

1. *La passione per gli studi e l'incontro con la dialettica.*

[*Historia calamitatum*, I.] Via via che procedevo nello studio letterario e che il mio cammino diventava più agevole, con maggior ardore mi dedicavo alle lettere, e fui preso da così grande amore per esse, che, abbandonando ai miei fratelli il fasto della gloria militare, con l'eredità e la prerogativa che mi spettavano in quanto primogenito, lasciai del tutto la palestra di Marte per essere educato nel grembo di Minerva. E poiché preferivo l'armatura delle ragioni dialettiche a tutti gli altri tipi di filosofia, cambiai le altre armi con queste, e ai trofei di guerra preferii gli scontri delle dispute. Perciò mi diedi a percorrere, disputando, diverse province, recandomi ovunque avessi udito dire che fioriva lo studio di quest'arte, e diventai un emulo dei Peripatetici.

[II.] Giunsi finalmente a Parigi, dove questa disciplina aveva la più solida tradizione di floridezza e mi misi alla scuola di Guglielmo di Champeaux, che nell'insegnamento della dialettica eccellea, sia di fama, che di fatto. Fermatomi per un po' presso di lui, dapprima gli fui gradito, e, in seguito, gli divenni insopportabile, perché tentavo di confutare alcune sue proposizioni e assai spesso osavo argomentare contro di lui; e qualche volta sembrava che la spuntassi su di lui nella discussione. E perfino alcuni dei nostri condiscipoli, che erano considerati i più bravi, guardavano questo fatto con tanto maggior indignazione, in quanto io ero considerato tanto più indietro rispetto ad essi per età e per durata di studi.

2. *Il ritorno a Parigi presso Guglielmo di Champeaux e la disputa sugli universali.*

[*Historia calamitatum*, II.] Tornato da lui [Guglielmo di Champeaux] per sentire da lui le lezioni di retorica, tra tutte le altre nostre discussioni, contestando con evidenza i suoi argomenti, lo costrinsi a mutare, anzi ad

abbandonare del tutto, la sua antica tesi sugli universali. Allora la sua tesi sulla comunità degli universali era la seguente: che una sola realtà universale, identica per essenza a se stessa, inerisse contemporaneamente a tutti i singoli. Questi, perciò, non sarebbero stati diversi per essenza, ma la loro varietà sarebbe derivata solo dalla moltitudine degli accidenti. Egli corresse la sua posizione in questo modo, dicendo che si trattava di una realtà universale identica non più per essenza, ma per indifferenza. Ma proprio su questo punto si pone uno dei più importanti problemi dialettici concernente gli universali, così difficile che lo stesso Porfirio, nella sua *Isagoge*, parlando degli universali, non osò risolverlo. Avendo dunque corretto quella tesi, anzi, essendo stato costretto ad abbandonarla, il suo insegnamento divenne così negligente, quale non si può ammettere che sia un insegnamento di dialettica, come se tutta quest'arte consistesse nella teoria degli universali. Da questo fatto il nostro insegnamento ricevette tanta forza e autorità, che quelli i quali seguivano con tanto ardore quel nostro maestro, ed erano i più strenui nemici del nostro insegnamento, affluirono nelle nostre aule e perfino quello che, nella scuola parigina, aveva occupato la cattedra del nostro maestro, mi offrì il suo posto, per poter seguire con tutti gli altri il nostro insegnamento, nello stesso luogo dove prima era stato fiorente il suo e il mio maestro.

3. *Il problema degli universali.*

[*Glossae in Porphyrium*, 7, 32 (Geyer).] Ci sono, come dice Boezio, tre problemi nascosti, ma molto utili, affrontati da non pochi filosofi, ma da pochi risolti. Il primo è questo: se i generi e le specie sussistano o siano posti soltanto nelle cose che esistono nell'intelletto; come se dicesse, se abbiano il vero essere o sussistano solo nell'opinione. Il secondo problema è se, qualora ad essi sia concesso il vero essere, siano essenze corporee o incorporee, e il terzo se siano separati dalle cose sensibili

