- Boezio, *De differentiis topicis libri quatuor*, ed. Migne J.-P., PL 64, coll. 1173 B – 1216 D.
- Boezio, *De divisione*, in *Anicii Manlii Severini Boethii De divisione liber*, edizione critica, traduzione, prolegomena e commento a cura di Magee J., Brill, Leiden – Boston – Köln 1998.
- Boezio, *De hypotheticis syllogismis*, in A. M. Severino Boezio, *De hypotheticis syllogismis*, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di Obertello L., Paideia, Brescia 1969.
- Boezio, *De sillogismo categorico libri duo*, PL 64, coll. 793 C- 832 A.
- Boezio, *In Categorias Aristotelis*, in *Anicii Manlii Severini Boetii In Categorias Aristotelis libri quatuor*, ed. Migne J.-P., PL 64, coll. 159-294.
- Boezio, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio prima*, in *Anicii Manlii Severini Boethii In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. Brandt S., Tempsky – Freitag, Wien – Leipzig 1906 (CSEL 48), pagg. 1-132.
- Boezio, *In Isagogen Porphyrii commentorum editio secunda*, in *Anicii Manlii Severini Boetii In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. Brandt S., Tempsky – Freitag, Wien – Leipzig 1906 (CSEL 48), pagg. 133-348.
- Boezio, *In librum Aristotelis Peri Hermhneias editio prima*, in *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermhneias*, ed. Meiser C., I, Teubner, Leipzig 1877.

- Boezio, *In librum Aristotelis Per Ermhneias editio secunda*, in *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Ermhneias*, ed. Meiser C., I, Teubner, Leipzig 1880.
- Boezio, *In Topica Aristotelis libri octo*, PL 64, coll. 909 C – 1008 C.
- Boezio, *In Topica Ciceronis commentario rum libri sex*, PL 64, coll. 1039 – 1174 A.
- Boezio, *Introductio ad syllogismos categoricos*, PL 64, coll. 761 – 794 B.
- Boezio, *Opuscola theologica*, in Boethius, *De consolazione Philosophiae. Opuscola theologica*, a cura di Moreschini C., Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, editio altera, Saur, München – Leipzig 2005, pagg. 163 – 241 (*De sancta trinitate*, pagg. 165 – 181; *Utrum pater et filius et spiritus sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur*, pagg. 182 – 185; *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, pagg. 186 – 194; *De fide catholica*, pagg. 195 – 205; *Contra Eutychem et Nestorium*, pagg. 206 – 241).
- Calcidius, *In Platonis Timaeum Commentarius*, in Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, I-II, édition et traduction française par Bakhouché B. avec la collaboration de Brisson L. pour la traduction, Vrin, Paris 2011. (trad. it. Calcidio, *Commentario al «Timeo» di Platone*, a cura di Moreschini C., con la collaborazione di Bertolini M., Nicolini L., Ramelli I., Bompiani, Milano 2003).
- Cicerone, *Topica*, edito con traduzione, introduzione e commento a cura di Reinhardt T., Oxford University Press, Oxford 2003.
- Commento all'Isagoge P3* [Pseudo-Rabanus, Super Porphyrium], in Iwakuma Y., “Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 75 (2008), pagg. 43-196.
- Compendium Logicae Porretanum*, in Ebbesen S., Fredborg K. M., Nielsen L. O., “*Compendium Logicae Porretanum ex codice Oxoniensi Collegii Corporis Christi 250: A Manual of Porretan Doctrine by A Pupil of Gilbert's*”, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 46 (1983), pagg. 1-113.
- “*De generibus et speciebus*” (basata solo sul ms. Paris, BnF, lat. 13368), in *Petri Abaelardi Fragmentum Sangermanense, De generibus et speciebus* in Cousin V., *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Imprimerie Royale, Paris 1836, pagg. 507-550.

“*De generibus et speciebus*”, in King P., *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vols., Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982, II, pagg. 143-212.

“*De generibus et speciebus*”, in King P. “Pseudo-Joscelin: Treatise on Genera and Species”, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2 (2014), pagg. 104-211.

Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, in *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Metalogicon Libri IIII*, ed. Webb C., Clarendon, Oxford 1929. (Trad. ingl. *The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defence of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, Traduzione, Introduzione e Note a cura di McGarry D., University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1955; Jean de Salisbury, *Metalogicon*, presentazione, traduzione, cronologia, indice e note a cura di Lejeune F., Les Presses de l'Université Laval-Vrin, Quebec-Paris 2009; John of Salisbury, *Metalogicon*, Traduzione e Note a cura di Hall J. B., Introduzione a cura di Haseldine J. P., Brepols, Turnhout 2013 (Corpus Christianorum in Translation).

Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, ed Hall J. B. auxiliata Keats-Rohan K. S. B., Brepols, Turnhout 1991 (CCM98).

Giovanni di Salisbury, *Metalogicon*, in John of Salisbury, *Metalogicon*, traduzione e note a cura di Hall J. B., introduzione a cura di Haseldine J. P., Brepols, Turnhout 2013 (Corpus Christianorum in Translation).

Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, in *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, ed. Webb C. C. J., 2 vols., Clarendon Press, Oxford 1909. (trad. it. (parziale) Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di Fumagalli Beonio Brocchieri, introduzione a cura di Bianchi L., Jaka Book, Milano 1984).

Giovanni di Salisbury, *Policraticus I-IV*, a cura di Keats-Rohan K. S. B., Brepols, Turnhout 1993 (CCM 118). (trad. it. Giovanni di Salisbury, *Il Policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, 4 tomi, traduzione e cura Dotti U., Nino Aragno Editore, Torino 2011).

Glossae secundum vocales, estratti in Geyer B., *Philosophische Schriften*, hrsg., Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), pagg. 583-588.

- Glossae secundum vocales*, in Ottaviano C. (a cura di), *Testi medioevali inediti. Alcuino; Avendanth; Raterio; S. Anselmo; Abelardo; Incertus autor*, Olschki, Firenze 1933 (Fontes Ambrosiani, 3), pagg. 106-207.
- Guglielmo di Conchis, *Glosae super Boethium*, cura et studio Nauta L., Brepols, Turnhout 1999 (CCM 158).
- Guglielmo di Auxerre, *Summa Aurea*, Vol. 1, a cura di Ribaillier J., *Spicilegium Bonaventurianum* 16, Paris: CNRS e Collegium S. Bonaventurae, 1980.
- Guglielmo di Lucca, *Summa dialetice artis, dal Codice 614, sec. 12, della Biblioteca Feliniana di Lucca*, a cura di Pozzi L., Università di Parma, Istituto di Filosofia, Collana di testi e saggi 7, Liviana, Padova 1975.
- Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boethium*, cura e studio Nauta L., Brepols, Turnhout 1999 (CCM 158).
- Guillelmus de Conchis, *Glosae super Platonem*, edizione nouam trium codicum nuper reperto rum testimonio suffultam curavit Jeuneau E., Brepols, Turnhout 2006 (CCM, 203).
- Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum*, in Iwakuma Y., “The *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* and *secundum G. Paganellum*”, in *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 63 (1993), pagg. 45-114.
- Introductiones dialecticae artis secundum magistrum G. Paganellum*, in Iwakuma Y., “The *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* and *secundum G. Paganellum*”, in *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 63 (1993), pagg. 45-114.
- Introductiones dialecticae* in Dal Pra M (ed.), *Pietro Abelardo, Scritti di logica. Introductiones dialecticae*: Editio super Porphyrium; *Glossae in Categorias*; Editio super Aristotelem De Interpretatione; De divisionibus. *Logica Ingredientibus*: Super Topica glossae, La Nuova Italia, Firenze 1969, pagg. 2-203 (precedente edizione: Dal Pra M. (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti filosofici*, Fratelli Bocca, Milano 1954, pagg. 205-330).
- Platone, *Timaeus* (tr. Calcidii), in *Plato Latinus*, a cura di Klibansky R., Volumen IV, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in societatem operis coniunto Jensen P. J. edidit Waszink J. H., editio altera, The Warburg Institut-Brill, London-Leiden 1975.

- Porfirio, *In Aristotelis Categorias commentarium*, in *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse A., Reimer, Berlin 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4/1), pagg. 53-142.
- Porfirio, *Isagoge*, in *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. Busse A., Reimer, Berlin 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4/1), pagg. 1-22. (Traduzioni italiane: Porfirio, *Isagoge*, prefazione, introduzione, traduzione e apparati a cura di Girgenti G., Bompiani, Milano 2004; Porfirio, *Isagoge*, traduzione, introduzione, commento a cura di Maioli B., Liviana, Padova 1969).
- Porfirio, *Isagoge* (tr Boezio), in *Porphyrii Isagoge translatio Boethii et anonimi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, ed. Minio-Paluello L., Desclée de Brouwer, Bruges – Paris 1966 (Aristoteles Latinus 1, 6-7), pagg. 5-31.
- Prisciano, *Institutionum grammaticarum libri XVIII*, ed. Hertz M., 2 vols., Teubner, Leipzig 1855-1859 (Grammatici latini, 2-3) (reimpressione Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961).
- "*Quoniam de generali*", in Hauréau B., *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892, pagg. 298-320.
- "*Quoniam de generali*", in "Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals", in *Vivarium*, 28 (1990), pagg. 85-117.
- "*Quoniam de generali*", in Romano F., *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, pagg. 91-113, 115-146.
- Roscellino, *Epistola ad Abaelardum*, in Reiners J., *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage in Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8.5), pagg. 63-80.
- Sententiae secundum magistrum Petrum*, in Minio-Paluello L. (ed.), *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II. *Abelardiana inedita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, pagg. 109-121.
- Ugo di San Vittore, *De sapientia animae Christi*, PL 176, coll. 845-856.
- Ugo di San Vittore, *Rescriptum Hugonis*, in Ott L., *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster, 1937 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 34), pagg. 353-354.

Altre opere

Abbagnano N., *Guglielmo d'Ockham*, Carabba, Lanciano 1931.

