

MARTA BORGO

**Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi Areopagita.
L'uso del *corpus* dionisiano nel Commento alle *Sentenze***

L'importanza di prendere in esame le autorità citate da Tommaso d'Aquino nel suo commento ai quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo è stata ben messa in luce da J.-P. Torrell¹. Nel delineare i tratti caratteristici del commento di Tommaso al Lombardo, infatti, egli richiama l'attenzione sulle citazioni esplicite che compaiono in esso², in particolare sulla loro quantità. Sebbene le statistiche numeriche non dicano tutto quel che sullo *Scriptum super libros Sententiarum* (d'ora in poi: *SSLS*) c'è da dire e, per varie ragioni, necessitano di essere prese con cautela, esse sono rivelatrici di quali siano le opzioni del giovane baccelliere³. Il fatto che egli citi più di 2000 volte Aristotele, poco più di 1000 Agostino e 500 volte Dionigi, per esempio, è interpretato da Torrell come un segno della novità di contenuti e ispirazione che contraddistingue lo *SSLS* di Tommaso rispetto ad altri commenti alle *Sentenze* dello stesso periodo. Senza pretesa di originalità, quel che mi ripropongo di fare in queste pagine è di guardare, anche alla luce della letteratura recente, oltre una di queste cifre. Oggetto della mia indagine saranno, nello specifico, le citazioni dello pseudo-Dionigi Areopagita che figurano nella prima metà del commento di Tommaso al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo (d'ora in avanti: *SSLS II*). In particolare cercherò di proporre qualche spunto per contestualizzare i dati numerici evincibili da Torrell e dall'indice di Lohr⁴, su cui Torrell basa le sue considerazioni, e darne una lettura qualitativa.

L'articolo consta di tre parti. La prima sezione (§1), di carattere storico, porta sulle letture giovanili dell'Aquinate, al fine di mostrare che al tempo della redazione del suo *SSLS* Tommaso ha già una buona conoscenza di prima mano dei differenti

¹ Sull'importanza delle autorità in generale e sull'uso di tali autorità da parte di Tommaso d'Aquino, si veda M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Vrin, Paris 1954², pp. 106-123.

² J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éditions universitaires de Fribourg (Suisse) - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris 2002², pp. 60-62. Come ricorda Torrell stesso, data l'assenza di un'edizione critica del testo, i dati numerici vanno presi con una certa cautela. Si veda in proposito anche G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux "Sentences" de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris, Vrin 1995, p. 14.

³ TORRELL, *Initiation* cit., p. 61.

⁴ C. H. LOHR, *St. Thomas Aquinas, Scriptum super Sententiis: an Index of Authorities cited*, Avebury, [Amersham] 1980.

testi del *corpus* dionisiano. Fin dai tempi di Colonia, infatti, egli è non soltanto introdotto ad essi, grazie alle lezioni di Alberto Magno, ma li frequenta in modo autonomo. La seconda parte dell'articolo (§2) è invece di carattere testuale. Pur senza entrare nella questione delle traduzioni di Dionigi usate dall'Aquinate⁵, essa studia la presenza oggettiva dello pseudo-Areopagita nella prima metà di *SSLS* II. Il punto di partenza dell'indagine è costituito dal computo dei rimandi al *corpus* dionisiano che figurano nel prologo e nelle dd. 1-25 di *SSLS* II⁶: al fine di abbozzare una lettura qualitativa dei dati quantitativi, particolare attenzione è in questa fase accordata ai temi dionisiani veicolati da tali riferimenti e al modo in cui essi sono formulati da Tommaso (§2.1). La presenza di Dionigi è in seguito comparata, ancora una volta sulla base di criteri tematici, a quella di altre fonti teologiche e filosofiche cui l'Aquinate rimanda nel corso dei suoi articoli (§2.2), quindi valutata in funzione del genere letterario cui lo *SSLS* appartiene (§2.3). Dalla combinazione di queste prospettive emergono interessanti spunti circa la cautela con cui i dati numerici devono essere presi. Se dunque in certe distinzioni Tommaso tende ad avvalersi molto limitatamente dell'autorità dello pseudo-Areopagita, in alcuni casi Dionigi diviene invece, come il Lombardo, oggetto del commento di Tommaso stesso ed il ruolo da lui giocato risulta ben più significativo di quanto non rivelino le citazioni esplicite tratte dai suoi testi. La seconda parte dell'articolo si chiude con un raffronto tra i commenti di Alberto Magno, Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino alla prima parte della d.

