

# Ragione naturale e dimensione trinitaria in Severino Boezio, con un'annotazione su Tommaso d'Aquino

Vincenzo Ceci  
(Pontificio Ateneo Sant'Anselmo – Roma)  
cc.vins24@libero.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Natural Reason and the Trinitarian Dimension of God in Severinus Boethius, with a note on Thomas Aquinas.

Abstract: Having acquired the Aristotelian lesson that identified metaphysics as the apex of the sciences, Boethius sensed the need to elevate the Trinitarian dogma to such epistemological condition. Therefore, he elaborates dialectically – meaning with exclusively philosophical tools of neo-Platonic origin – the Trinitarian faith professed by Catholics, in an attempt to give it logical transparency and realize its rational demonstration. Indeed, *De Trinitate* qualifies as a pamphlet of philosophical/natural theology. Thomas will comment on its first two chapters, probably with the main purpose of moderating its rationalism and, after formalizing the epistemological profile of dogmatic theology, he assigns to the latter the study and deepening of Trinitarian questions in order to take them permanently away from philosophy.

Keywords: Trinitarian dogma, medieval philosophy, christian neoplatonism, augustinian heritage, intelligence of faith, natural theology.

## 1. *La Trinità nella produzione boeziana*

Tra le tematiche affrontate dagli *opuscula theologica*, la dimensione trinitaria di Dio è senz'altro la più ricorrente. Il filosofo romano ne tratta nella prima sezione del *De fide catholica* (1-50), in un breve passo del *Contra Eutychen et Nestorium* (III,85-97), nell'*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, e infine nel *De sancta Trinitate*, che rappresenta l'espressione definitiva della sua ricerca trinitaria<sup>1</sup>.

Il *De fide* espone brevemente la dottrina cattolica a fronte delle eresie ariana, sabelliana e manichea. Si avvale del ricorso alla Sacra Scrittura piuttosto che di definizioni dogmatiche, o di chiarimenti lessicali e rielaborazioni filosofiche;

<sup>1</sup> Cfr. M. Lluch-Baixaui, *Boezio. La ragione teologica* (Eredità medievale 97/8), Ascoli 1997, p. 46.

impiega, pertanto, una ragione essenzialmente espositiva ed esegetica. E, in ciò, si pone come *unicum* dell'intera produzione teologica boeziana; in effetti, la sua attribuzione è solo probabile, né vi sono elementi per un'ulteriore discussione sulla sua autenticità<sup>2</sup>.

L'*Utrum Pater* persegue un chiarimento linguistico e un approfondimento dogmatico: il problema dei nomi divini, predicabili secondo l'essenza o secondo la relazione, introduce la riflessione sui rapporti intradivini o intratrinitari. E la breve sezione del *Contra Eutychen*, richiama la formula del dogma trinitario come esemplificazione del lessico analizzato in precedenza (*natura, essentia, substantia, subsistentia, persona*). Da entrambi i testi, evidentemente, emerge una razionalità di tipo teologico, ove la ragione è interna alla fede.

Il *De Trinitate* persegue la dimostrazione logica del dogma trinitario: acquisito mediante la fede, diviene oggetto della ragione, che lo elabora dialetticamente per risolverlo nella chiarezza razionale. In quest'ottica, fede e ragione hanno un rapporto estrinseco: la fede trasmette un contenuto, la ragione lo dimostra autonomamente, con processi logici/dialettici e con categorie filosofiche. Vi emerge, evidentemente, una razionalità di tipo filosofico, ove la ragione è esterna alla fede.

L'eterogeneità dei fini, pertanto, palesa la differenza epistemologica dell'ultimo opuscolo rispetto ai precedenti. Essi, e precipuamente l'*Utrum Pater*, tendono a una migliore comprensione del dogma trinitario, della sua struttura teoretica e dei termini che la esprimono; mentre il *De Trinitate* tende al superamento del dogma medesimo, ovvero alla realizzazione di un corrispettivo razionale fondato sulla dialettica piuttosto che sull'atto del credere.

Ci si chiede, dunque, se Boezio ponesse la Trinità nell'orizzonte della conoscenza naturale. La risposta affermativa, per l'appunto, è la tesi che il presente studio intende dimostrare. Così, dall'analisi del *De Trinitate*, dovrà emergere l'orientamento razionalistico dell'autore, quindi la dimostrazione dialettica della dimensione trinitaria di Dio; ma anche la sua esatta estensione, il suo rapporto con la fede e col dogma trinitario, e la sua ragion d'essere. Per una maggiore intelligibilità, verrà posto il confronto coi modelli epistemici del tempo, nonché con le fonti impiegate, la più importante delle quali è costituita dalla multiforme opera di Agostino.

L'ultimo paragrafo della ricerca espone la posizione trinitaria di Tommaso d'Aquino. Perché proprio l'Aquinate? Questi, realizzando un commento al *De Trinitate* di Boezio, formalizzò le conclusioni inverse: la ragione naturale non può conoscere la Trinità; e questa lezione divenne definitiva. In questo senso, tra i commentatori e gli interlocutori degli *opuscula*, l'Aquinate appare come il più autorevole. E' nostra persuasione, inoltre, che il *Doctor Angelicus* abbia commentato il *De Trinitate* proprio per moderarne lo slancio razionalistico; e di tale persuasione, chiaramente, occorrerà argomentare il fondamento.

<sup>2</sup> Cfr. L. Obertello, *Severino Boezio* vol. 1 (Collana di monografie 1), Genova 1974, pp. 252-285.

Un'ultima premessa di tipo metodologico: per maggiore chiarezza e sinteticità, nel corso del testo ci avverremo, come già ci siamo avvalsi, di diciture che suppongono la distinzione scolastica tra teologia e filosofia; ciò avverrà nel rispetto dei contenuti e della loro dimensione storica, evitando derive anacronistiche.

## 2. *Analisi dottrinale*

Per apprezzare come autentica dimostrazione razionale la proposta boeziana del *De Trinitate*, sarà sufficiente analizzarne il testo passaggio per passaggio.

Innanzitutto va chiarita la posizione della Sacra Scrittura, o meglio la sua assenza. La prospettiva della dimostrazione razionale, ovvero la scelta del metodo filosofico, ne esclude aprioristicamente la presenza nell'impianto del ragionamento. C'è il riferimento (I,1-10) a un'altra espressione della fede, più qualificata razionalmente benché di natura non filosofica; si tratta del dogma trinitario, come emerso dai concili di Nicea e Costantinopoli, e come rielaborato da un'accreditata tradizione teologica risalente al *De Trinitate* di Agostino<sup>3</sup>. Tuttavia, anche questo riferimento non diviene parte costitutiva del ragionamento, della giustificazione dialettica della dottrina trinitaria; esso, piuttosto, funge da premessa, da momento propedeutico che pone l'oggetto teoretico, ossia la verità trinitaria da elaborare dialetticamente: l'atto della fede l'acquiesce, l'attività della ragione la dovrà dimostrare mediante l'impiego di categorie filosofiche. In altre parole, la *fides qua* viene del tutto superata nella *ratio*; e la *fides quæ* permane nei suoi lineamenti dottrinali, ma tradotta in un sapere razionale e dimostrativo<sup>4</sup>. Pertanto, la fede ha una funzione necessaria ma provvisoria: necessaria, poiché trasmette una verità non deducibile razionalmente, cioè la Trinità di Dio; provvisoria, poiché verrà gradualmente sostituita da un corrispettivo razionale. A tal proposito, così si esprime G. d'Onofrio: "l'indagine su un problema (*qæstio*) relativo ai temi della fede non può non prendere le mosse dal contenuto della Rivelazione, ma deve poi procedere con gli strumenti naturali della razionalità indagatrice [...] Boezio esorta il lettore ad affrontare il problema entro le possibilità dell'intelligenza umana"<sup>5</sup>. E' questo, dunque, il paradigma del rapporto tra fede e ragione perseguito da Boezio nel *De Trinitate*. L'autore non l'esplicita poiché l'*opusculum* costituisce un lavoro di sintesi, per

<sup>3</sup> Più esattamente, l'autore fa riferimento al *Credo Atanasiano*, in Occidente ripreso e sviluppato soprattutto da Agostino, in *De Trin.* I,5,8, cfr. L. Obertello, (cur.), nota n. 5 in *Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici* (I classici del pensiero), Milano 1979, p. 359.

<sup>4</sup> La dicitura «fides qua» e «fides quæ», divenute canoniche a motivo del loro potenziale esplicativo, sono desunte da un passo di Agostino (cfr. Agostino d'Ipbona, *De Trin.* XIII,2,5), in cui la *fides quæ* costituisce il momento oggettivo della fede, ovvero la dottrina in cui si crede, e la *fides qua* ne costituisce il momento soggettivo, ovvero l'atto con cui si crede.

