

RICCARDO SACCENTI

**IL BENE FRA ETICA E METAFISICA.
LA QUAESTIO DE BONO DI GOFFREDO
DI POITIERS (CA. 1210-1230)**

ABSTRACT. Philip the Chancellor is considered as the initiator of the medieval discussions about the notion of “transcendentals”: his *Summa de bono* is the first text in which a clear exposition of the “metaphysical” features of notion such as *ens*, *unum*, *verum* and *bonum* is organized. The background of this master is the intellectual *milieu* of the new-born University of Paris, in the very first decades of the XIII Century, within which an analysis of some of these notions was already available mainly in the field of the studies on the specific features of the theological language. Geoffrey of Poitiers, who was pupil of Stephen Langton and taught at Paris in the early XIII Century, was deeply engaged in this kind of researches. He was the author of a *Quaestio de bono*, where he summarized the doctrinal heritage of the previous generations of theologians and fixed the basis of its further development led by the following generation of masters. The article offers a study and a critical edition of Geoffrey's disputed question, as well as an edition of a part of the master's *Summa* where the same issue (*de bono*) is discussed.

KEYWORDS. Medieval Theories of Transcendentals, Medieval Ethics, Medieval Metaphysics, Geoffrey of Poitiers, Stephen Langton.

La ricerca storico-filosofica ha individuato nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere la prima espressione compiuta della teoria dei trascendentali. Gli studi di Jan Aertsen hanno ricostruito il percorso evolutivo della dottrina che qualificava come *comunissima* termini

quali *ens*, *unum*, *bonum* e *verum*, tracciando una linea di sviluppo che dall'opera del Cancelliere, databile fra il 1225 e il 1228, tocca autori come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino¹. Più recentemente, il lavoro di Luisa Valente ha fatto luce sulle radici di questo snodo dottrinale del discorso filosofico e teologico medievale, identificando l'esistenza di un filone di discussione, lungo il XII secolo, che si dipana, da un lato, sul terreno logico dell'interpretazione delle *Isagogae* porfiriane e delle *Categorie* di Aristotele, e dall'altro lato, sul terreno teologico della discussione relativa all'equivocità dell'uso del linguaggio riguardo alle realtà divine². È muovendo da queste premesse che, con il XIII secolo, prende forma la riflessione sui trascendentali alimentata dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele e

¹ J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996; Id., *Transcendens-Transcendentalis: The Genealogy of a Philosophical Term*, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au moyen-âge*, ed. by J. Hamesse, C. Steel, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 241-55; Id., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden – Boston, Brill, 2012. Lo stesso J.A. AERTSEN aveva offerto una panoramica sulla letteratura relativa ai trascendentali nei saggi Id., *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», XXXIII, 1991, pp. 130-47; Id., *The Medieval Doctrine of the Transcendentals: New Litterature*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» XLI, 1999, pp. 107-21. Altri studi rilevanti sono G. VENTIMIGLIA, *Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der SIEPM (Erfurt, 25. bis 30. August 1997)*, Hrsg. von J.A. Aertsen, A. Speer, Berlin – New York, de Gruyter, 1998, pp. 522-28; L.M. DE RIJK, *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia: A Semantic Approach*, in *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Hrsg. von M. Pickavé, Berlin – New York, de Gruyter, 2003, pp. 3-22; K. JACOBI, *Nomina transcendentia. Untersuchungen von Logiken des 12. Jahrhunderts über transkategoriale Terme*, in *Die Logik des Transzendentalen*, cit., pp. 23-36; G. PINI, *The Transcendentals of Logic: Thirteenth-Century Discussions on the Subject Matter of Aristotle's «Categories»*, in *Die Logik des Transzendentalen*, cit., pp. 140-59; C. GABBANI, *Le proprietà trascendentali dell'essere nel Super Sententiarum di Alberto Magno*, «Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale», XXVIII, 2003, pp. 97-138. Una serie di nodi storiografici relativi alla comprensione degli sviluppi della dottrina dei trascendentali nel XIII secolo si trovano in C. BAZÁN, *Thomas d'Aquin et les transcendants: retour sur un livre de Jan A. Aertsen*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», LXXXIV, 2000, pp. 93-104.

² L. VALENTE, «Illa quae transcendent generalissima»: *elementi per una storia latina dei termini trascendentali*, «Quaestio», V 2005, pp. 217-39.

di Avicenna, i cui contenuti permettono di riformulare i principi su cui i *magistri* del XII secolo avevano edificato la loro riflessione sui “termini che si possono dire di tutte le cose”³.

Appare singolare notare come questo salto qualitativo che porta alla progressiva costruzione della teoria dei trascendentali veda anche un mutamento nella “lista” dei nomi presi in considerazione: se fra i termini predicati di tutte le cose gli autori del XII secolo annoveravano *res*, *aliquid*, *unum* ed *ens*, il XIII secolo aggiunge alla lista il termine *verum* e con esso il termine *bonum*⁴. Quest’ultimo termine diviene l’oggetto di un crescente interesse nella prima metà del XIII secolo, come elemento nella costruzione di quella che è stata definita una “metafisica del bene” che presenta una continuità nelle elaborazioni teologiche e filosofiche della metà del XIII secolo⁵. La definizione di questo valore metafisico del concetto di *bonum* tende a fissare una continuità fra piano strettamente ontologico e piano etico, soprattutto nella misura in cui tale nozione incide su concetti come quello di virtù. Nella *Summa de bono* Filippo il Cancelliere aveva già sottolineato l’importanza della nozione trascendentale di *bonum* nella comprensione della definizione di virtù come: «Bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur»⁶. Dalla trattazione di Filippo emerge così una nozione articolata di bene, che distingue il piano del *bonum per se* da quello del *bonum in genere*, secondo uno schema che si

³ Sulle fonti arabe si veda A. DE LIBERA, *D’Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scholastique de l’un transcendantal*, «Arabic Science and Philosophy», IV 1994, pp. 141-79.

⁴ L. VALENTE, «Illa quae transcendunt generalissima»: *elementi per una storia latina dei termini trascendentali*, cit., p. 218.

⁵ S. MACDONALD, *Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea*, «Topoi», XI 1992, pp. 173-86; Id., *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals*, in *Being and Goodness: The Concept of Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, ed. by S. MacDonald, Ithaca – London, Cornell Univ. Pr., 1991, pp. 29-55; J.A. ARTSENS, *Good as Transcendental and the Transcendence of the Good*, in *Being and Goodness*, cit., pp. 56-73; Id., *The Goodness of Being*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», LXXVIII 2011, pp. 281-95.

⁶ PHILIPPI CANCELLARII PARIENSIS, *Summa de bono*, ed. by N. Wicki, 2 voll., Bern, Editiones Francke, 1985, II, pp. 527-28. La definizione si trova in MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, a c. di PP. Collegii S. Bonaventurae, 2 voll., Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971-181, II, d. 27, c. 1, t I-2, p. 480⁸⁻¹⁰.

trova in altri testi coevi, ad esempio la frammentaria *Summa Duacensis*. Questa concezione articolata del *bonum* si trova anche in una *quaestio disputata*, databile ai primi tre decenni del XIII secolo e che è stata attribuita a Goffredo di Poitiers, allievo di Stephen Langton⁷. Questo testo contiene un'analisi dei diversi modi in cui si predica il termine *bonum* che, pur non presentando ancora una conoscenza diretta delle fonti metafisiche greco-arabe, mostra una prima combinazione di analisi logico-linguistica sulla capacità di questo termine di essere detto di tutte le cose e sulle implicazioni che questo determina per quanto concerne la teologia e il suo linguaggio.

Il presente contributo intende offrire uno studio di questo testo, esplorandone in primo luogo il retroterra culturale. Entrando poi nell'argomentazione della *quaestio* sarà possibile vagliarne l'autenticità mediante il confronto testuale con altre opere di Goffredo di Poitiers, individuare i punti dottrinali che qualificano la posizione di questo maestro e mostrano una continuità nel discorso filosofico e teologico parigino degli anni 1210-1230, nel quale operano Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere. Viene quindi offerto in edizione critica il testo della *quaestio*, al quale si premette una nota di carattere filologico che descrive le caratteristiche del testo, della sua tradizione manoscritta e illustra i criteri di edizione. L'appendice presenta il testo della sezione della *Summa* di Goffredo nella quale si tratta del *bonum* e delle sue molteplici accezioni, che mostra, come si vedrà, una chiara corrispondenza col testo della *quaestio*.

1. Il bonum nel linguaggio teologico del XII secolo.

La questione relativa al valore del termine *bonum* ha un suo punto d'origine nella discussione, che attraversa il XII secolo, della dottrina abelardiana relativa alla qualificazione morale degli atti umani. Si tratta della tesi, che Abelardo sostiene nell'*Ethica* e nel *Dialogus*, se-

⁷ Su Goffredo di Poitiers si vedano P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, vol. I, Paris, Vrin, 1993, p. 298; O. LOTTIN, *Quelques «Questiones» de maîtres parisiens aux environs de 1225-1235*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», V 1933, pp. 79-95. Sulla dipendenza di Goffredo da Langton si veda J.W. BALDWIN, *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1970, vol. I, pp. 31-32, e vol. II, p. 22, n. 159.

condo cui la moralità di un atto umano è determinata dall'intenzione che muove l'uomo ad agire e a compiere un determinato atto, là dove ogni agire umano, sul piano esteriore dell'atto in sé, non è dotato di una qualità morale "naturale" ma è neutro⁸. Facendo eco alla condanna del sinodo di Sens (1140), i maestri attivi nei decenni centrali del XII secolo, soprattutto a Parigi, tornarono sulla questione della bontà o malvagità dell'agire umano, declinandola in una discussione sulla predicabilità dei termini *bonum* e *malum* per qualificare gli atti compiuti. Il problema comporta certamente un vaglio della natura e della diversità di specie degli atti umani, in ragione della quale comincia a delinearci la distinzione fra atti moralmente neutri, che possono assumere valore morale a motivo della *intentio*, e atti che invece sono *per se* buoni o malvagi. Accanto a questo, si sviluppa una discussione relativa all'uso dei termini *malum* e *bonum* di cui occorre comprendere le molteplici accezioni, l'utilizzo sul piano linguistico e all'interno del linguaggio teologico.

Già nella riflessione di Pietro Lombardo inizia a prendere forma un lessico connesso allo studio dei molteplici sensi del termine *bonum* con riferimento al discorso relativo alla qualità dell'agire umano. Vagliando le linee portanti della tesi abelardiana, l'autore delle *Sententiae* esplicita le revisioni dottrinali a cui è stata sottoposta la tesi dell'indifferenza morale degli atti umani considerati in se stessi e distingue fra l'essere buoni *essentia sui* di tutti gli atti umani in quanto dipendenti da Dio e l'esistenza di una bontà di genere (*genera*) che declina la nozione di *bonum* rispetto a specifiche tipologie di

⁸ Sull'etica di Abelardo e la sua riflessione sul carattere moralmente neutro degli atti in sé, si rimanda a L.M. DE RIJK, *Abelard and Moral Philosophy*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», XII 1986, pp. 1-27; G. VERBEKE, *Éthique et connaissance de soi chez Abélard*, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hrsg. von J.O. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schimpf, G. Wieland, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1987, pp. 81-101; J. MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1997, pp. 212-331; J. JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, pp. 79-101; I. BEJCY, *Deeds without Value: Exploring a Weak Spot in Abelard's Ethics*, «Recherches de théologie et philosophie médiévale», LXX 2003, pp. 1-21; M. PERKAMS, *Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theory*, «Mediaeval Studies», LXV 2003, pp. 99-116; Th. WILLIAMS, *Sin, Grace, and Redemption*, in *The Cambridge Companion to Abaelard*, ed. by J.E. Brower, K. Guilfay, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2004, pp. 258-78; W.E. MANN, *Ethics*, in *The Cambridge Companion to Abaelard*, cit., pp. 279-304.

atti⁹. A questi due tipi di utilizzo del termine nella predicazione relativa all'agire umano se ne aggiunge un terzo, che è quello abelardiano secondo cui il termine *bonum* si predica di quegli atti che conseguono da una volontà buona e dal perseguimento di un fine buono. Il Lombardo traccia una netta distinzione fra l'idea abelardiana che solo l'intenzione determina il bene di un atto e quella opposta secondo cui le azioni sono buone o cattive *in se*¹⁰. Rispetto alle due alternative, il maestro ammette che ogni atto, anche se buono in sé, può divenire malvagio a motivo dell'intenzione che lo muove. Egli, tuttavia, seguendo Agostino, ammette anche che alcuni atti sono malvagi *per se* e nemmeno una retta intenzione può renderli buoni¹¹.

