

Itinerari di filosofia e teologia francescana

Studi offerti in memoria di Marco Arosio

a cura di
Andrea Nannini
e Irene Zavattero

STUDI
E RICERCHE

26

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Dalle dottrine della prima generazione di francescani parigini fino alle dispute cinquecentesche di terra spagnola che videro impegnati francescani e domenicani, il volume percorre tre secoli di pensiero filosofico e teologico. Viene privilegiato il punto di vista francescano per onorare la memoria del compianto Marco Arosio (1963-2009), specialista del pensiero di Bonaventura da Bagnoregio, ma con interessi che spaziavano dai maestri francescani della prima metà del Duecento fino all'attività di predicazione dell'Osservanza francescana nel Cinquecento. Undici saggi che illustrano altrettanti 'itinerari' del pensiero francescano, da Giovanni de La Rochelle a Bartolomeo da Colle, passando per Bonaventura, Riccardo di Mediavilla, Raimondo Lullo, che in età avanzata divenne terziario francescano, Francesco di Meyronnes e Alessandro Bonini, noto come Alessandro di Alessandria.

ANDREA NANNINI, dottore di ricerca in Filosofia medievale, si occupa di tematiche metafisiche della filosofia del Trecento, quali l'univocità dell'essere e il principio di individuazione, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la dimensione latitudinaria dell'essere (*latitudo entium*). In qualità di assegnista di ricerca all'Università di Varsavia, ha lavorato all'edizione critica delle *Quaestiones theologiae* di Stefano Langton, in corso di pubblicazione («Auctores Britannici Medii Aevi», Oxford University Press). È autore di numerosi saggi, alcuni dei quali dedicati ad autori meno noti come il cisterciense Pierre Ceffons di Clairvaux, della cui *Lectura* ha offerto l'edizione di alcune questioni («Rivista di filosofia neo-scolastica», 2016; «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 2018). Nella collana «Spicilegium Bonaventurianum» (Quaracchi, Roma 2020) ha pubblicato l'edizione critica della *distinctio 2* della *Lectura super primum Sententiarum* del francescano Giovanni da Ripa.

IRENE ZAVATTERO è professoressa di Storia della filosofia medievale all'Università di Trento. Le sue ricerche riguardano in particolare la storia dell'etica medievale. Ha pubblicato numerosi saggi sui primi commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti alla facoltà delle arti di Parigi nella prima metà del Duecento. Dirige la collana «Flumen Sapientiae. Studi di storia della filosofia medievale» (Aracne editrice). Nella serie «Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi» (Meiner, Amburgo) ha curato l'edizione critica di Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prop. 66-107 (2003) e, con Coralba Colomba, di Ulrico di Strasburgo, *De summo bono* VI, 4, 1-15 (2017).

Studi e Ricerche

26



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**
Dipartimento di
Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 26
Direttore: Andrea Giorgi
Redazione: Fabio Serafini - Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2021 Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento
tel. 0461 281722
<http://www.lettere.unitn.it/221/collana-studi-e-ricerche>
e-mail: editoria.lett@unitn.it

ISBN 978-88-8443-966-6

Finito di stampare nel mese di dicembre 2021
presso Supernova S.r.l., Trento

Itinerari di filosofia e teologia francescana

Studi offerti in memoria di Marco Arosio

a cura di
Andrea Nannini e Irene Zavattero

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

SOMMARIO

ANDREA NANNINI, <i>Introduzione</i>	VII
IRENE ZAVATTERO, <i>La dottrina della felicità secondo Giovanni de La Rochelle</i>	3
MONIA MANCINELLI, <i>La Passione di Cristo nella Vitis mystica di Bonaventura da Bagnoregio</i>	27
ANDREA COLLI, <i>Che colpa ne hanno le pecore? La natura agens determinatum e la caduta dell'uomo nel Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio</i>	55
LETTERIO MAURO, <i>Continuità o discontinuità nella riflessione bonaventuriana su philosophia e philosophi?</i>	77
ANDREA DI MAIO, <i>Per medium volare. La via media di Bonaventura tra curiositas e ignavia conoscitiva</i>	95
ALESSANDRO GHISALBERTI, <i>Ars combinatoria e dialogo interreligioso di Raimondo Lullo (1232-1316)</i>	179
PAOLA MULLER, <i>Riccardo di Mediavilla e la conoscenza del singolare</i>	205
DAVIDE RISERBATO, <i>La qualità speculativa o pratica della teologia in Alessandro di Alessandria. Studio e edizione critica delle qq. 9-10 del Prologo del suo Commento alle Sentenze</i>	231
ANDREA NANNINI, <i>Il trattato de corpore Christi di Francesco di Meyronnes</i>	291

ROBERTO LAMBERTINI, <i>Un 'comprimario' osservante e l'etica economica: Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa</i>	315
LIDIA LANZA, <i>Segreto e salvezza. Un domenicano e un francescano e la questione della correctio fraterna nel tardo Cinquecento</i>	329
<i>Indice dei nomi</i>	359

IRENE ZAVATTERO

LA DOTTRINA DELLA FELICITÀ
SECONDO GIOVANNI DE LA ROCHELLE

A Marco

«Verae amicitiae sempiternae sunt».¹

1. *L'incontro di diverse tradizioni di pensiero nella Parigi della prima metà del Duecento*

Nella storia del pensiero occidentale, la felicità è consistita e consiste nel conseguimento del fine ultimo dell'esistenza umana, nella realizzazione della propria perfezione in quanto esseri finiti. Per i medievali, questo obiettivo finale risiede nel Sommo Bene che è Dio, in quanto creatore di tutti gli esseri e quindi fine ultimo a cui tutte le creature tendono. Taluni specificano che si tratti di una 'conoscenza di Dio', altri di una 'unione a Dio'; in entrambi i casi, tuttavia, viene definita una felicità perfetta, la felicità vera e piena, differita per lo più alla vita futura. Essendo l'obiettivo molto difficile da raggiungere, molti pensatori prevedono, o meglio registrano, la possibilità di una felicità di 'secondo grado', imperfetta, quella che gli esseri umani, più realisticamente, possono ambire di raggiungere in questa vita.²

Come ogni dottrina, anche quella della felicità si modifica ed evolve a seconda del periodo storico in cui viene formulata, in ra-

¹ Cicero, *Laelius de amicitia*, ed. K. Simbek, Teubner, Leipzig 1917, par. 32.

² Tale felicità imperfetta viene codificata sulla base del libro X dell'*Ethica Nicomachea* (EN) dove Aristotele distingue fra vita attiva e vita contemplativa. Alberto Magno, per fare un esempio, fa corrispondere alla vita attiva la 'felicità politica', cfr. J. Müller, *La vie humaine comme tout hiérarchique. Félicité contemplative et vie active chez Albert le Grand*, in C. Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma 2009, pp. 241-263.

gione non solo dell'orizzonte culturale dell'autore che ne discute ma anche delle fonti di cui questi può disporre o a cui decide di fare riferimento.³

Il pensiero etico della prima metà del XIII secolo – periodo in cui insegnò Giovanni de La Rochelle, alla cui dottrina della felicità questo breve saggio è dedicato – presenta delle caratteristiche molto peculiari: è un momento di incontro fra tradizioni di pensiero lontane fra loro e al tempo stesso intrecciate da trasmissioni sotterranee e indirette di dottrine. Nei primi decenni del Duecento, all'Università di Parigi – istituzione a cui riserviamo la nostra attenzione perché sede dell'insegnamento teologico di Giovanni –, giungono le recenti traduzioni di vari testi di Aristotele prima sconosciuti, benché molti concetti aristotelici fossero già permeati nel pensiero medievale per varie strade indirette. L'*Ethica Nicomachea* (EN), in particolare, giunge sulle scrivanie dei maestri di teologia e delle arti, nella versione incompleta dell'*ethica nova* e *vetus* (rispettivamente libri I e II-III), ma concetti come quello di *hexis*, cioè *habitus*, di cui Aristotele parla nei *Topica* tradotti già da Severino Boezio,⁴ o come quello di *boulesis*, reso con *voluntas* da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*,⁵ sono ampiamente conosciuti e fanno parte del

³ Per una visione d'insieme della concezione della felicità nel Medioevo, si veda M. Bettetini - F. Paparella, *Le felicità nel Medioevo*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2005 (Textes et Études du Moyen Âge, 31).