o se siano posti in esse... [8, 16.] Possiamo aggiungere un quarto problema, cioè se i generi e le specie, in quanto sono generi e specie, debbono avere una qualche cosa come oggetto dei loro nomi, o se, anche se fossero distrutte tutte le cose nominate, l'universale possa ancora consistere in un significato intellettuale; p. es. questo nome « rosa » può ancora sussistere quando non c'è più nessuna delle rose cui possa essere comune?... [9, 13.] E poiché consta che generi e specie sono universali, e che Boezio tratta in generale della natura di tutti gli universali, noi qui distinguiamo contemporaneamente le proprietà degli universali e dei singolari e cerchiamo se esse convengano alle sole parole o anche alle cose...

4. *Il problema degli universali: l'universale non è una cosa.*

[*Glossae in Porphyrium*, 10, 8 (Geyer).] Poiché pare che si dicano universali tanto le cose quanto le parole, bisogna chiedersi in che modo la definizione di universalità possa adattarsi alle cose. Non sembra infatti che nessuna cosa né alcuna classe di cose possa essere predicata singolarmente di più cose; mentre questa è appunto la proprietà che l'universale deve possedere. Infatti, sebbene questo popolo o questa casa o Socrate si predichino di tutte le loro parti prese insieme, tuttavia nessuno li considera in nessun modo quali universali, perché essi non possono essere predicati di singole cose. E se una cosa singola non si predica di più cose, a maggior ragione non si predica una classe. [10, 15.] Stiamo dunque a sentire come riescono a chiamare universale una cosa singola o una classe di cose, ed esponiamo le opinioni di tutti su tutti gli argomenti.

[10, 17.] Alcuni concepiscono la realtà universale collocando in cose, diverse tra loro per le forme, una sostanza identica per la sua essenza, che sia l'essenza materiale delle cose nelle quali è e, una sola in se stessa, sia diversa solo per le forme delle cose sottoposte all'universale... [10, 23.] In altre parole nei singoli uomini,

che sono diversi solo per numero, è identica la sostanza dell'uomo, che qui diventa Platone per questi accidenti, là Socrate per quelli... [11, 10.] È questa una delle due dottrine. Sebbene sembri che goda il massimo favore delle autorità, tuttavia la natura delle cose le è contraria in tutti i modi. Se, infatti, qualcosa di sostanzialmente identico, sebbene occupato da forme diverse, sussistesse nei singoli, dovrebbe avvenire che questa cosa, che ha queste forme, è quella, che ha quelle forme; sicché l'animale, che ha la forma della razionalità, dovrebbe essere quello che ha la forma dell'irrazionalità, [11, 15] e così, l'animale razionale dovrebbe essere l'animale irrazionale, e, perciò, i contrari dovrebbero sussistere contemporaneamente nella stessa cosa.

[13, 18.] Perciò altri, interpretando diversamente l'universalità, e intendendola meglio, dicono che le cose singole non differiscono tra loro solo per le forme, ma sono realmente distinte nelle loro essenze, e, in nessun modo, ciò che è in una è in un'altra, si tratti di materia o di forma; e che, allontanate le forme, le cose possono sussistere non meno separate nelle loro essenze, perché la loro separazione reale, in base alla quale cioè questa non è quella, non avviene attraverso le forme, [13, 25] ma per la stessa diversità dell'essenza, così come anche le forme sono in se stesse reciprocamente differenti, altrimenti la diversità delle forme aprirebbe un processo all'infinito, perché bisognerebbe presupporre sempre nuove forme per ogni forma diversa dalle altre... [13, 33.] Mentre pretendono che tutte le cose siano così diverse tra loro che nessuna di esse partecipi a una materia o a una forma essenzialmente identica alla materia o alla forma cui partecipa un'altra cosa, tuttavia, [14, 1] mantenendo ancora l'universalità delle cose, chiamano identiche non per essenza, ma per indifferenza, le cose che sono separate; così dicono che gli uomini singoli, in se stessi separati, sono identici nell'uomo, cioè non differiscono nella natura dell'umanità, e quegli stessi che chia-

mano singolari secondo la distinzione, chiamano universali l'indifferenza e la somiglianza.