Abélard en son temps, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 9^e 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, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel 1981 (Introduction; I. de Gandilac M.: "Le Dialogue"; II. Vanni Rovighi S.: "Intentionnel et universel chez Abélard"; III. Jolivet J.: "Abélard et Giullalme d'Ockham, lecteurs de Porphyre"; IV. De Libera A.: "Abélard et le dictisme"; V. Küng G.: "Abélard et les vues actuelles sur les universaux; Index des noms).

Alessio F., "Abelardo", in *Protagonisti della storia universale*, 4, 10, Milano 1967, pagg. 421-428.

Allegro G., *La teologia di Abelardo tra letture e pregiudizi*, Officina di Studi Medievali, Palermo 1990.

Allegro G., *Teologia e metodo in Pietro Abelardo*, presentazione di Mews C. J., Officina di Studi Medievali, Palermo 2010 (Machina Philosophorum, 22).

Allen J. A., "On Dating of Abailard's *Dialogus*: A Reply to Mews", in *Vivarium* 36 (1998), pagg. 135-151.

Annala P., "The Function of the *formae nativae* in the Refinement Process of Matter: A Sturdy of Bernard of Chartre's Concept of Matter", in *Vivarium*, 35 (1997), pagg. 1-20.

Arling A. W., "Abelard's assault on everyday objects", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81 (2007), pagg. 209-227.

Arling A. W., *A Study on Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*, PhD thesis, The Ohio State University, 2005.

Arling A. W., "Early Medieval Solutions to some Mereological Puzzles: the Content and Unity of the *De generibus et speciebus*", in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 485-508.

Arling A. W., "Universals", in Langerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dodrecht Heidelberg London New York 2011, pagg. 1353-1359.

Ballanti G., *Pietro Abelardo. La Rinascita Scolastica del XII Secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1995 (Biblioteca di Cultura, 194).

Barach C. Z., *Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenützten handschriftlichen Quellen der Wiener Kaiserlichen Hofbibliothek*, Braumüller, Wien 1866.

- Barnes J., Introduction to *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Barnes J., Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Barni J., *Les Martyrs de la libre pensée, cours public*, Nabu Press, Firenze 2010.
- Barrow J., Burnett C., Luscombe D. E., “A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated With Abelard and His School”, in *Revue d'Histoire des Textes*, 14-15 (1984-1985), pagg. 183-302.
- Bautier R. H., “Paris au temps d'Abélard”, in Jolivet J. (ed.) *Abélard en son temps: Actes du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Le Belles Lettres, Paris 1981, pagg. 1-77.
- Bayle H., *Abélard*, in *Dictionnaire historique et critique*, Leers, Rotterdam 1697, vol. I, pagg. 25-33.
- Benton J. F., “A reconsideration of the authenticity of the correspondence of Abelard and Heloise”, in Thomas and others, eds., *Petrus Abaelardus (1079-1142)*, pagg. 41-52. Ristampato in Benton J.F., *Culture, Power and Personality in Medieval France*, Bloomsbury Academic, 2003, pagg. 475-86.
- Benton J. F., Ercoli Prosperetti F., “The Style of *Historia calamitatum*: a Preliminary test of the Authenticity of the Correspondence Attributed to Abelardo and Heloise”, *Viator*, 6 (1975), pagg. 59-68.
- Bernt R. (ed.), *Schrift, Schreiber, Schenken. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Akademie Verlag, Berlin 2005 (Corpus Victorinum, Instrumenta, 1).
- Bertelloni F., “Pars destruens. La critica de Abelardo al realismo en la primera parte de la Lógica ‘Ingredientibus’”, in *Patristica et Medievalia*, 7 (1986), pagg. 49-64.
- Bertelloni F., “Pars construens. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Lógica ‘Ingredientibus’ (2^o parte), in *Patristica et Medievalia*, 9 (1988), pagg. 3-25.
- Bertelloni F., “*Status... quod non est res*: Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo”, in *Medievalia. Textos e Estudos*, 7-8 (1995), pagg. 153-175.
- Bertola E., “La grammatica e il problema degli universali nel medioevo cristiano”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 52 (1960), pagg. 495-522.
- Bertola E., “Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 52 (1960), pagg. 495-522.

- Bertola E., “Odone di Tournai e il problema degli universali nel medioevo cristiano”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 69 (1977), pagg. 20-35.
- Biard J. (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998*, Vrin, Paris 1999.
- Biard J., Rosier-Catach I. (eds.), *La tradition médiévale des Catégories (XII^e - XIV^e siècles)*, Actes du XIII^e 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.
- Bidez J., *Boèce et Porphyre*, in “Revue belge de philologie et d’histoire 2“, 1923, pagg. 189-201.
- Blackwell D. F., *Non-ontological constructs. The effect of Abelard’s logical and ethical on his theology. A study in meaning and verification*, Peter Lang, Bern 1988.
- Bloch D., *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Brepols, Turnhout 2012.
- Boler John F., “Abailard and the Problem of Universals”, in *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963), pagg. 37-52.
- Bottin F., *Filosofia medieval della mente*, Il Poligrafo, Padova 2005 (Subsidia Mediaevalia Patauina, 7).
- Braun D., “Names and Natural Kind Terms”, in Lepore E., Smith C. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Language* Oxford University Press, Oxford 2006, pagg. 490-515.
- Brehier E., *La philosophie au Moyen Age*, Éditions Albin Michel, Paris 1937 (trad. it. *La filosofia del Medioevo*, Torino 1952, pagg. 162-186).
- Brower J., Guilfooy K. (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Brucker J., *Historia critica philosophiae*, impensis Breetkopf B. C., Leipzig 1743, vol. III, pagg. 716-731.
- Brumberg-Chaumont J., “Grammaire et logique du nom d’après les *Gloses sur Priscien* de Guillaume de Conches”, in Obrist B., Caiazzo I. (eds.), *Guillaume de Conches: Philosophie et science au XII^e siècle*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2011 (Micrologus’ Library, 42), pagg. 377-465.
- Brumberg-Chaumont J., “Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires à l’*Isagoge* d’Abélard et du Pseudo-Raban (P3)”, in Erismann C., Schniewind A. (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pagg. 67-84.

- Brumberg-Chaumont J., “Les universaux dans le commentaire du Pseudo-Raban à l’Isagoge (P3): entre Boèce et la théorie de l’essence matérielle”, in Rosier-Catach I. (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 417-451.
- Burnett C., “Abelardo f Bath’s Doctrine on Universals and the *Consolatio Philosophiae* of Boethius”, in *Didascalía*, 1 (1995), pagg. 1-13.
- Burnett C., “ ‘*Confessio fidei ad Heloisam*’ – Abelard’s Last Letter to Heloise? A Discussion and Critical Edition of the Latin and Medieval French Versions”, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 21 (1986), pagg. 145-155.
- Burnett C. (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993.
- Burnett C. “John of Salisbury and Aristotle”, *Didascalía*, 2 (1996), pagg. 19-32.
- Bursill-Hall G. L., Ebbesen S., Koerner K. (eds.), *De ortu grammaticae. Studies in Medieval Grammar and Linguistic Theory in Memory of Jan Pinborg*, Benjamins, Amsterdam 1990.
- Buytaert E. M., “Abelard’s Trinitarian Doctrine”, in *Peter Abelard*, ed. Buytaert E. M., Leuven University Press, Leuven 1974, pagg. 127-152.
- Buytaert E. M., “The Anonymous Capitula Haeresum Petri Abaelardi and the Synod of Sens, 1140”, in *Antonianum*, 43 (1968), pagg. 419-460.
- Caiazza I., *Lectures médiévales de Macrobie. Les Glosae Colonienses super Macrobius*, Vrin, Paris 2002 (Études de philosophie médiévale, 83).
- Caiazza I., “Le glosse a Macrobio del codice Vaticano lat. 3874: un testimone delle *formae nativae* nel secolo XII”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64 (1997), pagg. 213-234.
- Calma D., “Maneires”, in Atucha I., Calma D., König-Pralong C., Zattero I. (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), pagg. 433-444.
- Cameron M., “Abelard’s Early Glosses: Some Questions”, in Rosier-Catach I. éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 647-662.
- Cameron M., “The Development of Early Twelfth Century Logic: a Reconsideration”, in Rosier-Catach I. (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 677-694.
- Cameron M., “The Logic of Dead Humans. Abelard and the Transformation of the Porphyrian Tree”, in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 3 (2015), pagg. 32-63.

- Cameron M., "What's in A Name? Students of William of Champeaux on the *Vox Significativa*", in *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 9 (2004), pagg. 93-114.
- Cameron M., "When Does a Word Signify? Debates from Peter Abelard's Milieu and the Early Thirteenth Century", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78 (2011), pagg. 179-194.
- Canella G., *Della dialettica nelle scuole dopo la Rinascenza carolingia e dell'Origine della Controversia degli Universali (VIII a XI secolo)*, Rossetti, Pavia 1904.
- Canella G., „Per lo studio del problema degli universali nella Scolastica“, in *La scuola cattolica*, 32 (1904) pagg. 305-313.
- Chiaradonna R., Galluzzo G. (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa 2013.
- Clancy M. T., *Abelard. A medieval life*, Wiley-Blackwell, Oxford 1997.
- Cottiaux J., "La conception de la théologie chez Abélard", in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 28 (1932), pagg. 247-95.
- Courcelle P., *Boèce et l'École d'Alexandrie*, in "Mélanges de l'École française de Rome", t. 52, 1935, pagg. 185-223.
- Courtenay W. J., "In search of Nominalism: Two Centuries of Historical Debate", in Imbach R., Maierù A. (a cura di), *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), pagg. 233-251.
- Courtenay W., "Nominales and Nominalism in the Twelfth Century", in Jolivet J., Kaluza Z., De Libera A., *Lectionum varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Vrin, Paris 1991, pagg. 11-48.
- Cousin V., *Fragments philosophiques. Philosophie Scholastique*, 2 ed., Landrange, Paris 1840.
- Cousin V., *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Imprimerie Royale, Paris 1836.
- Cousin V., *Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit. Victor Cousin adjuvantibus C. Jourdain et E. Despois*, 2 volls., Durand, Paris 1849-1859.
- Crivelli P., "Aristotle's Definitions of Universals and Individuals in *de interpretatione* 7", in Giugon G, Rodriguez-Pereyra G. (eds.), *Nominalism about Properties. New Essays*, Routledge, New York-London 2015, pagg. 19-37.
- D'Anna G., "Abelardo e Cicerone", in *Studi medievali*, 3a serie, 10 (1969), pagg. 333-419.