⁴ Sulle traduzioni delle opere aristoteliche si veda J. Brams, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003, circa la traduzione boeziana dei *Topica* pp. 29-35. Sul concetto aristotelico di *habitus* già usato dalla scuola di Laon, da Alano di Lilla e da Abelardo, si veda C. Nederman, *Nature, Ethics, and the Doctrine of 'habitus': Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century*, «Traditio», 45 (1989/1990), pp. 87-110 (ristampato in Id., *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Ashgate, Aldershot 1997 [Variorum Collected Studies Series, 565] III).

⁵ Cicero, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Teubner, Leipzig 1918, IV, 6, 12, 367: «Natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter pruden-

lessico filosofico del pensiero medievale ben prima dell'arrivo della traduzione dell'*EN*. Un altro testo importante per la teoria dell'agire morale, il *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, giunge a Parigi nei primi decenni del XIII secolo, nella versione latina di Burgundio da Pisa, traduttore anche dell'*EN*, veicolando la dottrina dei padri della Chiesa greca – Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e Gregorio di Nazianzo sono fonti del Damasceno – in merito a diversi nodi teologici.⁶ I maestri di teologia degli inizi del Duecento si trovano così a studiare, su testi nuovi, dottrine conosciute e sviscerate nei secoli precedenti da quelle che consideravano salde e indubbe *auctoritates*, come Agostino d'Ipbona, Severino Boezio o Anselmo d'Aosta. L'intreccio di traduzioni e tradizioni che si verifica nell'ambiente universitario parigino della prima metà del XIII secolo, e quindi l'impatto che i nuovi testi ebbero sull'orizzonte culturale preesistente, nonché la capacità dei maestri di teologia e delle arti di districarsi fra nuove e vecchie fonti, trovando in genere punti di contatto più che di rottura,⁷ rendono particolarmente interessante questo periodo della storia del pensiero occidentale.

terque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem». Per alcune riflessioni sulla traduzione di *boulesis* da Aristotele al Damasceno, R.A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 21 (1954), pp. 51-100; per la prima metà del XIII secolo, mi permetto di rinviare al mio saggio *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. Palazzo (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 133-150.

⁶ Cfr. R. Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, Roma 2016 (*Flumen Sapientiae*, 1), in part. pp. 15-26.

⁷ Come ho avuto modo di sottolineare in altri saggi, condivido l'idea di Odon Lottin secondo cui la prima metà del XIII secolo non vide contrapposizioni all'interno dell'Università di Parigi fra le due facoltà di teologia e delle arti; lo scontro caratterizzò, come è noto, la seconda metà del secolo, cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale a la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250*, in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont César - J. Duculot, Louvain - Gembloux 1948-1960, vol. 1, pp. 505-534.

2. *Il Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae di Giovanni de La Rochelle*

Nel quadro storico-culturale descritto si inserisce la figura e il pensiero di Giovanni de La Rochelle, attivo a Parigi, presso la facoltà di teologia, dove insegna fino al 1245, anno della morte, occupando la cattedra dei Francescani.⁸ L'ambiente culturale parigino, che egli stesso contribuì ad animare, offriva a Giovanni molti stimoli intellettuali, la possibilità di fruire precocemente di testi appena tradotti e uno scambio proficuo con gli altri confratelli. Mi riferisco, in particolare, alla collaborazione con Alessandro di Hales che portò alla stesura di una *summa* del pensiero francescano parigino, la cosiddetta *Summa fratris Alexandri* o *Summa Halensis*.⁹

Le fonti di cui Giovanni poteva disporre emergono in modo chiaro nel *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*,¹⁰ composto fra il 1233 e il 1236, che si presenta come una compilazione, una raccolta di *auctoritates* teologiche e filosofiche sul tema dell'anima. Proprio questo carattere compilativo, che ha fatto spesso considerare come poco interessante il *Tractatus*, è, in realtà, l'aspetto che lo rende prezioso per chi si dedichi alla storia dei concetti. Esso, infatti, raccoglie le definizioni di vari concetti-chiave della psicologia e della morale formulate da fonti autorevoli e conosciute nella prima metà del XIII secolo.

Per l'obiettivo tematico che interessa il nostro saggio, ci soffermeremo sulla terza parte del trattato, in particolare sulla sezio-

⁸ La cattedra era stata sdoppiata e Giovanni insegnò in parallelo ad Alessandro di Hales, che morì anch'egli nel 1245. Per i dati bio-bibliografici di Giovanni, cfr. I.P. Bejczy, *John of La Rochelle*, in H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht - Heidelberg - London - New York 2011, II, pp. 629-631.

⁹ Gli studiosi sono concordi nel considerare Giovanni il principale redattore della prima parte della *Summa (De Deo)*, così come della terza (*De Verbo incarnato, De legibus et praeceptis, De gratia et virtutibus*).

¹⁰ Iohannes de Rupella (Jean de La Rochelle), *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud-Quantin, Vrin, Paris 1964.

ne dedicata alla felicità (*De beatitudine*) che presenta ben sette definizioni di questo concetto. Analizzare questa porzione di testo ci mostrerà quale fosse la concezione della felicità nei primi decenni del Duecento e rivelerà anche la preferenza dell'autore per una di queste.¹¹

Giovanni organizza il suo trattato sull'anima in tre parti, la prima delle quali (*de anima secundum diffinitionem*), più breve, discute varie definizioni di anima date da Platone, Aristotele, il libro della Genesi, Seneca, Giovanni Damasceno, Nemesio di Emesa, Alfredo di Sareshel, e dallo pseudo-Agostino autore del *De spiritu et anima*. La seconda parte (*de anima secundum divisionem*) è organizzata secondo cinque modalità di classificazione delle potenze dell'anima – la divisione proposta dai filosofi (in particolare Avicenna), dai medici (Iohannitius e Avicenna), da Giovanni Damasceno e dallo pseudo-Agostino – ed affronta i termini principali con cui vengono denominate le varie parti dell'anima (*ratio, intellectus, voluntas* ecc.). Se in queste due prime parti Giovanni non discute le definizioni delle fonti citate, ma soltanto le spiega senza confrontarle le une con le altre e senza aggiungere un parere personale,¹² nella terza parte (*de anima secundum perfectionem*), invece, dopo averle elencate, risponde ad alcuni *dubia* che possono sorgere in merito a ciascuna e riserva molto spazio alla definizione di felicità di Severino Boezio. In questa terza parte dedicata alla perfezione dell'anima, prima di affrontare il tema della *beatitudo*, il trattato indaga il ruolo della

¹¹ Benché l'editore del testo, P. Michaud-Quantin, *Introduction*, in Jean de La Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentialium animae*, p. 10, affermi che «entre les doctrines si diverses dont il se fait ainsi le rapporteur, l'auteur du *Tractatus* ne tente jamais une confrontation, et il n'exprime explicitement aucune préférence à l'égard de l'une d'entre elles», riteniamo che l'aver dedicato, come vedremo, uno spazio rilevante alla discussione della definizione di *beatitudo* di Severino Boezio sia degno di nota e mostri anche una preferenza per questa concezione.