[14, 8.] Ma anche qui c'è dissenso. Infatti alcuni accettano l'universale solo come classe di più cose... [14, 18.] Ma ci sono altri i quali dicono che la specie non solo è l'insieme degli uomini raccolti, ma anche i singoli in quello per cui sono uomini...

[14, 32.] Ma ora criticiamo prima la proposizione che è stata posta per prima, e che concerne la classe, e cerchiamo come una classe di uomini, presa tutta insieme, che si dice una sola specie, possa essere predicata di più cose, in modo da essere universale; [14, 35] infatti una classe, nella sua totalità, non si predica dei singoli. Ché, se si ammette che si predichi di più cose partitamente, in quanto le sue singole parti convengono a se stesse, questo non ha più nulla a che fare con la comunanza dell'universale che, secondo Boezio, deve essere tutto nei singoli e che, in questo, si distingue da ciò che è comune, nel senso di partitamente comune, come un campo le cui diverse [14, 40] parti appartengano a diversi individui.

[15, 23.] Ci resta ora da combattere quelli che chiamano universali i singoli individui, in quello in cui convengono ad altri, e ammettono che essi possono essere predicati di più cose, non in quanto quelle cose sono molteplici nelle loro essenze, ma in quanto molte cose convengono con quei singoli. Ma se essere predicato di molte cose è la stessa cosa di convenire con molte cose, come possiamo dire che l'individuo viene predicato di una sola cosa, quando cioè non c'è nulla che [15, 29] convenga con una cosa sola?

5. *Il problema degli universali: l'universale non è una parola.*

[*Glossae in Porphyrium*, 16, 19 (Geyer).] Ma ora, mostrate le ragioni per cui né le cose singolarmente

prese né le cose collettivamente prese possono essere dette universali, in quanto questi si predicano di molte cose, resta che assegniamo questa universalità alle sole parole. Come i grammatici dicono appellativi alcuni nomi, ed altri propri, così i dialettici chiamano universali alcune parole semplici, e altre particolari, cioè singolari. [16, 25.] È universale una parola che è stata trovata perché fosse in grado di essere predicata singolarmente di molte cose, come questo nome «uomo», che può essere congiunto ai nomi particolari degli uomini, secondo la natura delle cose che fungono da soggetto e alle quali è imposto. Singolare è ciò che si può predicare di una cosa sola, come Socrate [16, 30] quando viene preso come nome di una sola persona.

[17, 12.] Si tenga presente che altra è la congiunzione di costruzione, cui si riferiscono i grammatici, altra quella di predicazione, che considerano i dialettici: infatti, in base alla funzione della costruzione, attraverso l'«è» [17, 15] si possono unire ugualmente bene «uomo» e «pietra» e qualsiasi caso retto, come «animale» e «uomo», almeno al solo fine di manifestare ciò che si è inteso, e non per mostrare lo stato della cosa. Pertanto la congiunzione di costruzione è buona tutte le volte che esibisce un enunciato perfetto, sia che le cose stiano come l'enunciato dice, sia che non stiano così. Ma la congiunzione di predicazione, come qui l'assumiamo, [17, 20] riguarda la natura delle cose, e mira a dimostrare la verità del loro stato.

[17, 29.] Sembra che l'universale non coincida mai con l'appellativo, né il singolare con il nome proprio, ma che ciascuno di essi sia più ampio dell'altro. Infatti l'appellativo e il proprio non comprendono solo i casi retti, ma anche gli obliqui, che non possono essere predicati; sicché sono esclusi dalla definizione di universale data attraverso l'«essere predicato»... [17, 38.] Ma non è altrettanto necessario che tutti gli appellativi o

i nomi propri si dicano universali o singolari e viceversa. Infatti l'universale comprende non solo i nomi, ma anche i verbi e i nomi infiniti, ai quali, cioè agli infiniti, la definizione di appellativo data da Prisciano non pare che convenga.