- Dal Pra M., *Giovanni di Salisbury*, Fratelli Bocca, Milano 1951.
- Dal Pra M., “Le glosse alle Categorie del ms. Parigi, N. lat. 13368”, in *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, I, Sansoni, Firenze 1955, pagg. 147-178.
- Dal Pra M. (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti di logica. Introductiones dialecticae: Editio super Poprhyrium; Glosse in Categorias; Editio super Aristotelem De Interpretatione; De divisionibus*. Logica Ingredientibus: *Super Topica Glossae*, La Nuova Italia, Firenze 1969 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Milano, 34).
- Dal Pra M. (ed.), *Pietro Abelardo. Scritti filosofici. Editio super Porphyrium. Glossae in Categorias, Super Aristotelem De Interpretatione, De divisionibus. Super Topica glossae*, Fratelli Bocca, Milano 1954 (Nuova Biblioteca Filosofica. Serie II, 3).
- Dal Pra M., “Studi sul problema del linguaggio nella filosofia medievale: 1 – *Cogitatio vocum e cogitatio rerum* nel pensiero di Anselmo”, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 1954, pagg. 309-343.
- Dal Pra M., “Sul nominalismo di Abelardo”, in *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 34 (1979), pagg. 439-451.
- De Gandillac M., *ŒUVRES CHOISIES D’ABÉLARD. Logique (1^{ère} partie) – Étique – Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* (Paris, 1945).
- De Gandillac M., MacLeod E., “Abélard et Héloïse”, in AA.VV., *La Renaissance du XII siècle*, La Haye, Paris 1968.
- Dehove H., “La question des universaux d’après Jean de Salisbury”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 16 (1927), pagg. 425-434.
- Denis L., “La question des universaux d’après Jean de Salisbury”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 16 (1927) pagg. 425-434.
- De Ghellinck J., *Le mouvements théologiques du XII siècle*, Éditions “de Tempel”, Bruges 1948.
- De Ghellinck J., “L’entrée d’*essentia, substantia* et autres mots apparentés, dans le latin medieval”, in *Bulletin Du Cange: Archivium Latinitatis Medii Aevi*, 16 (1942), pagg. 77-112.
- De Libera A., “Abélard et le dictisme”. In *Abélard. Le “Dialogue”, la philosophie de la logique*. Secrétariat de l’Université, Neuchâtel 1981. Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1979.
- De Libera A., *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*, Editions di Seuil, Paris 1996 (trad. it. R. Chiaradonna, *Il problema degli universali nel Medioevo. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999).

- De Libera A., *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris 1999.
- De Libera A., "l'ONTO-THÉO-LOGIQUE DE BOËCE: DOCTRINE DES CATÉGORIES ET THÉORIE DE LA PRÉDICATION DANS LE *De trinitate*", in Bruun O., Corti L. (éeds.), *Les Catégories set leur histoire*, Vrin, Paris 2005, pagg. 175-222.
- De Libera A., Elamrani-Jamal A., Galonnier A. (éds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997 (Études de philosophie médiévale, 74).
- De Miramon C., „Quatre notes biographiques sur Guillaume de Champeaux“, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e- XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 45-82.
- De Rémusat C., *Abélard*, 2 voll., Landrange, Paris 1845.
- De Rijk L. M., "Abailard's Semantic Views in the Light of Later Development", in Braakhus H. A., Kneepkens C. H., De Rijk L. M., *English Logic and Semantics*, Ingenium Publisher, Nijmegen 1981, pagg. 1-58.
- De Rijk L. M., "Gilbert de Poitiers. Ses vues sémantiques et métaphysiques“, in Jolivet J, De Libera A. (éds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origins de la Logica modernorum. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales*, Bibliopolis, Napoli 1987, pagg. 147-171.
- De Rijk L. M., "Introduction", in *Dialectica*, First Complete Edition of the Parisian Manuscript, Van Gorcum – Hak – Prakke, Assen 1956 (2a edizione rivista, 1970).
- De Rijk L.M., "La signification de la proposition (dictum propositionum) chez Abélard", in *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraire et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*, a cura di Jolivet J. e René I., Editions du Centre national de la recherché scientifique, Paris 1975, pagg. 547-555. Actes et mémoires du Colloque International Abbaye du Cluny, 2 au 9 juillet, 1972.
- De Rijk L.M., *Logica modernorum. A contribution to the History of Early Terminist Logic*, Vol. I, *On the XIIth century teorie of fallacy*, Van Gorcum, Assen 1962.
- De Rijk L. M., *Logica modernorum. A contribution to the History of Early Terminist Logic*, Vol. II, 1, *The origin and early development of the theory of supposition*, Vol. II, 2, *Texts and indices*, Van Gorcum, Assen 1967,
- De Rijk L.M., "Martin M. Tweedale on Abailard: some criticism of a fascinating venture", in *Vivarium*, 23 (1985), pagg. 81-97.
- De Rijk L. M., *On the Cronology of Boethius' Workes on Logic*, in "Vivarium" II, 2, 1964.
- De Rijk L. M., "Peter Abelard's Semantic and His Doctrine of Being", in *Vivarium*, 24 (1986), pagg. 85-127.

- De Rijk L. M., “Some New Evidence on Twelfth Century Logic: Alberic and the School of Mont St Geneviève (Montani)”, in *Vivarium* 4 (1966), pagg. 1-57.
- De Rijk L.M., “The logic of indefinite names in Boethius, Abelard, Duns Scots, and Radulphus Brito”, in *Aristotle’s Peri hermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary tradition*, a cura di Braakhuis Henk A.G. e Kneepkens Corneille Henri, Ingenium Publishers, Groningen 2003, pagg. 207-233.
- De Rijk L. M., “The Semantical Impact of Abelard’s Solution of the Problem of Universals”, in Thomas R. (hrsg.), *Petrus Abelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, Paulinus Verlag, Trier 1980, pagg. 139-151.
- De Rijk L.M., “The semantical impact of Abailard’s solution of the problem of universals”, in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, a cura di Thomas R. Trier: Paulinus-Verlag 1980, pagg. 139-151. Ristampato come capitolo III in: De Rijk LM., *Through language to reality: studies in medieval semantics and metaphysics*, a cura di E. Bos, Variorum Reprints, Northampton 1989.
- De Santis P., *I sermoni di Abelardo per le monache del Paracleto*, Medievalia Lovaniensia, ser. 1, 31, Leuven University Press, Louvain 2002.
- De Wulf M., *Historie de la Philosophie médiévale*, Institut Supérieur de Philosophie-Alcan-Schepens, Louvain-Paris-Bruxelles 1900, II ed. 1934, nuova ed. Institut Supérieur de Philosophie-Vrin, Luovain-Paris 1947 (trad. it. *Storia della filosofia medievale*, a cura di Miano V., Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1944, vol. I, pagg. 198-209).
- De Wulf M., “Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IX^e au XIII^e siècles“, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9 (1896), pagg. 427-444.
- Dijis J., “Two Anonymous 12th-Century Tracts on Universals“, in *Vivarium*, 28 (1990), pagg. 85-117.
- D’Olwer N., “Sur la date de la Dialectica d’Abélard”, in *Revue du Moyen Age latin*, 1 (1945), pagg. 375-90.
- Dronke P., *Abelard and Heloise in Medievale Testimonies*, University of Glasgow Press, Glasglow 1976.
- Ebbesen S., “Analyzing Syllogism or Anonymus Aurelianensis III – the (presumably) Earliest Extant Latin Commentary on the Prior Analytics, and its greek Model”, in *Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Gerc et Latin* 37 (1987), pagg. 286-311.
- Ebbesen S., “Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries”, in Burnett C. (ed.), *Glosses and Commentaries on*

Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions, The Warburg Institute, London 1993, pagg. 129-177.

Erismann C., “Dialectique, universaux et intellect chez Jean Scot Erigèn”, in Pacheco M. C., Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., II, Brepols, Turnhout 2006, pagg. 827-839.

Erismann C., “*Generalis Essentia*. La théorie érigénienne de l’ousia et le problème des universaux”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 69 (2002), pagg. 7-37.

Erismann C., “Immanent Realism. A Reconstruction of an Early Medieval Solution to the Problem of Universals”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18 (2007), pagg. 211-229.

Erismann C., “L’individualité expliquée par les accidents. Remarques sur la destine ‘chrétienne’ de Porphyre”, in Erismann C., Schniewind A. (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pagg. 51-66.

Erismann C., *L’homme commun. Le genèse du realism ontologique Durant le haut Moyen Âge*, Vrin 2011 (Sic et Non).

Erismann C., “L’individualité expliquée par les accidens. Remarques sur la destine «chrétienne» de Porphyre”, in Erismann C., Schiewind A. (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pagg. 51-66.

Erismann C., “*Non Est Natura Sine Persona*. The Issue of Uninstantiated Universals from Late Antiquity to the Early Middle Ages”, in Marenbon J., Cameron M. (eds.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 55-1500*, Brill, Leiden-Boston 2011, pagg. 75-91.

Erismann C., “Penser le commun. Le problème de l’universalité métaphysique aux XI^e et XII^e siècles”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e-XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 373-392.

Erismann C., “*Processio idest multiplicatio*. L’influence latine de l’ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène”, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88 (2004), pagg. 401-460.

Erismann C., “*Proprietatum collectio*. Anselme de Canterbury et le problème de l’individuation”, in *Mediaevalia. Textos e estudos*, 22 (2003), pagg. 55-71.