⁹ «Satis diligenter eorum posuimus sententiam, qui dicunt omnes actus naturas bonas esse, et in quantum sunt bonos esse. In quo tractatu quaedam interseruimus, quae non ex eorum tantum persona accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque haesitatione tenentur. Atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorundem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentia sui, id est in quantum sunt, esse bonos; quosdam vero, in quantum inordinate fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiae. Quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendat, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur», MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., II, d. 36, c. 6, n. 5, vol. I, pp. 542²³-43⁴.

¹⁰ «Quibusdam ita esse videtur, qui dicunt omnes actus esse indifferentes: ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis autem videtur quod quidam actus in se mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant», MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., II, d. 40, c. unicum, nn. 5-6, vol. I, pp. 557²¹-58⁴.

¹¹ «Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videntur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit parva. In quibus aliqui ponunt actum Iudaeorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium praestare Deo; quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium, et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in praemissis verbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis bona actio bona est. Sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est. Et omnis quae habet malam causam mala est, sed non omnis quae bonam habet causam bona est. Ideoque,

Quella che le *Sententiae* restituiscono non è però una discussione sistematica sul *bonum*: il Lombardo tocca la questione della predicazione di questo termine allorché, nella parte finale del II libro, esamina la questione del peccato originale e delle sue conseguenze quanto al libero arbitrio umano e all'introduzione del male e del peccato all'interno della creazione, che è invece oggetto della prima parte dello stesso libro. La questione dell'uso e dei molteplici sensi del termine *bonum* come qualificazione morale degli atti umani è dunque parte di un'argomentazione che, secondo lo schema dell'*exitus* e del *reditus* su cui sono modellate le *Sententiae*, fa da premessa al passaggio ai temi centrali dell'Incarnazione e della Cristologia, con cui il *magister* affronta anche quello della *restauratio* dell'uomo, della sua libertà e della sua capacità morale, rispetto alle conseguenze del peccato dei progenitori.

Nei decenni successivi alla morte del Lombardo, allorché l'insegnamento del *magister* diviene il cuore dottrinale attorno a cui prende a ruotare l'insegnamento teologico nella scuola parigina di Notre-Dame, i concetti chiave introdotti dalle *Sententiae* sull'utilizzo del termine *bonum* entrano a far parte del lessico teologico e nello specifico acquistano una valenza direttamente connessa con questo snodo dottrinale, gettando le basi per uno sviluppo che si dipana fino al terzo decennio del XIII secolo, quando interverrà un mutamento qualitativo nell'esame della nozione di *bonum*. In testi come le *Sententiae Udonis* o le glosse alle *Sententiae* dello Pseudo Pietro di Poitiers, fino alle *Sententiae* di Pietro di Poitiers e alla *Summa* di Pietro da Capua, la questione del bene morale nell'agire umano è affrontata secondo i termini proposti dal Lombardo, parlando cioè di *bonum per se* o *bonum ex se* e di *bonum genere*¹².

cum ex affectu dicitur imponi nomen operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula; sed in malis illa excipiuntur quae per se mala sunt. Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est quae sine praevaricatione fieri nequeunt», MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., II, d. 40, c. unicum, nn. 11-12, vol. I, pp. 560¹⁴-61².

¹² Per una rapida rassegna si veda O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Gembloux, Duculot, 1948-1960, vol. II, pp. 424-26. Per il quadro della tradizione teologia di Pietro Lombardo si vedano M.J. CLARK, *An Early Version of Peter Lombard's Lectures on the 'Sentences'*, «Traditio» LXXIV, 2019, pp. 223-247; *Id.*, *Peter Lombard, Stephen Langton, and the School of Paris: The Making of the Twelfth-century Scholastic Biblical Tradition*, «Traditio» LXXII, 2017, pp. 171-274; M. COLISH, *Scholastic Theology at Paris around 1200*,

Anche Stephen Langton si colloca all'interno di questa impostazione e in una *quaestio* dedicata al sacrificio di Isacco recupera la distinzione lombardiana fra una realtà che è moralmente qualificabile *in se* e quanto invece lo è *in genere*, applicandola allo studio della predicabilità del termine *malum*. Tuttavia, nella sua glossa alle *Sententiae*, si trova diffusa una nozione di *bonum* che appare consapevole della complessità semantica del termine, la quale rende necessario vagliare il senso con cui esso viene predicato nelle diverse circostanze. Così, se nella *distinctio* 7 nel primo libro il *summum bonum* è chiaramente Dio, nella *distinctio* 46 dello stesso libro, Langton individua un'accezione diversa del termine. Il Lombardo discute qui le diverse *rationes* che sono in gioco riguardo alla questione: se Dio voglia che accadano cose malvagie. Egli introduce un passo agostiniano nel quale si legge che, sebbene le cose malvagie, in quanto malvagie, non sono buone, tuttavia il fatto che esistano realtà malvagie e non solo buone è di per sé una cosa buona¹³. Concentrandosi sul lemma "non solo buone" (*ut non solum bona*), Langton discute quale sia qui il senso del termine *bonum* e spiega che qui il termine denota una realtà che coopera al bene. Spiega allora Langton che è questa accezione (*cooperans ad bonum*) che viene utilizzata in tutto il passo agostiniano citato dal Lombardo¹⁴. Nel glossare la *distinctio*

in *Crossing Boundaries at Medieval Universities: Education and Society in the Middle Ages and Renaissance*, ed. by S. YOUNG, Leiden-Boston, Brill 2011, pp. 29-50. Una vastissima serie di trascrizioni di teologi di ambiente parigino databili fra la metà del XII e i primi decenni del XIII secolo sono preservati fra i *Garvin Papers* negli archivi della University of Notre Dame. Una descrizione analitica di questo materiale si trova in K. EMERY (et alia), *Quaestiones, Sententiae and Summae from the later twelfth and early thirteenth centuries: The Joseph N. Garvin papers*, «Bulletin de philosophie médiévale», XLVII (2005), pp. 11-68; XLVIII (2006), pp. 15-81.

¹³ Cfr. MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., I, d. 46, c. 1, cit., vol. I, pp. 312¹⁹-13⁴; AUGUSTINUS, *Enchiridion* 97, in *Patrologia Latina* XL, 276.

¹⁴ «"Ut non solum bona". Per hoc patet, quod ita accipitur bonum, id est cooperatur ad bonum et sic accepit nomine boni. Non debeo rogare Deum, ut det michi, quicquid michi bonum est, quia secundum hoc mortale peccatum michi bonum est, quia cooperatur ad bonum, quia sic rogarem, ut fierem hostis Dei. "Nam nisi esset hoc bonum", id est cooperatur ad bonum. Et sic accipitur in sequentibus, et sic accipitur hic: o felix Ade culpa. Felix dicitur sive bonum, quia cooperatur ad bonum», STEPHANI LANGTON, *Glossa in Sententiarum libros IV*, I, d. 46, in *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Hrsg. von A.M. Landgraf, Münster i. W., Aschendorff, 1952, pp. 66-67.

34 del secondo libro, Langton spiega poi come l'affermazione del Lombardo, secondo cui il male sussiste *non nisi in bono*, si riferisca al peccato piuttosto che alla deformità di una realtà buona¹⁵. Passando poi alla chiusura dell'argomento del *magister Sententiarum*, Langton sottolinea come l'affermazione: «il male è ciò che è bene», muti di senso e di valore logico-linguistico in ragione del senso che si attribuisce al termine *bonum*. Se si segue l'accezione secondo cui il bene è l'opposto del male, allora l'affermazione è priva di senso perché bene e male non possono coesistere simultaneamente nello stesso soggetto e non è sostenibile il corollario che il male sussista nel bene¹⁶. È questa l'accezione, nota Langton, secondo cui col termine *bonum* ci si riferisce alla virtù e il termine *malum* significa la deformazione causata dal vizio: la loro coesistenza nello stesso soggetto appare impossibile. Diversamente, là dove *bonum* riguarda le *res naturae*, ossia le realtà sussistenti, allora è corretto dire che il male sussiste nel bene e che bene e male non si escludono ma coesistono, nella misura i cui il termine *bonum* denota qui non tanto e non primariamente una qualità morale ma la relazione di dipendenza della realtà da Dio, ossia dal *summum bonum*, che è la relazione di esistenza. In questo senso, il male esiste nel bene come *corruptio boni*. Langton continua anche a parlare di realtà che sono qualificate *de genere bonorum*, con riferimento all'agire morale e spiega che tale carattere non riguarda solo l'atto morale informato dalla *caritas* ma è proprio anche dell'uomo che si trova in una condizione di peccato mortale, poiché il suo agire è determinato rispetto al genere dei beni, ossia in ragione di specifiche accezioni¹⁷. La *quaestio de*

¹⁵ «“Ostensa” “non nisi in bono”. Ergo deformitas non est in peccato, aut peccatum est bonum. – Responsio: Cum dicitur: non est malum [nisi] in re bona, de peccato intelligitur; deformitas autem non est peccatum», STEPHANI LANGTON, *Glossa in Sententiarum libros IV*, cit., II, d. 34, p. 100.

¹⁶ «“Ad hoc”. Responsio: Si bonum accipitur, secundum quod opponitur malo, numquam sunt in eodem bonum malum nec inest bono malum, quia bonum et malum hic accipiuntur virtus et deformatio vitii, que non sunt in eodem. Si bonum dicitur res nature, non sunt contraria bonum malum, et secundum hoc inest bono malum, ut vitium rei naturali ut homini», STEPHANI LANGTON, *Glossa in Sententiarum libros IV*, cit., II, d. 34, p. 100-01.

¹⁷ «“Cumque intentio”. Hic queritur, utrum homo tenetur omne opus suum de genere bonorum informare caritate. Quod si esset: ergo dare elemosinam extra caritatem mortale esset. Quod non est verum. Unde consilium Gregorii est, ut, dum homo est in mortali peccato, interim faciat bonum, quod potest,

bono attribuita a Goffredo di Poitiers affronta la questione della predicazione del *bonum* su queste basi, ma il suo contenuto dottrinale si focalizza in modo specifico sull'esame della polisemia del termine e sul modo in cui tale polisemia deve essere correttamente utilizzata all'interno del discorso teologico.

2. *La Quaestio de bono attribuita a Goffredo di Poitiers.*

La *quaestio* si apre con la distinzione di cinque diversi sensi secondo i quali il termine *bonum* viene predicato, per ciascuno dei quali l'autore si preoccupa di individuare uno specifico riferimento biblico. Vi è una prima, generale distinzione fra *bonum essentiae* e *bonum participatione*. Il primo è il senso con cui il termine viene predicato soltanto di Dio, in accordo con quanto si legge nel passo lucano: «Quid me dicis bonum? Nemo enim bonus nisi solus Deus»¹⁸. Diversamente, il secondo senso del termine *bonum* si articola in quattro ulteriori modalità. In primo luogo, vi è il *bonum natura*, ossia l'accezione secondo la quale il termine viene predicato delle creature e che viene citato nel *Genesi*, là dove si legge che Dio considerò la creazione come cosa molto buona¹⁹. Vi è quindi il *bonum in genere*, cioè il senso con cui ci si riferisce alle virtù e alle scienze, che, stando ad un passo dell'*Epistola di Giacomo*, vengono qualificate come dono divino²⁰. Il terzo senso di *bonum* riguarda ciò che è bene in virtù della grazia, mentre il quarto senso, quello del *bonum* per partecipazione, è quello che consegue dall'esercizio²¹. La *quaestio* si struttura attorno alla necessità di chiarire questi cinque sensi del termine *bonum*.

L'autore si interroga, per prima cosa, su come questa pluralità di significati del termine sia conciliabile con l'idea che esiste un opposto del bene che è il male. Il *bonum essentiae*, si sottolinea, non può

ut Deus cor suum illustret ad penitentiam», STEPHANI LANGTON, *Glossa in Sententiarum libros IV*, cit., II, d. 41, pp. 102-03.