<sup>5</sup> G. d'Onofrio, *Vera philosophia* (Institutiones. Saggi, ricerche e sintesi di pensiero tardo-antico, medievale e umanistico 1), Roma 2013, p. 126-127.

giunta molto breve. Ma lo si evince dalla gradualità del discorso, il quale inizia nel segno della fede, che pone l'oggetto teoretico, e continua in quello della sola ragione, che lo elabora filosoficamente.

Per l'appunto, ricostruiamo ora i lineamenti generali di tale elaborazione. Il che, tuttavia, costituisce un'operazione non semplice, giacché Boezio non dichiara la finalità dimostrativa delle singole unità teoretiche, né la loro connessione con l'economia generale del ragionamento, e non dà indicazioni circa l'ordine e la struttura del proprio discorso – egli si esprime, per così dire, *sine glossa*. E' al commentatore, quindi, che spetta il periglioso onere di esplicitare tale ordine e detta struttura. In essa sono distinguibili quattro grandi nuclei: l'unicità della sostanza divina ( $\alpha$ ), l'unità della sostanza divina ( $\beta$ ), la natura delle relazioni ( $\gamma$ ), le relazioni rispetto all'unità della sostanza divina ( $\delta$ ). Li analizzeremo separatamente, talvolta integrandone la comprensione mediante l'individuazione delle fonti.

$\alpha$ ) Lo studio della Trinità pone anzitutto il problema dell'unicità di Dio, a salvaguardia del monoteismo biblico. Occorre spiegare come le tre Persone non siano tre dèi. Di tale questione, l'autore si occupa assai rapidamente (cap. I)<sup>6</sup>. Egli enuncia la tesi: il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio, ma non si tratta di tre dèi bensì di un solo Dio (*non tres dii*)<sup>7</sup>. Poi ne indica la condizione di possibilità: ciò avviene a motivo della non-differenza (*indifferentia*). E si accinge a esplicitare la tesi. La differenza, come d'altronde l'identità, può procedere secondo il genere, secondo la specie e secondo il numero (*tum genere, tum specie, tum numero*). Le prime due possibilità le menziona ma non le argomenta, essendo palesemente incompatibili col discorso; infatti, ciò che differisce da Dio secondo il genere o secondo la specie, ovviamente non è Dio. Così prende in considerazione la differenza secondo il numero. Ebbene, essa è fondata sugli accidenti, e gli accidenti suppongono la materia. Ora, Dio è forma senza materia, pertanto non può darsi né una differenziazione secondo il numero, né una pluralità di dèi.

$\beta$ ) Dai medesimi elementi filosofici, Boezio inizia ad argomentare l'unità dell'essenza divina (cap. II), affrontandola prima rispetto a se stessa, e poi rispetto alle Persone – sembra attenersi al principio aristotelico, per il quale la conoscenza deve procedere dalle cose più note a quelle meno note<sup>8</sup>. Dio è forma pura (*vere forma nec imago est*), ovvero forma priva di materia; mancando di tale composizione o pluralità di elementi, la sua sostanza risulta semplice, e quindi intrinsecamente una. A questa prima deduzione, segue un *corollarium* che ne conferma e rafforza il contenuto: l'assenza della materia determina l'assenza di accidenti e quindi di composizione; e l'essere forma, determina l'impossibilità di inerire ad un soggetto e quindi di entrare in composizione. E conclude: "In Dio

<sup>6</sup> Per non appesantire l'apparato critico, indicheremo a piè di pagina solo le citazioni letterali, ponendo come indicazione generale degli altri riferimenti il solo capitolo, indicato tra parentesi all'interno del testo.

<sup>7</sup> Il testo latino del *De Trinitate* boeziano è attinto da J. P. Migne, (cur.), *Patrologia Latina*, coll. 1247-1256.

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Phys.* I,1 184a 16-21.

dunque non vi è alcuna diversità (*diversitas*), alcuna pluralità (*pluralitas*) che nasce dalla diversità, alcuna molteplicità (*accidentibus multitudo*) che deriva dagli accidenti, e perciò alcun numero (*numerus*)<sup>9</sup>.

Ecco, pertanto, una prima configurazione dell'unità dell'essenza divina in se stessa. Inoltre, essendo pura forma, cioè non avendo parti, Dio coincide sempre con Se Stesso, e quindi è ciò che è; così, l'esser forma lo qualifica come Essere (*esse ipsum est*)<sup>10</sup>. Pertanto, dal punto di vista ontoteologico, Dio va considerato come Uno ed Essere. Tali attributi, assieme al Bene, costituiscono la struttura metafisica del Dio boeziano – l'autore, come afferma C. Micaelli, li approfondisce secondo relazioni binarie, quali Essere-Bene (*De Hebdomadibus*) e Essere-Uno (*De Trinitate*), e solo indirettamente secondo una relazione triadica (*Consolatio*)<sup>11</sup>. L'identità tra Uno ed Essere rimanda all'*heno*-ontologia porfiriana<sup>12</sup>, posta quale alternativa all'*henologia* plotiniana. Infatti il filosofo di Apamea, lavorando alla conciliazione di Platone e Aristotele, identificava i due attributi in un *unicum*<sup>13</sup>, allontanandosi dall'insegnamento di Plotino, che ne faceva due distinte ipostasi. In effetti, il neoplatonismo di Boezio presenta spesso caratteristiche post plotiniane<sup>14</sup>. Tra l'altro, l'*heno*-ontologia quale identità di Uno ed Essere rappresenta anche la posizione agostiniana<sup>15</sup>, impiegata dall'Ipponate come sintesi di teologia negativa, per il Dio Uno, e teologia positiva, per il Dio Essere<sup>16</sup>. E lo stesso principio sta alla base della minore radicalità boeziana, rispetto al coevo Dionigi lo Pseudo Areopagita, nella teologia apofatica. Invece l'identità tra Uno e Bene, che il filosofo romano realizza mediante un serrato procedimento dialettico<sup>17</sup>, rimanda a Plotino che talvolta identifica l'Uno col Bene<sup>18</sup>, in conformità alla lezione di Platone che, nella *Repubblica*, pone il Bene come origine e apice della dimensione intelligibile<sup>19</sup>. Ad ogni modo, si tratta di una posizione assai comune ai

<sup>9</sup> Boezio, *De Trin.* II,55; trad.: L. Obertello, in *Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici* (così per tutte le citazioni tradotte).

<sup>10</sup> Anche in ambito dogmatico (cfr. *Contra Eut. et Nest.* III) Boezio qualifica Dio come Essere: Egli è *essentia*, ovvero ciò che è massimamente (*est maxime*). L'autore, evidentemente, si riferisce all'etimologia di «essentia» proposta da Agostino, ad es. in *De Trin.* VII,5,10.

<sup>11</sup> Cfr. C. Micaelli, *Dio nel pensiero di Boezio* (Storie e testi 4), Napoli 1995, p. 126.

<sup>12</sup> Cfr. C. Moreschini, «Neoplatonismo e dottrina trinitaria negli Opuscoli di Boezio» in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CXIII, 2021/1, pp. 19-49.

<sup>13</sup> Cfr. G. Girgenti, *Introduzione a Porfirio* (I filosofi 75), Bari 1997, pp. 29-30, 50-57.

<sup>14</sup> Cfr. C. Moreschini, «Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino», in L. Obertello, (cur.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, p. 301;

<sup>15</sup> Cfr. V. Pacioni, *Agostino d'Ipbona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia* (Biblioteca di filosofia. Saggi 23), Milano 2004, p. 133.

<sup>16</sup> Cfr. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Letteratura cristiana antica 1), Brescia 2005, p. 435.

<sup>17</sup> Cfr. Boezio, *De cons. Phil.* III,10,17-43.

<sup>18</sup> Cfr. Plotino, *Enn.* VI,9,46; 62-63. Sulle ragioni intrinseche di tale identità, che certamente suppone anche la fedeltà a Platone, cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino* (I Filosofi 38), Bari 2002, pp. 94-102.

<sup>19</sup> Cfr. Platone, *Rep.* 504a – 509b; peraltro viene affermato del tutto chiaramente che l'Idea del Bene è superiore all'essere/essenza (*ousia*) per dignità e potenza (509b).

neoplatonici, compresi quelli latini, pagani o cristiani; e tuttavia, sia rispetto ad essi, sia rispetto alle sue fonti, Boezio manifesta dei tratti di indubbia originalità, ad esempio nel suddetto procedimento dialettico, supposto all'identificazione di Bene e Uno.