- Erismann C., "Realism", in Lagerlund H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht Heidelberg London New York 2011, pagg. 1108-1112.
- Erismann C., "The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin", in *Traditio*, 63 (2008), pagg. 277-305.
- Erismann C., "Un autre aristotélisme? La problématique métaphisique durant le haut Moyen Âge latin. À propos d'Anselme, *Monologion* 27", in *Quaestio*, 5 (2005), pagg. 145-162.
- Erismann C., Schniewind A. (eds.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008.
- Evangelieu C., "Aristotle's doctrine of predicables and Porphyry's Isagoge", in *Journal of the History of Philosophy*, 23 (1985).
- Fredborg K. M., "Abelard on Rethoric", in Mews C. Nederman C., Thomson R. (eds.), *Rerthoric and Renewal in the Latin West 110-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003 (Disputatio 2), pagg. 55-80.
- Fredborg K. M., "The commentaries on Cicero's *De Inventione* and *Rethorica ad Herennium* by William of Champeaux", in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 17 (1976), pagg. 1-39.
- Fredborg K. M., "Tractatus glosarum Prisciani in ms. Vat. Lat. 1486", in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 21 (1977), pagg. 21-44.
- Freddoso Alfred J., "Abailard on collective realism", in *Journal of Philosophy*, 75 (1978), pagg. 527-538.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *Introduzione ad Abelardo*, Laterza, Milano 2006.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *La logica di Abelardo*, La Nuova Italia, Firenze 1964, II ed. 1969.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., "La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard", in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, louvain, May 10-12, 1971*, ed. E. M. Buytaert (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia II), Leuven University Press – M. Nijhoff, Leuven – The Hague 1974, pagg. 153-162.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., "Sull'unità dell'opera abelardiana", *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 34 (1979), pagg. 429-38.
- Galassi R., "Semantica e semiotica nella *Logica Ingredientibus* di Pietro Abelardo", in Morandina B., Rajnović O., eds, *Glossematica e semiotica. Janus. Quaderni del Circolo Glossematico*, 3, Il Poligrafo, Padova 2003, pagg. 137-154.
- Galluzzo G., *Breve storia dell'ontologia*, Carocci, Roma 2011.

- Galluzzo G., "Report of the International Conference *The Problem of Universals in the XIIIth Century*", in *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 53 (2011), pagg. 477-487.
- Galluzzo G., "The Problem of Universals and Its History. Some General Considerations", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19 (2008), pagg. 335-369.
- Gaspar G. E. M., Hohlenberger H. (eds.), *Anselm and Abelard: Investigations and Juxtapositions*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2006.
- Gentile L., *Roscellino di Compiègne ed il problema degli Universali*, Editrice Itinerari, Lanciano 1975.
- Gerson L. P., "Platonism and the invention of the problem of universals," in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86 (2004), pagg. 233-256.
- Geyer B., "Untersuchungen", in *Peter Abelards Philosophische Schriften*, Aschendorff, Münster 1919-1933 (BGPTM, 21), pagg. 589-633.
- Geyer B. (ed.), *Logica "Ingredientibus"*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, in "Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter", XXI, 1-3, Münster, Aschendorff 1919-1927.
- Geyer B. (ed.), *Logica "Nostrorum petitioni sociorum"*, in *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, in "Beiträge zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter", XXI, 4, Münster, Aschendorff 1933.
- Gilson E., *Héloïse et Abélard*, J. Vrin, Paris 1948 (trad. it. a cura di Cairola G., *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino 1950).
- Gilson É., *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris 1947 (trad. it. *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1973).
- Gilson É., "Notes sur le Vocabulaire de l'Être", in *Mediaeval Studies*, 7 (1946), pagg. 150-158.
- Giraud C., Mews C., „John of Salisbury and the Schools of the 12th Century“, in Grellard C., Lanchaud F. (eds.), *A Companion to John of Salisbury*, Leiden-Boston, Brill 2015, pagg. 31-62.
- Gombocz W. L., "Abaelards Bedeutungslehre als Schlüssel zum Universalienproblem", in *Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*, a cura di Thomas R. et al., Paulinus-Velag, Trier 1980, pagg. 153-164.
- Grabmann M., "Ein *Tractatus de Universalibus* und andere logische Inedita aus dem 12. Jahrhundert im Cod. lat. 2486 der Nationalbibliothek in Wien", in *Medieval Studies*, 9 (1947), pagg. 56-70.
- Gracia J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Catholic University of America Press, Washington DC 1984.

- Gracia J. J. E., “Metaphysical, Epistemological and Linguistic Approaches to Universals: Porphyry, Boethius, and Abailard”, in Houser R. E. (ed.), *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Center for Thomistic Studies, Huston 1999 (Thomistic Papers, VII), pagg. 1-24.
- Graham D. W., *Aristotle's Two Systems*, Oxford University Press, Oxford 1987.
- Green-Pedersen N. J., “William of Champeaux on Boethius' Topics according to Orléans Bibl. Mun. 266”, in *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, 13 (1974), pagg. 13-30.
- Gregory T., “Abélard et Platon”, in *Studi medioevali*, 13 (1972), pagg. 539-62.
- Grellard C., *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013.
- Grellard C., Lanchaud F, (eds.), *A Companion to John of Salisbury*, Leiden-Boston, Brill 2015.
- Grondeaux A., “Guillaume de Champeaux, Joscelin de Soissons, Abélard et Gosvin d'Anchin: etude d'un milieu intellectuel”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Asrtistarum, 26), pagg. 3-43.
- Grondeaux A., “Res Meaning a Thing Though: The Influence of the *Ars donate*”, in *Vivarium*, 45 (2007) (*The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, a cura di Marenbon J., Brill, Leiden 2007), pagg. 189-202.
- Grondeaux A., Rosier-Catach I., “*Les Glosulae super Priscianum* et leur tradition”, in Rosier-Catach I. (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 107-179.
- Grondeaux A., Rosier-Catach I., “Sur la nature catégorielle de la *vox* au XII^e siècle. Trois versions des *Glosulae in Priscianum*”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78 (2011), pagg. 259-333.
- Guigon G., Rodriguez-Pereyra G. (ed.), *Nominalism about Properties. New Essays*, Routledge, New York-London 2015.
- Guilfoy K., “Abelard's theory of the proposition”, University of Washington, 1999. Available at UMI Dissertation Express.
- Guilfoy K., “John of Salisbury”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/jhon-salisbury/>.
- Guilfoy K., “Mind and Cognition”, in Brower J., Guilfoy K. (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Guilfoy K., *Peter Abelard's Theory of the Proposition*, unpublished PhD thesis, University of Washington 1998.

- Guilfooy K., "Peter Abelard's Two Theory of the Proposition", in Maierù A., Valente L. (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), pagg. 35-57.
- Guilfooy K., "William of Champeaux", in *Stanfor Encyclopedia of Philosophy*, 2005, <http://plato.stanford.edu/entries/william-champeaux/>.
- Guzzo A., *L'Isagoge di Porfirio e I commenti di Boezio*, L'Erma, Torino 1934.
- Hall J. B., "Towards a Text of John of Salisbury' *Metalogicon*", in *Studi Medievali*, 3^a serie", 24 (1983), pagg. 791-816.
- Håring Nikolaus M., "Ablard yesterday and today", in *Pierre Abélard-Pierre de Vénéralbe. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*, a cura di Jolivet J., René L.: Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1975, pagg. 341-403.
- Hauréau B., *Histoire de la Philosophie scolastique*, Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1872, vol.II.
- Hauréau B., *Notice et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Klincksieck, Paris 1892.
- Hendley B., "John of Salisbury and the Problem of Universals", in *Journal of the History of Philosophy*, 8 (1970), pagg. 289-302.
- Henry D.P., *The De grammatico of St. Anselm: Theory of Paronymy*, (Publications in Mediaeval Studies, 18), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1964.
- Henry D. P., "Universals and particulars", in *History and Philosophy of Logic*, 7 (1986), pagg. 177-183.
- Histoire Littéraire de la France*, a cura dei benedettini della congregazione di San Mauro, vol. 12, Paris 1763, pagg. 86-151.
- Imbach R., Maierù A. (a cura di), *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).
- Isaac Y., *Le Peri Hermenèias en Occident de Boèce à St. Thomas*, Vrin, Paris 1953.
- Iwakuma Y., "Alberic Of Paris on Mont Ste Geneviève against Peter Abelard", in Fink J. L., Hansen H., Mora-Márquez A. M. (eds.), *Logic and Language in the Middle Ages: a Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Investigating Medieval Philosophy 4, Brill, Leiden 2013.
- Iwakuma Y., "Influence", in Brower J., Guilfooy K. (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pagg. 305-335.

- Iwakuma Y., “Masters Named in the Logical Texts After ca. 1120”, document.pdf consultabile sul sito: www.s.fpu.ac.jp/iwakuma/papers/Masters II.pdf.
- Iwakuma Y., “Nominalia”, in *Didascalica*, 1 (1995), pagg. 47-88.
- Iwakuma Y., “Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XII siècle: una étude préliminaire”, in *Langage, science, philosophie au XII siècle*, a cura di Biard J., Vrin, Paris 1999, pagg. 93-123.
- Iwakuma Y., “Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux”, in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac Arabi and Medieval Traditions*, Warburg Institute, Warburg 1993, pagg. 101-122.
- Iwakuma Y., “Pseudo-Rabanus super Porphyrium (P3)”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 75 (2008), pagg. 43-196.
- Iwakuma Y., “The *Introductiones dialecticae secundum Wilgelmum* and *secundum G. Paganellum*”, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 63 (1993) pagg. 45-114.
- Iwakuma Y., “The Realism of Anselm and his Contemporaries”, in Luscombe D. E., Evans G. R. (eds.), *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, pagg. 120-135.
- Iwakuma Y., “Twelfth-Century Nominales. The posthumous School of Peter Abelard”, in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 97-109.
- Iwakuma Y., “*Vocales*, or early nominalists”, in *Traditio*, 47 (1992), pagg. 37-111.
- Iwakuma Y., “*Vocales* Revisited”, in Shimizu T., Burnett C. (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 (Recontres de Philosophie Médiévale, 14), pagg. 81-171.
- Iwakuma Y., “William of Champeaux and the *Introductiones*”, in Braakhuis H. A. G., Kneepkens C. H. (eds.), *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages*, Ingenium, Groningen-Haren 2003, pagg. 1-30.
- Iwakuma Y., “William of Champeaux and Aristotle's *Categories*”, in Biard J., Rosier-Catach I. (éds.), *La tradition medieval des Catégories (XII^e - XIV^e siècles)*, Actes du XIII^e 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, pagg. 313-328.
- Iwakuma Y., Ebbesen S.: “Logico-theological schools from the second-half of the 12th century: a list of sources”, in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 173-210.