¹⁸ Luc. 18, 19.

¹⁹ «Vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona», Gen. 1, 31.

²⁰ «Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est», Iac. 1, 17.

²¹ Il riferimento biblico del primo senso è il passo lucano: «Bonus homo de bono thesauro sui cordis profert bonum», Lc. 6, 45. Diversamente il *bonum exercitio* viene legato ad un passo dell'*Epistola ai Galati* nel quale si legge: «Bonum autem facientes non deficiamus: tempore enim suo metemus», Gal. 6, 9.

avere qualcosa di contrario, perché è impossibile che esista un *malum essentiae*, ossia che sussista un principio ontologico del male. Se così fosse sarebbe la stessa cosa essere ed essere malvagio, perché vi sarebbe qualcosa che è il principio di tutti i mali, come sostengono i manichei. Al contrario, il principio teologico che il medioevo eredita anche da Agostino è quello secondo cui ogni creatura è buona per natura. In modo simile, anche il *bonum natura* non può avere contrario, poiché se qualcosa fosse malvagio per natura significherebbe che esiste una natura malvagia, cosa che è in contraddizione con il principio della bontà di ogni natura. Là dove si può predicare il *malum* come opposto del *bonum* è rispetto al *bonum in genere*, al *bonum gratia* e al *bonum exercitio*. Tuttavia il male non può essere se non nel bene, perché il male è sostanza o accidente. Questa affermazione, però, determina una serie di contraddizioni sull'uso del termine *bonum*. Ad esempio, se il male non può esistere che nel bene, esso non può esistere che misto al bene. Perciò, non potrebbe esistere un sommo male. Ma, si osserva, Dio prevede quanto la malvagità di una creatura possa crescere, determinando un punto massimo, cioè una condizione nella quale la creatura è sommamente *mala*. Esisterebbe allora un *summum malum* inteso come una determinata condizione in cui ogni creatura può cadere.

La soluzione all'interrogativo è quella di distinguere fra il sommo male in senso assoluto e il sommo male in senso relativo: se il primo non può esistere, perché altrimenti significherebbe l'esistenza di un primo principio del male e dunque di una consistenza ontologica del male, il secondo invece sussiste come condizione propria delle creature. Un passo agostiniano spiega che non può esserci male se non nel bene e dire: «questo è male», equivale a dire che il bene è male. Questo sembra far venir meno la regola dei dialettici secondo cui non possono sussistere due contrari nella stessa cosa. Tuttavia, se si intende il male come colpa o vizio, allora questo male non è contrario al *bonum natura* e in tal caso è fatto salvo anche il principio di non contraddizione. Questa soluzione sembra però confliggere con l'idea che il bene per natura non conosce contrario. Occorre allora, osserva l'autore della *quaestio*, distinguere tre diverse accezioni di "contrario". In senso stretto, sono contrarie le cose che pur appartenendo allo stesso genere differiscono fra loro, come l'uomo e l'asino, che appartengono al genere animale ma differiscono quanto alla specie. In senso largo, invece, sono contrarie le cose che non possono sussistere in uno stesso luogo nello stesso istante, come

l'essere bianco e l'essere nero; stando a questa nozione le realtà di cui si è privi sono "contrarie", perché non è possibile avere e non avere una qualità allo stesso tempo. Infine, in senso larghissimo, sono contrarie le cose che tendono ad effetti opposti, come tagliare e piantare una pianta, che tendono l'una all'essere e l'altra al non essere della pianta. Stando al punto di vista agostiniano, bene e male sono contrari in senso larghissimo, perché il bene per natura tende all'essere mentre il male che consegue dal vizio o dalle colpe tende al non essere. È su questo piano che il principio di non contraddizione si rivela inadeguato in relazione al linguaggio teologico e alla predicazione di *bonum* e *malum*: stando a quel principio infatti è impossibile predicare in uno stesso momento cose contrarie di una medesima realtà, mentre invece questo è quanto si verifica *secundum veritatem*. Del resto, secondo Agostino, il primo peccato viene dal bene; più ancora, il male ha origine solo dal bene e il bene ha origine dal sommo bene, così che il primo male ha la propria origine dal sommo bene.

Fissati i limiti del discorso riguardo alla molteplicità dei sensi di *bonum* e ai tre diversi sensi secondo cui le cose possono essere predicate come *contrariae*, la *quaestio* distingue tre diversi modi di predicare di una cosa che è buona o malvagia. Una cosa è infatti buona: (1) perché ha una causa buona, ed è questa la bontà predicata delle creature che sono causate da Dio, che è il *summum bonum*; (2) perché, pur avendo un'origine malvagia, ha un fine buono che la determina; (3) perché sia la sua causa che il suo fine sono buoni. Ugualmente, una cosa può essere detta malvagia: (1) perché la sua causa è malvagia; (2) perché il fine che la determina è malvagio; (3) perché sia la sua causa che il suo fine sono malvagi. Da questa constatazione, consegue la superiorità del bene al male: il sommo bene esiste, mentre non può esistere il sommo male. Se il bene in senso assoluto è migliore del male, anche le diverse specie di bene sono migliori delle specie di male, così che, ad esempio, la virtù è superiore al vizio.

Sono queste le premesse per passare all'esame delle implicazioni etiche del discorso sulla predicabilità del termine *bonum*. Si osserva infatti che la virtù "informe" è migliore del vizio che le è opposto e più ancora che la *caritas* informe è migliore, in ogni misura, del vizio che è *malum*. Si è però anche detto che può darsi la circostanza di una *caritas* esigua che si accompagna ad un vizio tanto più intenso quanto più malvagio, e più un vizio è intenso rispetto alla *caritas*,

tanto più esso è maggiore di quest'ultima. Anche in questo caso l'autore spiega che la *caritas* con un'intensità minima è superiore al più intenso e grande dei vizi, così come una superficie, per quanto piccola, resta in proporzione superiore ad una linea, per quanto quest'ultima sia grande. È certamente vero che il vizio può essere più intenso della carità, ma da questo non segue che la malvagità del vizio sia superiore alla bontà della *caritas* poiché quest'ultima, per quanto possa essere meno intensa, resta migliore del vizio dato che è attraverso di essa che è possibile l'accesso alla beatitudine. Ora, stando ad una certa linea argomentativa, le virtù sono tutte ugualmente buone: ma questo confligge con il passo paolino in cui si afferma la superiorità della *caritas* anche rispetto alla fede e alla speranza²². In modo simile, si dice che chi possiede la *caritas* ha tutto, mentre per chi ha tutto tranne la *caritas* nulla vale ciò che ha²³. Diversamente, si dice che tanto la fede che la *caritas* rendono degni della vita eterna, così che fede e *caritas* sono ugualmente buone. L'uso del termine *bonum* in riferimento alle diverse virtù rappresenta allora il terreno su cui delineare una ulteriore distinzione di accezioni. È corretto dire che la *caritas* è migliore della fede perché più preziosa quanto alla natura e più degna in sé stessa, ma delle due virtù si predica in modo uguale il *bonum* con riferimento alla bontà che fa degni della vita eterna.

Questa soluzione solleva una questione che consegue dal concetto di virtù. Quest'ultima infatti, essendo medio fra vizi estremi, comunica con questi stessi estremi ed ha la duplice funzione di moderare ora in un senso ora nell'altro. Si deve analizzare il linguaggio per comprendere il modo in cui termini diversi designano la stessa virtù, quando opposta al vizio per eccesso o quando opposta al vizio per difetto. Il fatto che la virtù sia il medio fra due vizi opposti, come può combinarsi con l'idea che la virtù della *caritas* abbia un opposto che è l'odio? L'autore della *quaestio* spiega allora che la *caritas* resta una virtù, e dunque un medio, fra l'odio e l'amore indeterminato: la carità è infatti opposta a entrambi questi due estremi. Questo tuttavia richiede di tornare sull'idea che la *caritas* informe sia opposta e superiore ad ogni vizio, perché la nozione di virtù informe spinge a pensare la possibilità di un vizio neutro, indefinito, che rende impossibile pensare la virtù come *medium* fra due opposti. Il testo della

²² Cfr. I Cor. 13, 13.

²³ Cfr. I Cor. 13, 2.

quaestio nota allora che le nozioni di virtù formata e informe riguardano in primo luogo la *fides*. Se, infatti, la speranza e la fede possono essere informi, non può esserlo la carità, poiché ogni uomo adulto ha la carità con cui ama Dio o ha Dio in odio. Odiare Dio significa infatti disprezzarne i precetti, poiché per converso, come conferma un passo del *Vangelo di Giovanni*, amare Dio significa accoglierne il discorso e le prescrizioni, rendendole visibili nell'agire²⁴. Un uomo che perda la *caritas* entra dunque nel vizio e in lui non resta alcuna traccia della virtù, nemmeno in modo informe. Diversa è invece la situazione della fede, poiché colui che per un vizio perde la *fides formata* e tuttavia mantiene la credenza negli articoli di fede non incorre nel vizio del divenire infedele. In lui, infatti, resta una *fides informis* opposta al vizio dell'essere infedele.

3. La *quaestio* e la *Summa* di Goffredo di Poitiers.

Il testo della *quaestio de bono* è conservato in tre manoscritti: Douai, Bibliothèque Municipale, 434/II; Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14526; Erlangen, Universitätsbibliothek, 260 (353). In tutti e tre i codici il testo si colloca all'interno di raccolte di *quaestiones disputatae* di diversa provenienza. Nei codici di Parigi ed Erlangen, la *quaestio* viene accostata a raccolte di questioni langtoniane che sembrano avere i caratteri letterari di *reportationes* connesse con l'insegnamento di Langton o dei suoi allievi. Più nello specifico, Riccardo Quinto aveva attribuito a Goffredo di Poitiers, allievo di Langton, sia una *quaestio* relativa alla natura della virtù che la *Quaestio de bono*²⁵. Un'attribuzione che occorre vagliare alla luce delle caratteristiche letterarie e dottrinali del testo a confronto con altre opere di Goffredo di Poitiers, in particolare la sua *Summa*.

La *Quaestio* appare strettamente legata ad un luogo parallelo della *Summa* di Goffredo: i due testi presentano la stessa struttura argomentativa e lo stesso contenuto, circostanza che avvalorava la tesi della paternità dell'allievo di Langton. Resta vero, come ha notato Magdalena Bieniak in riferimento ad altri testi di Goffredo, che questo autore tende a recepire i contenuti dottrinali langtoniani e che

²⁴ «Si quis diligit me, sermonem meum seruabit» Gv. 14, 23.

²⁵ R. QUINTO, "Doctor Nominatissimus". Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere, Münster i. W., Aschendorff, 1994, pp. 140-44.

dunque è difficile stabilire se il contenuto della *quaestio* sia il frutto di un'appropriazione da parte di Goffredo della dottrina del proprio maestro²⁶. Tuttavia, nel caso della *Quaestio de bono*, non si trovano testi paralleli nelle altre opere di Langton, ma solo la già citata distinzione fra *bonum in se* e *bonum in genere* che fa eco alla discussione sui molteplici sensi del termine *bonum* lungo il XII secolo. Se dunque appare difficile e complesso stabilire una dipendenza di questo testo dalle opere di Langton, il suo legame con Goffredo di Poitiers appare evidente già dalla struttura generale della trattazione sul *bonum* con cui si aprono sia la *quaestio* che la corrispondente sezione della *Summa* del teologo.

Quaestio de bono
p. 292, ll. 4-13

Godfredi Pictaviensis, *Summa*
p. 300, ll. 4-10

Bonum quinque modis accipitur. Dicitur enim essentia et bonum participatione, et hoc quatuor modis.

Bonum enim essentia dicitur solus Deus, vnde in Luca: «quid me dicis bonus? Nemo enim bonus nisi solus Deus».

Participatione dicitur bonum natura: secundum hoc omnis creatura bona. Vnde: «uidit Deus cuncta que fecerat et erant ualde bona».

Item, bonum in genere, ut uirtus et scientia. Vnde Iacobus: «omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est» etc.

Item, bonum gratia. Vnde: «bonus homo de bono thesauro sui cordis profert bonum».