6. *Il problema degli universali: l'universale come 'status'.*

[*Glossae in Porphyrium*, 18, 4 (Geyer).] Ma ora, riferite alle parole le definizioni di universale e di singolare, cerchiamo diligentemente la proprietà soprattutto delle parole universali. Su questi universali furono posti dei problemi, poiché sul loro significato si hanno i dubbi maggiori, dal momento che non sembra che abbiano una qualche cosa che faccia loro da oggetto, né che costituiscano la retta intellesione di qualche cosa. Infatti sembrava che i nomi universali non si dovessero imporre a nulla, [18, 10] dal momento che tutte le cose sussistono in sé con discontinuità, né convengono, come si è mostrato, in qualche cosa, in modo che, sulla base della convenienza, si possano imporre ad esse nomi universali. Poiché è certo che gli universali non si impongono alle cose secondo la differenza che le rende discontinue, dal momento che in tal caso gli universali non sarebbero comuni, ma singolari, e poiché gli universali non possono nominare le cose, [18, 15] in quanto convengono in una qualche altra cosa, poiché non c'è nessuna cosa in cui convengano, pare che gli universali non abbiano alcun significato concernente le cose, soprattutto che non diano alcuna comprensione intellettuale di qualche cosa... [18, 23.] Infatti, poiché «uomo» è imposto ai singoli per la medesima causa, per la quale cioè essi sono animale razionale mortale, il fatto stesso che questa imposizione è comune a più cose [18, 25] impedisce che in esso si possa comprendere qualcuno in particolare, mentre in questo nome «Socrate», al contrario, si comprende la persona propria di un singolo, per cui lo si dice singolare. Ma nel nome comune, quale

è uomo, non si comprende né lo stesso Socrate, né un altro uomo, né tutta la classe degli uomini, razionalmente per la forza della parola, e neppure, attraverso questo nome, è certo che ci sia lo stesso Socrate, in quanto è uomo, come alcuni vogliono... [18, 37.] Pertanto né uomo né un'altra parola universale paiono significare nulla, in quanto non danno a intendere nulla. Ma pare che non ci possa essere intelletto che non abbia una cosa come oggetto da pensare... [19, 6.] Per cui sembra che gli universali siano del tutto privi di significato.

Ma non è così. Infatti significano in un certo modo, nominandole, cose diverse, non tuttavia costituendo una intellesione che sorga da esse, ma piuttosto una intellesione che riguarda ciascuna di esse. P. es. questa parola «uomo» [19, 10] nomina i singoli uomini perché hanno in comune qualcosa, cioè che sono uomini, ed è per questo che si dice universale, e costituisce una intellesione comune, non propria, che concerne cioè i singoli, ma solo per la loro somiglianza.

Ma ora indaghiamo diligentemente le cose che abbiamo brevemente toccato, [19, 15] cioè quale sia quella causa comune secondo la quale un nome universale è imposto, quale sia la comprensione dell'intelletto della somiglianza fra più cose e se la parola si dica universale per la causa comune, nella quale le cose convengono, [19, 20] o per la concezione comune o per l'una e l'altra cosa insieme.

Prendiamo prima in considerazione la causa comune. I singoli uomini, separati gli uni dagli altri, pur differendo sia nelle proprie essenze sia nelle proprie forme, come sopra ricordammo, indagando la natura della cosa, tuttavia, in questo convengono, che sono uomini. Non dico che convengano nell'uomo, dal momento che nulla è uomo se non le cose [19, 25] discrete, ma nell'essere uomo. Ed essere uomo non è uomo né una qualche cosa, se consideriamo con maggior diligenza, così come non è qualche cosa il non essere in un soggetto, il non