- Jacobi K., "Abelard and Frege: The Semantics of Words and Propositions", in Abrusci V. M., Casari E., Mugnai M. (a cura di), *Atti del Convegno di Storia della Logica*, Editrice Clueb, Bologna 1983, pagg. 81-96.
- Jacobi K., "Die Semantik sprachlicher Ausdrücke, Ausdrucksfolgen und Aussagen in Abailards Kommentar zu Peri hermeneias", in *Medioevo*, 7 (1981), pagg. 41-789.
- Jacobi K., "Diskussionen über Prädikationstheorie in den Schriften des Petrus Abaelardus", in *Petrus Abaelardus, 1079-1142. Person, Werk und Wirkung*, a cura di Thomas R., Paulinus-Verlag, Trier 1980, pagg. 165-179.
- Jacobi K., „Peter Abelard's Investigations into the Meaning and Functions of the Speech Sign ‚Est‘", in Knuuttila S., Hintikka J. (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1986, pagg. 145-180.
- Jacobi K., "Philosophy of language", in Brower J., Giuliofy K. (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pagg. 126-157.
- Jacobi K., "William of Champeaux. Remarks on the tradition in the manuscripts", in Rosier-Catach I. (éd.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (*Studia Artistarum*, 26), pagg. 261-271.
- Jacobi K., Strub C., "Peter Abaelard als Kommentator", in Dominguez F., Imbach R., Pindl T., Walter P. (ed.), *Aristotelica et Lillana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Sint Pietersabdij, Steenbrugge 1995, pagg. 11-34.
- Jacobi K., Strub C., King P., "From *intellectus verus/falsus* to the *dictum propositionis*: The Semantics of Peter Abelard and his Circle", in *Vivarium*, 34 (1996), pagg. 15-40.
- Jolivet J., "Abélard and Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre", in *Abélard. Le "Dialogue, la philosophie de la logique*, Secrétariat de l'Université, Neuchâtel 1981, pagg. 31-54.
- Jolivet J. (a cura di), *Abélard et son temps. Actes du colloque organisé à l'occasion du XI^e centenaire de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris 1981.
- Jolivet J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris 1969 (seconda edizione: Éditions Universitaires Fribourg – Éditions du Cerf, Fribourg – Paris 1994).
- Jolivet J., "À propos d'une critique abélardienne du réalisme", in *Pierre Abelard Colloque internazionali de Nantes*, a cura di Jolivet J. e Habrias H., Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2003, pagg. 109-118.
- Jolivet J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1969 (2a ed. 1982).
- Jolivet J., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Vrin-Reprise, Paris 1987.

- Jolivet J. “Comparison des théories du langage chez Abélard et chez les Nominalistes du XIV^e siècle”, in *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference, Louvain 10-12 May, 1971*, Buytaert, Louvain 1974, pagg. 163-178.
- Jolivet J., “Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien”, in Longère J. (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge. Communications présentées au XIII^e Colloque d'Humanisme medieval de Paris (1986-1988)*, Brepols, Paris-Turnhout 1991 (Bibliotheca Victorina, 1), pagg. 235-251, riedito in Jolivet J., *Perspectives médiévales et arabes*, Vrin Paris 2006 (Études de philosophie medieval, 89).
- Jolivet J., “La philosophie medieval en Occident”, in *Histoire de la philosophie*, a cura di Parain B., French & European Publications, Paris 1969, Vol. I, pagg. 1295-1304.
- Jolivet J., “Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson”, in Imbach I, Maierù A. (a cura di), *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), pagg. 1-20.
- Jolivet J., “Non – réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation”, in *Abélard et son temps. Actes du colloques organisé a l'occasion du IX centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai, 1979)*, Paris 1981, pagg. 175-195.
- Jolivet J., “Note sur le “non-réalisme d'Abélard””, in *Signs and signification*, a cura di Gill H. S. e Manetti G., Barhi Publications, New Delhi 1999, Vol. I, pagg. 7-15.
- Jolivet J., “Note de lexicographie abélardienne”, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546), pagg. 531-543 (riedito in Jolivet J., *Aspects de la pensée medieval: Abélard. Doctrines du langage*, Vrin, Paris 1987, pagg. 125-137).
- Jolivet J., “Platonisme et sémantique, de Bernard de Chartres aux Porrétains”, in Marmo C. (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba, Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth – XIVth Century)*, Brepols, Turnhout 1997, pagg. 9-18.
- Jolivet J., “Sur les prédicables et les categories chez Abélard”, in Biard (éd.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle. Actes de la table ronde international organisée les 25 et 26 mars 1998*, Vrin, Paris 1999, pagg. 165-175.
- Jolivet J., “Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée”, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1992), pagg. 11-155.

- King P., "Abelard on Mental Language", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81 (2007), pagg. 169-187.
- King P., "Abelard's Answers to Porphyry", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18 (2007), pagg. 249-270.
- King P., "Boethius' Anti-realist Arguments", in *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 40 (2011), pagg. 381-401.
- King P., "Metaphysics", in Brower J., Guilfooy K. (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pagg. 65-125.
- King P., "Peter Abelard", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2004 (revision 2010), <http://plato.stanford.edu/entries/abelard/>.
- King P., *Peter Abelard and the problem of universals*. No. 8220415. Ann Arbor, Minch.: University Microfilms International, 1982.
- King P., "Pseudo-Joscelin: Treatise on Genera and Species", in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2 (2014), pagg. 104-211.
- King P., "The Metaphysics of Peter Abelard", in *The Cambridge Companion to Abelard*, a cura di Brower J. e Guilfooy K., Cambridge University Press, Cambridge 2004, pagg. 65-125.
- Klima G., "The Medieval Problem of Universals", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>.
- Kluge Hieke - Henner W., "Roscelin and the Medieval Problem of Universals", in *Journal of the History of Philosophy* 14 (1974), pagg. 404-414.
- Kneale W. & M., *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1964, pag. 200.
- Kneepkens C. H., "Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study", in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 34-50.
- Kneepkens C. H., "Orléans 266 and the *Sophismata* Collection: Master Joscelin of Soissons and the Infinite Words in the Early Twelfth Century", in Read S. (ed.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics, held at St Andrews, June 1990, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993, pagg. 64-85.
- Køehler H. O., *Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters*, Perthes, Gotha 1858.
- Kretzmann N., "The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard", in Benson R. L., Constable G., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1982, pagg. 488-511.
- Kripke S. A., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1980.

- Lafleur C., Carrier J., “Abélard et les universaux: edition et traduction du début de la *Logica «Ingredientibus»: Super Porphyrium*”, in *Laval théologique et philosophique*, 68 (2012), pagg. 129-210.
- Lafleur C., Carrier J., “Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica «Ingredientibus»: Super Poprhyrium d’Abélard*”, in *Laval théologique et philosophique*, 68 (2012), pagg. 91.128.
- La logica nel medioevo*, a cura di Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J., Jaca Book, Milano 1999.
- Lasserre P., *La jeunesse d’Ernst Renan. Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle. Vol. I. De Tréguier à Saint-Sulpice. Vol. II. Le Drame de la métaphisique chrétienne*, Garnier, Paris 1925.
- Lasserre P., *Un conflict religieux au XII siècle: Abélard contre Bernard*, Paris 1930.
- Lefèvre G., “Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux”, in *Travaux et memoires de l’Université de Lille*, 6 (1989), pagg. 1-82.
- Little E.F., “The status of the Current Research on Abaelard”, in AA.VV., *Arts liberaux et philosophie au Moyen Age*, Institut d’études médiévales, Montréal; Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1969, pagg.1119-1124.
- Loewe J. H., *Der Kampf zwischen dem Realismus un Nominalismus im Mittelalter*, Kosmack-Neugebauer, Prag 1876.
- Lorenzetti E., *Il testo delle Categorie nell’Occidente latino tra il IV e il XII secolo e l’utilizzazione delle strutture categoriali nelle opere teologiche di Abelardo*, tesi di dottorato inedita, Università degli Studi di Cassino in consirzio con Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Anno Accademico 2002-2003.
- Lorenzetti E., “Parole, concetti, cose: alcune teorie semantiche tra Severino Boezio e Pietro Abelardo”, in Lenzi M., Musatti C., Vlaente L. (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pagg. 55-86.
- Lottin O., *Sententiae*, in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. V. Problèmes d’histoire littéraire. L’école d’Anselme de Laon et de Giullelme de Champeaux*, Gembloux, Duculot 1959, pagg. 190-227.
- Lloyd A. C., “Neoplatonic Logic and Stoic Logic”, in *Phronesis* I (1956).
- Luscombe D. E., “Introduction” to *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, edito con traduzione rivista da Luscombe D. E. dopo la traduzione di Radice B., Clarendon Press, Oxford 2013.