¹² *Ibidem*: «Il juxtapose les *auctoritates* venant des horizons les plus divers de la spéculation, Pères de l'Église ou philosophes et médecins païens, et les explique de manière très fidèle à l'esprit de leurs auteurs».

grazia, classificando i diversi elementi della vita soprannaturale dell'uomo – virtù, doni, sacramenti, beatitudini – ed esamina la classificazione delle virtù formulata da Plotino (conosciuta attraverso il commento al *Somnium Scipionis* di Macrobio), da Cicerone, da Aristotele, dai teologi, con particolare attenzione per Agostino (in realtà Filippo il Cancelliere) e dal *Moralium dogma philosophorum*. Quindi è in un contesto prettamente teologico che Giovanni inserisce la sezione sulla *beatitudo*.

Prima di scendere nel dettaglio della dottrina del nostro francescano, occorre precisare che nel Medioevo i termini *felicitas* e *beatitudo* sono prevalentemente usati con valore sinonimico, tanto che il termine *beatitudo* viene impiegato per indicare anche la felicità della vita presente.¹³ Questo è il caso anche di Giovanni che, come vedremo, aggiunge al termine *beatitudo* una specificazione (*increated – created*) per distinguere la felicità perfetta divina da quella imperfetta della creatura. Useremo, dunque, il termine 'felicità' per tradurre *beatitudo*, facendo ricorso, comunque, molto spesso al termine latino.

3. *De beatitudine: quid sit*

Giovanni struttura la sezione sulla felicità in base a tre domande: che cos'è (*quid sit*), qual è il soggetto che la consegue (*cuius sit ut subiecti*), da cosa dipende (*a quo sit*).

In risposta alla prima domanda propone sette definizioni che dapprima elenca e poi organizza in uno schema:

Circa primum notandum quod VII diffinitiones beatitudinis. Prima talis est: est status omnium bonorum congregatione perfectus, que ponitur a Boethio in tertio libro *De consolatione*. Secunda talis est: beatitudo est actus anime secundum virtutem perfectus, que ponitur ab Aristotele in primo *Ethicorum*. Tertia est talis: beatitudo est sufficientia

¹³ Si veda I. Zavattero, Felicitas-beatitudo, in I. Atucha - D. Calma - C. König-Pralong - I. Zavattero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 291-302.

omnium sine omni indigentia, que determinatur Anselmo in libro *De gratia et libero arbitrio*. Quarta Seneca talis est beatitudo est perfecta edendi bibendique satietas. Quinta Augustinus in libro V *De ciuitate Dei*, similis huic: beatitudo est omnium rerum optandarum plenitudo. Sexta talis est: beatitudo est gaudium de veritate visa, que ponitur Augustino in libro *De vera innocentia*. Septima talis est: beatitudo est delectatio in cognito et dilectio que habetur ab eodem Augustino in libro *De moribus ecclesie*.¹⁴

Lo schema attraverso il quale Giovanni cataloga queste sette definizioni è il seguente: la felicità si può considerare in se stessa (*secundum se*) oppure in relazione all'oggetto (*in comparationem ad obiectum*).

Nel primo caso viene definita secondo le quattro cause aristoteliche. Può essere *ut forma*, come dice Aristotele nel primo libro dell'*EN*: «atto perfetto dell'anima secondo virtù». ¹⁵ Può essere *ut finis*, secondo la definizione di Anselmo nel *De concordia*: «la beatitudine è la sufficienza di tutte le cose senza alcuna indigenza». ¹⁶ Oppure *ut materia* ovvero secondo l'oggetto del desiderio della creatura razionale (*sive ut subiectum appetitus creature rationali*), come dice Boezio nel *De consolatione philosophiae*: «stato di perfezione nel quale si radunano tutti i beni». ¹⁷ Infine *ut*

¹⁴ Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, III, 18, p. 179, 11-25.

¹⁵ Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima Libr. II-III sive 'Ethica Vetus' et Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana'*, ed. R.A. Gauthier, Brill - Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles 1974 (AL XXVI, fasc. 2), I, 13 (1102a5), p. 91, 9-10.

¹⁶ Giovanni dice «in libro *De gratia et libero arbitrio*», ma in realtà la citazione è tratta da Anselmus Cantabruensis, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, ed. F.S. Schmitt, Nelson, Edinburgh 1946 (Opera omnia, II), q. 3, p. 285, 19-20: «In beatitudine autem, secundum omnium sensum, est sufficientia competentium commodorum sine omni indigentia».

¹⁷ Boethius, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, K.G. Saur, München - Leipzig 2000, III, pr. 2, 60, 10-11: «Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum». Per la traduzione dei passi del III libro del *De consolatione philosophiae* mi

causa efficiens, secondo la definizione di Seneca nell'*Epistula* 85 a Lucilio: «la beatitudine consiste nella perfetta sazietà di mangiare e di bere». ¹⁸ Per spiegare quest'ultima aggiunge che, in effetti, come dice il *Salmo* 16, 15 la felicità proviene dalla sazietà di ogni desiderio, come afferma Agostino nel *De civitate Dei*: «la beatitudine è la pienezza di tutte le cose». ¹⁹

Se la *beatitudo* è considerata in relazione all'oggetto può essere di due tipi: oggetto dell'intelletto (*in comparisonem ad obiectum intellectus*), lo spiega Prospero di Aquitania – come gli editori indicano, anche se Giovanni attribuisce la definizione ad Agostino – «la beatitudine è la gioia procurata dalla visione»; ²⁰ oppure oggetto dell'intelletto e dell'amore (*in comparisonem ad obiectum intellectus et affectus*) come spiega Agostino nel *De moribus ecclesiae*: «la beatitudine è il godimento nella conoscenza e nell'amore». ²¹

3.1. LA DEFINIZIONE DI BOEZIO: «BEATITUDO EST STATUS OMNIUM BONORUM CONGREGATIONE PERFECTUS»

Delle sette definizioni citate, Giovanni approfondisce soltanto quella di Boezio – «la felicità è lo stato di perfezione nel quale si radunano tutti i beni» –, esaminandola da tre punti di vista: in se stessa (*de ipsa diffinitione secundum se*); secondo i termini che compongono la definizione (*status, perfectus, omnium bonorum*),

avvalgo di Severino Boezio, *La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*, a cura di M. Zambon, Marsilio, Venezia 2011, p. 63.

¹⁸ Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. O. Hense, Teubner, Leipzig 1938, epist. 85, par. 23, p. 340.

¹⁹ Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, edd. B. Dombart - A. Kalb, Teubner, Stuttgart 1981 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2 voll., I, V, praef., p. 190, 4-5.

²⁰ Prosper Aquitanus, *Liber sententiarum*, ed. M. Gastaldo, Brepols, Turnhout 1972 (CCSL, 68A), cap. 181, 1.