Torniamo alla dimostrazione boeziana. Spiegata l'unità dell'essenza divina in se stessa, l'autore la spiega rispetto alle Persone (cap. III). Il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio; ma poiché, come appena mostrato, non può darsi né una pluralità di dèi né la composizione dell'essenza divina, essi dovranno essere lo stesso ed unico Dio. I Tre, dunque, non costituiscono numero, giacché sono uno. Ma come possono i Tre non moltiplicare l'uno? Il problema, evidentemente, è di natura aritmetica, per l'appunto inerente al numero. Ed è riflettendo filosoficamente sul numero che Boezio intende risolverlo – la sua prossimità al neopitagorismo lo induceva a ritenere come massimamente scientifici i procedimenti dialettici risolti nella matematica. Si serve, tuttavia, di un argomento plotiniano<sup>20</sup>. Vi sono due specie di numeri: il numero con cui si numera (*quo numeramus*), e il numero che viene numerato (*qui in rebus numerabilibus constat*); quest'ultimo corrisponde alla realtà, ovvero all'oggetto, che in quanto tale è sempre uno. La ripetizione del numero numerato, cioè dell'oggetto, non ne moltiplica il numero, che resta sempre uno. E così, una spada chiamata con tre nomi diversi (*ensis, mucro, gladius*), sarà comunque una; e allo stesso modo Dio, chiamato prima Padre, poi Figlio e poi Spirito Santo, sarà comunque uno. E di converso: il sole, pur chiamato tre volte col medesimo appellativo (*sol, sol, sol*), resterà un solo sole; e Dio, pur appellato tre volte col medesimo nome, ovvero Dio (Padre), Dio (Figlio) e Dio (Spirito Santo), resterà un solo Dio. Quindi, “se Dio viene predicato per tre volte del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, questa triplice predicazione non produce un numero (*non igitur ... trina prædicatio numerum facit*)”<sup>21</sup>. Pertanto l'essenza divina, sia considerata metafisicamente in se stessa, sia considerata teologicamente secondo le tre Persone, non è soggetta al numero. Ma attenzione: fin qui, i Tre sono stati studiati secondo l'identità di essenza, per la quale sono la stessa essenza. Ma v'è qualcosa per la quale si distinguono, o non sarebbero tre.

γ) Così, la dimostrazione deve proseguire, e riguardare le Persone non più rispetto all'unità/unicità dell'essenza, bensì rispetto a se stesse (cap. IV). D'altronde, e sia detto per inciso, il precedente passaggio, se non integrato con la dottrina della relazione, rischierebbe di considerare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come tre modi della sostanza, o come puri fonemi/fenomeni, e il discorso boeziano assumerebbe connotati modalistici (sabelliani) – non estranei nemmeno al medioevo, si pensi al caso di Abelardo. Per l'appunto, il filosofo romano introduce la nozione di relazione, o meglio il discorso aristotelico sulle categorie<sup>22</sup> (*prædicamenta*), di cui aveva già curato il commento – il quale, assieme a quelli

<sup>20</sup> Cfr. Plotino, *Enn.* VI,2.4.

<sup>21</sup> Boezio, *De Trin.* III,27,30.

<sup>22</sup> Cfr. Aristotele, *Cat.* 4, 1b 25-27.

al *Peri hermenéias* e all'*Isagoge* di Porfirio, avrebbe costituito il primo ingresso di Aristotele in area latina, nonché la grande lezione di logica trasmessa da Boezio al medioevo, *aetas boetiana*<sup>23</sup>. Plotino aveva negato che le categorie potessero avere un impiego teologico<sup>24</sup>, ma in ambito cristiano, prima con Gregorio di Nazianzo<sup>25</sup>, poi soprattutto con Agostino<sup>26</sup>, la categoria di relazione era divenuta un elemento costitutivo della teologia trinitaria: in Occidente, anche coloro che cercheranno concettualizzazioni e terminologie alternative alla *relatio*, come Riccardo di San Vittore o Bonaventura da Bagnoregio, avranno in essa un imprescindibile termine di confronto.

Certo, altro è predicare le categorie delle creature, altro è predicarle del Creatore. Esse “sono tali, quali i loro soggetti consentono che siano”<sup>27</sup>, e dunque si predicano di Dio in modo adeguato a Dio, come dell'uomo in modo adeguato all'uomo. In Dio, infatti, la sostanza stessa non va considerata in senso stretto, bensì come ultrasostanziale (*ultra substantia*)<sup>28</sup>. Passaggio riassunto con molta immediatezza dal Crocco: “la sostanza, per essere applicata alla natura divina, deve essere trasferita nella sfera della trascendenza e concepita come *ultra-substantia*”<sup>29</sup>. Certamente, se predicata di Dio, la sostanza va pensata come identica a Dio stesso, e mai come soggetto di accidenti. Ma se altra è la sostanza, altre saranno le restanti categorie, e a loro volta non andranno considerate in senso stretto. La qualità, ad esempio la giustizia, cessa di essere un attributo che inerisce alla sostanza, e si identifica con essa; e la quantità cessa di essere l'attributo dell'estensione corporea, e quindi delle parti giustapposte alle parti, per trovare il proprio adeguamento nell'identità con la sostanza. Dio, pertanto, non va considerato come giusto o grande, come si considera giusto o grande l'uomo che possiede la giustizia e la grandezza; Egli, data l'assenza di composizione, sarà

<sup>23</sup> Cfr. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Parigi 1957, pp. 161-178. Chiaramente, a costituire la dote logico-grammaticale dei medievali, fino al XII secolo, vi sarà anche il commento all'*Isagoge* realizzato da Mario Vittorino, peraltro rivisitato da Boezio.

<sup>24</sup> Cfr. Plotino, *Enn.* VI,1, 1-25.

<sup>25</sup> Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Orat.* XXIX,16; VII,11.

<sup>26</sup> Cfr. Agostino d'Ippona, *De Trin.* V,1,1-3.

<sup>27</sup> Boezio, *De Trin.* IV,5.

<sup>28</sup> In quanto al sostantivo «substantia», va notato che l'autore l'impiega come sinonimo di «essentia», secondo l'uso latino, ma solo in ambito metafisico; in ambito dogmatico (cfr. *Contra Eut. et Nest.* III), egli distingue i due termini secondo l'uso dei greci, e designa col primo il concreto individuale, e col secondo la natura comune o generica, e quindi le tre Persone con l'uno, e l'unica divinità con l'altro. In ciò si distingueva dai suoi predecessori, che tale differenza ancora ignoravano; si veda il caso di Agostino, che ammette apertamente la propria lacuna (Cfr. Agostino d'Ippona, *De Trin.* V,8,10) – più incerto è il caso di Ilario: secondo alcuni, egli ignorava la distinzione tra οὐσία e ὑποστάσις ovvero tra *essentia* e *substantia* (cfr. M. Simonetti, E. Prinzivalli, *La teologia degli antichi cristiani*. Letteratura cristiana antica – Nuova serie 26, Brescia 2015, p. 150), secondo altri la conosceva almeno parzialmente (L. Chitarin, *S. Ilario di Poitiers nella controversia sul mistero trinitario*. Collana Strumenti – Patristica 4, Venezia 2015, p. 16). Posto ciò, anche Boezio, per designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, preferisce il vocabolo «persona», caro ai latini, introdotto all'inizio del III secolo da Tertulliano (Tertulliano, *Adv. Prax.* 2; 7; 11).

<sup>29</sup> A. Crocco, *Introduzione a Boezio*, Napoli 1975, p. 78.

piuttosto la stessa giustizia e la stessa grandezza (*idem est esse Deo quod justo... idem est enim esse Deo quod magno*). Anche le altre categorie, aggiunge il filosofo romano, “non si predicano nello stesso modo di Dio e delle altre realtà”<sup>30</sup>. E via via, riflette su ciascuna di esse per definire se e come, al netto della semplicità, e quindi della spiritualità e dell’eternità, possano acquisire un significato idoneo. Ne risulta che, posta l’ultrasostanza, la qualità e la quantità rappresentano entità sostanziali, ma identiche ad essa; mentre le altre categorie sono accidenti predicabili di Dio solo metaforicamente. A tal proposito, le parole del filosofo sono assai chiare: “Alcune [categorie] invero indicano per così dire la realtà, altre in certo qual modo le circostanze della realtà; e quelle mostrano la realtà sostanziale di quel che predicano, queste invece individuano in qualche modo qualche cosa di non sostanziale ma piuttosto di estrinseco. Perciò quelle predicazioni che designano l’essere son dette «predicazioni secondo la realtà (*secundum rem*)»; e quando si riferiscono a dei soggetti, son chiamate «accidenti secondo la realtà (*vocantur accidentia secundum rem*)», quando invece si riferiscono a Dio, che non è soggetto (*subjectus non est*), allora la predicazione vien chiamata «secondo la sostanza della realtà (*secundum substantiam rei*)»<sup>31</sup>.