- Luscombe D. E., "Peter Abelard", in *A history of Twelfth-Century Western philosophy*, a cura di Dronke P., Cambridge University Press, Cambridge 1988, pagg. 279-307.
- Luscombe D. E., *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, XIV), Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Luscombe D. E., "Saint Anselm and Abelard", in *Anselm Studies*, 1 (1983), pagg. 207-229.
- Luscombe D. E., "St Anselm and Abelard: a Restatement", in Viola C., Van Fleteren F. (eds.), *Saint Anselm: A Thinker for Yesterday and Today*, Edwin Mellen, Lewiston New York, 2002.
- Luscombe D. E., "The school of Peter Abelard revisited", in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 127-138.
- Maierù A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972.
- Maierù A., Valente L. (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*. Acts of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Smeantics (Rome, June 11-15, 2002), Olschki, Firenze 2004 (Lessico Intellettuale Europeo, 97).
- Maioli B., *Gli universali: alle origini del problema*, Bulzoni, Roma 1973.
- Maioli B., *Gli universali. Storia-Antologia del problema da Socrate al XII secolo*, Bulzoni, Roma 1974.
- Maloney C.J., "Abailard's theory of universals", in *Notre Dame Journal of Formal logic*, 23 (1982), pagg. 27-38.
- Marenbon J., *Abelard in Four Dimensions. A Twelfth-Century Philosopher in His Context and Ours*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2013.
- Marenbon J., "Abélard, la predication et le verbe être", in Biard J. (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle. Actes de la table ronde internationale organisée les 25 et 26 mars 1998*, Vrin, Paris 1999, pagg. 199-215.
- Marenbon J., "Abelard on *Differentiae*: How Consistent is His Nominalism?", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19 (2008) pagg. 179-190.
- Marenbon J., "Abelard's Changing Thoughts on Sameness and Difference in Logic and Theology", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81 (2007), pagg. 229-250.
- Marenbon J., "Abelard's Theory of Universals", in Guigon G., Rodriguez-Pereyra G. (eds.), *Nominalism about Properties. New Essays*, Routledge, New York-London 2015, pagg. 38-62.
- Marenbon J., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 (Variorum Collected Studies Series).
- Marenbon J., "Boèce, Porphyre et les varieties de l'abstractionisme", in *Laval théologique et philosophique*, 68 (2012), pagg. 9-20.

- Marenbon J., *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003 (Great Medieval Thinkers).
- Marenbon J., “*Dicta*, Assertion and Speech Acts: Abelard and Some Modern Interpreters”, in Maierà A., Valente L. (eds.), *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), pagg. 59-80.
- Marenbon J., “Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De interpretatione* before Abelard”, in Fried J. (ed.), *Dialektik und Rhetorik im früheren un hohen Mittelalter*, Oldenbourg, München 1997, pagg. 21-49, riedito in Marenbon J., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 (Variorum Collected Studies Series), IX.
- Marenbon J., “Life, milieu, and intellectual context”, in Brower J., Giulfooy K. (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pagg. 13-44.
- Marenbon J., “Logic at the Turn of the Twelfth Century”, in Gabbay D. M., Woods J. (eds.), *Handbook of the History of Logic. Volume 2. Medieval and Renaissance Logic*, North-Holland, Amsterdam 2008, pagg. 65-81.
- Marenbon J., “Logic at the Turn of the Twelfth Century: a synthesis”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e- XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 181-217.
- Marenbon J., “Lost Love Letters? A Controversy in Retrospective”, in *International Journal of the Classical Tradition*, 15 (2008), pagg. 267-280.
- Marenbon J., “Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD”, in Burnett C. (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London 1993, pagg. 77-127, riedito – con un *Supplement* – in Marenbon J., *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2000 (Variorum Collected Studies Series), II.
- Marenbon J., *Medieval Philosophy. An historical and philosophical introduction*, Routledge, London-New York 2007.
- Marenbon J., “Peter Abelard and Peter the Lombard”, in *Pietro Lombardo*, Centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 2007, pagg. 225-239.
- Marenbon J., “Préface” à Erismann C., *L’Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011, pagg. v-xi.

- Marenbon J., “The Latin Tradition of Logic to 1100”, in Gabbay D. M., Woods J. (eds.), *Handbook of the History of Logic. Volume 2. Medieval and Renaissance Logic*, North-Holland, Amsterdam 2008, pagg. 1-63.
- Marenbon J., *The philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Marenbon J., “The Platonism of Peter Abelard”, in *Néoplatonisme et philosophie medieval. Actes du colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995*, a cura di Benakis L. G., Louvain-la-Neuve, Société internationale pour l'étude de la philosophie medieval, Brepols, Turnhout 1997, pagg. 109-129.
- Marenbon J., “The rediscovery of Peter Abelard’s philosophy”, in *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), pagg. 331-351.
- Marenbon J., “The Tradition of Studying the *Categories* in the early Middle Ages (until c. 1200): a revised working catalogue of glosses, commentaries and treatise”, in Ebbesen S., Marenbon J., Thom P. (eds.), *Aristotle’s Categories in the Byzantine, Arabic and Latin Traditions*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 2013 (Scientia Danica. Series H, Humanistica, 8 vol. 5), pagg. 139-173.
- Marenbon J., “Was Abelard a Trope Theorist?”, in Erismann C., Schneewind A., *Compléments de substance: Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris, 2008, pagg. 85-101.
- Marenbon J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Marenbon J., *The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and the Non-Aristotelian Traditions*, Brill, Leiden 2007, numero special della rivista *Vivarium* 45 (2007).
- Marenbon J., “Vocalism, nominalism and the commentaries on the categories from the earlier Twelfth century”, in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 51-61.
- Martin C., “A Note on the Attribution of the Literal Glosses in Paris, BnF, lat. 13368 to Peter Abaelard”, in Rosier-Catach I. (éd.), *Artss du langage et théologie aux confins des XI^e- XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 605-646.
- Martin C., “De interpretation 5-8: Aristotle, Boethius, and Abelard on Propositionality, Negation, and the Foundations of Logic”, in Marenbon J., Cameron M. (eds.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, Brill, Leiden-Boston 2011, pagg. 207-228.

- Martin C., “Imposition and Essence: What’s New In Abaelard’s Theory of Meaning?”, in Shimizu T., Burnett C. (eds.), *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology*, Acts of the XIII th 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), pagg. 173-214.
- Martin C., “The Development of Logic in the Twelfth Century”, in Pasnau R. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pagg. 129-145.
- Martin C., “The Logic og Growth: Twelfth-Century Nominalists and the Development of Theories of the Incarnation”, in *Medieval Philosophy and Theology*, 7 (1998), pagg. 1-15.
- Martin C., “The Logic of *Nominales*, or The Rise and Fall of Impossible *Positio*”, in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 110-126.
- McKeon R., *Selections from Medieval Philosophers*, I, C. Scribner’s Sons, New York 1929, pagg. 218-258; traduzione selettiva della *Logica Ingredientibus*, riedita in *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed., ed. Hyman A., Wlash H. C., Hackett, Indianapolis-Cambridge 1973, pagg. 169-188.
- Meier H. C., *Macht und Wahnwitz der Begriffe. Der Ketzer Roscellinus*, Ebertin Verlag, Aalen 1974.
- Mews C., *Abelard and Heloise*, Oxford University Press, Oxford 2005 (Great Medieval Thinkers).
- Mews C., *Abelard and his Legacy*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2001 (Variorum Collected Studies Series).
- Mews C., “Abelard, Heloise, and Discussion of Love in the Twelfth-Century Schools”, in Hellemans B. S. (ed.), *Rethinking Abelard. A Collection of Critical Essays*, Brill, Leiden-Boston 2014, pagg. 11-36.
- Mews C., “A neglected gloss on the «*Isagoge*» by Peter Abelard”, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31 (1984), pagg. 35-55.
- Mews C., “aspects of the Evolution of Peter Abelard’s Thought on Signification and Predication”, in Jolivet J., De Libera A. (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains aux origins de la Logica modernorum. Actes du septième symposium européen d’histoire de la logique et de la sémantique médiévales*, Bibliopolis, Napoli 1987, pagg. 15-41.
- Mews C., “*Logica* in the Servbice of Philosophy: William of Champeaux and his Influence”, in Berndt R. (hrsg.), *Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Akademie Verlag, Berlin 2005 (Corpus Victorinum. Instrumenta, 1), pagg. 77-117.

- Mews C., “Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne”, in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 4-34, riedito in Mews C., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), VII.
- Mews C., “On Dating the Works of Peter Abelard”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 (1985), pagg. 73-134; riedito in Mews C., *Abelard and his Legacy*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2001 (Variorum Collected Studies Series), VII.
- Mews C., “On Some Recent Publications Relating to Peter Abelard”, in *Archa Verbi*, 1 (2004), pagg. 119-127.
- Mews C., *Peter Abelard*, Variorum, Aldershot 1995 (Authors of the Middle Ages, 5).
- Mews C., “Peter Abelard on Dialectic, Rhetoric, and the Principles of Argument”, in Mews C., Nederman C., Thomson R. (eds.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 110-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003, pagg. 37-53.
- Mews C., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series).
- Mews C., “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”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 65 (1998), pagg. 39-90, riedito in Mews C., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), X.
- Mews C., “St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. i. The *De incarnation Verbi* and the *Disputatio inter christianum et gentilem*”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 58 (1991), pagg. 55-98, riedito in Mews C., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), VI.
- Mews C., “St Anselm, Roscelin and the See of Beauvais”, in Luscombe D. E., Evans G. R. (eds.), *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, pagg. 106-199; riedito in Mews C., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Collected Studies Series), VIII.
- Mews C., *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard: Perceptions Dialogue in Twelfth-Century France*, 2nd ed. Trad. Chavaroli N., Palgrave Macmillan, New York 2008.
- Mews C., “Thèmes philosophiques dans les *Epistolae duorum amantium*: premières lettres d'Héloïse et d'Abélard?”, in Biard J. (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle*.