²¹ Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, ed. J.B. Bauer, Hölder - Pichler - Tempsky, Wien 1992 (CSEL, 90), I, cap. 25, par. 47, p. 52, 3-5.

secondo i cinque beni che costituiscono la beatitudine per Boezio (*potentia, sufficientia, reuerentia, claritudo, letitia*) verificando se siano sufficienti e distinti fra loro.²²

Attorno a questa analisi, Giovanni organizza una vera e propria *quaestio*. Dapprima presenta i *dubia*, e in taluni casi anche gli argomenti in contrario (*sed contra*), di ciascuno dei tre punti di vista e soltanto in una seconda parte risponde ai vari argomenti fornendo la propria soluzione. Ne risulta una struttura poco lineare, ancora lontana dalla sistematicità delle *quaestiones* dei teologi della seconda metà del XIII secolo, ma interessante per il modo di procedere nonché per la dottrina che ne emerge. Il metodo di Giovanni consiste nell'accumulare, apparentemente in modo acritico, tutte le informazioni a disposizione su una data teoria. Questo metodo dossografico che riunisce fonti così eterogenee sembra privare il trattato di qualsiasi originalità, ma in realtà nella 'determinazione magistrale' (cioè nella *solutio*) emerge chiaramente il suo punto di vista, ancorché spesso poco originale perché votato ad una sorta di concordismo fra posizioni contrapposte.

Nel seguito, procederò accorpando l'esposizione di ciascun argomento o *dubium* alla propria *solutio*, per cercare di far emergere la dottrina di Giovanni.

3.2. BEATITUDO SECUNDUM SE: INCREATA ET CREATA

In merito alla definizione di Boezio, esaminata *secundum se*, nel *dubium* iniziale Giovanni descrive tre possibili spiegazioni: *beatitudo* può riferirsi o alla *beatitudo creata* o alla *beatitudo increata* oppure ad entrambe le tipologie.²³ Di seguito passa in ras-

²² Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, III, 19, p. 180, 61-65: «Ad euidenciam istorum queritur de diffinitione Boetii, de qua tria queruntur. Primum est de ipsa diffinitione secundum se, secundum de partibus diffinitionis, tertium de sufficientia et distinctione eorum, que requiruntur ad beatitudinem secundum Boetium, que sunt quinque, potentia, sufficientia, reuerentia, claritudo atque letitia».

²³ Ivi, p. 180, 66-74: «Circa primum sic obicitur: aut diffinitur a Boetio beatitudo creata aut increata vel communis ad utrumque. Increata non, quia beati-

segna le tre possibilità, scartando che essa si riferisca alla beatitudine *increata*, che è qualcosa di semplicissimo, visto che Boezio parla di *congregatio* di beni. Parimenti non si riferisce alla *beatitudo creata* perché in un altro passo Boezio afferma che *beatitudo est ipsa divinitas*,²⁴ cioè che Dio stesso è la felicità, quindi la definizione non può applicarsi a ciò che è creato. Allo stesso modo, la definizione di Boezio non è riferibile ad entrambe le tipologie di beatitudine perché *beatitudo* non è un termine univoco.

Nella soluzione al problema, Giovanni confuta ciascuna di queste tre posizioni, spiegando che Boezio, con quella definizione, si riferisce alla *beatitudo increata*, come si legge nella prosa 10 del terzo libro del *De consolatione philosophiae*.²⁵ Del resto, la *congregatio* è fatta di beni che sono sì diversi secondo ragione, ma uguali secondo sostanza, quindi è un insieme semplicissimo di beni.²⁶ Giovanni, però, precisa che il termine *beatitudo* può essere predicato per analogia, secondo un prima e un dopo, sia della felicità increata che di quella creata. La definizione in prima analisi si confà alla felicità increata, in seguito a quella creata, quindi non

tudo increata est simplicissimum quid: nullum autem simplicissimum est status omnium bonorum congregatione perfectus. Item creata non, quia dicit Boetius quod beatitudo est ipsa diuinitas; et iterum: beatitudo in solo Deo inuenitur; nullum autem tale est creatum. Item nec beatitudo communiter videtur diffiniri: beatitudo enim communiter dicitur de creata et increata non est uniuocum, ergo non potest diffiniri».

²⁴ Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 10, p. 83, 81: «beatitudo uero est ipsa diuinitas»; Severino Boezio, *La ricerca della felicità*, p. 111: «Dio stesso è la felicità».

²⁵ Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, III, 22, p. 185, 236-239: «Solutio. Ad primum quod queritur de diffinitione Boetii, utrum diffiniatur beatitudo creata vel increata, dicendum quod, ut videtur in textu, proprie diffinitur beatitudo increata».

²⁶ Ivi, p. 185, 239-242: «Et quod obicitur quod nullum simplicissimum est status omnium bonorum etc., dicendum quod immo, secundum quod illa bona sunt indifferentia secundum substantiam, differentia autem secundum rationem, ut probat Boetius»; cfr. Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 9, p. 77, 40-42: «nomina quidem esse diuersa, nullo modo uero discrepare substantiam».

solo alla condizione della vita futura, ma anche a quella della vita terrena.²⁷ Lo stesso concetto esteso di *beatitudo* si trova espresso da Agostino che, nel *De civitate Dei*, afferma: «non restringiamo l'espressione 'vita beata' ad un significato così angusto, da attribuirlo soltanto a Dio», anche se «la sua beatitudine è tale che non può esistere una maggiore». Al confronto la massima felicità consentita agli angeli è poca cosa. Non si può, del resto, «negare la felicità dei primi uomini in paradiso prima del peccato», così come oggi possiamo chiamare, «senza esagerare, felici coloro che vediamo vivere nella giustizia e nella devozione».²⁸ Dello stesso avviso è Boezio, in un altro passaggio del *De consolatione*, quando dice: «come raggiungendo la giustizia si diventa giusti [...] per la stessa ragione, occorre che raggiungendo Dio si diventi dèi».²⁹

Giovanni mostra di aver compreso correttamente la definizione di Boezio: la felicità non è la somma di tutti i beni possibili all'uomo, bensì una «condizione di pienezza»³⁰ e di perfezione, dove i singoli beni compongono la totalità unica e semplice in quanto, pur avendo nomi diversi, «non differiscono in nulla nella

²⁷ Ivi, p. 185, 242-247: «Dicendum tamen quod beatitudo diffinitur ad creatam et incretam, nec dicitur equiuoce beatitudo de creata et increta, sed analogice secundum prius et posterius. Similiter diffinitio per prius conuenit beatitudini increate, per posterius beatitudini create, non solum beatitudini patrie sed vie».

²⁸ Ivi, p. 185, 247-257: «Unde Augustinus in XI libro *De ciuitate Dei*: Neque enim beate vite vocabulum ita contrahimus ad quasdam significationis angustias, ut solum Deum dicamus esse beatum, qui vere ita beatus est ut maior beatitudo esse non possit; in cuius comparatione quidem angeli beati sunt sua quadam summa beatitudine, quanta esse in angelis potest, quid aut quantum est, nec ipsos tantum; quis eum illos primos homines in Paradiso negare audeat beatos fuisse ante peccatum, cum hodie non imprudenter beatos vocamus, quos videmus iuste ac pie viuentes? Item Boetius: Sicut adeptioe iustitie iusti, sapientie sapientes, sic adeptioe beatitudinis fiunt homines beati». Cfr. Agostino, *La città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Rusconi, Milano 1997, XI, 11-12, pp. 531-532; Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 10, p. 84, 82-84. Per la traduzione si veda la nota seguente.

²⁹ Severino Boezio, *La ricerca della felicità*, p. 111.