Almeno nella sostanza, il Vescovo d’Ippona era giunto a un risultato analogo in una delle sezioni più impegnative, dal punto di vista speculativo/filosofico, del suo trattato sulla Trinità<sup>32</sup>; e una posizione non dissimile fu assunta dall’Arcivescovo di Canterbury, nella grandiosa teologia filosofica del *Monologion*<sup>33</sup>. L’ingegnosa applicazione delle categorie a Dio, operata mediante l’interazione con nozioni neoplatoniche, quali la trascendenza divina, la semplicità, l’unità, la spiritualità e l’eternità, costituisce un momento assai elevato del pensiero cristiano, sia dal punto di vista dell’elaborazione metafisica che di quella teologica.

δ) La disamina boeziana delle categorie culmina nell’analisi della *relatio* (cap. V), la quale, opportunamente adeguata, verrà predicata delle singole Persone, sì da assicurarne sia la consistenza ontologica, sia la compatibilità con l’unità dell’essenza divina. Seguiamo rapidamente il nuovo guadagno speculativo del nostro filosofo. Il quale, anzitutto, si chiede se la relazione sia un attributo della sostanza, come la qualità e la quantità, o sia un accidente, una realtà estrinseca alla medesima, come le restanti categorie. La risposta verte sulla seconda possibilità quindi sull’accidente, e viene così esemplificata: il padrone è tale rispetto al servo; tolto il servo, e quindi tolta la relazione, il padrone cessa di essere padrone, ma non cessa di essere, ovvero la sua sostanza rimane inalterata. Così L. Obertel-

<sup>30</sup> Boezio, *De Trin.* IV,42.

<sup>31</sup> *Ibid.*, IV, 94-100. Anche altrove, nell’ambito della logica, l’autore ripete la stessa lezione: l’accidente è un attributo estrinseco e variabile, la cui presenza o assenza non altera la natura alla quale inerisce, al punto da poter essere addirittura separabile da essa (cfr. Boezio, *Comm. in Porph. Isag.* IV,17).

<sup>32</sup> Cfr. Agostino d’Ippona, *De Trin.* V,5,6; V,8,9.

<sup>33</sup> Cfr. Anselmo d’Aosta, *Mon.* III,15-28. Sul confronto tra la posizione agostiniana, boeziana e anselmiana circa l’impiego delle categorie in teologia, cfr. I. Sciuto, (cur.), *Anselmo. Monologio e Proslgio* (Bompiani testi a fronte), Milano 200, pp. 20-25.



lo: “la relazione in quanto tale è soltanto un riferirsi a qualche cosa, senza interferire con la sua sostanza, ossia con quello che la tal cosa in se stessa è”<sup>34</sup>. Posto ciò, Boezio riporta tale concetto alla questione delle Persone: “Se dunque il Padre e il Figlio sono predicati secondo la categoria di relazione (*ad aliquid dicuntur*), e non differiscono in nulla (*nihilque aliud*), come si è detto, altro che per la sola relazione (*nisi sola relatione*) [...] non darà luogo ad un’alterità delle realtà di cui vien detta (*non faciet alteritatem rerum*), ma, se così può dirsi [...] delle persone (*personarum*)”<sup>35</sup>. La relazione, in quanto tale, non altera la sostanza; e quindi le tre Persone, in quanto relazioni, non alterano l’unità della sostanza divina. Così, grazie alla nozione di *relatio*, trova una giustificazione razionale la coesistenza di unità e trinità, ovvero sia la loro simultaneità non risulta contraddittoria. Mono-teismo e Trinità, dunque, vengono entrambi preservati – tuttavia ciò comporta, e inevitabilmente, l’impiego di un linguaggio che indica composizione tra sostanza e accidenti<sup>36</sup>.

Qui, dunque, la giustificazione razionale della fede trinitaria non avviene mediante il numero, che viene evocato solo in conclusione, bensì attraverso la filosofia aristotelica. L’operazione boeziana è chiara: la questione teologica delle Persone, viene tradotta nella nozione filosofica di relazione; e perseguendo la piena intelligibilità di questa, l’autore cerca la comprensione razionale di quella. Insomma, si avvale della mediazione delle *Categorie* per giustificare razionalmente il dogma.

Torniamo al *De Trinitate*. Giunto alla conclusione, avendo assicurato l’unità divina rispetto alle Persone, l’autore deve assicurarla rispetto alla generazione e alla spirazione. Esse, evidentemente, procedono dall’essenza, e da Dio può procedere solo Dio; ma siccome Questi, rispetto a Se Stesso, non si differenzia né per il genere, né per la specie, né per il numero, sarà sempre e comunque uno. D’altronde le realtà numerabili, ancorché ripetute, danno sempre uno.

Nell’ultimo paragrafo (cap. VI), l’autore riprende il tema della predicazione dei nomi, secondo la sostanza e secondo la relazione, ove i primi si dicono automaticamente di ciascuna Persona, mentre i secondi sono esclusivi: se detti del Padre, riguardano solo il Padre; se detti del Figlio, riguardano solo il Figlio; se detti dello Spirito Santo, riguardano solo lo Spirito Santo. Scrive: “Così la sostanza mantiene l’Unità, la relazione costituisce la molteplicità della Trinità; e perciò si applicano singolarmente e separatamente soltanto i termini che riguardano la relazione (*atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim quæ relationis sunt*)”<sup>37</sup>. In precedenza, Boezio aveva trattato questa tematica nell’*Utrum Pater*.

L’analisi della nozione di relazione, il suo impiego in ambito trinitario, e pre-

<sup>34</sup> L. Obertello, (cur.), nota n. 33 in Boezio. *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, p. 375.

<sup>35</sup> Boezio, *De Trin.* V,30-37.

<sup>36</sup> Cfr. G. Baget-Bozzo, *La Trinità* (Saggi), Firenze 1980, p. 113: “Sorge così una discrepanza tra la professione di fede e l’interpretazione metafisica del linguaggio che la definisce”. Ma si tratta, probabilmente, di un giudizio troppo severo.

<sup>37</sup> Boezio, *De Trin.* VI,6-9.

cipuamente la sua identità con la Persona, sono l'aspetto del trattato boeziano in cui si riflette maggiormente l'influsso agostiniano, nonostante alcuni tratti di indubbia originalità<sup>38</sup>. D'altronde è lo stesso Boezio, nel Proemio del *De Trinitate*, ad evocare esplicitamente l'*auctoritas* del Vescovo d'Ippona, ove, rivolgendosi al suocero Simmaco, destinatario dell'opuscolo, dice: "Ti prego tuttavia di esaminare anche questo, se gli elementi speculativi (*semina rationum*) tratti dagli scritti del beato Agostino abbian recato qualche frutto venendo nella mia mente"<sup>39</sup>. Il contesto suggerisce che l'autore si stesse riferendo alla lezione trinitaria agostiniana, e quindi quantomeno all'opera sulla Trinità. Tuttavia è plausibile che la conoscenza boeziana delle opere agostiniane andasse oltre<sup>40</sup>, e in effetti, quasi ogni passo del *De hebdomadibus* sembra avere un corrispettivo agostiniano<sup>41</sup>; e lo stesso opuscolo, oggetto della presente ricerca, rivela "in almost all its particular detail a mosaic of phrases from Augustine, especially *De Trinitate* V and *City of God* XI,24", come sostiene Chadwick<sup>42</sup>. Ad ogni modo, circa il profilo ontologico della relazione, Boezio si esprime con rilevante originalità. Egli insiste sull'identità tra relazione e accidente, giacché quest'ultimo, non producendo mutazioni nella sostanza, non altera l'unità divina; e così, la simultaneità di unità e trinità diviene intelligibile e razionalmente coerente. Senza detta identità, l'autore non potrebbe risolvere la propria dimostrazione dialettica. Al contrario, Agostino afferma che *nihil accidens in Deo, quia nihil mutabile*<sup>43</sup>; ora, le tre relazioni divine, in quanto divine, non mutano, e dunque non sono annoverabili tra gli accidenti. E continua: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si dicono secondo la relazione, non secondo la sostanza, *quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile*<sup>44</sup>. Evidentemente, i due pensatori hanno obiettivi teoretici diversi: Boezio persegue la giustificazione razionale dell'unità divina; Agostino intende conferire un'adeguata consistenza ontologica pure alle Persone. Tra l'altro, essi attuano scelte metodologiche inverse: il filosofo romano raggiunge il proprio obiettivo radicalizzando la lezione aristotelica, mentre il Vescovo d'Ippona deve relativizzarla, e piegarne la logica alle superiori esigenze della fede<sup>45</sup>. Tutto ciò dimostra, una volta in più, l'originalità speculativa di Boezio rispetto alle sue fonti; e, in modo precipuo, l'esito talvolta personale della sua teologia trinitaria rispetto a quella di Agostino<sup>46</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. H. Chadwick, *Boethius. The consolations of music, logic, theology, and philosophy*, Oxford 1990, p. 212, che rileva, tuttavia, la maggiore precisione boeziana nell'identità linguistica tra Relazione e Persona.