ricevere contrarietà e il non ricevere il più e il meno, tutte determinazioni nelle quali Aristotele dice che convergono le sostanze. Poiché infatti nella cosa [19, 30] non ci può essere convenienza, come sopra abbiamo mostrato, se alcune cose hanno una qualche convenienza, allora bisogna intenderla nel senso che non è una qualche cosa: p. es. Socrate e Platone sono simili nell'essere uomini, così come il cavallo e l'asino lo sono nel non essere uomini, che è ciò secondo cui sono chiamati l'uno e l'altro non-uomo. Pertanto il convenire di cose diverse è il loro essere simili o non essere simili, p. es. essere uomo o essere bianco, o non essere uomo o non essere bianco. [20, 1.] Sembra dunque che si debba evitare l'interpretazione della convenienza delle cose nel senso che essa non sia una qualche cosa, come se unissimo nel nulla le cose che sono, quando cioè diciamo che questo e quello convergono nello stato di uomo, cioè in quanto sono uomini. Ma noi non intendiamo nient'altro [20, 5] se non che sono uomini, e che in questo non differiscono affatto, in questo, dico, che sono uomini, sebbene non ci riferiamo a nessuna essenza. Noi diciamo che lo *stato* di uomo è lo stesso uomo, che non è una cosa, e diciamo anche che è la causa comune dell'imposizione del nome ai [20, 9] singoli, in base alla quale essi convergono reciprocamente.

7. *Abelardo si accosta alla teologia: il discepolato presso Anselmo di Laon e la composizione degli scritti teologici.*

[*Historia calamitatum*, III.] Mi accostai dunque a questo vecchio (1), la cui reputazione era fondata più sul lungo insegnamento che sull'ingegno o sulla memoria. Se qualcuno, spinto dall'incertezza, gli si avvicinava per

(1) Si tratta di Anselmo di Laon, presso il quale Abelardo si recò interrompendo il suo insegnamento parigino, prima dell'incontro con Eloisa.

interrogarlo su qualche problema, ne ritornava ancora più incerto. Mirabile era agli occhi di chi lo stava ad ascoltare, ma una nullità di fronte a quelli che gli ponevano problemi. Aveva un eloquio meraviglioso, ma poco significativo e del tutto sragionato. Accendeva un fuoco, riempiva la sua casa di fumo, ma non la illuminava affatto. A guardarne di lontano le foglie, sembrava un albero eccezionale, ma, avvicinandosi e guardatolo più attentamente, lo si trovava privo di frutti. Avvicinatomi dunque a quest'albero per coglierne il frutto, mi accorsi che era il fico maledetto dal Signore.

[IX.] Ma mi accadde (1) di applicarmi dapprima a discutere il fondamento della nostra fede con le verisimiglianze offerte dalla ragione umana. Composi allora un trattato sull'unità e la trinità divina per i nostri scolari, i quali cercavano le ragioni umane e filosofiche e pretendevano più le cose che si potessero capire che quelle che si potessero dire, asserendo che era superfluo pronunciar parole che non potessero essere seguite dalla comprensione, e che non si poteva credere qualche cosa, se prima non la si era capita, e che era ridicolo che qualcuno predicasse agli altri ciò che non poteva essere capito, né da chi insegnava, né da coloro ai quali insegnava... Moltissimi videro e lessero quel trattato, che incominciò a piacere moltissimo a tutti, perché sembrava che esso rispondesse a tutti gli interrogativi su questo problema.

8. *Ragione e fede: i limiti dell'autorità e della ragione di fronte alla fede.*

[*Theologia christiana*, III.] Tutti sappiamo che non è necessario il giudizio dell'autorità in quelle cose

(1) Abelardo narra qui le vicende che cadono dopo l'infelice esito del suo matrimonio con Eloisa, riferendosi al momento in cui, dopo il periodo di ritiro nel convento di S. Dionigi, decide di riprendere l'insegnamento.