³⁰ La felice espressione è di Marco Zambon, cfr. *Introduzione*, in Severino Boezio, *La ricerca della felicità*, pp. 9-55, qui: 31.

sostanza».³¹ In questo senso si tratta di *beatitudo increata* perché la totalità unica e semplice è Dio. Allo stesso tempo, egli evidenzia l'accezione ampia che *beatitudo* ha per Boezio tanto da poterla attribuire anche agli uomini che, raggiungendo Dio, diventano felici, partecipando della felicità divina. In questo senso si parla di *beatitudo creata*, cioè caratterizzante anche gli uomini in quanto creature. Quindi *beatitudo* si usa in modo analogico sia in riferimento a Dio che agli individui.

La distinzione fra felicità creata e increata era frequente nella prima metà del XIII secolo,³² in particolare presso i maestri delle arti che commentavano l'*EN*.³³ Il commento dello pseudo-Peckham, redatto probabilmente qualche anno dopo il *Tractatus*, parla di *felicitas increata* come bene supremo unico e perfetto, coincidente con la prima causa che conferisce «immediatamente» la felicità agli esseri, in base ai loro meriti.³⁴ Per questo commentatore, la felicità concepita nella sua essenza non è acquisita dall'azione umana, ma deriva dalla prima causa.³⁵ La *felicitas*

³¹ Ivi, p. 97.

³² Si veda I. Zavattero, *Le bonheur parfait dans les premiers commentaires latins à l'Éthique à Nicomaque*, «Revue de théologie et de philosophie», 139 (2007), pp. 311-327; V. Buffon, *Philosophers and Theologians on Happiness. An Analysis of Early Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, «Laval théologique et philosophique», 60.3 (2004), pp. 449-476.

³³ Si veda anche la *Guide de l'étudiant* che distingue fra *felicitas incausata* e *felicitas causata*, cfr. C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, *Le «Guide de l'étudiant» d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Université Laval - Faculté de philosophie, Québec 1992, § 92. Si tratta più propriamente del *Compendium «Nos gravamen»* (come recita l'*incipit*) cioè di una guida redatta verso il 1230-1240 per aiutare gli studenti della facoltà delle arti di Parigi a superare gli esami conclusivi.

³⁴ Anonymous (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem, liber I, lect. XV, q. 6* (O = Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71, f. 20vb): «felicitas est a prima causa immediate [...] et hoc secundum merita, quae in diversis diversa sunt».

³⁵ Ivi, *lect. X, q. 5, O f. 15rb*: «[felicitas] secundum suam essentiam [...] nullo modo dependet ab operatio nostra sed solum a prima causa».

creata, invece, è accessibile all'uomo nella misura in cui questi è creato. Questa felicità appartiene, quindi, alla sfera degli esseri che partecipano del bene del loro creatore, in quanto creature. Malgrado la sua imperfezione naturale, si tratta del bene migliore («più perfetto») fra i beni creati desiderati e ricercati dall'uomo.³⁶ Con le debite differenze e malgrado il diverso genere letterario – commentando l'*EN*, i maestri delle arti approfondiscono molto di più il tema della felicità e non usano, per questa teoria, il *De consolatione* – lo pseudo-Peckham e Giovanni condividono la stessa concezione di felicità. Questa condivisione va a rinforzare l'idea, ormai consolidata presso gli specialisti, di un proficuo scambio di dottrine fra la facoltà di teologia e la facoltà delle arti di Parigi nella prima metà del Duecento.

3.3. *DE PARTIBUS DIFFINITIONIS: «STATUS»*

Analizzando i singoli termini che compongono la definizione boeziana di beatitudine, Giovanni inizia con la discussione di *status*. La prima obiezione solleva il problema che non si tratti di uno 'stato' bensì di un 'abito', per varie ragioni: *beatitudo* è una qualità; nell'anima la beatitudine non è una passione o una potenza e, quindi, per esclusione, resta che è abito; è ciò secondo cui ci disponiamo bene o male nei confronti delle passioni.³⁷ Giovanni

³⁶ Ivi, q. 4, O f. 15ra: «de felicitate creata et illa dicitur bonum perfectissimum, sed perfectissimum dicitur aut simpliciter aut in genere, et dico quod esse creatum non compatitur secum perfectum simpliciter, compatitur tamen perfectum in genere. Et perfectissimo simpliciter nihil est perfectius, sed sic solum Primum est perfectissimum, sed perfectissimo in genere bene potest esse aliquid perfectius, sicut patet quod primo in genere potest esse aliquid prius simpliciter. Et sic dicimus felicitatem creatam esse perfectissimum».

³⁷ Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, III, 19, p. 180, 75-181, 86: «Secundo queritur de partibus diffinitionis, et primo de eo quod dicitur "status". Videtur enim quod beatitudo non sit status sed habitus. Omnis enim qualitas aut est habitus aut dispositio, potentia vel impotentia etc.; beatitudo est qualitas, quia secundum eam quales dicimur. [...] Item habitus sunt secundum quod nos habemus bene vel male ad passiones; beatitudo est huiusmodi; ergo beatitudo est habitus».

porta anche un argomento *in contrario* basandosi sull'autorità di Aristotele il quale afferma, nel primo libro dell'*EN*, che la beatitudine è un atto dell'anima secondo virtù³⁸ e precisamente un atto secondo.

Nella soluzione di questo problema, Giovanni sostiene che *beatitudo* sia 'stato', ma anche 'abito' e 'atto', benché in maniera diversa, così come emerge negli argomenti portati, quindi si può concedere che sia 'abito', come recita la definizione di Boezio, anche se le ragioni addotte non sono da concedere necessariamente.³⁹ Circa la posizione di Aristotele, invece, Giovanni precisa⁴⁰ che l'*habitus* è duplice: *habitus potentialis*, cioè separato dall'atto, o *habitus* congiunto all'atto o *actualis*. La beatitudine non è un abito potenziale, bensì *actualis*, ed è questo che Aristotele chiama 'atto secondo', vale a dire l'azione vera e propria.

La distinzione di questi due tipi di *habitus* non si trova in altri autori dell'epoca. Alessandro di Hales nella *Glossa alle Sentenze* di Pietro Lombardo parla di *habitus potentialis* o *potentia habitualis*⁴¹ per spiegare il concetto di *habitus naturalis* quale è il

³⁸ Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea (ethica noua)*, I, 13, 1102a5. È interessante notare che, nell'esposizione della posizione di Aristotele, Giovanni non usa unicamente il termine *beatitudo*, bensì spesso *felicitas* oppure *felicitas siue beatitudo*.

³⁹ Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentialiarum animae*, III, 23, p. 186, 270-273: «Ad illud autem quod queritur utrum beatitudo sit status, vel habitus, vel actus, dicendum quod est status et habitus et actus, sed aliter et aliter, sicut dictum est supra. Unde concedimus rationes que probant quod sit habitus, licet non sint concedende de necessitate».

⁴⁰ Ivi, p. 186, 274-280: «Ad illud autem quod obicitur de Aristotele quod probat quod beatitudo non est habitus sed actus, et quod secundus actus et non primus, dicendum quod habitus duobus modis dicitur: habitus potentialis siue distans ab actu, et habitus coniunctus actui siue actualis. Beatitudo autem est habitus actualis, sed non potentialis et hoc appellat Aristoteles actum, et est actus secundus, ut melius dicatur, actus primus actualis».