<sup>39</sup> Boezio, *De Trin.* Proce. 30-31.

<sup>40</sup> Cfr. A. Trapè, «Boezio teologo e S. Agostino», in L. Obertello, (cur.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, pp. 15-25.

<sup>41</sup> Cfr. L. Obertello, (cur.), nota n. 4 in *Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, p. 359.

<sup>42</sup> H. Chadwick, *Op. cit.*, p. 212.

<sup>43</sup> Agostino d'Ippona, *De Trin.* V,4,5.

<sup>44</sup> *Ibid.*, V,5,6.

<sup>45</sup> Cfr. F. Courth, *Il mistero del Dio Trinità* (Amateca. Manuali di teologia cattolica. Di fronte e attraverso 331), Milano 1993, p. 195.

<sup>46</sup> Cfr. V. Schür, «Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der "Skytischen Kontroversen"» in

### 3. Sintesi filosofica

Come anticipato nel primo paragrafo, e mostrato nel secondo, il processo dialettico del *De Trinitate* è di natura eminentemente filosofica, giacché il ragionamento viene sviluppato con nozioni desunte dai filosofi, che impegnano la ragione e non la fede – lo dice lo stesso autore, laddove dichiara di aver attinto a profonde dottrine filosofiche (*idcirco stylum brevitae contraho, et ex intimis sumta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo*)<sup>47</sup>. Egli, evidentemente, persegue la coerenza logica e la trasparenza razionale, il che esclude l’inserimento di postulati non evidenti, quali gli articoli della Rivelazione. Con essa, la *ratio* boeziana ha un rapporto solo esterno/estrinseco: la fede insegna la verità, pone l’oggetto teoretico, indica i contenuti; la ragione ha l’onere di dimostrarli dialetticamente, di condurli alla chiarezza filosofica, di tradurli in proposizioni razionali. Nel caso qui trattato, la fede insegna che v’è un solo Dio in tre Persone, e la ragione rielabora filosoficamente detto insegnamento, sì da superare l’atto del credere nell’atto del comprendere. Sostanzialmente, il *De Trinitate* sviluppa la fede trinitaria col metodo della teologia naturale. Così, dal punto di vista categoriale, o secondo il genere, tale *opusculum* risulta simile al libro XII della *Metafisica*, per citare il più chiaro degli esempi; e quindi andrà pensato secondo il modello della teologia filosofica. E andrà compreso in analogia alla razionalità della stessa *Consolatio*, che per via dimostrativa procede alla costituzione di un complesso sistema metafisico, culminante in una rigorosa teologia naturale. Insomma, la teologia del *De Trinitate* non andrà assimilata, e in nessun caso, alla teologia dogmatica o a quella biblica, pena l’anacronismo più inammissibile.

Tuttavia, a ben vedere, l’ambito della dimostrazione non include la questione trinitaria nella sua interezza: l’autore argomenta l’unicità di Dio, l’unità della sostanza divina, lo statuto ontologico delle relazioni e la compatibilità di unità della sostanza e molteplicità delle Persone; ma il fatto che quest’ultime esistano, resta un assunto indimostrato. Boezio non dimostra l’esistenza delle Persone, si limita a giustificarne razionalmente la compostibilità con l’unità della sostanza. Più esattamente, alla sostanza divina che si realizza in tre relazioni, il *De Trinitate* non applica nessun modello di dimostrazione: né il *quia*, che procede dagli effetti alla causa, né tantomeno il *propter quid*, che procede dalla causa agli effetti, e quindi ne omette tanto il «che» quanto il «perché», per concentrarsi sul «come» della compostibilità. La contezza dell’esistenza delle Persone, pertanto, necessita dell’irriducibile concorso della fede. Commenta d’Onofrio che “le esplicitazioni razionali della verità dei dogmi, in sé superiori a ogni determinazione logica, non potranno tuttavia che essere limitate e imperfette”<sup>48</sup>.

Nell’*opusculum* sulla Trinità, scrive C. Leonardi, “si accentua [...] il mo-

*Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte* 18, Paderborn 1935, pp. 97-100.

<sup>47</sup> Boezio, *De Trin.* Proc. 16-17.

<sup>48</sup> L. d’Onofrio, *Op. cit.*, p. 126.

mento monoteistico su quello trinitario, e dunque la teologia naturale su quella neotestamentaria<sup>49</sup>. Infatti, il problema del filosofo romano è soprattutto quello del Dio uno, e solo in secondo luogo quello della divinità delle Persone<sup>50</sup>; e dunque “la sua attenzione è strettamente unitarista [...] Boezio ha interesse a garantire, anche e proprio quando parla delle persone trinitarie, l’unità divina”<sup>51</sup>. E ciò avvenne non tanto, o non soltanto, per l’implicita ammissione di un intrinseco limite della razionalità umana, ma per motivi controversistici dai risvolti politici: il teopaschismo mediato dalla posizione dei monaci sciti, e l’arianesimo dei dominatori goti<sup>52</sup>. Anche Lluch-Baixauli postula quest’ordine di ragioni, ma vede un riferimento, piuttosto che agli sciti o agli ariani, al politeismo: “[Boezio] nella sua trinitologia diede la precedenza al momento monoteistico rispetto a quello trinitario. Questo forse era dovuto al fatto che in una società semi-pagana la pluralità degli dei era normale e in chi era in qualche misura influenzato dal neoplatonismo la pluralità degli esseri celesti era un assioma accettato”<sup>53</sup>, si pensi a Proclo. In ogni caso, per restare al dato di fatto, rileviamo con Baget-Bozzo che “la formalizzazione dell’unità è andata più innanzi in Boezio rispetto ad Agostino”<sup>54</sup>, che pure aveva sviluppato la riflessione trinitaria a partire dall’essenza piuttosto che dalle Persone, o dalla Persona del Padre, come avevano fatto gli orientali e lo stesso Ilario di Poitiers.

Il *De Trinitate*, dunque, più che sviluppare un corrispettivo filosofico/razionale del dogma trinitario, ne mostra l’intrinseca ragionevolezza, giustificando con rigore logico l’affermazione, in apparenza critica, della simultaneità di unità e trinità. Così, nella chiarezza razionale non vien risolto l’intero dogma, bensì solo l’elemento di maggiore difficoltà. Posto ciò, siccome l’autore non dichiara le proprie intenzioni iniziali, cioè la finalità precipua del progetto filosofico intrapreso, è impossibile valutare l’adeguamento tra questo e la sua realizzazione concreta, ovvero il guadagno teoretico conseguito col *De Trinitate*; di conseguenza, la mancata dimostrazione dell’esistenza delle Persone non consente, a nostro avviso, di evocare l’aporia. In tale *opusculum*, peraltro, la speculazione boeziana si dispiega con grande profondità filosofica e spiccato concorso di erudizione, qualificandosi come prodotto intellettuale dall’elevato profilo razionale. E senz’altro, la rilettura filosofica della fede trinitaria rappresenta un momento speculativo in grado di interessare sia il credente che lo studioso.

#### 4. La scelta del sapere dimostrativo

A motivo della tensione razionalistica che lo caratterizza, il *De Trinitate* di

<sup>49</sup> C. Leonardi, «La controversia trinitaria nell’epoca e nell’opera di Boezio», in L. Obertello, (cur.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*, p. 119.

<sup>50</sup> Cfr. «Ibid.».

<sup>51</sup> «Ibid.».

<sup>52</sup> Cfr. «Ibid.», pp. 119-120.

<sup>53</sup> M. Lluch-Baixauli, *Op. cit.*, p. 76.

<sup>54</sup> G. Baget-Bozzo, *Op. cit.*, p. 113.

Boezio rappresenta un *unicum* rispetto alla produzione trinitaria del suo tempo. Quest'ultima, in effetti, andava concretizzandosi o come ricerca esegetica, o come approfondimento teologico – il secondo, soprattutto nell'area greca. Scrive C. Micaelli: “la speculazione teologica, al tempo di Boezio, si stava progressivamente concentrando sull'approfondimento degli enunciati dogmatici dei Concili ecumenici o sull'esame di altre eventuali formulazioni dottrinali: la discussione tendeva sempre più a svolgersi non secondo il criterio della evidenza scritturistica, ma secondo quello della coerenza logica e della compatibilità con i postulati metafisici”<sup>55</sup>. D'altronde resta vera anche la lezione del Congar, secondo il quale la teologia, fino alla fine del XII secolo, sarà essenzialmente biblica, al punto da venire appellata *sacra pagina* o *sacra scriptura*<sup>56</sup>. Si pensi al *Contra Fabianum* di Fulgenzio, o più genericamente alla sua produzione antiariana: coevo di Boezio, il Vescovo di Ruspe si presenta quale erede del Vescovo d'Ipbona riproponendo la questione trinitaria mediante l'esegesi, nonché attraverso la valorizzazione delle varie strutture triadiche dell'anima e del corpo. Il modello rappresentato dal *De Trinitate* boeziano, pertanto, non è riconducibile né alla prima tipologia di scritti, volta all'approfondimento dogmatico, né alla seconda, dal carattere biblico/esegetico. Al limite, può essere inteso come una rigorizzazione in senso filosofico delle opere dogmatiche, ma non come una di esse.