che possono essere discusse con la ragione. E per la ragione deve bastare che ciò che per tutti gli aspetti sta di gran lunga al di là di tutte le cose umane, superi le forze della discussione e dell'intelligenza umane, e che non sia compreso nell'animo umano ciò che non può essere contenuto in nessun luogo... Ma che importa mai, dicono, che qualcuno dica quella verità che egli stesso non è in grado di spiegare in modo da farla capire? Molto, rispondo. Quando, infatti, si ode di Dio ciò che non si capisce, ciò che si ode incita l'ascoltatore alla ricerca; e questo non avverrebbe, se non si fosse udito. Ma la ricerca produce facilmente la comprensione, se la devozione è presente. All'intelligenza Dio si degna di rivelarsi, e, spesso, ciò che si dice per ispirazione divina o si fa sotto l'azione divina, non si compie per coloro attraverso i quali si fa, ma viene indirizzato verso l'utilità degli altri. Altre, pertanto, sono le persone cui è concessa la grazia di dire ed altre quelle cui è riservata la comprensione, nella misura che sarà necessaria secondo il piano della divina Provvidenza, e se la sincera devozione di qualcuno lo avrà meritato e con le preghiere e con le buone opere. Ma intanto, finché la ragione rimane nascosta, basti l'autorità; e si mantenga l'importantissimo e notissimo principio della forza dell'autorità, tramandata dai filosofi, nello stesso corpo della scienza: « Non conviene contraddire ciò che è accettato da tutti o dai più o dai dotti ».

È salutare perciò dover credere ciò che non può essere spiegato; soprattutto perché non si deve pensare che sia molto quello che la debolezza umana è in grado di discutere, ma non si deve credere per fede ciò che, spinti dalla ragione umana, ricaviamo dalle cose manifeste. Né si ha merito presso Dio nel credere non nel Dio che parla nei santi, ma nel credere in Dio per le piccole ragioni umane, che spesso si ingannano e che difficilmente possono essere riconosciute, quando sono ragioni effettive.

Poiché la sfrontatezza di quegli attaccabrighe non può essere tenuta a freno né dall'autorità dei santi né da quella dei filosofi, se non si resiste con ragioni umane a coloro che assalgono con ragioni umane, abbiamo deciso anche noi di rispondere agli stolti secondo la loro stoltezza e di abbattere le loro oppugnationi con le stesse arti con le quali essi si oppongono a noi... e noi con la stessa spada della dialettica, con la quale essi tentano di distruggere la nostra semplicità, puntatala contro di loro, distruggeremo nel Signore la loro forza e l'ariete dei loro argomenti, perché presumano meno di poter aggredire la buona fede dei fedeli, quando saranno stati confutati proprio in quelle cose nelle quali soprattutto sembra impossibile rispondere loro, cioè sulla diversità delle persone nella sostanza divina che è unica, assolutamente individua e semplice, e sulla generazione del Verbo o sulla processione dello Spirito. Su questo punto noi non promettiamo di insegnare la verità, poiché crediamo che non ci sia nessuno adeguato ad essa; ma vogliamo proporre qualcosa che sia almeno verisimile, vicino alla ragione umana e non contrario alla fede sacra, contro coloro che si vantano di combattere la fede con ragioni umane e non si curano se non delle ragioni umane.

9. *Ragione e fede: la funzione positiva della ragione nei confronti della fede.*

[*Introductio ad theologiam*, II, 2.] Il beato Agostino e anche tutti gli altri Dottori della Chiesa considerano le arti secolari e la stessa dialettica estremamente necessarie soprattutto alla Sacra Scrittura. Nessuno infatti potrebbe dire che una scienza è cattiva, neppure quella che concerne il male, che non può mancare al giusto. Da ciò è pertanto chiaro che nessuna scienza o nessun potere sono cattivi, per cattivi che siano i loro impieghi, poiché Dio largisce ogni scienza e dispone ogni potere.

[II, 3.] Come dunque bisogna ascoltare i discorsi di coloro i quali negano che la fede debba essere raffor-

zata o difesa con le ragioni? Soprattutto quando gli stessi santi, ragionando anche di quelle cose che concernono la fede, con molte ragioni costituite da esempi e da similitudini, sono soliti rimbeccare e confutare i ribelli? Se, infatti, quando si cerca di persuadere a mutare credenza, non si deve assolutamente discutere con la ragione, se cioè si debba credere in questo modo o in un altro, che cosa rimane se non accettare passivamente ciò che dicono sia quelli che predicano il vero sia quelli che predicano il falso?