Dicitur etiam bonum exercitio. Vnde Apostolus: «bonum facientes non deficiamus, tempore enim suo meremus».

Quot modis dicitur bonum.

Bonum dicitur bonum essentia. Vnde Luca: «Nemo bonus nisi solus Deus».

Item, bonum dicitur bonum natura. Secundum hoc omnis creatura dicitur bona. Vnde: «uidit Deus cuncta que fecit et erant ualde bona».

Item, bonum dicitur bonum in genere. Vnde Apostolus: «bonum autem facientes non deficiamus, tempore enim suo meremus».

Item, bonum dicitur bonum gratie. Vnde: «bonus homo de bono thesauro» etc.

²⁶ M. BIENIAK, *Stephen Langton and Geoffry of Poitiers on the Natural Power to Believe*, «Przegląd Tomistyczny», XXIII 2017, pp. 65-93, in particolare pp. 70-71.

Fra la *Quaestio de bono* e la *Summa* di Goffredo emergono però differenze di ordine “letterario”, poiché il testo della seconda appare più curato negli aspetti formali e stilistici, con argomentazioni più distese e ampie, là dove la *quaestio* è segnata da formule stilistiche che rinviano ad una pratica orale. Un esempio significativo è offerto dal modo in cui i due testi articolano la sezione dedicata ai tre diversi modi con cui le cose possono essere definite *contraria*.

Quaestio de bono
p. 293, ll. 24-33

Godfredi Pictaviensis, *Summa*
p. 302, ll. 17-32

Ad hoc dicendum quod contraria tribus modis dicitur: stricte, large et largissime. Stricte, que sub eodem genere maxime a se differunt, ut homo asinus; large, que ita opposita sunt, quod simul eidem inesse non potest, ut album nigrum, et secundum hoc priuatiua sunt contraria; largissime sunt contraria que ad oppositiones tendunt effectus, ut secare et plantare, quia ad esse et non esse tendunt. Secundum hoc bonum et malum dicit Augustinus esse contraria. Bonum enim nature tendit ad esse, malum autem uicii uel culpe ad non esse. Et fallit ibi regula dyalecticorum, quia secundum dyalecticos sunt contraria, ut sanitas et egritudo, secundum ueritatem tamen predicatur de eodem. In hoc enim dyalectici siue philosophi decepti sunt, putantes illa esse nature contraria, cum non sint.

Dicimus quod contraria dicuntur stricte que sub eodem genere etc., et contraria dicuntur large opposita priuatione. Item, largissime que ad oppositos tendunt effectus ut plantare, secare. Secundum hoc bonum nature et malum culpe sunt contraria. Bonum enim nature tendit ad esse, malum culpe uel uicii ad non esse. Et dicunt magistri nostri quod fallit regula dyalecticorum quia secundum dyalecticos ista sunt contraria et ipsa sunt in eodem. Michi autem uidetur quod hoc dicto fallit; non tenetur ibi actiue uel passiue nec regula dilecticorum fallit aliquo modo. Tamen ipsa multos fallit propter ista sumpta bonum malum, quia credunt illa esse generaliter contraria et ita falluntur cum credunt hanc regulam esse ueram pro bono et malo generaliter. Sicut aliquis fallitur per hanc propositionem homo currit si credat illam esse ueram pro Sor et non sit, set pro Plato. Et sic deceptus fuit Ionas per hanc propositionem: «Niniue subteritur», que unum solum habebat sensum, unum et tantum uera est. Set ipsa

credebat eam pro hoc: «Niniue subuertetur corporaliter», et ipsa dicebatur pro hoc tantum: «Niniue subuertetur spiritualiter». Eodem modo deciperuntur qui putant hanc regulam dici pro bono et malo generaliter cum non dicatur nisi pro bono gratie et malo culpe.

Si tratta di un aspetto proprio delle *quaestiones* attribuite a Goffredo e già messo in luce da Riccardo Quinto, che in esso vedeva le tracce di una *reportatio*²⁷. Magdalena Bieniak ha notato come, in realtà, il grado di compiutezza dei testi riconducibili a Goffredo faccia pensare non tanto ad una *reportatio* quanto piuttosto ad un testo che mostra già un primo grado di rifinitura letteraria e una prima fase redazionale particolarmente accurata²⁸. Restano tuttavia evidenti le tracce di oralità che rimandano all'attività d'insegnamento del *magister*, come ad esempio la chiusura del testo della *quaestio*: «... sed est in eo fides informis et fides informis opponitur uicio infidelitatis, sicut et fides informata, de qua plenius in alia questione dictum est.»²⁹.

Il rinvio è dunque ad una discussione successiva nella quale viene toccata la questione del nesso fra fede formata e fede informale.

Rispetto a queste caratteristiche del testo della *quaestio* occorre chiedersi che cosa si intenda con il termine *reportatio* per testi che datano alla fine del XII secolo e ai primi decenni di quello successivo³⁰. A questa altezza cronologica non siamo di fronte a una prassi scolare codificata, con la quale si passa dalla *lectio* o dalla *disputatio*

²⁷ R. QUINTO, "Doctor Nominatissimus", cit., pp. 145-56.

²⁸ M. BIENIAK, *Stephen Langton and Geoffrey of Poitiers*, cit., p. 74.

²⁹ GODFREDI PICTAVIENSIS, *Quaestio de bono*, p. 31, ll. 14-15.

³⁰ Sulla *reportatio* si vedano J. HAMESSE, *La technique de la reportation, in L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècle)*. *Actes du colloque international*, éd. par O. Weijers, L. Holtz, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 405-21; F. SIRI, *Lectio, disputatio, reportatio. Note su alcune pratiche didattiche nel XII secolo e sulla loro trasmissione*, in *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, a c. di M. Lenzi, C.A. Musatti, L. Valente, Roma, Viella, 2013, pp. 109-218; R. SACCENTI, *Le reportationes e la nascita dell'insegnamento teologico (XII-XIII secolo)*, in *Scriver veloce. Sistemi tachigrafici dall'antichità a Twitter*, a c. di A. Tedesco, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2016, pp. 73-93.

ad un testo definito e compiuto nella sua struttura, nella sua forma e nella sua argomentazione. Si tratta piuttosto di una pratica finalizzata alla circolazione dell'insegnamento e degli elementi dottrinali che l'insegnamento veicola. Le *Summae*, come le raccolte di *quaestiones*, rappresentano del resto gli strumenti con cui si raccoglie e si trasmette l'insegnamento di un *magister* o di più *magistri* e i testi che compongono queste raccolte nascono dall'attività d'insegnamento della cui natura orale sono il riflesso, prima di tutto sul piano della forma e della struttura. Si tratta di testi che, nel corso del processo redazionale subiscono revisioni e modifiche, soprattutto perché si tratta di materiale utilizzato da molteplici "maestri". Il processo di *reportatio* è dunque parte integrante di questo quadro ed è ciò che permette la circolazione di idee e discussioni.

In questo senso la *Quaestio de bono* è parte di una *reportatio*, ossia testimonia di un processo di circolazione dell'insegnamento di Goffredo di Poitiers che ha poi nella *Summa* una tappa "terminale". Quest'ultimo testo rappresenta il passaggio nel quale l'insegnamento di un *magister* viene, per così dire, solidificato dentro una forma di scansione argomentativa e tematica che ricalca quella delle *Sententiae* di Pietro Lombardo e rispecchia l'attività d'insegnamento che su quel testo si viene progressivamente strutturando a partire dalla seconda metà del XII secolo.

4. La posterità della dottrina di Goffredo di Poitiers.

La *Quaestio de bono* di Goffredo di Poitiers fa parte di una discussione relativa alla natura della virtù che prende le mosse dal III libro delle *Sententiae* del Lombardo. È a partire dal modo in cui qui si discute delle virtù che emerge la necessità di discutere della predicabilità di *bonum* tanto rispetto alle virtù politiche quanto a quelle teologiche. Il contenuto della *quaestio*, infatti, mostra come la discussione sul *bonum* resti legata a quella relativa alla qualità morale dell'agire umano, ma quest'ultimo viene inteso come l'ambito specifico nel quale si esercitano le virtù. È ad esse, al loro esercizio quali disposizioni che orientano l'agire, che è legata la predicabilità del termine *bonum* tanto rispetto all'*actio* che all'*opus* che dalla prima consegue. Lo si coglie già nella citata chiusura della *quaestio* che annuncia una successiva discussione relativa alla natura della *fides*. Nella stessa *Summa* di Gof-

fredo la trattazione del *bonum* e dei suoi cinque sensi far da premessa allo studio delle virtù e della loro natura.

Questa ricollocazione del *bonum* dentro il quadro delle questioni teologiche relative che è attestato in Goffredo di Poitiers introduce un paradigma nella costruzione dell'argomentazione teologica relativa alle virtù e alla vita morale che si ritrova, a metà degli anni Venti del XIII secolo, in Guglielmo di Auxerre. Il decimo trattato del terzo libro della *Summa Aurea*, che fa da preambolo all'esame delle *virtutes*, a cui è dedicato invece il trattato undicesimo, si chiude con un'ampia sezione dedicata alla natura del bene³¹. Guglielmo affronta la trattazione facendo propria la partizione in cinque parti già utilizzata da Goffredo, riprendendo, praticamente in modo letterale, il paragrafo introduttivo della *Quaestio de bono* e della *Summa* dell'allievo di Langton³². Rispetto a questa introduzione, però, Guglielmo sviluppa un esame della nozione di *bonum* che ha altri caratteri e che pone questo termine in relazione alla nozione di *bonitas*, con particolare riguardo alla *bonitas prima* che è Dio, descrivendo con questo termine una specifica relazione di dipendenza dei vari *bona* da Dio³³.

³¹ Si veda come edizione del testo MAGISTRI GUILLELMI AUTISSIODORNENSIS, *Summa Aurea*, cura et studio: J. Ribaillier, Paris – Grottaferrata, Editions du CNRS – Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1980-1987.

³² «Notandum igitur quod sancti dividunt bonum sic. Bonum aliud bonum in essentia, aliud per participationem. Bonum essentia est cuius essentia est sua bonitas, id est quod se ipso est bonum; et secundum hoc solus Deus est bonus, sicut dicit ipse in Evangelio: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Bonum per participationem est quelibet creatura, que respectu bonitatis divine quamdam habet particularem bonitatem, quodam modo et vale a longe imitantem et representantem bonitatem divinam; et secundum hoc multipliciter dicitur bonum: scilicet bonum natura, bonum in genere, bonum gratie» MAGISTRI GUILLELMI AUTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, II, tr. 10, c. 4, q. 1, cit., vol. III, p. 143³-44¹¹.

³³ «Cum dicitur: "Socrates est", sic ponitur duplex esse, scilicet esse creatum quod est in Socrate et esse increatum. Esse creatum predicatur de Socrate ut in quo, sed esse increatum predicatur ut <a quo>. Oportet autem ita esse propter similem objectionem que facta est de bono, quoniam oportet concedi quod, cum dicitur: "Socrates est", sequitur quod esse Socratis est a se ipso vel ab alio; et sic in infinitum; vel occurreret tale esse quod se ipso est. Sed quia non est processus in infinitum, ideo dicendum quod esse Socratis est ab illo esse quod se ipso est. Unde cum dicitur: "esse Socratis est", sic ponitur esse Dei non ut a quo, scilicet esse Socratis est esse Socratis. Cum autem esse uniuscuiusque rei intelligatur in illa re, patet quod in quolibet esse creato intelligitur esse divinum; et ideo cum dicitur: "quelibet creatura est", sic ponitur duplex esse, scilicet esse creatum quod est in creatura, et esse divinum ut a quo est illud esse. Eodem modo cum dicitur: "quicquid est, bonum est",

Questo orientamento assume uno spessore metafisico nella misura in cui Guglielmo si interroga sul nesso, fatto di similitudini e differenze ad un tempo, fra la predicazione di *bonum* e quella di altri termini, nello specifico *esse* e *verum*³⁴. Il *bonum* entra così a far parte di quel gruppo di termini trascendentali che, già nel XII secolo, erano stati identificati in ragione delle specificità logico-linguistiche del loro utilizzo nel quadro del discorso teologico, soprattutto con riferimento a soggetti come Dio e le realtà create, facendone emergere la polisemia e la caratteristica di essere predicabili di tutte le cose.