⁴¹ Questa espressione ricorre anche in Filippo il Cancelliere, si veda R. Saccenti, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 128-134.

libero arbitrio.⁴² Più frequente è l'espressione *habitus actualis*,⁴³ così come la distinzione di due accezioni (*dupliciter*) di *habitus*,⁴⁴ ma, da quanto mi risulta, la distinzione *potentialis / actualis* è una novità di Giovanni che se ne serve per trovare un compromesso, più terminologico che dottrinale, fra felicità intesa come abito o intesa come atto. La *beatitudo* è, quindi, una 'disposizione in atto', idea che per Aristotele sarebbe stata inaccettabile perché la felicità è frutto dell'azione dell'intelletto, è il fine dell'attività conoscitiva, non già una disposizione, ancorché intellettuale, dell'anima.

⁴² Alexander Halensis, *Glossa in II Sententiarum*, dist. 24, n. 9, p. 213, 8: «Dicendum quod liberum arbitrium nominat habitum naturalem, et talis est habitus potentialis vel potentia habitualis».

⁴³ Si rintraccia in autori successivi, ad esempio Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, Quaracchi, Firenze 1924 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, II), II, q. 64, resp., p. 603, 12: «habitus actualis differt a potentia cuius est»; Thomas de Aquino, *Summae theologiae* I, II, q. 82, art. 1, arg. 2, editio Leonina, VII, Roma 1892, p. 94: «Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpae, alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter, peccaret». Si veda anche O. Lottin, *Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècles*, in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, 1, pp. 103-349: p. 252 trascrive un lungo passo di Simon de Lens (1284-1296), *In II Sententiarum*: «Differt enim habitus et actus ut habitus: actus enim dicitur quia est actualiter in suo fonte [*sic*] nec est etiam habitus actualis quia non semper est in actu, ut in dormiente, sicut ostensum est in opponendo».

⁴⁴ Da una ricerca nel database *Library of Latin Texts* sono emerse, fra le altre, un paio di distinzioni interessanti, Henricus de Gandavo, *Quodlibet XII (quaestiones 1-30)*, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 (Henrici de Gandavo Opera Omnia, XVI), q. 6, solutio, p. 35, 32-34: «Et tam potentia quam habitus dupliciter considerari possunt: aut quoad eorum substantiam, aut quoad eorum fervorem ad actum eliciendum»; Guillelmus de Ockham, *Expositio in librum praedicatorum Aristotelis*, ed. G. Gál, Franciscan Institute, St. Bonaventure 1978 (Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica, Opera Philosophica, II), cap. 14, p. 273, 95-101: «Sexto notandum quod, quantum ad praesens spectat, habitus dupliciter accipitur: uno modo pro omni re existente in substantia subiective de difficili amissibilis, et sic accipitur in proposito. Aliter accipitur pro aliqua re accidentali, generata in aliqua potentia ex actu vel ex actibus illius potentiae, sive illa potentia sit activa sive passiva nihil refert, quae quidem res inclinet potentiam eandem ad actus consimiles».

3.4. *DE PARTIBUS DIFFINITIONIS: «PERFECTUS»*

L'idea di 'stato di perfezione' contenuta nella definizione di Boezio è analizzata mediante la distinzione di tre accezioni di *perfectus* che Giovanni ricava dal II libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo.⁴⁵ 'Perfetto' si può dire in tre modi: *secundum tempus*, *secundum naturam* e *uniuersaliter*.⁴⁶ Ciò che è perfetto *secundum tempus* possiede una caratteristica che è opportuno avere nella dimensione temporale; nel caso della beatitudine, soltanto la natura creata è beata.⁴⁷ Ciò che è perfetto *secundum naturam* è caratterizzato da qualcosa di necessario che serve per la glorificazione, quindi, in questo caso, soltanto le anime denudate del proprio corpo prima della resurrezione non sono beate, perché mancano di qualcosa, la corporeità, che, invece, è opportuno avere per la glorificazione.⁴⁸ Ciò che è perfetto *universaliter* è ciò a cui non manca nulla e da cui provengono i beni universali, quindi soltanto Dio è beato.⁴⁹

Nella sua soluzione, Giovanni spiega che il *perfectus* della definizione boeziana non indica nessuna delle tre accezioni del termine prese singolarmente, bensì le indica tutte e tre congiuntamente (*communiter*).⁵⁰ Nella felicità increata, infatti, si ha la perfezione

⁴⁵ Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, edd. PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971-1981, vol. I-2, II, dist. 4, 5.

⁴⁶ Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, III, 19, p. 182, 118-121: «Consequenter queritur de eo quod dicitur perfectus. Perfectum enim tripliciter dicitur, sicut habetur in secundo Sententiarum: secundum tempus, secundum naturam et uniuersaliter».

⁴⁷ Ivi, p. 182, 121-122; 130-131: «Perfectum secundum tempus est, quod habet quicquid tempus requirit et quod conuenit secundum tempus haberi [...]. Si pro perfectione secundum tempus, sic sola natura condita esset beata».

⁴⁸ Ivi, p. 182, 123-124; 131-133: «perfectum secundum naturam est, quod habet quicquid debitum est et expedit nature sue ad glorificationem [...]. Si pro perfectione secundum naturam, sic anime exute a corporibus ante generalem resurrectionem non esset beate, quia non habent quicquid habere debent etc.»

⁴⁹ Ivi, p. 182, 124-126; 134-135: «uniuersaliter autem et summe perfectum est, cui nihil umquam deest et a quo uniuersa bona proueniunt. [...] si pro perfectione uniuersaliter, sic solus Deus esset beatus».

⁵⁰ Ivi, p. 186, 259-269: «Ad illud quod queritur de perfecto, qualiter accipiatur, scilicet utrum pro perfecto secundum tempus vel secundum naturam

uniuersaliter; alla felicità creata della vita futura corrisponde la perfezione *secundum naturam* perché *in patria* le anime denudate del corpo riacquistano, dopo la resurrezione, ciò che appartiene loro per natura, ovvero la corporeità; nella felicità creata della vita presente (*in via*), si ha la perfezione *secundum tempus*, e questo vale anche per l'anima nello stato di innocenza o nella condizione postlapsaria, così come per le anime che si trovano nel limbo o nel purgatorio.

Con questa risposta, Giovanni mostra di voler applicare la definizione di felicità di Boezio a tutte le condizioni in cui l'anima può trovarsi, *in via* e *in patria*, perché il concetto di perfezione è inteso di volta in volta relativamente allo stato in cui l'anima si trova. In questo modo, il teologo francescano spiega meglio cosa siano la *beatitudo increata* e *creata* mostrando quanto ampio sia l'ambito di applicabilità del concetto generale di *beatitudo* che comprende entrambe le specificità, ciascuna perfetta relativamente al proprio ordine.

3.5. *DE PARTIBUS DIFFINITTONIS: «OMNIUM BONORUM»*

Nell'esame dell'ultima parte della definizione, *omnium bonorum*, ci si domanda se i beni in questione siano soltanto i beni del corpo, soltanto i beni dell'anima oppure entrambi. Nei *dubia* introduttivi, nessuna delle tre opzioni è ritenuta valida:⁵¹ Boezio

vel uniuersaliter, dicendum quod non sic nec sic nec sic, sed communiter ad hec, sicut accipitur cum diuiditur in hec tria. In beatitudine enim increata est perfectio uniuersaliter; in beatitudine creata patrie est perfectio secundum naturam, quia ibi habetur quod debitum est nature, et hoc quantum ad animas exutas, vel quicquid expedit ad glorificationem, et hoc quantum ad secundam stolam post generalem resurrectionem; in beatitudine vie est perfectio secundum tempus, siue sit in statu innocentie, siue in statu iustitie post lapsum hic vel in limbo vel in purgatorio».