3. L'uso che l'Aquinate fa del *corpus* dionisiano (§2.4) in tale contesto originale, pur nel rispetto di una certa cautela di giudizio (§2.4).

Infine, la terza sezione dell'articolo (§3) è dedicata all'analisi di alcuni passi tratti dalla prima parte dello *SSLS* II, al fine di mostrare l'incidenza dottrinale di Dionigi sull'angelologia tommasiana, non certo impermeabile agli spunti filosofici derivanti all'Aquinate dalle sue letture aristoteliche. Dallo studio di alcuni luoghi in cui Tommaso discute della definibilità delle specie angeliche in termini di genere e differenza e di altri in cui si sofferma sulla loro articolazione in ordini

⁵ Sulle traduzioni e la ricezione del *corpus* dionisiano nel Medioevo latino si vedano H.-F. DONDAINE, *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main ?*, « Revue des Sciences philosophiques et théologiques », 36, 1952, pp. 231-243 ; Id., *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1953 ; B. FAES DE MOTTONI, *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi : 1900-1972*, Società editrice Il Mulino, Bologna 1977 ; É. JEAUNEAU, *L'abbaye de saint-Denis introductrice de Denys en Occident*, in Y. DE ANDIA ed., *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1997, pp. 361-378. Sull'uso di tali traduzioni da parte di Tommaso cf. J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Librairie Félix Alcan, Paris 1919 (con la precisazione di DONDAINE, *Le corpus* cit., p. 114, nota 121).

⁶ Una lista completa delle occorrenze di testi dionisiani qui considerate e delle menzioni di Dionigi nelle prima parte di *SSLS* II è fornita in appendice all'articolo, pp. 188-189.

e gerarchie, emerge con chiarezza come il giovane baccelliere riesca ad innestare in modo originale approfondimenti metafisici di ispirazione aristotelica sulla tradizione angelologica dionisiana.

1. SULLE LETTURE GIOVANILI DELL'AQUINATE: IL CASO DELLO PSEUDO-DIONIGI

Per interrogarci sull'uso di Dionigi da parte di Tommaso disponiamo fortunatamente non soltanto di validi strumenti — oltre al già menzionato indice di Lohr, la datata ma utile monografia di Durantel⁷ —, ma anche di dati storico-testuali piuttosto precisi. Sulla frequentazione del *corpus* dionisiano da parte di Tommaso d'Aquino, infatti, conosciamo molto più di quanto non si conosca sulle sue letture di altri autori e sui suoi mezzi di accesso ad altre fonti. Per quanto riguarda Aristotele, ad esempio, fatta eccezione per l'*Etica Nicomachea*⁸, non sappiamo con certezza dove, quando e come il giovane Tommaso abbia avuto modo di leggerne e approfondirne le opere; i commenti ad esse, in effetti, testimoniano della riflessione (su di esse e sui relativi commenti di Averroè) di un Tommaso ormai maturo⁹.

Differente è invece il caso del *corpus* dionisiano, di cui si sa per certo che Tommaso avesse una conoscenza diretta, estensiva e approfondita già al momento della discussione in classe delle *Sentenze* e della stesura del suo Commento (1252/3-1254/5)¹⁰. Più precisamente, è a Colonia che egli legge e medita riga per riga il

corpus dionisiano, sotto la guida del maestro Alberto, regina non 248-12512,

⁷ DURANTEL, *Saint Thomas* cit. Su Durantel si veda FAES DE MOTTONI, *Il Corpus* cit., pp. 17-18, 50-51, 64-67.