Perché la fede non sia inutile e priva di merito, dichiarano apertamente che non si deve investigare con la ragione nulla che concerna i misteri della fede cattolica, ma tutto deve essere creduto sulla base della sola autorità, per lontana che essa sembri dalla ragione umana. Ma se si accetta questa posizione... troveremo un contrasto... con quasi tutti i santi Dottori che ci esortano... a cercar ragioni e a render ragioni della nostra fede. Altrimenti non si potrà combattere... la fede di qualsiasi popolo, per grandi che siano le assurdità che contiene e anche se è caduta in una così grande cecità da dichiarare che qualsiasi idolo è Dio e creatore del cielo e della terra... Alla fede non conduce tanto la testimonianza dell'autorità divina, quanto costringe l'argomento della ragione umana. Non si crede perché Dio lo ha detto, ma si accetta perché si è convinti che è così. Questa fede si distingue dalla fede di Abramo, che credette nella speranza contro la speranza e non badò alla possibilità della natura, ma alla verità di chi faceva la promessa. Ma, se anche i primordi della nostra fede non hanno merito, tuttavia non per questo essi devono essere giudicati inutili, dal momento che la fede, raggiunta poi dalla carità, ottiene ciò che le mancava.

Ma ora al contrario sono moltissimi quelli che cercano un conforto alla loro imperizia, sicché quando cercano di insegnare quelle cose della fede che, sebbene possano essere comprese, tuttavia non sono in grado di discutere,

raccomandano soprattutto quel fervore della fede che crede, prima di comprenderle, le cose che si dicono, e le accetta, e concede ad esse il suo assenso, prima di vedere che cose sono, e di riconoscere se debbano essere accettate, o di discuterle in base alla sua capacità. Insistono su questo punto, quando predicano le cose che concernono la natura della divinità e riguardano la distinzione della santa Trinità, che dichiarano non poter essere comprese completamente in questa vita... Ma altro è comprendere o credere, altro conoscere o essere manifesto. Poiché la fede si definisce come valutazione delle cose che non appaiono, la conoscenza esperienza delle cose stesse attraverso la loro stessa presenza.

10. La Trinità.

[*Introductio ad theologiam*, I, 4.] Prima di tutto consideriamo ciò che appartiene alla natura della divinità, in che modo cioè si crede che in una e identica sostanza ci siano tre persone, cioè, il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, e quale ragione o utilità abbia questa distinzione in un Dio solo... [7] Ci sembra che con la imposizione successiva dei nomi di tre persone sia accuratamente descritta la perfezione del sommo bene, sicché, quando si dice che Dio è Padre, Figlio e Spirito santo, si comprende Dio, con questa distinzione trinitaria, come il sommo bene, perfetto in tutti gli aspetti.

[8.] Con il nome di Padre si designa la potenza della maestà divina, con la quale può fare tutto ciò che vuole... Come con il termine di Dio Padre si esprime in modo particolare la maestà della potenza divina, così con l'appellativo di Figlio o Verbo si significa la sapienza di Dio, con la quale può discernere tutte le cose, in modo che in nessuna possa in nessun modo ingannarsi.

Ma con il termine di Spirito santo si esprime proprio la sua carità o bontà, con la quale cioè vuole che tutte le cose siano fatte o disposte nel modo migliore e che ciascuna cosa avvenga nel modo migliore possibile.

[II, 11.] Chiedono come possa avvenire che in Dio, pur permanendo una sola sostanza o una qualche essenza, vi sia una differenza di proprietà, secondo le quali risulta una Trinità di persone... Per illustrare meglio questo punto, bisogna stabilire prima in quanti modi si dicano l'identico e il diverso.