Mancando di un precedente vero e proprio, la domanda diviene ancor più radicale: perché l'autore pose la questione trinitaria nell'orizzonte della pura razionalità? Una risposta potrebbe provenire dal contesto storico: l'autore intendeva elevare alla chiarezza logica/razionale i nessi concettuali della teologia trinitaria, per favorire il confronto tra cattolici e sciti, e quindi la ricomposizione di un fronte ortodosso trasversale, unito e solidale da Occidente a Oriente, rispetto alla minaccia ariana costituita dai goti<sup>57</sup>.

A nostro avviso, tuttavia, il motivo ultimo risiede altrove, ossia nella concezione boeziana delle scienze speculative, espressa al principio del capitolo II<sup>58</sup> – significativamente verso l'inizio del trattato. Ivi, in parte approssimando la lezione aristotelica<sup>59</sup>, l'autore divide la filosofia speculativa in tre parti, che sono la fisica (*naturalis*), la matematica (*mathematica*) e la teologia (*theologica*); poi specifica le determinazioni ontologiche dei rispettivi oggetti, e fa corrispondere a ciascuna un proprio metodo. Così, la teologia studia realtà prive di movimento, astratte e

<sup>55</sup> C. Micaelli, *Op. cit.*, p. 14. Cfr. *Ibid.*, p. 28.

<sup>56</sup> Cfr. Y. Congar, *Théologie*, in J. M. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi 1946, voll. XV/1, col. 354.

<sup>57</sup> Cfr. C. Leonardi, «Op. cit.», pp. 113-115.

<sup>58</sup> Anche altrove, cfr. Boezio, *Comm. in Porph. Isag.* I,3. Cfr. J. Marenbon, (ed.), *Boethius*, Oxford 2003.

<sup>59</sup> Cfr. Aristotele, *Met.* E1 passim. L'autore acquisì tale concezione col commentare il *corpus* logico di Aristotele e Porfirio; così, la matematica, e in essa tutte le scienze del *quadrivium* in quanto riconducibili al numero, diveniva una suddivisione della filosofia teoretica. In precedenza, ovvero ai tempi delle due *institutiones*, egli aveva considerato le scienze quali momenti propedeutici alla filosofia, come da lezione agostiniana, cfr. L. Obertello, «Motivi dell'estetica di Boezio», in L. Obertello, *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale* (Biblioteca medievale – sezione studi), Firenze 1989, p. 144.

separabili, qual è, per l'appunto, la sostanza divina in quanto priva di materia; e il suo metodo appropriato è quello intellettuale (*intellectualiter*), "poiché non fa uso dell'immaginazione, ma dell'intelletto, per contemplare la forma divina, che è puro essere"<sup>60</sup>. E' chiaro, pertanto, che si tratti di teologia naturale/razionale, giacché il suo oggetto è configurato con categorie filosofiche, e il suo metodo verte sull'intelletto e non sulla fede. D'altronde, in questa concezione epistemologica, la teologia non è che il momento più elevato dell'ampia articolazione della filosofia. Ora, se i massimi parametri del sapere speculativo sono questi, per elevare la conoscenza trinitaria al rango di autentico sapere era necessario, nell'ottica di Boezio, ricondurre questa a quelli, alle loro categorie filosofiche, al loro metodo razionale; occorreva rielaborarla e risolverla nella sola ragione, trasformandola in un sapere filosofico. È per questo che nel *De Trinitate* non figurano citazioni bibliche, e la formula atanasiana viene posta solo come premessa: il resto del testo, per l'appunto, compie lo sforzo teoretico del passaggio dalla fede alla ragione. Insomma, è per elevare la fede trinitaria al rango di autentico sapere, che Boezio ne intraprende la razionalizzazione; o, come sintetizza B. Mondin, "La preoccupazione di Boezio è quella di conferire rigore scientifico alla verità cristiana"<sup>61</sup>.

Non va sottovalutato, inoltre, l'*input* esercitato dalle fonti. Si pensi alla metafisica di Proclo, alla sua raffinata elaborazione, alla sua complessa articolazione, che aveva costituito un grandioso corrispettivo razionale, una giustificazione filosofica e un supporto teoretico alla religione classica. E si pensi alla grande architettura dialettica con cui lo stesso Proclo e Ammonio di Ermia, suo discepolo, avevano affrontato il problema della conoscenza divina – che, in effetti, Boezio riprende nel libro V del *De consolatione philosophiæ*<sup>62</sup>. Questi modelli di alta razionalità, non lo spronavano ad immettere nella fede un più cospicuo importo di ragione?

In questo senso, va discusso anche il rapporto tra Boezio e Agostino. Posta la suddetta dipendenza del primo dal secondo, relativa ai contenuti, va sottolineata l'alterità delle posizioni epistemologiche. In effetti, nell'opera sulla Trinità del Dottore d'Ipbona, non figura l'intenzione di dimostrare filosoficamente la dimensione triadica di Dio; e la questione trinitaria vi viene affrontata: nella prima sezione (libri I-IV), mediante l'esegesi biblica; nella seconda sezione (libri V-VII), mediante l'analisi teologica del dogma; nella terza sezione (libri IX-XV), mediante le analogie trinitarie dello spirito umano. Ora, mentre al primo approccio è assimilabile il *De fide catholica* e al secondo l'*Utrum Pater*, al terzo non è assimilabile il *De Trinitate* del filosofo romano. La terza sezione del capolavoro agostiniano, infatti, propone un modello di conoscenza trinitaria autonomo dalla fede, ma si tratta, per l'appunto, di una conoscenza analogica, ben diversa dalla

<sup>60</sup> L. Obertello, (cur.), nota n. 11 in *Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, p. 362.

<sup>61</sup> B. Mondin, *Storia della Teologia* vol I, Bologna 1996, p. 480.

<sup>62</sup> Cfr. L. Obertello, «Proclo, Ammonio di Ermia e Boezio sulla conoscenza divina», in L. Obertello, *Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale*, pp. 157-178.

rigorosa dimostrazione logica/dialettica che tende ad emergere dall'*opusculum* boeziano. Alla presente comparazione manca ancora il libro VIII, che teorizza gli sviluppi spirituali e mistici della ricerca trinitaria<sup>63</sup>; ebbene, negli *opuscula* del *magister officiorum* non v'è nessun passo parallelo, nemmeno implicito. Dunque, dal punto di vista epistemologico, il *De Trinitate* boeziano non ha alcun corrispettivo nel *De Trinitate* agostiniano.

Tuttavia, quelli or ora elencati non sono gli unici orientamenti metodologici adottati dall'Ipponate. Al contrario, dalla sua vasta produzione emergono diversi paradigmi del rapporto tra fede e ragione; le opere giovanili, ad esempio, manifestano un razionalismo – almeno intenzionale – non dissimile da quello del *De Trinitate* boeziano<sup>64</sup>. Per il convertito di Tagaste, se l'*auctoritas* fornisce un indispensabile indirizzo<sup>65</sup>, è la *ratio* la scaturigine unica della conoscenza, infatti conoscere è altra cosa dal credere (*scire autem aliud est*)<sup>66</sup>. E detta conoscenza, per esser tale, deve eguagliare il rigore della matematica, e conseguire il grado di certezza dei rapporti tra numeri o tra figure geometriche<sup>67</sup>. E' in tal guisa che il filosofo deve conoscere Dio e l'anima<sup>68</sup>; e di Dio, precipuamente la dimensione trinitaria<sup>69</sup>. Non a caso, dunque, si è parlato di «razionalismo agostiniano»<sup>70</sup>. Ebbene, una siffatta epistemologia non sembra divergere da quella emersa dall'*opuscolo* boeziano. Con ciò, non intendiamo stabilire un influsso diretto dei *Dialogi* sul *De Trinitate*; ma, persuasi che Boezio abbia avuto una diffusa conoscenza delle opere agostiniane, non limitata alla sola opera sulla Trinità, detto influsso può essere ragionevolmente ipotizzato. Ciò, evidentemente, andrebbe provato anzitutto in sede filologica; con la presente, tuttavia, possiamo offrire uno spunto per la ricerca. Ebbene, nel primo commento all'*Isagoge*, Boezio dà questa definizione della filosofia: *est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae*<sup>71</sup>. E altrove, ovvero in *De institutione musica* I,1 e nel *De institutione arithmetica* I,1, ripete il medesimo concetto con parole simili. Si tratta, evidentemente, della definizione tradizionalmente attribuita a Pitagora, strutturata sull'etimologia del sostantivo «philosophia»; ora, è plausibile che Boezio l'abbia acquisita dal neopitagorico Nicomaco di Gerasa<sup>72</sup>, al quale si era largamente ispirato per la composizione delle suddette *institutiones*. E' pur vero, d'altronde, che la medesima definizio-

<sup>63</sup> Cfr. A. Trapè, Agostino. *L'uomo, il pastore, il mistico*, Roma 2001, pp. 327-329.