⁸ Per uno *status quaestionis* si veda TORRELL, *Initiation* cit., pp. 6-11, 28-31, 33-35. Sugli studi di Tommaso d'Aquino a Napoli, si vedano inoltre R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les Gentils. Introduction*, Éditions Universitaires, Paris 1993, p. 95 (specialmente la nota 56); A. A. ROBIGLIO, "Neapolitan Gold": A Note on William of Tocco and Peter of Ireland, « Bulletin de philosophie médiévale », 44, 2002, pp. 107-111; ID., "Et Petrus in insulam deportatur": Concerning Michael Dunne's Opinion on Peter of Ireland, « Bulletin de philosophie médiévale », 46, 2004, pp. 191-194.

⁹ Sulle finalità e le circostanze di composizione dei commenti di Tommaso ad Aristotele si vedano R. IMBACH, A. OLIVA, *La filosofia di Tommaso d'Aquino. Punti di riferimento*, ed. italiana a cura di G. VENTIMIGLIA, Eupress FTL, Lugano 2012, pp. 22-23; TORRELL, *Initiation* cit., pp. 249-253, 327-360 (in particolare: 333-334) e relativa bibliografia.

¹⁰ Sulla datazione di SLS, cf. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006, pp. 224-225, 241, 253.

¹¹ M. BURGER, *Codex 30 der Dombibliothek Köln. Ein Arbeitsexemplar für Thomas von Aquin als Assistent Alberts des Großen*, in H. FINGER ed., *Mittelalterliche Handschriften der Kölner Dombibliothek. Erstes Symposium der Diözesan- und Dombibliothek Köln zu den Dom-Manuskripten [26.-27. November 2004]*, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Köln 2005, pp. 190-210; EAD., *Thomas Aquinas's*

Tommaso non solo segue i corsi di Alberto su Dionigi e si occupa, in qualità di assistente, della loro redazione¹², ma addirittura svolge, in vista del corso del suo maestro, un capillare studio preparatorio su certa parte del testo di Dionigi. È quanto emerge dal confronto di alcuni passi dei commenti albertini a Dionigi da una parte con certi manoscritti parigini contenenti il *Corpus Dionysiacum* nella versione comunemente in uso all'Università di Parigi alla metà del XIII secolo¹³ e, dall'altra, col codice 30 della Dombibliothek Köln, che Alberto ebbe, per così dire, sul suo tavolo al momento del suo insegnamento su Dionigi.

Lo studio di Burger prende le mosse dall'analisi di alcuni passi del commento al *De ecclesiastica hierarchia* [d'ora in poi: *EH*] in cui il *Doctor universalis* mette a confronto la traduzione di Scoto Eriugena, presa come testo di base, con una *alia littera*. Come Burger prova, la traduzione alternativa cui Alberto rimanda non è quella di Giovanni Saraceno, bensì una versione primitiva della traduzione di Eriugena stesso¹⁴. È proprio questa *versio vetustior* del *corpus* dionisiano ad essere tramandata come testo principale dal codice 30 della biblioteca della Cattedrale di Colonia, assieme ad un certo numero di annotazioni interlineari e marginali che accompagnano però soltanto la parte iniziale del *corpus*, vale a dire il testo del *De caelesti hierarchia* (d'ora in poi: *CH*) e di *EH*. Le glosse vanno infatti diradandosi a partire dal f. 53r, con l'inizio del *De divinis nominibus* (d'ora in poi: *DN*). Burger suddivide le annotazioni presenti nel codice 30 in quattro classi: buona parte di esse consistono in varianti di traduzione prese dalla versione definitiva di Scoto

Eriugena, glosse tramandate nel *corpus* dionisiano in uso all'Università di Parigi

Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library, in L. HONNEFELDER ET AL., *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen*, Ashendorff Verlag, Münster 2009, pp. 561-582. Cf. inoltre OLIVA, *Les débuts* cit., pp. 207-224 (spec. 214-220).