- Actes de la table ronde international organisée les 25 et 26 mars 1998*, Vrin, Paris 1999, pagg. 23-38.
- Mews C., “The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-century Nominalism and Theology Re-considered”, in De Libera A., Elamrani-Jamal A., Galonnier A. (eds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris 1997 (Études de philosophie medieval, 74), pagg. 347-364; riedito in Mews C., *Reason and Belief in the Age of Roscelin and Abelard*, Ashgate, Aldershot 2002 (Variorum Studies Series), IX.
- Mews C., “William of Champeaux, the Foundation of Sain-Victor (Easter, 1111), and the Evolution of Abelard’s Early Career”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 83-104.
- Mews C.J., Jolivet J., “Peter Abelard and his influences”, in *Contemporary philosophy*, Vol. 6.1: *Philosophy and science in the Middle Ages*, a cura di Guttorm Floistad, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam 1990, pagg.105-140.
- Mews C., Nederman C., Thomson R. (eds.), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1540. Essays in Honour of John O. Ward*, Brepols, Turnhout 2003 (Disputatio 2).
- Michaud E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle d’après des documents inédits*, 2a ed., Didier, Paris 1867.
- Michel B., “Abélard face à Boèce. Entre nominalisme et realism, une response singulière au questionnaire de Porphyre”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78 (2011), pagg. 131-178.
- Minio-Paluello L., *Aristoteles Latinus. Categoriae vel Praedicamenta*, Desclée de Brouwer, Paris 1961, I 5.
- Minio-Paluello L., “Note sull’Aristotele del latino medievale”, in *Rivista Filosofica neo Scolastica*, 10 (1958), pagg. 110-111, pagg. 217-248.
- Minio-Paluello L., *Twelfth Century Logic. Texts and Studies*, II. *Abaelardiana inedita*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958.
- Monceaux P., *Histoire Littéraire de l’Afrique Chrétienne depuis les origenes jusqu’à l’invasion arabe*, III, Parigi 1905.
- Monceaux P., *L’Isagoge latine de M. Victorinus*, in “Philologie et Linguistique; Mélanges offerts à L. Hayet”, Parigi 1909, pagg. 291-310.
- Moody E. A., *Truth and Consequences in Medieval Logic*, North-Holland, Amsterdam 1953.
- Moonan L., “Abelard’s Use of the Timaeus”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 56 (1989), pagg. 7-90.

- Nederman C., *John of Salisbury*, Arizone Centre for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2005 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 288).
- Normore C. G., "Abelard and the School of the Nominals", in *Vivarium*, 30 (1992), pagg. 80-96.
- Normore C. G., "The tradition of medieval nominalism", in Wippel J. F. (ed.), *Studies in medieval philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1987, pagg. 201-217.
- Normore C. G., "Who Is Peter Abelard?", in Mathien T., Wright G. D., *Autobiography as Philosophy: The Philosophical Use of Self-Presentation*, Routledge, Abingdon 2006.
- Ottaviano C., *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero*, Biblioteca di Filosofia e Scienze, Roma 1931.
- Oudin C., *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig 1722.
- Padellaro R., *Abelardo e il problema degli universali*, Libreria Editrice E. De Santis, Roma 1966.
- Panaccio C., "Le Nominalisme au XII siècle" in *Signs and signification*, Vol.I, a cura di Gill H. S. e Manetti G., Bahri Publications, New Delhi 1999, pagg. 17-33.
- Panaccio C., "Medieval Metaphysics I. The Problem of Universals", in Le Poidevin R., Simons P., McGonigal R. P. (eds.), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge, London-New York 2009, pagg. 48-57.
- Parodi M., Rossini M. (eds.), *Anselmo, Abelardo, Roscellino. Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Unicopli, Milano 2000.
- Peter Abelard*. Proceeding of the International Conference, Louvain, 10-12 maggio 1972, a cura di Buyaert E.M., Leuven The Hague 1974.
- Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung*; Hrsg. Von Rudolf Thomas in Verbindung mit Jean Jolivet, Luscombe D.E., De Rijk L.M., Paulinus Verlag, Trier 1980 (Atti del Colloquio di Treviri, 17-19 aprile 1979); *Abelard. Le "Dialogue". La philosophie de la logique*, par Maurice de Gandillac, Jean Jolivet, Guido Küng, Alain De Libera, Sofia Vanni Rovighi, actes du Colloques de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979, Secr. De l'Université Neuchâtel 1981; *Abélard et sons temps*, Actes du Colloques...14-19 maggio 1979, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Picavet F., *Roscelin, philosophe et théologien d'après la legend et d'après l'histoire*, Imprimerie nationale, Parigi, 1896.
- Piaia G., "La 'svolta francese' (1800-1820) nell'approccio alla filosofia medievale", in Meirinhos J., Weijers O. (eds.), *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), pagg. 451-467.

- Picavet F., *ROscelin. Philosophie et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Imprimerie Nationale, Paris 1896.
- Picavet F., *Roscelin philosophie 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 Abaelard. *Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny, 2-9 Juillet 1972*, CNRS, Paris 1975 (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 546).
- Pinborg J., *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1972 (trad. it. *Logica e semantica nel Medioevo*, Boringhieri, Torino 1984).
- Pinzani R., “Alberto non è diverso da Søren. Una teoria dell'identità parziale nel BN 17813”, in Rossi F. (a cura di), *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alnerto Siclari*, Franco Angeli, Milano 2010, pagg. 307-326.
- Pinzani R., “Alle origini del realismo. Appunti sull'ontologia di Scoto Eriugena”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 23 (2012), pagg. 107.142.
- Pinzani R., “Giovanni di Salisbury sugli universali”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25 (2014), pagg. 463-491.
- Pinzani R., “Il *De Generibus et Speciebus* e la teoria della *collectio*”, in *Dianoia*, 16 (2011), pagg. 47-88.
- Pinzani R., *La grammatica logica di Abelardo*, Università degli Studi di Parma, Parma 1992.
- Pinzani R., *La logica di Boezio*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Potter J. M., “The Status of Status: Boethian Realism in Abelard”, in *Carmina Philosophiae*, 18 (2009), pagg. 127-135.
- Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. II, Hirzel, Leipzig 1861, 2^a ed., Leipzig 1885 (trad. It. Prantdl C., *Storia della logica in Occidente, II. Età medievale. Parte Prima. Dal secolo VII al secolo XII*, versione italiana a cura di Limentani L., La Nuova Italia, Firenze 1937).
- Preti G., *Studi sulla logica formale nel Medioevo*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 1953, pagg. 346-373.
- Preti G., *La dottrina della vox significativa nella semantica terministica classica*, in “Rivista critica di storia della filosofia” (1955), pagg. 224-264.
- Putnam H., “The Meaning of ‘Meaning’”, in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers I*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

- Reiners L., *Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät des Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Trapp, Bonn 1907.
- Reiners L., *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beiträge zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalters*, Aschendorff, Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8.5).
- Reinhardt H. J. F., *Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. Eine theologie – und kirchenrechtsgeschichtliche Unintersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1974 (BGPTM, Neue Folge, 14).
- Renna T. J. “Abelard versus Bernard: an Event in Monastic History”, in *Citeaux*, 27 (1976), pagg. 189-202.
- Reuter H., *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, Scientia, Aalen 1963.
- Ritter H., *Geschichte der christlichen Philosophie*, III, Perthes, Hamburg 1844, pagg. 354-474.++.
- Rodriguez-Pereyra G., *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Romano f., *Una soluzione originale della questione degli universali den XII secolo. Gualtiero di Mortagne: Sullo stato di genere e di specie delle cose universali*, Aracne, Roma 2007.
- Rosier-Catach I., “Abélard et les grammairiens: sur le definition du verbe et la notion d’inhérence“, in Lardet P. (ed.), *La tradition vive. Mélanges d’histoire des teste en l’honneur de Louis Holtz*, Brepols, Paris-Turnhout 2003 (Bibliologia, 20), pagg. 143-159.
- Rosier-Catach I., “Abélard et les grammairiens: sur le verbe substantif et la prédication”, in *Vivarium*, 41 (2003), pagg. 175-248.
- Rosier-Catach I., “Grammar”, in Pasanu R. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pagg. 196-216.
- Rosier-Catach I., “La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité, et l’analyse de la prédication accidentelle chez Abélard”, in Biard J. (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XII^e siècle. Actes de la table ronde international organisée les 25 et 26 mars 1998*, Vrin, Paris 1999, pagg. 125-164.
- Rosier-Catach I., “Le commentaire des *Glosulae* de Guillaume de Conches sur le chapitre *De Voce* des *Institutiones Grammaticae* de Priscian”, in *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 63 (1993), pagg. 115-248.
- Rosier-Catach I., “Les controverse logico-grammaticales sur la signification des paronymes au débutt du XII^e siècle”, in Erismann C., Schniewind A. (ed.), *Compléments de substance*.

- Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pagg. 103-125.
- Rosier-Catach I., “Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains”, in Maierù A. e Valente L. (eds.), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language. Actes of the 14th European Symposium on Medieval Logic and Semantics* (Rome, June 11-15, 2002), Olschki, Firenze 2004, pagg. 1-34.
- Rosier-Catach I., “Les *Glosulae in Priscianum*: sémantique et universaux”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19 (2008), pagg. 123-177.
- Rosier-Catach I., “Priscian, Boèce, les *Glosulae in Priscianum*, Abélard: les enjeux des discussions autour de la notion de consignification”, in *Histoire Épistémologie Langage*, 25 (2003), pagg. 55-84.
- Rosier-Catach I., “Priscian on Divine Ideas and Mental Conceptions: The Discussions in the *Glosulae in Priscianum*, the *Notae Dunelmenses*, William of Champeaux and Abelard”, in *Vivarium* 45 (2007), pagg. 219-237.
- Rosier-Catach I., “Sur le verbe substantive, la predication et la consignification. *Peri hermeneias* 16b 20-25 dans les traductions et commentaires en latin”, in Husson S, (ed.), *Intérpreter le De Intepretatione*, Vrin, Paris 2009, pagg. 97-131.
- Rosier-Catach I., “The *Glosulae in Priscianum* and Its Tradition”, in McLelland N., Linn A. R. (eds.), *Flores Grammaticae, Essays in Memory of Vivien Law*, Nodus Publikationen, Münster 2005, pagg. 81-99.
- Rosier-Catach I., “*Vox* and *Oratio* in Early Twelfth-Century Grammar and Dialectics”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 78 (2011), pagg. 47-129.
- Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e - XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26).
- Rosmini A., *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di Turolla E., 2 vols., Cedom, Padova 1963-1964 (Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati, 29-30) (ed. or. Torino 1858).
- Rosmini A., *Psicologia*, 4 vols., a cura di Rossi G., Fratelli Bocca, Milano 1941-1951 (Edizione Nazionale delle Opere Edite ed Inedite di A. Rosmini-Serbati, 15-18) (ed. or. 1850).
- Rousselot X., *Études sur la philosophie dans le moyen-âge*, Nabu Press, 2012, Vol.II.
- Santinello G., Piaia G. (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, 5 vols., Editrice la Scuola – Antenore, Brescia – Padova 1981-2004.
- Shimitzu T., “From Vocalism to Nominalism: progression in Abaelard’s theory of signification”, in *Didascalìa*, 1 (1995), pagg. 15-46.