Rispetto alla linea teologica di Guglielmo, Alessandro di Hales utilizza invece il contenuto della *quaestio* di Goffredo all'interno della discussione riguardo alla qualità morale degli atti in sé. In una delle due redazioni della glossa alle *Sententiae*, commentando una delle argomentazioni a sostegno della bontà di ogni atto considerato in sé stesso che si trova esposta nella trentacinquesima *distinctio* del secondo libro del Lombardo, Alessandro ricorre alla distinzione dei cinque diversi sensi del termine *bonum*³⁵. Ciò permette al maestro di spiegare come la bontà degli atti, in quanto parte delle realtà

secundum quod intelligitur de substantiis, sic ponitur duplex bonitas, scilicet bonitas creata et bonitas increata: bonitas creata ut que inest ipsi substantie, bonitas autem increata ut ad quam est omnis bonitas creata, quoniam bonitas naturalis cuiuslibet substantie nichil aliud est quam substantialis differentia, que dicitur bonitas secundum comparationem quam habet ad primam bonitatem. Ex hoc patet quod circumscripta prima bonitate et re et intellectu, nichil est bonum vel intelligitur esse bonum, sed aliquid est album, aliquid rotundum, ut dicit Boetius. Ex hoc patet veritas auctoritatis Augustini supradicte, quoniam omnis creatura est "bonum hoc, bonum illud, et cum sublatum fuerit hoc et illud, non remanebit nisi bonum quod est Deus"» MAGISTRI GUILLELMI AUTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, III, tr. 10, c. 4, q. 1, cit., vol. III, p. 147⁹⁹⁻¹²⁴.

³⁴ Significativamente Guglielmo si chiede: «Que sit differentia inter esse et esse bonum» e successivamente «Que sit differentia inter bonum et verum». Cfr. MAGISTRI GUILLELMI AUTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, III, tr. 10, c. 4, q. 1, cit., vol. III, pp. 148-53.

³⁵ Il passo del Lombardo in questione riporta: «Item et aliter probant omnem actum, interiorem vel exteriorem, in quantum est esse bonum: quia non esset actus malus, nisi esset res bona; quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. — Unde Augustinus in *Enchiridion*: "Omnis natura bonum est; nec res aliqua mala esset, si res ipsa quae mala est natura non esset. Non igitur potest esse malum, nisi esset aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere"», MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, d. 35, c. 2, n. 8, cit., II, p. 532²⁷⁻³⁴. Cfr. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, c. 13, ed. by E. Evans, Turnhout, Brepols, 1969, p. 55.

create, non attenga tanto all'uso del termine *bonum* con riferimento all'essenza, che è proprio solo di Dio e che implica necessariamente l'impossibilità di una commistione fra bene e male. È invece sul terreno del *bonum in genere* che si può parlare di una bontà degli atti umani considerati in sé stessi³⁶.

Dentro un percorso teologico che aveva operato un passaggio dall'equivocità di questi termini sul piano logico, proprio perché predicati di tutte le cose secondo accezioni diverse, all'univocità degli stessi nel discorso su Dio, il termine *bonum* viene progressivamente incorporato dentro il gruppo dei trascendentali. È a partire dal terzo decennio del XIII secolo che la discussione attorno a questo genere di termini inizia ad assumere una valenza metafisica a seguito della circolazione dei contenuti dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele e della

³⁶ È nella redazione della *Glossa* di Alessandro tradita dal ms. Erfurt, Amplon, O. 68 che si legge: «Super illo capitulo: "Item et aliter probant omnem actum" etc. Est bonum essentiae, et bonum naturae, et bonum in genere, et bonum gratiae. Bonum essentiae, quod ex se et secundum se bonum est. Unde in Evangelio: "Nemo bonus nisi solus Deus". Non enim est in eo peccatum, nec prinitas, nec lapsus, nec defectus. Bonum naturae, sive participatione, ut homo vel animal; et secundum hoc omnis creatura dicitur bona, Gen. 1, 31: "Vidit Deus quae fecerat, et erant valde bona". Augustinus: Erant valde bona, quia exeunt a valde bono. – Item, dicitur bonum gratiae; unde in Evangelio: "Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bona". – Item, dicitur bonum exercitio sive usu, Apostolus: "Bonum autem facientes non deficiamus"; et illud dicitur bonum etiam in genere secundum unum eius effectum, et secundum alium eius effectum dicitur virtus et scientia. Unde Iacobus: "Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est". – Bonum in essentia non potest habere contrarium, quia malum in essentia nihil est. Bonum essentialiter impermixtibile est malo; malum autem non potest esse nisi in bono, quoniam, si esset essentialiter malum, idem esset esse et esse malum, quod falsum est. Item, dicit Augustinus quod malum habet esse [in bono] et potest esse permixtum bono, et ex hoc patet quod impossibile est summum malum esse; sicut summum bonum, quod penitus est impermixtum malo, nec malo potest permisceri. Sic etiam: si summum malum esset, esset impermixtum bono, nec posset permisceri bono; sed monstratum est quod malum non potest esse nisi in bono: ergo patet quod nihil potest esse summe malum, etsi etiam esset in supremo termino lineae extensionis et extenderetur ad veram nominis impositionem, ut ita dicamus, adhuc etiam esset permixtibile bono. – Bonum in genere dupliciter dicitur: unum quod statim nominatum dicitur bonum, ut dare eleemosynam; aut quod nulla differentia appositae facit malum, ut frui Deo», MAGISTRI ALEXANDRI DE HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, 4 voll., cura et studio PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi – Florentiae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951-1957, vol. II, pp. 346¹⁵-47²³.

Metafisica dello Stagirita e di Avicenna, sulla base dei quali si rileggono anche i testi di Boezio relativi alla predicazione dei termini *bonum*, *ens* e *verum* rispetto a Dio. Ed è con la *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere che la prospettiva dottrinale dei trascendentali assume una forma definita nei suoi assi concettuali portanti³⁷.

5. *Il testo della Quaestio de bono: la sua tradizione manoscritta e i principi della sua edizione.*

Come già indicato sopra, sono tre i manoscritti che trasmettono la *Quaestio de bono* di Goffredo di Poitiers:

D – Douai, Bibliothèque Municipale, 434/II, ff. 20^{rb-vb}

E – Erlangen, Universitätsbibliothek, 260 (353), ff. 57^{ra-rb}

P – Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14526, ff. 147^{ra-rb}

Il manoscritto di Douai, che consta di tre tomi, contiene una famosa collezione di testi teologici databili fra 1220 e 1235, che è stata oggetto di numerosi studi a partire dalla catalogazione del suo contenuto realizzata da Polemon Glorieux nel 1938³⁸. E e P contengono invece una serie di gruppi anonimi di *quaestiones* alcune delle quali sono riconducibili a Stephen Langton o alla sua scuola³⁹. Il codice di Erlangen data al XIII secolo e proviene dal Collège de Saint Bernard di Parigi, ossia dal collegio universitario fondato dai cistercensi a Parigi alla metà del XIII secolo, mentre P risale ad una data com-

³⁷ Per un quadro complessivo mi permetto di rinviare a R. SACCENTI, *La définition de la vertu chez les théologiens de la première moitié du XIIIe siècle*, in *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo. XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale. Palermo, 17-22 settembre 2007*, a c. di A. Musco, C. Compagno, S. D'Agostino, G. Musotto, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2012, II.1, pp. 219-26.

³⁸ I primi due tomi del manoscritto sono descritti in P. GLORIEUX, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», X 1938, pp. 123-52 e pp. 225-67. Il terzo tomo è invece descritto in R. QUINTO, *Il codice 434 di Douai, Stefano Langton e Nicola di Tournai*, «Sacris Erudiri», XXXVI 1996, pp. 233-361. Sul contenuto del manoscritto si veda anche V. DOUCET, *À travers le manuscrit 434 de Douai*, «Antonianum», XXVII 1952, pp. 531-80.

³⁹ Per una descrizione di questi codici si veda R. QUINTO, *“Doctorn Nominatissimus”*, cit., pp. 91-115, e R. QUINTO, M. BIENIAK, *Introduction*, in STEPHEN LANGTON, *Quaestiones Theologiae. Liber I*, ed. by R. Quinto, M. Bieniak, Oxford, The British Academy – Oxford Univ. Pr., 2014, pp. 3-66, in particolare pp. 15-16.

presa fra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo e viene dall'abbazia parigina di San Vittore⁴⁰.

La collazione fra i tre manoscritti ha mostrato come D presenti molte lezioni proprie ed errori che lo differenziano da PE.

- p. 292, l. 4: accipitur] om. D
- p. 292, l. 10: et omne donum perfectum de sursum est] om. D
- p. 292, l. 15: ei enim] quod si esset D
- p. 292, l. 23: malum] bonum D
- p. 293, l. 26: simul] similes D
- p. 293, l. 32: predicatur] predicantur D
- p. 294, l. 10: recipitur] artem D
- p. 295, ll. 1-2: quod ex hoc ... sit intensa] om. D

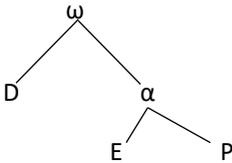
Una serie di lezioni erranee distinguono poi i due codici P ed E, circostanza che suggerisce trattarsi di due copie di uno stesso modello.

- p. 292, l. 6: enim] est P
- p. 293, l. 8: malicia] maliciam P
- p. 293, l. 17: predicantur] predicatur P
- p. 295, l. 27: idem est dicendum de communia] om. P
- p. 293, l. 3: permisci] permisceri E
- p. 293, l. 20: et ita non] nec in eis E
- p. 295, l. 18: communicat] crescat E

Sulla base di questi dati sembra che P ed E appartengano ad una tradizione manoscritta diversa rispetto a D, che verosimilmente

⁴⁰ Sul codice di Erlangen si veda R. QUINTO, "Doctor Nominatissimus", cit., p. 111. Sul Collège de Saint Bernard si vedano Ph. DAUTREY, *Croissance et adaptation chez les cisterciens au treizième siècle. Les débuts du collège des bernardins de Paris*, «Analecta Cisterciensia», XXXII 1976, pp. 122-215; C. OBERT-PIKETTY, *La promotion des études chez les cisterciens à travers le recrutement des étudiants du collège Saint-Bernard de Paris au moyen âge*, «Cîteaux», XXXIX 1988, pp. 65-78; id., *Les lectures et les oeuvres des passionnaires du collège Saint-Bernard: Jalons pour l'histoire intellectuelle de l'Ordre de Cîteaux à la fin du Moyen Âge*, «Cîteaux», XL 1989, pp. 245-89. Sul codice P si veda G. OUY, *Les manuscrits de l'Abbaye de Saint-Victor. Catalogue établi sur la base du répertoire de Claude de Grandrue [1514]*, 2 voll., Turnhout, Brepols, 1999, vol. II, pp. 82-83 e soprattutto R. QUINTO, "Doctor Nominatissimus", cit., pp. 112-14; id., *Dalla discussione in aula alla Summa quaestionum theologiae di Stefano Langton: Testi sul timore di Dio dal ms. Paris, BnF, lat. 14526 ed Erlangen, Universitätsbibliothek-Hauptbibliothek, 260*, «Rivista di storia della filosofia», LXIV 2009, pp. 369-98.

rimonta ad un comune modello α . Sia D che α dipenderebbero poi da un comune archetipo ω , secondo uno schema riassumibile nel seguente *stemma codicum*:



6. Gli inizi di una 'metafisica del bene'.

La *Quaestio de bono* di Goffredo si inquadra dentro questo sviluppo dottrinale di ordine teologico caratterizzato da contenuti filosofici che prende avvio alla metà del XII secolo con riferimento alla necessità di chiarire l'uso del termine *bonum* in relazione all'agire morale dell'uomo. L'allievo di Langton appare pienamente calato in questo approccio logico-linguistico, che si struttura lungo i decenni della seconda metà del XII secolo, attorno al lascito dottrinale del Lombardo, rispetto al quale arriva a cogliere risvolti che poi acquisteranno una connotazione metafisica. La distinzione fra *bonum essentia* e *bonum participatione* delinea, infatti, la base per il riconoscimento della relazione fra piano logico-linguistico, agganciato all'esigenza di chiarire limiti e possibilità della predicabilità del termine, e piano delle *res* dove il termine si intreccia alla descrizione della relazione fra Dio e le altre realtà e al problema della predicabilità di Dio. Goffredo non conosce quei contenuti metafisici aristotelico-avicenniani che Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere introducono per riformulare la questione dei termini che si predicano di tutte le cose e dell'univocità del linguaggio teologico nella dimensione metafisica dei trascendentali. Tuttavia, la posizione dottrinale che la sua *quaestio* esplicita appare come uno dei punti più avanzati di evoluzione dell'approccio maturato nel corso del XII secolo e al tempo stesso il terreno su cui si muovono i *magistri* dei primi decenni del XIII secolo. Se la lettura di Aristotele e Avicenna segna un mutamento rispetto allo schema di Goffredo, la griglia argomentativa e il reinquadramento del discorso sul *bonum* quale premessa allo studio della nozione di virtù che il maestro presenta, diventano patrimonio comune dei teologi della generazione di Guglielmo di Auxerre e Filippo il

Cancelliere. Questo suggerisce di collocare la *Quaestio de bono* dentro un processo di evoluzione storica delle dottrine. Accanto alle specificità dottrinali di ciascun *magister*, compreso Goffredo, emerge anche la necessità di guardare ad un sapere teologico che si configura come lavoro di gruppo delle diverse generazioni di teologi, le quali, nel contesto parigino, sviluppano un discorso che, pur con molteplici sfumature, sembra far emergere una *traditio* di temi e questioni che rielabora sempre i diversi apporti dottrinali.