⁵¹ Ivi, p. 182, 139-147: «Consequenter queritur de hoc quod dicitur “omnium bonorum”. Aut enim ibi sumuntur bona pro bonis corporis tantum, aut pro bonis anime, aut pro bonis utriusque. Pro bonis corporis tantum non, quia in hiis non consistit beatitudo; pro bonis anime tantum non, quia, sicut dicit Augustinus in libro XIX *De ciuitate Dei*, beatissimus est, cui nullum deest bonum anime vel corporis; pro bonis utriusque non, quia sic anime exute a corporibus

non si riferisce ai soli beni del corpo perché in essi non consiste la felicità; non si riferisce ai soli beni dell'anima perché, come dice Agostino nel *De civitate Dei*, è beato colui a cui non manca nulla né nell'anima né nel corpo; non si riferisce ad entrambi i beni colti nell'unità di corpo e anima, perché allora dovremmo ammettere che le anime spogliate dei corpi, così come gli angeli, non siano beate. Se così stanno le cose, non rimane dunque che negare la validità della definizione di Boezio: la beatitudine non è lo stato perfetto che raccoglie tutti i beni.

È compito di Giovanni nella sua soluzione chiarire come si debba intendere questo corno della definizione.⁵² L'unica opzione da scartare è quella secondo cui i beni in questione siano quelli del corpo, mentre sono valide le altre due possibilità: gli *omnes boni* della definizione possono essere o i soli beni dell'anima oppure i beni del composto umano. Giovanni si basa sulla definizione di vita beata formulata da Agostino nel *De civitate Dei* dove vengono distinte la vita *beata*, *beatior*, *beatissima*. Se si fruisce dei soli beni dell'anima, cioè della virtù e di quei beni senza i quali la virtù non sarebbe possibile, si avrà una vita *beata* o *beatior*, mentre se si fruisce della virtù e dei beni del corpo e dell'anima si avrà una vita *beatissima*.⁵³

et angeli non essent beati. Relinquitur beatitudo non est status omnium bonorum congregatione perfectus».

⁵² Ivi, p. 187, 314-327: «Ad aliud quod obicitur, utrum “bonorum” supponat pro bonis corporis tantum, vel anime, vel utriusque, concedendum est quod non pro bonis tantum, sed communiter supponit pro bonis anime tantum vel pro bonis anime et corporis, et secundum hoc beatitudo conuenit iustis in via et animabus exutis et hominibus generalem resurrectionem. Unde dicendum quod, licet beatissima vita sit, que fruitur bonis anime et corporis, nichilominus beata est vita, que fruitur bonis anime tantum, sicut dicit Augustinus in libro XIX *De ciuitate Dei*; ait enim: “Est vita beata, beatior et beatissima. Beata vita est, que fruitur virtute et ceteris bonis, sine quibus non est virtus; beatior, que fruitur virtute et quibusdam ceteris bonis, sine quibus est virtus; beatissima, que fruitur virtute et ceteris bonis omnibus anime et corporis, sine quibus est virtus”. Et patet per hoc solutio ad obiecta».

⁵³ Cfr. Augustinus, *De civitate Dei*, II, XIX, 3, p. 354, 23-28; Agostino, *La città di Dio*, p. 944.

La *solutio ad obiecta* proposta da Giovanni appare in qualche modo insoddisfacente, per non dire deludente, in quanto il teologo avrebbe potuto cogliere l'occasione per precisare, sulla scorta della trattazione di Boezio, che l'uomo spesso persegue dei beni effimeri, credendo che siano fonte di felicità, quali la ricchezza, il potere, le cariche pubbliche, la fama, i piaceri del corpo. Giovanni, invece, si limita alla semplice e stringata distinzione fra beni del corpo e dell'anima, senza dire al lettore quali siano questi beni. Così facendo non trasmette adeguatamente il senso della definizione di *beatitudo* di Boezio che richiede di essere letta nel contesto più ampio del *De consolatione*, dove si insiste sul fatto che la vera felicità racchiude tutti i beni apparenti – autosufficienza, potere, rispettabilità, reputazione e gioia – orientati ad un fine più alto, che è il sommo bene. In realtà Giovanni riserva una sezione specifica a questi cinque 'beni', chiedendosi se siano distinti e sufficienti, ma anche in questa apposita trattazione, come andiamo a vedere, non approfondisce e non coglie l'occasione per insistere sul ruolo unitivo e teleologico del sommo bene.

3.6. *DE SUFFICIENTIA ET DISTINCTIONE EORUM, QUE REQUIRUNTUR AD BEATITUDINEM*

La sezione specifica prevista da Giovanni per discutere se i cinque beni che compongono la beatitudine – *potentia, sufficientia, reuerentia, claritudo, letitia* – siano sufficienti, e come essi si distinguano fra loro, poteva essere il banco di prova della definizione boeziana, cioè offrire lo spazio per valutarne l'efficacia e per svelarne la portata filosofica. Invece, sia gli argomenti iniziali che le corrispettive risposte offerte da Giovanni rimangono in superficie, fornendo distinzioni logiche e pedanti sottigliezze scolastiche.

La soluzione di Giovanni è inquadrata, come già nelle risposte precedenti, nella cornice, ormai stabilmente tracciata, della distinzione fra *beatitudo increata* e *creata*. In fondo, in questa *solutio* viene ripetuto quanto già affermato nella discussione della definizione *secundum se* (par. 3.2): i cinque beni sono distinti *secundum*

rationem, ma identici *secundum rem* se sono considerati in relazione alla beatitudine increata, in linea con quanto dice Boezio, che sono uguali secondo la sostanza ma diversi per il nome; in relazione alla beatitudine creata, invece, differiscono sia per la sostanza sia per il nome.⁵⁴

Trattando della questione della loro *sufficiencia*, Giovanni concentra la discussione sul numero dei beni, ovvero se cinque sia un numero sufficiente. Se la beatitudine di cui si parla è quella increata, allora queste nozioni sono appropriazioni delle persone della Trinità.⁵⁵ Più precisamente: *reuerentia* e *potentia* si riferiscono al Padre, *claritudo* al Figlio, *sufficiencia* al Padre e al Figlio, *letitia* allo Spirito Santo. Se invece ci si riferisce alla beatitudine creata, i cinque beni si distinguono per opposizione ai cinque comportamenti disordinati, elencati da Boezio, rispettivamente a *potestas*, *opes*, *voluptas*, *gloria* e *fama*, vale a dire due in più in confronto ad Aristotele che tratta soltanto di *divitiae*, *honores* e *voluptates*.⁵⁶

Da quanto detto, appare evidente che la trattazione di Giovanni si muove su un piano formale e che non entra mai nella

⁵⁴ Iohannes de Rupella, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, III, 19, p. 188, 329-336: «Ad hoc autem quod queritur de sufficientia et numero illorum quinque que exiguntur ad beatitudinem secundum Boetium, dicendum quod, si considerentur in beatitudine increata, sic sunt eadem secundum rem, differentia autem secundum rationem; et secundum hoc intelligitur quod dicit Boetius: Potentia, sufficientia, reuerentia, claritudo atque letitia idem sunt secundum substantiam, nomina autem diuersa. Si vero referantur ad beatitudinem creatam, sic differunt secundum rem et rationem sicut ostendebatur».

⁵⁵ Ivi, p. 188, 340-344: «Vel potest dici quod numerus et distinctio eorum attenditur secundum quinque notiones: Reuerentia enim et potentia referuntur ad Patrem, claritudo ad Filium, sufficientia ad Patrem et Filium, letitia autem ad Spiritum Sanctum. Hoc tamen non dicimus proprie sed per appropriationem quamdam».