<sup>64</sup> Cfr. V. Ceci, «Filosofía, Sabiduría y Trinidad en las primeras obras de san Agustín», in E. Eguiarte, (dir.), *Augustinus LXIV*, Madrid 2019, pp. 221-246.

<sup>65</sup> Cfr. Agostino d'Ipbona, *De ord.* II,9,26.

<sup>66</sup> Cfr. Id., *Solil.* I,4,9.

<sup>67</sup> Cfr. Id., *Contra acad.* II,3,9; *De ord.* II,7,24; *Solil.* I,4,9-1,5,11; *Conf.* VI,4,6.

<sup>68</sup> Cfr. Id., *De ord.* II,18,47; *Solil.* I,2,7; I,15,27.

<sup>69</sup> Cfr. Id., *De ord.* II,5,16; *De b. vita* IV,34-35.

<sup>70</sup> M. Cristiani ne parla finanche nel titolo di un proprio saggio (cfr. M. Cristiani, «Ordo eruditionis. Memoria delle discipline. Tracciati di razionalismo agostiniano» in S. Caroti, A. Strazzoni, (ed.), *Quaderni di Noctua* 3, pp. 156-193).

<sup>71</sup> Boezio, *Comm. in Porph. Isag. ed. prima* I,3.

<sup>72</sup> Cfr. C. Micaelli, *Op. cit.*, pp. 6-10.

ne figura anche nei Dialoghi di *Cassiciacum: Quid est enim philosophia? Amor sapientiæ*<sup>73</sup>. Se non può essere esclusa la possibilità che Boezio abbia desunto da detti Dialoghi la propria nozione di filosofia, parimenti non può essere escluso che da essi abbia rilevato la *vis* razionalistica.

### 5. Il Commento di Tommaso d'Aquino

A partire dal IX secolo, con la Scuola Palatina, il medioevo manifestò un acceso interesse per le opere boeziane, e il loro autore fu elevato al rango delle *auctoritates* – se si eccettua, ovviamente, la differenza di alcuni irriducibili antidialettici come Otloh von Sankt Emmeram. La *Consolatio*, ma soprattutto gli *opuscula*, vennero sistematicamente studiati e frequentemente commentati e citati. Inutile ripetere, in questa sede, la considerevole serie di personaggi e di studi dediti all'assimilazione del pensiero boeziano, già rilevata da ottime ricerche<sup>74</sup>. Ma nel XIII secolo, probabilmente a motivo dell'avvenuta acquisizione, tale interesse appariva nettamente in declino, al punto che sul nostro opuscolo venne realizzato un solo commento, il *Super Boetium De Trinitate* di Tommaso d'Aquino<sup>75</sup>. Si tratta, peraltro, di un'opera incompiuta: l'Aquinato curò solo l'esposizione del Proemio e il commento del primo capitolo e di una parte del secondo, e tralasciò i restanti quattro. Ciascuna delle tre sezioni realizzate risulta divisa in due *quæstiones*, a loro volta suddivise in quattro *articula*, per un totale, quindi, di sei *quæstiones* e ventiquattro *articula*. Gli articoli sono strutturati secondo la composizione tipica, quindi in tre parti -ove, posto un problema, la prima costituisce una proposta di soluzione; la seconda ne realizza la negazione («sed contra»); e la terza presenta la soluzione definitiva ovvero quella affermata dall'autore («responsio»), che include anche la confutazione degli argomenti contrari («ad argumenta»). Insomma, il *Commento al De Trinitate* riflette una prassi d'insegnamento tipicamente scolastica, che ritroviamo, ad esempio, nello *Scriptum super libros Sententiarum*; e tuttavia non è chiaro, ed è difficilmente indagabile, se detto commento sia la trascrizione di una serie di lezioni tenute dal *magister* o semplicemente un'opera che ricalchi la prassi scolastica<sup>76</sup>. A prescin-

<sup>73</sup> Id., *Contra acad.* 2,3,7; Cfr. *De ord.* 1,11,32; *Conf.* 3,4,8.

<sup>74</sup> Cfr. J. Beumer, *El método teológico*, in M. Schumauer, A. Grillmeier, (edd.), *Historia de los Dogmas* I,6 (BAC), Madrid 1977; L. d'Onofrio, «Agli inizi della diffusione della *Consolatio* e degli *Opuscula sacra* nella scuola tardo-carolingia: Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre», L. Obertello (cur.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, pp. 343-354; M. Lluch-Baixaui, *Op. cit.*, pp. 135-143.

<sup>75</sup> J-P. Torrell, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso* (Domenicani 26), Bologna 2017, p. 521. Su tale commento cfr. i recenti studi di A. Acerbi, «Aquinas's Commentary on Boethius's "De Trinitate"», in *The Review of Metaphysics* 66/2, 2012, pp. 317-338; e di D. Hall, *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' «Expositio» of the «De Trinitate» of Boethius* (Studien und texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 33), Leida 1992.

<sup>76</sup> Cfr. P. Porro, (cur.), Introduzione in *Tommaso. Commenti a Boezio* (Testo latino a fronte – 107), Milano 2007, pp. 8-11.



dere da ciò, notiamo che l'altro commento dedicato a Boezio, ovvero l'*Expositio super Boetium de Ebdomadibus*, come suggerisce lo stesso titolo, è costituito dalla sola esposizione del testo, una proposizione alla volta, secondo il metodo impiegato anche nei commentari delle opere aristoteliche. Rileviamo, infine, l'incertezza relativa alla datazione e alla collocazione geografica della stesura del *Super Boetium De Trinitate*, nonché l'improbabilità di ulteriori chiarimenti in merito<sup>77</sup>.

Perché realizzare il commento di un'opera già assimilata e ormai desueta? Evidentemente, Tommaso fu mosso da un fine precipuo. Egli conosceva bene la produzione del filosofo romano, infatti "impiegò volutamente le definizioni boeziane di natura e persona, felicità, eternità, provvidenza e accolse molti dei suoi argomenti speculativi"<sup>78</sup>. Articolò la cristologia e la teologia trinitaria della *Summa theologiæ* su quella, rispettivamente, del *Contra Eutychem et Nestorium*<sup>79</sup> e del *De Trinitate*<sup>80</sup>. Eccetera. Posto ciò, l'approccio razionalistico dell'opuscolo sulla Trinità doveva essergli noto e, evidentemente, risultargli critico. Scrive Hankey: "According to Thomas, whereas the argument of Augustine's *de Trinitate* in a complex of reason and authority and others use only authority, Boethius chooses the remaining alternative, reason alone"<sup>81</sup>. Al contrario, l'Aquinate era persuaso che la Trinità andasse studiata secondo la ragione nella fede, e non secondo la ragione naturale. Così – questa è la tesi che proponiamo – la propria posizione ove un'*auctoritas* affermava quella inversa, per emendare questa con quella. Ciò spiegherebbe anche l'interruzione del lavoro: Tommaso si limitò a commentare quella parte del trattato boeziano che gli permetteva di realizzare tale scopo; infatti, dopo aver affermato l'impossibilità di conoscere la Trinità senza l'ausilio della fede, giungeva a commentare il secondo capitolo boeziano, ovvero la divisione delle scienze, per introdurre la teologia della rivelazione, e lì si arrestava. Così, attraverso il recupero e il commento del *De Trinitate*, assecondava e incrementava, fino a porre la parola definitiva, le tendenze culturali e teologiche del proprio tempo. Infatti, dopo Anselmo d'Aosta e Riccardo di San Vittore, che avevano proposto una dimostrazione razionale della dimensione trinitaria di Dio<sup>82</sup>, si fece spazio una certa tendenza al ridimensionamento: l'accademismo di Giovanni di Salisbury; la ricerca del rigore metodologico in teologia, intrapresa da Nicola di Amiens e da

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>78</sup> M. LLuch-Baixauli, *Op. cit.*, p. 140.

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>80</sup> Cfr. W. J. Hankey, «The De Trinitate of St. Boethius and the structure of the Summa Theologiæ of the St. Thomas Aquinas», in L. Obertello (cur.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, pp. 367-375.

<sup>81</sup> «*Ibid.*», p. 368.

<sup>82</sup> Scettico e forse eccessivamente severo è il giudizio del Kasper, che parla di un "ottimismo intellettuale forse esagerato", cfr. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo* (Biblioteca di teologia contemporanea 45), Brescia 2003, p. 357.