<GODEFRIDUS PICTAVIENSIS*>
*DE BONO*ⁱ

- 5 Bonum quinque modis accipiturⁱⁱ. Dicitur enim bonum essentia et bonum participatione, et hoc quatuor modis. Bonum enimⁱⁱⁱ essentia dicitur solus Deus. Vnde in^{iv} Lucha¹: «Quid me^v dicis bonum? Nemo enim^{vi} bonus nisi solus Deus». Participatione dicitur bonum natura: secundum hoc omnis creatura bona. Vnde²: «Vidit Deus cuncta que fecerat et erant ualde bona».
- 10 Item, bonum in genere, ut uirtus et scientia. Vnde Iacobus³: «Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est^{vii}» etc.
- Item, bonum gratia. Vnde⁴: «Bonus homo de bono thesauro sui cordis profert bonum^{viii}». Dicitur etiam bonum exercicio. Vnde Apostolus⁵: «Bonum autem facientes non deficiamus, tempore enim suo meremus».
- 15 Bonum enim essentia non potest habere contrarium quia^x impossibile est quod aliquid essentialiter^x sit malum. Ei enim^{xi} idem esset esse et esse malum, et ita^{xii} esset principium omnium malorum, quod^{xiii} dixerunt manichei. Creatura enim omnis bona est naturaliter.
- 20 Item bonum natura contrarium habere non potest quia impossibile est quod aliquid sit malum natura, quia si esset malum^{xiv} natura^{xv} esset mala natura^{xvi}, cum omnis natura sit bona. Bonum autem in genere habet oppositum malum in genere, ut prudentia, ignorantia. Bonum gratie habet oppositum malum culpam et^{xvii} bonum exercicio malum exercicio.
- 25 Item, notandum^{xviii} quod malum non potest esse nisi in bono, quia malum^{xix} uel est substantia uel accidens. Non substantia, quia omnis substantia natura et ita bona. Ergo accidens^{xx}, ergo in subiecto uel^{xxi} bono uel malo. Si malo^{xxii}, illud malum uel erit substantia uel accidens. Sic ergo oportet quod sit in bono subiecto et ita malum non

* D: Douai, Bibliothèque Municipale, 434/II, ff. 20rb-vb.

E: Erlangen, Universitätsbibliothek, 260 (353), ff. 57ra-rb.

P: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 14526, ff. 147ra-rb.

add.: addit.

om.: omittit.

¹ Luc. 18, 19.

² Gen. 1, 31.

³ Iac. 1, 17.

⁴ Matth. 12, 35.

⁵ Gal. 6, 9.

potest esse nisi in bono. Et idem dicit Augustinus⁶: «Sic ergo malum non potest esse inpermixtum bono». Ex hoc patet quod impossibile est summum malum esse, quia summum bonum^{xxiii} est quod penitus est inpermixtum malo nec potest permisci^{xxiv} malo. Sic ergo si summum malum esset, esset inpermixtum bono nec ei permisceri posset. Sed prius demonstratum^{xxv} est quod malum non potest esse nisi in bono; ergo non potest esse nisi^{xxvi} permixtum bono. Ex hoc ergo^{xxvii} patet quod non potest esse summum^{xxviii} malum.

Contra^{xxix}, Deus preuidit quantum maliciam^{xxx} alicuius creature crescere potest. Ad illam quantitatem potest crescere malicia creature; ergo creatura potest esse summe^{xxxi} mala et ita summum malum.

Ad hoc respondemus quod si^{xxxii} summum malum accipitur^{xxxiii} absolute, impossibile est^{xxxiv} aliquid esse summum malum, sicut preostensum est. Si autem respectiue, possibile est sicut probatum est.

Item, dicit Augustinus⁷ quod malum non potest esse nisi in bono et dicere hoc esse malum^{xxxv} nichil aliud est |D 20va| quam dicere^{xxxvi} bonum malum. Et ita fallit regula dialecticorum quia contraria sunt in eodem. Contra, si ista: “bonum et^{xxxvii} malum sunt uere opposita”, ergo non predicantur^{xxxviii} de eodem, ergo^{xxxix} non fallit regula dialecticorum. Si autem accipitur ibi^{xl} malum pro malo culpe uel uicii, bonum nature nullo modo est ei contrarium quia malum culpe uel uicii non potest esse^{xli} nisi in bono nature. Sic ergo nullo modo sunt contraria et ita non^{xlii} fallit in eis regula dyalecticorum. Bonum autem nature non potest habere contrarium sicut premonstratum est et uidetur^{xliii} Augustinus nichil ibi^{xliii} dixisse et sibi contrarius esse^{xliii}.

Ad hoc dicendum est quod^{xliii} contraria tribus modis dicuntur: stricte et large et largissime. Stricte, que sub eodem genere maxime a se differunt^{xliii}, ut homo asinus^{xliiii}; large, que ita opposita sunt, quod simul^{xlix} eidem inesse^l non possunt, ut album nigrum^l, et secundum hoc priuatiua sunt contraria; largissime sunt^{li} contraria que ad oppositiones tendunt effectus, ut secare et plantare, quia ad esse et non esse tendunt. Secundum hoc bonum et malum dicit Augustinus esse contraria⁸. Bonum enim nature tendit ad esse malum aut^{liii} uicii uel culpe ad non esse, et fallit ibi regula dyalecticorum, quia^{liii} secundum dyalecticos sunt contraria, ut sanitas et egritudo^{liii}, secundum ueritatem tamen predicatur^{liii} de eodem. In hoc enim^{liii} dyalectici siue philosophi decepti sunt, putantes illa esse nature contraria, cum non sint^{liii}.

Item, dicit Augustinus quod primum peccatum non habuit originem nisi a bono. Inde sic⁹: «primum malum non habuit causam nisi bonam»; ergo ipsum^{lix} bonum.

Item, originem habuit tantum a bono et illud bonum habuit originem a summo bono; ergo primum malum habuit originem a summo bono. Sed quicquid ortum est

⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, c. 13, ed. E. Evans, Turnhout, Brepols, 1969, p. 55.

⁷ *Ibidem*.

⁸ AUGUSTINUS, *Contra Iulianum*, III, 32.

⁹ Cfr. MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, d. 35, c. 2, n. 8, cit., II, p. 532²⁷⁻³⁰.

a summo bono bonum^{lx} est, ergo ipsum erit^{lxi} bonum. Dicit enim auctoritas^{lxii} quod eo ipso quod ortum est aliquid a summo bono, bonum est^{lxiii}. Ad hoc dicimus quod tribus modis dicitur aliquid bonum uel malum uel quia causam habet bonam, et^{lxiv} secundum hoc omnis creatura bona; uel quia finem habet bonum, licet originem habet^{lxv} malam, ut motus qui est ad cognoscendam uxorem quam excipit ratio et dirigit ad bonum finem, licet ex fomite oriatur; uel quia et bonam habet causam et bonum^{lxvi} finem, ut motus ex karitate in Deum.

5
10
15
Similiter dicitur malum triplici de causa, uel quia oritur ex malo ut primus motus ad cognoscendam uxorem; uel quia finem habet malum, licet ex bono oriatur, ut primum peccatum, sicut enim bonum^{lxvii} qui recipitur^{lxviii} dicitur bonus propter bonum finem licet malam habuit^{lxix} originem, sic econtrario non est mirum si primum peccatum sit malum propter finem quamuis bonam tantum^{lxx} habuit originem, malum propter causam et finem ut motus ad cognoscendam adulteram quem ratio dirigit ad malum. Primum ergo peccatum, licet causam habuit efficientem bonam, finem^{lxxi} |P 147rb| tamen habuit malum et hoc argumentum^{lxxii} non ualet; ortum est a bono et illud bonum a primo bono^{lxxiii}; ergo ipsum ortum est a primo bono deberet addere^{lxxiv}, et ortum est a bono secundum quod bene naturaliter se habuit illud bonum, quod falsum est.

20
Ex predictis patet quod bonum simpliciter magis est^{lxxv} bonum quam malum^{lxxvi} sit malum cum summum bonum sit et summum malum esse non possit, quia bonum inpermixtum potest esse malo sed malum non potest esse inpermixtum bono. Si ergo bonum simpliciter sit malius quam malum^{lxxvii}, ergo species boni quam species mali, sic ergo uirtus melior quam uicium sit^{lxxviii} malum, quod bene^{lxxix} concedimus.

25
30
35
Inde^{lxxx} sic: uirtus informis melior est quam suum oppositum uicium sed caritas informis^{lxxxi} melior est, id est, super^{lxxxii} omnem proporcionem quam aliqua uirtus informis, quia dicitur^{lxxxiii} quod mala^{lxxxiv} proporcione sit melior scilicet in^{lxxxv} dupla et crescat illa uirtus in duplo; ergo erit duplo melior quam prius; ergo par caritati quod stare non potest, sic ergo^{lxxxvi} caritas infinito melior est^{lxxxvii} omni uirtute informi siue politica^{lxxxviii}. Sed uirtus melior quam uicium sit malum; ergo caritas quecumque infinito^{lxxxix} malior est^{xc} quam aliquod uicium sit malum quod bene^{xc} concedimus sicut premonstratum est. Sed^{xcii} demonstratur aliqua caritas modica et uicium ualde intensum quantum hoc uicium intensum est^{xciii} tantum est malum. Sed hoc uicium est magis^{xciv} intensum quam hec caritas, quia multum distat uicium a primo gradu intensiois; caritas aut modice aut nichil distat et quantum intensa est caritas tantum est bona. Cum ergo^{xcv} uicium sit magis intensum quam^{xcvi} caritas, magis est malum quam hec caritas sit bona.

40
Ad hoc^{xcvii} dici potest: minima caritas magis est intensa uel maior quam aliquod uicium sit^{xcviii} intensum uel magnum, |D 20vb| sicut superficies quacumque^{xcix} parua infinito^c maior est, id est super omnem proportionem, quam aliqua linea possit esse magna. Secundum hoc soluitur obiectio per interemptionem. Nos tamen bene concedimus quod uicium potest esse magis |E 57rb| intensum aliqua caritate, nec idem sequitur. Ergo hoc^{ci} potest esse magis malum quam caritas sit bona. Multo

enim melior est caritas quam sit intensa, quod ex hoc patet quod infinito maiori bono dignum facit, quam ipsa sit intensa^{cii}, scilicet eterna beatitudine.

5 Item, omnes uirtutes equaliter sunt intense et omnia dona quia omnia latera ciuitatis sunt equalia; ergo omnes uirtutes sunt equaliter bone; ergo fides uel^{ciii} spes est eque^{civ} bona ut caritas. Sed Apostolus dicit¹⁰: «Maior autem horum est caritas»; sic ergo melior caritas^{cv}.