[12.] L'uno e l'altro si sogliono dire in tre modi e forse in più che in tre modi. Infatti distinguiamo l'identico per somiglianza, l'identico per essenza o per numero e l'identico per proprietà. L'identico per somiglianza si ha quando si hanno le stesse cose presso tutti, come l'intelletto, dice Aristotele, e noi diciamo che si trovano le stesse merci in questo o quel paese. Sono identiche tanto per numero quanto per essenza le cose che hanno la medesima essenza, sicché l'una è tutto quello che è l'altra, sì da non avere in sé cose numericamente distinte e da non poter dirsi cose numericamente molteplici, come in Socrate uomo e animale, o uomo e essere che ride. Sono identiche per proprietà o per definizione le cose che, non solo sono identiche di numero, ma, per giunta, non si distinguono, perché hanno le stesse proprietà, o proprietà simili, come elsa e impugnatura, o bianco e candido... A questo modo si può passare facilmente alle cose singole, e una cosa può rimanere una di numero e per essenza, e tuttavia ad essa possono inerire più proprietà che danno luogo a definizioni diverse di una cosa numericamente unica, sicché le stesse cose hanno in sorte vocaboli diversi per significato. P. es. quest'uomo è sostanza e corpo, animato e sensibile, cioè, in altri termini, razionale e mortale, cioè uomo... Ciononostante, tuttavia, le cose sono reciprocamente diverse per le loro proprietà, quando in base ad esse quelle cose sono definibili in modo diverso: altro è infatti il carattere *proprio* della sostanza, altro quello del corpo; altro si dice lo stato della sostanza e altro lo stato di tutte le altre proprietà; altro lo stato del corpo e altro lo stato di tutte le altre proprietà.

A questo modo, come nelle cose singole, mentre permane una sola sostanza, si possono assegnare determinazioni innumerevoli, secondo proprietà reciprocamente differenti, che c'è di strano, se, permanendo una sola essenza divina, sono diverse le proprietà che sono in essa, secondo le quali si possono distinguere tre persone? Come in un solo uomo che è insieme sostanza e corpo, o tutte le singole cose che sono state dette prima, e, forse, in quanto è in relazione con persone diverse, è padre e figlio, altra è la proprietà della sostanza, altra quella del corpo e di tutte le altre proprietà, e altra è quella di padre, altra quella di figlio, così anche in Dio, sebbene abbiano la stessa essenza il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, tuttavia altra è la proprietà del Padre, secondo la quale cioè genera, altra quella del Figlio, secondo la quale è generato, altra quella dello Spirito santo, secondo la quale procede.

11. L'etica.

[*Ethica*, Prol.] Chiamiamo i costumi vizi o virtù dell'anima che ci rendono disposti verso le buone o cattive opere... [II] Un vizio dell'anima non è la stessa cosa di un peccato, né il peccato la stessa cosa di un'azione cattiva. P. es. essere iracondo, cioè disposto o facile alla perturbazione dell'ira, è un vizio e inclina la mente a fare qualche cosa impetuosamente e irrazionalmente; cosa che è ben poco conveniente. Questo vizio è nell'anima, in quanto tende ad adirarsi, anche quando non è mossa dall'ira... E la natura stessa, o la costituzione del corpo, rende molti inclini alla lussuria, così come all'ira. E tuttavia in questo non peccano, perché sono così, ma da questo fatto hanno materia di lotta.

[III.] Il vizio è pertanto ciò da cui siamo resi inclini al peccato, cioè ciò da cui siamo resi inclini a consentire a ciò che non è conveniente, cioè a fare o tralasciare ciò che non è conveniente fare o tralasciare. Ma

questo consenso è quello che propriamente chiamiamo peccato: cioè una colpa dell'anima, con la quale si merita la dannazione o che costituisce un reato presso Dio. Che cosa infatti è codesto consenso, se non disprezzo di Dio e offesa contro di lui? Dio non può essere offeso recandogli un danno, ma con il disprezzo. Dio è quel sommo potere che non è diminuito da nessun danno, ma che vendica il disprezzo da cui è offeso. Il nostro peccato è disprezzo del Creatore, e peccare è disprezzare il Creatore, cioè non fare in nessun modo per lui ciò che crediamo di dover fare per lui; o non omettere per lui ciò che crediamo che si debba omettere per lui. Poiché definiamo negativamente il peccato, dicendo cioè che consiste nel non fare o non omettere ciò che è conveniente fare od omettere, mostriamo apertamente che il peccato non ha nessuna sostanza, perché sussiste più nel non-essere che nell'essere.