Alano di Lilla; e soprattutto una prima distinzione tra verità di ragione e verità di fede, proposta dallo stesso Alano<sup>83</sup>, ne sono le tracce più evidenti.

Entriamo rapidamente nel merito del commento al *De Trinitate*, e quindi della posizione trinitaria del *Doctor Angelicus*. Che scrive: “Si deve dire che il fatto che Dio sia uno e trino è soltanto oggetto di fede (*est solum creditum*), e non può in alcun modo essere provato dimostrativamente (*et nullo modo potest demonstrative probari*), per quanto al riguardo si possano addurre alcuni argomenti, comunque non necessari e neppure molto probabili, se non per chi già crede”<sup>84</sup>. Ciò risulta chiaro (*patet*) giacché, nello stato attuale (*in statu vie*), la ragione naturale (*naturalis ratio*) conosce Dio esclusivamente dai suoi effetti, quindi come Causa<sup>85</sup>; ma tale è il Dio uno, non il Dio trino: “la Trinità delle persone [...] non può essere percepita a partire dalla stessa causalità divina, dal momento che quest’ultima è comune a tutta la Trinità (*cum causalitas sit communis toti Trinitati*) [...] Perciò in nessun modo si può provare in modo dimostrativo (*demonstrative probari*) che Dio sia uno e trino”<sup>86</sup>. La medesima posizione viene ribadita nella *Summa theologiæ*, ove afferma che la ragione, senza la fede, non può conoscere la Trinità, giacché conosce Dio in quanto causa del mondo, ma Egli lo è in quanto uno nell’essenza, non in quanto trino nelle persone. E quindi – aggiunge – le triadi concepite da Aristotele, dai platonici, dal Trismegisto e da altri ancora, non sono realmente pertinenti al Dio trino<sup>87</sup> – peraltro, anche nel commento al *De Trinitate* allude all’inadeguatezza di taluni modelli metafisici avanzati dai filosofi pagani, soprattutto per l’impossibilità di far corrispondere l’*Anima mundi* allo Spirito Santo<sup>88</sup>. Con tale insegnamento, l’Aquinata è persuaso di accordarsi sia con la Sacra Scrittura (*Eb.* 11,1), sia con l’autorità dei padri (Ambrogio, *De fide* I,10,64).

Con ciò, egli ha inteso separare la *ratio naturalis* dalla Trinità; ma v’è un’altra razionalità, che suppone la fede e che viene esercitata all’interno dei suoi articoli, ed è pertinente allo studio della Trinità. Non può, evidentemente, risolvere il dogma nella chiarezza razionale, ma può comprenderlo nei termini in cui la fede lo pone. Si tratta, dunque, di una ragione teologica. Ed è proprio della fondazione di tale teologia, distinta da quella filosofica di cui parla Boezio secondo la lezione aristotelica, che si occupa la parte successiva del *Super Boetium De Trinitate*<sup>89</sup>.

Esposta nel capitolo II del *De Trinitate*, la tripartizione delle scienze speculative, e i rispettivi metodi, vengono affrontati da Tommaso nella quinta e sesta *quæstiones* del proprio Commento, quindi nella sua parte finale. Esattamente, in V,1 si

<sup>83</sup> Alano di Lilla, *Contra hæret.* Prol. I,17.

<sup>84</sup> Tommaso d’Aquino, *In Boet. De Trin.* I,4; trad.: P. Porro.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.* Nella medesima *quæstio* (I,2), Tommaso specifica che, mediante gli effetti, Dio può essere conosciuto secondo la via della causalità, dell’eminenza e della rimozione (Cfr. *S. Tb.* I,13,1).

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> Cfr. *Id.*, *S. Tb.* I,32,1.

<sup>88</sup> Cfr. Tommaso d’Aquino, *In Boet. De Trin.* I,4.

<sup>89</sup> Tuttavia, di strettamente pertinente alla Trinità, è d’uopo ricordare anche la *Quæstio* III, *articulus* 4, ove l’Aquinata analizza in che modo, secondo la fede cattolica, ciascuna Persona sia Dio, e tutte e tre siano un unico Dio senza distinzione.

interroga sulla idoneità di detta tripartizione; in V,2 tratta l'oggetto della filosofia naturale; in V,3 l'oggetto della matematica; in V,4 quello della teologia; e, nella *quaestio* successiva, come suddetto, affronta la questione dei rispettivi metodi.

Ma restiamo in V,4. Tommaso vi affronta la difficoltà, già aristotelica, dell'apparente duplicità dell'oggetto della metafisica, se sia l'ente in quanto ente o l'ente supremo; o meglio, egli si occupa di giustificarne con maggiore certezza l'unità – discorso che verrà ripreso e integrato nel *Commento alla Metafisica*<sup>90</sup>. E' in questo contesto che l'autore, giunto al *responsio*, introduce la distinzione tra la teologia dei filosofi, ovvero la metafisica o filosofia prima, e la teologia della Rivelazione, che suppone la fede; scrive: “così dunque la teologia o scienza divina è duplice (*duplex*): una in cui le realtà divine vengono considerate non come il soggetto della scienza, ma come i principi del soggetto, e tale è la teologia che viene portata avanti dai filosofi (*et talis est theologia quam philosophi prosequuntur*), e che con altro nome viene chiamata metafisica; l'altra invece che considera le stesse realtà divine per sé, come soggetto della scienza, e questa è la teologia che viene esposta nella Sacra Scrittura (*et hec est theologia que in Sacra Scriptura traditur*)”. Così, la prima studia la Causa partendo dagli effetti, mentre la seconda studia Dio partendo dalla Scrittura; di conseguenza, una adotta un metodo interamente razionale, l'altra suppone la fede.

Così sintetizza P. Porro: Tommaso passa “dalla tripartizione classica delle scienze speculative fissata da Aristotele e Boezio a quella che è una vera e propria quadripartizione, per effetto dello sdoppiamento della scienza divina nelle due discipline [...]: la teologia fondata sulla rivelazione [...] e la «teologia dei filosofi» o metafisica”<sup>91</sup>. E aggiunge: “uno degli intenti fondamentali del *Commento* sembra in effetti essere quello di fare spazio, nella divisione tradizionale delle scienze, a una nuova scienza: la teologia cristiana concepita esplicitamente come *scienza speculativa* accanto e anzi al di sopra di quelle filosofiche”<sup>92</sup> – e quindi conformata, secondo il cosiddetto principio della subalternazione, alla lezione epistemologica degli *Analitici secondi* di Aristotele. In effetti, il commento tommasiano termina proprio con la fondazione della teologia della Rivelazione; ma se, come sostiene il Porro, essa è tra i moventi precipui di tale *Commento*, la nostra ipotesi potrebbe trovare una buona conferma: è plausibile, dunque, che l'Aquinato si accostò al *De Trinitate* per sottrarre lo studio della Trinità al razionalismo, e quindi per assegnarlo all'ambito che riteneva più pertinente, cioè alla teologia della rivelazione, qui per l'appunto fondata. Così, se Boezio, non volendo alterare la tripartizione delle scienze speculative, introduceva lo studio della Trinità nella metafisica; Tommaso, non volendo introdurre lo studio della Trinità

<sup>90</sup> Cfr. P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico* (Frecce 136), Roma 2012, p. 391. Un ordinamento del sapere dalla struttura analoga a quello di Aristotele e Boezio, in realtà, figura anche nel *Didascalicon* di Ugo di San Vittore.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 141-142.

nella metafisica, alterava la tripartizione delle scienze speculative costituendone una quarta, ritenuta idonea.

Pertanto, l'articolazione trinitaria di Dio non respinge la ragione *sic et simpliciter*, ma solo la ragione filosofica; al contrario, si offre come oggetto della ragione teologica, ovvero di una razionalità che suppone la fede e che interagisce coi suoi postulati, per chiarirli, approfondirne il significato e ordinarne le parti. Se la ragione naturale può dimostrare il *revelatum per accidens*, così costituendo i cosiddetti *preambula fidei*<sup>93</sup> quali "argomentazioni estrinseche all'esplicitazione del dato rivelato"<sup>94</sup>, la Trinità ben rappresenta l'irriducibile trascendenza dell'Ulteriore<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Cfr. Id., *S. Th.* II,2,1. Essi sono l'esistenza di Dio e i suoi attributi, l'immortalità dell'anima umana, la libertà, la legge morale naturale. Dunque, di Dio, colgono solo l'*an sit*, giacché dagli effetti è impossibile coglierne il *quid sit*.

<sup>94</sup> G. Barzaghi, *Dio e ragione* (Studi tomistici 6), Bologna 1996, p. 32.

<sup>95</sup> Sul complesso rapporto tra fede e ragione, e tra il *revelatum per se* e il *revelatum per accidens*, cfr. Tommaso d'Aquino, *Contra gent.* I,2-8.