Item, dicit auctoritas: «Qui habet caritatem, nichil est^{cv} quod ei desit, qui autem omnia alia habet caritatem autem non habet nichil ei ualet^{cvii} quod habet». Vnde Apostolus¹¹: «Si habuero fidem» etc.

10 Item, nonne donum sapientie est melius dono timoris. Sic ergo una uirtus melior alia. Contra, dignum facit uita eterna fides ut caritas et equali bono dignus est iste per fidem ut per caritatem. Ergo eque bonum facit istum^{cviii} fides ut caritas; ergo fides est eque bona caritati.

15 Ad hoc^{cix} respondemus distinguentes hoc nomen 'bonum', quia caritas est melior fide, idest naturaliter preciosior et etiam dignior in se quam fides et est eque bona fidei, idest eque bonum, scilicet^{cx} eque dignum uita eterna faciens.

20 Item, notandum quod cum uirtus sit medium uiciorum utique^{cx} redactum, uirtus cum utroque extremorum communicat^{cxii}. Et ita habet quasi duplicem usum, ut largitas siue^{cxiii} parcitas, scilicet moderate dare et^{cxiv} moderate retinere. Set sciendum quod aliqua nomina instituta sunt ad designandas uirtutes secundum alterum usum tantum: ut parcitas appellat illam uirtutem secundum usum unum^{cxv}, largitas secundum alium. Similiter abstinentia appellat uirtutem que est media inter castrimargiam et immoderatam abstinentiam, secundum alterum usum tantum qui est abstinere ab immoderato cibo et potu. Ex eadem tamen uirtute utor moderate cibo et potu et non ualet argumentum. Ex illa media uirtute moderate^{cxvi} utor cibo et potu et illa uirtus est abstinentia; ergo ex abstinentia, utor moderate cibo et potu, et est ibi falla accidentis^{cxvii}. Idem est dicendum de communia^{cxviii}.

25 Item, cum uirtus sit inter duo uicia media oportet quod alterum uiciorum uel uirtus media insit. Sed caritas habet uitium oppositum, scilicet odium.

30 Queritur ergo si sit medium inter duo uicia. Dicunt quidam quod hoc nomen conuenit omni uirtuti. Non enim caritas uel fides est media inter duo uicia^{cxix}. Nos tamen dicimus contrarium. Caritas non est medium inter odium et indiscretam dilectionem, quam aliquis ita diligit quod etiam^{cx} se ipsum^{cx} immolat pro Deo quod est uicium. Sit ergo caritas uel alterum extremorum inest. Contra sit quod aliquis perdat caritatem et remaneat informis dilectio. Illa informis dilectio est opposita utrique uicio; ergo neutrum uicium est in isto nec media caritas; ergo nec medium^{cxii} nec alterum extremorum inest huic^{cxiii} adulto. Quod uidetur impossibile et contra predicta.

40 Solucio. Hec obiectio magis habet locum in fidei^{cxxiv} informi et informata. Dicimus enim quamuis aliqua spes uel fides sit informis nulla caritas potest esse informis.

¹⁰ I Cor. 13, 13.

¹¹ I Cor. 13, 2.

I castelli di Yale

Omnis enim^{cxxv} adultus uel habet caritatem qua diligit Deum uel odio habet Deum. Augustinus enim quandoque fuit in illa opinione quod nullius mens posset odisse^{cxxvi} Deum^{cxxvii}. Sed hoc retractauit dicens: «Hoc non dixissem si intellexissem illud¹²: “superbia eorum, qui te odiunt”» etc. Odisse enim Deum est precepta eius contemperare^{cxxviii}. «Si quis diligit me, sermonem meum seruabit et probatio dilectionis exhibitio est operis»¹³. Vnde statim quando homo perdidit caritatem intrat^{cxxix} oppositum uitium et non remanet in eo aliqua^{cxxx} informis dilectio que nulla est.

10 Aliud^{cxxxi} dicendum est de fide informi et informatam. Si enim^{cxxxii} aliquis perdat fidem informatam per formationem et credat omnes articulos fidei non incurrit uicium infidelis^{cxxxiii}, sed est in eo fides informis et fides informis opponitur uicio infidelitatis, sicut et fides informatam, de qua in alia questione dictum est.

- ⁱ de bono] *om.* P
- ⁱⁱ accipitur] dicitur D
- ⁱⁱⁱ bonum enim] *om.* D
- ^{iv} in] *om.* D
- ^v me] *om.* D
- ^{vi} Enim] est P
- ^{vii} et omne donum perfectum de sursum est] *om.* D
- ^{viii} sui cordis profert bonum] etc. D
- ^{ix} quia] *om.* D
- ^x essentialiter] essentielle D
- ^{xi} ei enim] quod si esset D
- ^{xii} [ta] aliquid *add.* D
- ^{xiii} quod] et D
- ^{xiv} quia si esset malum] ipsum enim esset mala D
- ^{xv} natura] ipsum *add.* P
- ^{xvi} esset mala natura] *om.* D
- ^{xvii} et] *om.* D
- ^{xviii} notandum] nota D
- ^{xix} malum] bonum D
- ^{xx} accidens] accidit D
- ^{xxi} uel] *om.* D
- ^{xxii} malo] mala D
- ^{xxiii} bonum] *om.* E
- ^{xxiv} permisci] permisceri E
- ^{xxv} demonstratum] monstratum E
- ^{xxvi} nisi] *om.* D
- ^{xxvii} ex hoc ergo] responsio D
- ^{xxviii} summum] aliquid summe D

¹² Psal. 73, 23.

¹³ Ioh. 14, 23.

- xxix contra] sed contra obicitur D
xxx maliciam] malicia DE
xxxi summe] *om.* D
xxxii si] *om.* EP
xxxiii accipiat] accipitur E recipitur P
xxxiv est] *om.* D
xxxv hoc esse malum] hominem malum; D hoc omne malum E
xxxvi dicere] *om.* E
xxxvii et] *om.* DP
xxxviii predicantur] predicatur P
xxxix ergo] ibi *add.* D
xl ibi] *om.* D
xli esse] non potest esse *add.* D
xlii et ita non] nec E
xlili Et uidetur] ita uidetur E; et uideretur P
xliv ibi] *om.* D
xlv esse] fuisse D
xlvi ad hoc dicendum est quod] solutio D
xlvii differunt] distant D
xlviii ut homo asinus] *om.* D
xlix simul] similes D
l eidem inesse] in eodem esse D
li ut album nigrum] *om.* D
lii sunt] dicuntur D
liii aut] ante D
liv quia] cum *add.* P
lv ut sanitas et egritudo] *om.* D
lvi predicatur] predicantur D
lvii in hoc enim] et in hoc D
lviii cum non sint] conuersim D
lix ipsum] est *add.* D
lx bonum] ortum *add.* P
lxi erit] est D
lxii enim auctoritas] Augustinus D
lxiii est] solutio *add.* D
lxiv et] *om.* D
lxv habet] *om.* DP
lxvi bonum] habet *add.* D
lxvii bonum] motus E
lxviii recipitur] artem D
lxix habuit] habuerit D
lxx finem ... tantum] finem malum quamuis tamen bonam D
lxxi finem] finalem D
lxxii hoc argumentum] hec argumentatio D
lxxiii bono] bonum D

I castelli di Yale

- lxxiv addere] enim addi D
lxxv est] *om.* D
lxxvi malum] *om.* EP
lxxvii malum] simpliciter sit malum *add.* D
lxxviii sit] *om.* D
lxxix bene] *om.* D
lxxx inde] contra inde E
lxxxi informis] in infinito D
lxxxii super] si ipsa D
lxxxiii dicitur] detur D
lxxxiv mala] maxima E
lxxxv scilicet in] siue E
lxxxvi ergo] *om.* P
lxxxvii est] *om.* EP
lxxxviii politica] potentia D
lxxxix quecumque infinito] in infinitate D
xc est] quecumque sit caritas *add.* D
xci bene] *om.* D
xcii sed] contra *add.* P
xciii est] *om.* E
xciv est magis] *om.* D
xcv ergo] hoc *add.* D
xcvi quam] hec *add.* D
xcvii ad hoc] solutio ad hoc D
xcviii sit] magis *add.* D
xcix quacumque] quantumcumque D
c infinito] in infinito D
ci hoc] *om.* D
cii quod ex hoc ... sit intensa] *om.* D
ciii uel] et E
civ eque] equaliter D
cv caritas] *om.* D
cvi est] habet E
cvii ualet] uidelicet D
cviii istum] illum D
cix ad hoc] solutio ad hoc D
cx scilicet] idest D
cxí utique] utrumque D
cxii communicat] crescat E
cxiii siue] *om.* D
cxiv et] *om.* D
cxv unum] tantum *add.* D
cxvi moderate] *om.* D
cxvii accidentis] continentia *add.* P
cxviii idem ... communia] *om.* P

- cxix non enim ... uicia] *om.* D
- cxx etiam] *om.* D
- cxxi ipsum] *om.* E
- cxxii medium] uicium E
- cxxiii huic] hunc E
- cxxiv fidei] *om.* D
- cxxv enim] homo *add.* D
- cxxvi odisse] odio habere D
- cxxvii deum] uel odio habet deum *add.* P
- cxxviii contempnere] vnde in iohanne *add.* D
- cxxix intrat] intrauit EP
- xxx aliqua] alia E
- xxxi aliud] idem D
- xxxii enim] ergo D
- xxxiii infidelis] infidelitatis D

GODEFRIDI PICTAVIENSIS*
SUMMA III

Quot modis dicitur bonum.

- 5 Bonum dicitur bonum essentia. Vnde Luca¹: «Nemo bonus nisi solus Deus».
Item, bonum dicitur bonum natura. Secundum hoc omnis creatura dicitur bona.
Vnde²: «Deus cuncta que fecit et erant ualde bona».
Item, bonum dicitur in genere. Vnde Apostolus³: «Bonum autem facientes non
deficiamus, tempore enim suo metemur».
- 10 Item, bonum dicitur bonum gratie. Vnde⁴: «Bonus homo de bono thesauro» etc.

Bonum essentia.

- Bonum essentia non habet contrarium. Nichil est enim malum essentia, quia si esset
malum essentia esset impermixtum bono et ita esset summe malum. Et ita seque-
retur quod sicut summe bonum est principium omnium bonorum ita istud malum
esset principium omnium malorum et ita essent duo principia.
- 15 Item, bonum natura non habet contrarium. Nichil enim est malum natura cum
omnis natura sit bona.
- Item, bonum in genere habet contrarium malum in genere ut continere luxuriari.
- 20 Bonum gratie habet oppositum culpe.
- Sed queritur quid sit bonum essentie.
- Si dicatur bonum quod est essentia, dico ergo: cum Deus est bonus essentia |A
58va| nichil est aliud Deum quam dicam: Deus est essentia. Preterea cum dico:
essentia Dei est bona, essentia Dei est essentia. Si dicatur quod is est sensus faciem
bonum, cum dicitur essentia Dei facit bonum. Sed uirtus facit bonum; ergo uirtus est
25 bona essentia. Preterea ad hoc restat querere quid appellat bonum cum dicit es-
sentia Dei facit bonum sine preiudicio melioris. 'Sine' dico quod bonum essentia est
res per se tantum placens et sibi sufficiens, per se dico, quia sine aliquo exteriori
placet. Non enim habet ab alio quod placeat. 'Tantum' dico, quia non considerato

* A: Avranches, Bibliothèque Municipale, 121, ff. 58rb-59rb.

P: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15747, ff. 47ra-48ra.

K: Klosterneuburg, 393, ff. 47rb-48rb.

¹ Luc. 18, 19.

² Gen. 1, 31.

³ Gal. 6, 9.

⁴ Matth. 12, 35.

aliquo fructu exteriori sibi sufficiens, quia non habet peccatum per quod sit corruptum, non habet uitium per quod sit pronus ad lapsum non habet penam per quam sit afflictum non habet defectum per quod necessarium sit ei sustentamentum. Hec omnia habet homo donec est in uia. Vltimum etiam illi qui sunt in partia. 5 Vnde Iob⁵: «Ecce qui seruiunt illi sunt stabiles», et alibi⁶: «In angelis suis reperit prauitatem», et in Platone: «Omne quod est bona fide coniunctum uero dissolui potest». Posse autem dissolui non est Dei uelle.