¹² L'autografo è conservato a Napoli, Biblioteca Nazionale, I.B.54. Per una recente analisi codicologica di questo manoscritto si veda OLIVA, *Les débuts* cit., pp. 214-219 (con relativa bibliografia). Oliva porta convincenti argomenti in favore della tesi secondo cui Alberto avrebbe commentato a Colonia l'intero *corpus* dionisiano. Egli conclude prudentemente come segue (*ibid.*, p. 219): « Il faut conclure que n'existe plus aucun argument valable pour situer à Paris le lieu où Albert aurait réalisé ce Commentaire [sur la *Hiérarchie céleste*]. [...] Les conclusions certaines doivent se borner à ce champ bien défini: Thomas d'Aquin a 'transcrit', ou 'écrit', les commentaires d'Albert à Denys sur du parchemin préparé dans un même lieu. Nous espérons, cependant, avoir contribué à mettre en discussion quelques lieux communs (l'enseignement parisien d'Albert sur la *Hiérarchie céleste*, par ex.) ou quelques dates trop précises (la carrière parisienne d'Albert, en particulier) ». Per contestualizzare il dibattito qui evocato, si veda anche TORRELL, *Initiation* cit., pp. 31-33.

¹³ Sul contenuto di tale *corpus*, cf. DONDAINE, *Le corpus dionysien* cit.

¹⁴ Sulla *versio vetustior* della traduzione latina di Eriugena, cf. BURGER, *Thomas Aquinas's Glosses* cit., p. 564.

commenti contenutistici e segni di partizione del testo in lemmi. Non mancano correzioni di errori, integrazioni e interventi stilistici.

È sulla base della vicinanza contenutistica delle glosse del codice 30 a certi passi dei commenti di Alberto a *CH* ed *EH* che Burger prova l'esistenza di una « connessione diretta¹⁵ » tra i commenti albertini al *corpus* dionisiano e tale manoscritto. Sono poi ulteriori valutazioni di ordine paleografico a permetterle di spingersi ancora oltre, fino a provare un legame personale¹⁶ di Alberto con tale manoscritto annotato. Quel che qui ci interessa è il ruolo fondamentale di mediazione che Tommaso svolge in tale connessione. Infatti, confrontando la grafia delle glosse del codice tedesco con la *littera inintelligibilis* come attestata dal manoscritto Napoli, Biblioteca Nazionale I.B.54 — copia personale autografa dei corsi di Alberto su Dionigi che Tommaso conserverà fino alla fine della sua vita¹⁷ —, Burger dimostra che ad annotare i margini e gli interlinei del codice 30 è proprio il giovane Tommaso¹⁸.

Lo studio di Burger ha il merito di chiarire quale tipo di approccio il giovane Tommaso ebbe, anche grazie ad Alberto, al testo di Dionigi: l'Aquinate non si limitò a seguire i corsi sul *corpus* dionisiano tenuti dal suo maestro, ad interiorizzarne l'interpretazione e ad annotarne il contenuto; piuttosto, anche in supporto ad Alberto, egli ne realizzò uno studio capillare, mosso da interesse non soltanto dottrinale, ma anche critico-testuale. Alla luce di queste considerazioni, le riflessioni di H.-F. Dondaine sulla maniera in cui Tommaso cita

19

Dionigi, rivelano una piena padronanza dei testi del *corpus* dionisiano e, soprattutto, mostra per essi un interesse vivo²⁰, che lo porta a riprenderli ripetutamente in mano, soprattutto

¹⁵ *Ibid.*, p. 569.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, pp. 569-571, 573. L'analisi paleografica condotta da Burger si fonda sulle ricerche edite e inedite condotte da P.-M. Gils sulla mano di Tommaso (cf. *ibid.*, p. 569, note 24-25 in particolare). Per una introduzione alla *littera inintelligibilis* si veda in particolare P.-M. GILS, *S. Thomas écrivain*, in *SANCTI THOMAE DE AQUINO Super Boetium de Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Commissio Leonina - Les éditions du Cerf, Roma - Paris 1992 (Opera omnia, t. 50), pp. 175-209.