- Shimizu T., “The Place of *Intellectus* in the Thoery of Signification by Abelard and Ars Meliduna”, in Pacheco M. C., Meirinhos J. F. (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Intellect and Imagination in Medieval Philosophy. Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., II, Brepols, Turnhout 2006, pagg. 927-939.
- Shimizu T., “Wordsand concepts in Anselm et Abelard”, in Biard J. (ed.), *Langage, science, philosophie au XII siècle*, Vrin, Paris 1999, pagg. 177-197.
- Shimizu C., Burnett C. (eda.), *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).
- Sidorova N. A., “Abélard et son époque”, in *Cahiers d’histoire mondiale*, 4 (1958), pagg. 541-52.
- Sikes J. G., *Peter Abailard*, Cambridge University Press, Cambridge 1932.
- Silvestre H., “Porquoi Roscelin n’est –il-pas Mentionné dans l’Historia Calamitatum?” in *Reserches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 48 (1981), pagg. 218-23.
- Silvestre H., “Réflexion sur la thèse de J.F.Benton relative au dossier Abélard-Héloïse”, in *Reserches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 44 (1977), pagg. 211-15.
- Spencer M. K., “Abelard on Status and Their Relation to Universals”, in *International Philosophical Quarterly*, 51/2 (2001), pagg. 223-240.
- Spade P. V., “Boethius against Universals: The Arguments in the *Second Commentary on Porphyry*”, 1996, disponibile sul sito <http://pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>.
- Spade P. V., *Hisotry of the Problems of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*, 1995, disponibile sul sito <http://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf>.
- Spade P. V., “Introductions” to John Wyclif, *On Universals*, text translated by Kenny A., with an introduction by Spade P.V., Clarendon Press, Oxford 1985, pagg. vii-l.
- Spade P. V., Review of Tweedale M. M., *Abailard on Universals*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-New York-Oxford 1976, *Noûs*, 14 (1980), pagg. 479-483.
- Spade P. V. (ed. trans.), *Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scoto, Ockham*, Hackett, Indianapolis 1994.
- Spencer M. K., “Abelard on Statu and their Relation to Universals: A Husserlian Interpretation”, in *International Philosophical Quarterly*, 51 (2011), pagg. 223-240.
- Stahl W. H., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. I: *The Quadrivium of Martianus Capella Latin Traditions in the Mathematical Sciences 50 B.C.-A.D. 1250*, Columbia University Press, New York 1971.

- Stöckl A., *Geschichte der Christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, F. Kirchheim, Mainz 1891, Vol. III, pag. 132.
- Sullivan M. W., *Apuleian Logic*, Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, North-Holland, Amsterdam 1967.
- Sweeney E. C., *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille. Words in the Absence of Things*, Palgrave Macmillan, New York 2006 (The New Middle Ages).
- Tarlazzi C., “*Iam Corpus or Non Coprus? On Abelard’s First Argument Against Material Essence Realism in the Logica ‘Ingredientibus’*”, in *Vivarium*, 52 (2014), pagg. 1-22.
- Tarlazzi C., *Individui Universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo* (IV Premio Internacional de Tesis Doctorales Fundación Ana Maria Aldama Roy de Estudios Latinos), Brepols, Turnhout 2018.
- Thompson A., “The debate on universals before Peter Abelard”, in *Journal of the History of Philosophy*, 33 (1995), pagg. 409-429.
- Thurot C., recensione di Michaud E., *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIIe siècle*, Didier, Paris 1867, in *Revue critique d’histoire et de littérature*, 2/35 (1867), pagg. 132-136.
- Tosti L., *Storia di Abelardo e de’ suoi tempi*, Tipografia della camera dei deputati, Roma 1887.
- Tricot J., *Isagoge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1984.
- Tweedale Martin M., “Abailard and Non-Things”, in *Journal of the History of Philosophy*, 5 (1967), pagg. 329-342.
- Tweedale M., “Abailard and Ockham: contrasting defences of nominalism”, in *Theoria*, 46 (1909), pagg. 106-122.
- Tweedale M., “Abelard and the culmination of the old logic”, in *The Cambridge history of the Later Medieval philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, a cura di Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J., Cambridge University Press, Cambridge 1982, pagg. 143-157.
- Tweedale M., *Abelard on Universals*, North Holland Publ., Amsterdam 1976 (recensione di Spade P.V., 14 [1980]), in particolare pagg. 479-483.
- Tweedale M., “Logic (I): from the late Eleventh century to the time of Abelard” in *A history of Twelfth-century Western philosophy*, a cura di Dronke P., Cambridge University Press, Cambridge 1992, pagg. 196-226.
- Tweedale M., “Reply to Professor de Rijk’s «Martin M. Tweedale on Abailard: some criticism of a fascinating venture»”, in *Vivarium*, 25 (1987), pagg. 3-22.

- Ubahgs C., *Du problem ontologique des universaux et de la veritable signification du realism*, Valinhtout, Louvain 1861.
- Valente L., “*Ens, unum, bonum*: elementi per una storia dei trascendentali in Boezio e nella tradizione boeziana del XII secolo”, in Carot S., Imbach R., Kaluza Z., Stabile G., Studlese L. (eds.), “*Ad ingenii acuitionem*”. *Studies in honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2006, pagg. 483-545.
- Valente L., “Essentiae. Forme sostanziali ed «esistenza» nella filosofia porretana (XII sec.)”, in Atucha I., Calma D., König-Pralong C., Zavattero I. (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, Porto 2011 (Textes et études du Moyen Âge, 57), pagg. 255-266.
- Valente L., “*Illa quae transcendunt generalissima*: elementi per una storia latina dei termini trascendentali (XII secolo)”, in *Quaestio*, 5 (2005), pagg. 217-239.
- Valente L., “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. Marenbon J., Breill, Leiden 2007), pagg. 298-310.
- Valente L., “Un realism singolare: forme e universali in Gilberto di Poitiers e nella Scuola Porretana”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19 (2008), pagg. 191-246.
- Van Iten R. J., *The problem of universals*, Appleton-Century-Crofts, New York 1970.
- Vanni Rovighi S., “Intentionnel et universal chez Abélard”, in *Abélard. Le «dialogue». La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 novembre 1979, La Concorde, Genève-Lausanne-Neuchâtel 1981 (Cahier de la Revue de Théologie et de Philosophie, 6), pagg. 21-30.
- Vasoli C., *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano 1961, II ed. 1967.
- Verger J. e Jolivet J., *Bernard-Abélard, ou le cloître et l’école*, Fayard-Mame, Paris 1982 (trad. it. *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Jaca Book, Milano 1989).
- Vignaux P., “La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?”, in *Revue philosophiques de Louvain*, 75 (1977), pagg. 293-331.
- Vignaux P., “Note sur le nominalisme d’Abélard”, in *Pierre Abélard – Pierre Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII siècle*, a cura di Jolivet J. e René L., Editions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1975, pagg. 523-527.

- Vignaux P., “La problematique du nominalisme medieval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 75 (1977), pagg. 293-331.
- Vignaux P., “Nominalisme”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. II, Paris 1931, coll. 717-783.
- Von Moos P., *Mittelalterforschung und Ideologiekritik: Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, Wilhelm Fink Verlag, Munich 1974.
- Waddell P., *Peter Abelard*, London 1939, II ed. 1977.
- Ward J. O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Brepols, Turnhout 1995 (Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 58).
- Ward J. O., “From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero’s *Rhetorica*”, in Murphy J. J. (ed.), *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1978, pagg. 25-67.
- Ward J. O., “Master William of Champeaux and Some Other Early Commentators on the Pseudo-Ciceronian *Rhetorica ad Herennium*”, in Donavin G., Stodola D. (eds.), *Public Declamations. Essays on Medieval Rhetoric, Education, and Letters in Honour of Martin Camargo*, Brepols, Turnhout 2015 (Disputatio, 27), pagg. 21-44.
- Ward J. O., Fredborg K. M., “Rhetoric in the Time of William of Champeaux”, in Rosier-Catach I. (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e- XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia Artistarum, 26), pagg. 219-233.
- Wciórka W., “Abelard on Porphyry’s Definition of Accident”, in *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 37 (2008), pagg. 168-181.
- Webb C. C. J., *John of Salisbury*, Russell & Russell, New York 1971 (ed. Or. 1932).
- Wenin C., “La signification des universaux chez Abélard”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 80 (1982), pagg. 414-448.
- Wilks I., *The logic of Abelard’s Dialectica*, The University of Toronto 1993, doctoral dissertation in philosophy.
- Wilks I., “Peter Abelard and his contemporaries”, in *Medieval and Renaissance Logic*, a cura di Gabbay D. e Woods J., Elsevier, Amsterdam 2008, pagg. 83-156.
- Wilks I., “Peter Abelard and the Metaphysics of Essential Predication”, in *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1998), pagg. 365-385.
- Wilks M. (ed.), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984.
- Zerbi P., “Un recente dibattito sull’autenticità della “*Historia calamitatum*” e della corrispondenza fra Abelardo e Eloisa. Note critiche e metodologiche”, in *Studi di letteratura e storia in memoria di Antonio di Pietro*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pagg. 3-9.