⁵⁶ Ivi, p. 188, 351-360: «Et sic distinguuntur ista quinque, potentia, sufficientia, reuerentia, letitia et claritudo, per oppositionem ad ea que inordinate appetuntur, que sunt potestas, opes, voluptas, gloria et fama. Sed tunc queritur de controuersia inter Boetium et Aristotelem, Aristoteles enim ponit tria et Boetius quinque. Ad quod dicendum quod Aristoteles non recitat nisi ea que appetuntur propter bonum respectu sui, per oppositionem ad tres concupiscentias; Boetius autem communiter respectu sui et respectu alterius, sicut patet per predicta».

discussione filosofica e teologica del significato e della portata morale dei termini.

4. *De beatitudine: cuius sit ut subiecti*

Secondo il proposito espresso all'inizio della sezione dedicata alla felicità, Giovanni si domanda quale sia il soggetto della felicità (*cuius sit ut subiecti*) e chi possa conseguirla: l'uomo nella sua complessità, anima e corpo, oppure soltanto l'anima? Le autorità di Boezio e di Seneca sono citate a sostegno dell'idea che l'uomo sia il soggetto della *beatitudo*, mentre l'argomento contrario è ancora desunto dall'*EN* di Aristotele e dalla stessa definizione di felicità ricordata poco prima: in quanto atto perfetto secondo virtù, la felicità appartiene all'anima perché qui risiede la virtù; quindi la felicità è dell'anima, più precisamente delle sue facoltà.

Nella soluzione a questo problema,⁵⁷ Giovanni assume ancora una volta una posizione mediana. La felicità è sia dell'anima che dell'uomo, ma in modo diverso. In prima istanza appartiene all'anima, ma questo fa sì che appartenga anche all'uomo come composto. Nel seguito della risposta, Giovanni si spinge ben oltre le mediazioni sottili e ingloba tutte le opzioni che, negli argomenti iniziali figurano opposte l'una all'altra: la beatitudine è sia dell'anima in potenza sia dell'anima in se stessa, sia della parte pratica che della parte cognitiva, sia dell'anima razionale, che dell'irascibile, che della concupiscibile. In sintesi, la *beatitudo* appartiene a ciascuna parte dell'anima, sebbene sempre in modo

⁵⁷ Ivi, p. 189, 380-393: «Ad secundo quesitum, utrum scilicet beatitudo sit anime vel hominis, dicimus quod est anime et est hominis ut subiecti, sed differenter: primo anime, secundo hominis [...]. Ad aliud autem dicendum quod beatitudo non respicit animam in se nec animam in potentiis, sed utroque modo. Similiter nec partem motiuam nec partem cognitiuam, sed utramque; nec partem superiorem tantum nec inferiorem; nec rationalem nec irascibilem nec concupiscibilem, sed omnes, non tamen eque primo. Et hoc est, quia beatitudo non est unum bonum tantum corporis vel anime, sed congregatio omnium bonorum omnium virium corporis vel anime, sicut patet per diffinitionem Boetii».

diverso, sulla base dell'affermazione di Boezio secondo cui la beatitudine è la somma di tutti i beni delle facoltà del corpo e dell'anima.

5. *De beatitudine: a quo sit*

L'ultima parte del piccolo trattato dedicato alla beatitudine affronta il problema della 'causa' della *beatitudo*: è il libero arbitrio oppure la natura a procurarla, oppure essa è del tutto al di là della capacità della ragione e della volontà? Questa domanda, tanto complessa quanto affascinante, avrebbe potuto occupare molti fogli di pergamena, invece Giovanni sbriga velocemente il problema, mantenendo lo stesso stile fin qui usato per affrontare le altre questioni.

Il libero arbitrio non ha del tutto la capacità di acquisire la felicità, in quanto è necessaria la grazia che supera la natura della ragione e della volontà.⁵⁸

Se si confronta la succinta risposta di Giovanni con le lunghe trattazioni dell'epoca dedicate alla felicità, in particolare con quelle dei maestri delle arti nei commenti all'*EN*, emerge in maniera netta non solo lo scarto di profondità speculativa, ma anche il diverso di approccio che differenzia e distanzia gli *artistae* da Giovanni. Il *Tractatus* è una compilazione, una raccolta di *auctoritates*, e quindi il teologo non si cimenta in discussioni filosofiche e teologiche.

6. *Osservazioni conclusive*

In chiusura, la scelta operata da Giovanni de La Rochelle, negli anni Trenta del Duecento, di incentrare la trattazione della

⁵⁸ Ivi, p. 190, 404-407: «Res acquirenda beatitudo, medium est gratia, quorum utrumque est supra naturam. Et sic liberum arbitrium non habet completam potestatem acquirendi beatitudinem, nec umquam exit per se in actum».

sezione «de beatitudine» del *Tractatus* sulla definizione di Boezio è senz'altro degna di nota. Egli dimostra di conoscere almeno altre sei dottrine, citate in apertura della sezione, e soprattutto conosce la definizione aristotelica, ormai arrivata sui banchi della facoltà delle arti di Parigi e discussa, non senza modifiche profonde, dai primi commentatori dell'*EN*. Tuttavia, se si tiene conto del fatto che nel *Tractatus*, segnatamente nel quadro della dottrina della felicità, il ricorso ad Aristotele è poco significativo, non stupisce che il teologo francescano vi abbia preferito la fonte del cristiano Boezio. Del resto, Giovanni non fa che citare sempre la stessa definizione aristotelica – «beatitudo est actus anime secundum virtutem perfectus» – appresa probabilmente non dalla lettura diretta dell'*ethica noua*, bensì estratta da un prontuario di definizioni, come peraltro potrebbe essere accaduto anche per le altre sei definizioni citate.

Soltanto quella di Boezio è analizzata nel dettaglio, forse per una preferenza personale di Giovanni – che, a mia conoscenza, è l'unico autore a operare questa scelta – oppure in ragione del fatto che essa offre la possibilità di sviscerare il problema della *beatitudo* da molti punti di vista, offrendo un'idea di felicità molto ampia e completa. In effetti, la 'condizione di pienezza' di beni espressa dalla *beatitudo* di Boezio connota in modo netto la sua definizione e la distingue rispetto alle altre.⁵⁹

Nonostante la preferenza che Giovanni accorda alla dottrina della *beatitudo* di Boezio, non si può fare a meno di osservare che l'analisi dettagliata delle singole parole della definizione sembri talvolta fine a se stessa, tanto è stringata e priva di approfondimenti filosofici. Tuttavia, come già detto, la tipologia di testo a cui il *Tractatus* appartiene, quello della raccolta di *auctoritates*,

⁵⁹ Si precisa che Giovanni dedica alla *beatitudo* anche un capitolo nella *Summa de anima* redatta qualche anno dopo il *Tractatus* (cfr. Johannes de Rupella [Jean de La Rochelle], *Summa de anima*, ed. J.G. Bougerol, Vrin, Paris 1995, pp. 75-77). Qui la felicità è la causa finale dell'anima razionale, la quale è *beatificabilis* nella sua interezza; l'anima umana risulta così ordinata alla *beatitudo* intesa come *visio Dei*.

giustifica e spiega la stringatezza con cui il nostro teologo francescano affronta i problemi inerenti all'anima. Alla luce di questo, è, anzi, opportuno apprezzare e sottolineare il fatto che soltanto nella sezione «de beatitudine» del *Tractatus* Giovanni risponda personalmente ai vari argomenti posti in apertura e dissipi di volta in volta i vari *dubia*.