Bonum nature.

Set queritur quid sit bonum natura.

10 Non potest dici quid sit natura cum adhuc restat querere de natura, que est bona. Si dicat quod a bono ortu, sed primum peccatum est a bono ortu, ergo est bonum, michi uidetur dicendum quod illud est bonum nature, cuius natura est a summo bono. Et ideo dicitur esse bona quia participat bonum essentia, utpote a quo regitur, a quo sustentatur, a quo iam conseruatur. Naturam autem appellatio hic ipsius rei 15 esse esse rei appellatio materiam et formam. Vnde natura appellatur prima cum potentia, secundum quod solet dici hoc est natura a primis componentibus.

Item, natura appellatur specifica rei differentia sicut dicit Boetius natura appellatur uis rebus insita ex similibus procreandi similia secundum quod natura arborum 20 est ut ex illis sint alie arbores, hominum ut ex eis sint alii homines.

Item, bonum in genere appellatio quod quantum in se est factum dignum remuneratione, bene dico quantum in se est quia nisi adiungatur circumstantia que hoc impeditat semper hoc facit. Vnde malum in genere appellatio quod nulla circumstantia potest bonum facere ut adulterari indifferens appellatio quod sine adiuncta circumstantia, non est bonum uel malum, idest non facit dignum pena uel remuneratione. 25

Bonum gratie.

Bonum gratie appellatio quod facit gratum et quandoque bonum gratie facit gratum Deo, quandoque est uirtus theologica, quia tunc facit dignum uita eterna. Set quandoque uirtus politica non facit dignum uita eterna. sed facit gratum et si non facit gratum Deo. 30

Nota quod omne malum est permixtum bono sicut dicit Augustinus⁷, et ita nullum malum est summe malum. Preterea malum non est substantia, quia omnis substantia bona. Ergo est accidens, set omnis accidens est in substantia; ergo malum

⁵ Iob 4, 18.

⁶ Iob 4, 18.

⁷ Cfr. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, c. 13, E. Evans (ed.), Turnhout, Brepols, 1969, p. 55.

est in substantia. Ergo est permixtum bono, cum substantia sit bona. Ergo nullum malum est summe malum.

5 Contra, Deus nouit quantum malitia alicuius crescere potest ad illam quantitatem potest crescere malitia creature; ergo creatura potest esse summe mala. Ergo aliquid potest esse |A 58vb| summe malum.

Dicimus quod hec uox 'summe malum' potest sumi respectiue, et est sensus: aliquid est summe malum, idest magis malum quam aliquid malum sit malum et hoc uerum est quia diabolus uel potest sumi absolute et sic falsa quia inde sequeretur quod esset bono impermixtum.

10 Item, dicit Augustinus⁸: «dicere hominem malum nichil aliud est quam dicere bonum malum», et fallit regula dialecticorum quia contraria simul sunt in eodem.

15 Contra, si sumit bonum gratie et malum culpe, sed constat quod ista non sunt simul in eodem nec sic bonum est malum. Ergo secundum hec non fallit regula dialecticorum. Si sumit malum culpe et bonum nature, secundum hoc non sunt contraria et ita quocumque modo sumat, non erit falsa regula dialecticorum.

Contraria.

Dicimus quod contraria dicuntur stricte que sub eodem genere etc., et contraria dicuntur large opposita priuatione.

20 Item, largissime que ad oppositos tendunt effectus ut plantare secare. Secundum hoc bonum nature et malum culpe sunt contraria. Bonum enim nature tendit ad esse bonum culpe uel uicis ad non esse. Et dicunt magistri quod fallit regula dialecticorum quia secundum dialecticos ista sunt contraria et ipsa sunt in eodem. Michi autem uidetur quod hoc dicto fallit. Non tenetur ibi actiue uel passiue, nec regula dialecticorum fallit aliquo modo. Tamen ipsa multos fallit propter ista sumpta bonum malum, quia credunt ille esse generaliter contraria et ita falluntur cum credunt hanc regulam esse ueram pro bono et malo generaliter. Sicut aliquis fallitur per hanc propositionem homo currit si credat illam esse ueram pro Sor et non sit, set pro Platone et sic deceptus fuit Ionas per hanc propositionem⁹: «Niniue subuertetur», que unum solum habebat sensum unum et tantum uera est. Set ipse credebat eam pro

25 hoc: «Niniue subuertetur» corporaliter, et ipsa dicebatur pro hoc tantum. «Niniue subuertetur» spiritualiter. Eodem modo, deciperuntur qui putant hanc regulam dici pro bono et malo generaliter cum non dicatur nisi pro bono gratie et malo culpe.

Item, dicit Ieronimus quod malum habet originem a bono.

Sed contra. Gregorius: «Bonum fuit causa boni»; ergo bonum est malum.

30 Item, bonum aut fuerit causa mali secundum quod erat bonum, aut secundum quod erat malum. Si secundum quod malum, ergo erat malum prius naturaliter quam faceret malum. Natura ergo quia fecit malum, malum fuit. Sed quia malum fuit

⁸ Cfr. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, cit., p. 55.

⁹ Ion. 3, 4.

malum fecit. Si secundum quod bonum, ergo bonum in eo aliquid bonum fuit causa mali.

Item, primum malum fuit a bono. Sed illud bonum fuit a summo bono; ergo malum fuit a summo bono.

5 Contra, fuit bonum, quia quicquid est a summo bono est bonum, ut dicit Augustinus. Et uidetur quod probatio hec sit necessaria quia quicquid est causa cause est causa creati. Sed Deus est causa diaboli et diabolus causa peccati; ergo Deus est causa peccati. Dicimus quod splendens est quicquid est causa cause, in eo quod

10 Dicimus quod aliquid est bonum quia est a bono ortu, secundum quod omnis creatura est bona, aliquid est bonum quia est factum ad bonum finem, ut motus ad cognoscendum uxorem, qui tamen fuit a malo ortu quia a fomite, aliquid est bonum quia bono ortu et ad bonum finem ut motus caritatis sicut aliquid est malum quia |A 59ra| a malo ortu, et ad malum finem ut motus ad cognoscendam adulteram, et

15 aliquid est malum quia a malo ortu ut primus motus. Aliquid uero est malum quia ad malum finem, licet absit a bono ortu ut primum. Sicut enim malum illud quod est a malo ortu, idest motus ad cognoscendam uxorem, est bonum quia suscipitur a ratione et dirigitur ad bonum finem, ita illud malum fuit malum quia hoc fuit a bono ortu, directum est ad malum finem.

20 Respondendum ergo quod non ualet hec argumentatio: est a bono, ergo est bonum. Debet enim dicere: et a bono tamen non in eo quod bonum est dico quod est a bono, nec in eo quod bonum nec in eo quod malum, sicut ostendi in opponendo. Quod tu sedes, ergo in eo quod bonus uel in eo quod malus, quod falsum est.

25 Item, non ualet hec argumentatio: hoc est a bono et illud est a summo bono, ergo hoc est a summo bono. Ostendit per expositionem sic summum bonum, quia bonum fecit istud. Sed istud fecit illud non quia bonum; ergo bonum quia bonum est causa huiusmodi, non ualet.

Item, sic cum ordo istud sit a summo bono quia istud bonum sed malum non fuit ab isto quia illud bonum et faciendo hoc malum deuiavit a summo bono.

30 *Summe bonum et summe malum.*

Ex predictis patet quod aliquid est summe bonum, set nichil est summe malum et ita uidetur quod aliquid bonum sit infinito magis bonum quam aliquod malum sit malum. Et sic probatur quantumlibet parua caritas est in infinito magis bona quam aliqua uirtus informis et non est uirtutum tam malum quam aliqua uirtus informis est a Deo donata; ergo omnis uirtus est magis bona quam aliquod uitium sic malum. Probatio primam quia constat quod caritas est melior quam quantumlibet bona uirtus informis, quia si caritas est aliquanto melior dicatur duplo. Sed illa uirtus informis potest esse duplo melior quam sit. Ergo potest esse tam bona quantum caritas quod aperte falsum est, cum quantumcumque bona sit non potest facere dignum uita

eterna quod facit quelibet caritas. Restat ergo quod quelibet caritas est in infinito melior quam aliquid uitium sit malum.

5 Contra, demeretur malum in summo gradu intensionis et caritas que sit in minimo gradu. Hoc uitium est magis intensum quia in summo gradu quam sit gradu quia sit caritas intensa. Sed quantum caritas est intensa tantum est bona et quantum uitium est intensum tantum est malum. Set uitium est magis intensum; ergo est et magis malum quam sit caritas bona. Si dicerem quod aliquid uicium est aliquid bonum, tantum est aliquid, dicerem quod aliquid uicium est magis malum quam aliqua uirtus politica sit bona. Set tenendo aliam opinionem saluo cum nostris magistris per interemptionem huiusmodi, quantum caritas est intensa, tantum est bona nimio multo magis bona quam fit intensa, quia multo maiori premio digna uel aliter dico quod quantumlibet parum intensa caritas est magis intensa est quam quantumlibet magis intensum uitium et non ualet hec argumentatio: hoc uitium est intensum in summo gradu intensionis. Hec superficies [A 59rb] est in medio gradu intensionis, ergo magis est intensa hec linea quam superficies.

Virtus.

Item, uirtus est medium uitiorum utrumque redactum, uirtus communicat cum utroque extremorum ut potest dici in auaritia et prodigalitate: auaritia retinet retinenda et non retinenda, prodigalitas dat danda et non danda. Virtus autem duobus usibus duas recipit denominationes. Media retinet retinenda et dat danda et sic habet duos usus: secundum unum usum dicitur largitas, secundum alium parcitas. Eodem modo dicunt de abstinentia quod est media inter inmoderatam abstinentiam et moderatam. Sed notandum quod non ualet hec argumentatio: ex eadem uirtute abstinere a cibo et a potu et utor cibo et potu et illa qua abstineo est., est abstinentia; ergo qua utor etc.

25 Responsio. Ex eadem uirtute do dando et retineo retinendo et illa est uirtus que est largitas; ergo ex largitate etc.

Item, cum uirtus sit media inter duo uitia oportet quod per alterum uitiorum insit uel uirtus media; ergo caritas inest, uel alteram extremorum inest.

30 Contra, cadet iste per fornicationem. Sed adhuc diligat Deum, constat quod ei non inest caritas nec aliquod uitium oppositum caritati. Non enim odit Deum nec excedit in diligendum Deum. Ad hoc dicebat magister G. quod omnis homo aut habet caritatem qua diligit Deum uel odio habet Deum. Odire enim Deum est precepta eius contempnere. Vnde, si quis diligit me sermones meos seruabit et homo qui perdit caritatem incurrit oppositum uitium: non enim potest habere informem dilectionem cum nulla sit. Et dicit de fide quod si quis perdat informatam fidem per fornicationem non incurrit uitium infidelitatis. Sed habet fidem informatam que est opposita infidelitati ipsa fides formata.

40 Non concedo quod dicit de caritate. Dico rationem illam poete non esse tenendam uel non tenere, ad minus in fide et spe et caritate. Qui equidem de aliis dicturus

sum. Dico ergo quod non est necesse quod nimis diliget Deum uel ex odio habeat Deum uel motu caritatis diligit Deum. Immo bene potest Deum diligere naturali dilectione et istud diligere bene erit et sine meritorium uite eterne. Sed obitum mihi quod dicit Augustinus¹⁰: «Cum dixi nullius Deum odisse potest non dixissem, sed memor huiusmodi uerbi essem». Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper. Ad hoc dico quod bene credo quod aliqui adeo mali sint, quod Deum odiant, de quibus forte dicit Augustinus¹¹: «hoc fuisse dictum “superbia eorum” etc.». Sed melius est ut distinguamus equiuocationem huius uerbi odire. Odire est mandata Dei contempnere, et sic sumitur in predicta auctoritate, secundum hoc: omnes qui sunt in mortali peccato odiunt Deum uel odire aliquem est malum uelle alicui, sicut diligere est bonum ei uelle.

¹⁰ AUGUSTINUS, *Retractationum* II, c. 19, n. 8, in *Patrologia Latina* 32, 617A.

¹¹ AUGUSTINUS, *Retractationum* II, c. 19, n. 8, in *Patrologia Latina* 32, 617A.