¹⁸ Per una cronologia relativa dei commenti di Alberto a Dionigi, si vedano BURGER, *Thomas Aquinas's Glosses* cit., pp. 572-574; W. SENNER, *Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner Studium generale der Dominikaner*, in J. A. AERTSEN, A. SPEER eds., *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin - New York 2000 (« *Miscellanea mediaevalia* », 27), pp. 149-169; OLIVA, *Les débuts* cit., p. 219.

¹⁹ DONDAINE, *Les scolastiques* cit.

²⁰ Tale interesse trova conferma anche in un aneddoto riportato da Guglielmo di Tocco: cf. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, Basil Blackwell, Oxford 1974, p. 44.

in fase di stesura delle sue prime opere. Ma non solo. Questa attitudine rimarrà tale anche in seguito. Infatti, tra la seconda metà degli anni '60 e gli inizi degli anni '70, l'Aquinate torna a più riprese su alcuni testi del *corpus* dionisiano e ne propone una interpretazione personale. Intorno al 1266 è la volta del *DN²*, che Tommaso commenta sistematicamente, forse proprio allo scopo di approfondire certi temi metafisici in vista della stesura di opere successive²². Tale rilettura è l'occasione di un profondo ripensamento dottrinale, probabilmente maturato negli anni, sul conto di Dionigi²³: la descrizione fornita in *SSLS II* — un teologo che, interrogato su soggetti filosofici per lo più si rivela, ad un lettore attento, un aristotelico²⁴ — non è più considerata veritiera. Come attestato dal proemio del suo

²¹ Sulla finalità e la datazione dell'*Expositio in librum beati Dionysii de divinis nominibus*, cf. TORRELL, *Initiation* cit., pp. 185 e 36*-37* (con annessa bibliografia); WEISHEIPL, *Friar Thomas* cit., spec. pp. 174, 197. Sul platonismo di Tommaso, si vedano inoltre: W. J. HANKEY, *Aquinas and the Platonists*, in S. GERSH, M. J. F. M. HOENEN eds., *The Platonic Tradition in the Middle Ages: a Doxographic Approach*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 2002, pp. 279-324; ID., *Aquinas, Plato, and Neoplatonism*, in B. DAVIES, E. STUMP eds., *The Oxford Handbook of Aquinas*, OUP, Oxford 2012, pp. 55-64.

²² Cf. IMBACH, OLIVA, *La filosofia* cit., p. 23

²³ Nonostante l'evoluzione interpretativa che egli manifesta circa l'orientamento filosofico dell'Areopagita, per Tommaso l'autore del *corpus* dionisiano rimane sempre il Dionigi Areopagita di cui si parla negli Atti degli Apostoli (XVII, 34), convertito dall'apostolo Paolo in seguito alla sua predicazione all'Areopago. Dionigi è e resta per l'Aquinate una autorità teologica a tutti gli effetti; come anche

Agostino non può dunque essere posto allo stesso livello dei filosofi, per quanto non necessariamente formalmente contrapposto ad esso (cf. SANCHEZ THOMAS AQUINATIS, *Scriptum in super libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, ed. R. P. MANDONNET, Sumptibus P. Lethielleux Editoris, Parisiis 1929, II, d. 10, q. 2, sol [p. 259]: « Unde patet quod haec positio rationabilior est: tum quia Dionysius hoc tradit, qui discipulus Pauli fuit, et dicitur ejus visiones scripsisset [...], tum etiam quia dictis philosophorum magis consonat, ut ab eis ea quae contra fidem non sunt accipiamus, aliis resecatis ». Cfr. anche *ibid.*, d. 3, q. 3, a. 2, ad 2). Tommaso spiega quale ruolo i diversi tipi di autorità svolgano in teologia nella questione di apertura della *Prima Pars*: ID., *Summa Theologiae, I^a Pars*, q. 1, a. 8 (in particolare: ad 2).

²⁴ ID., *SSLS II*, d. 14, q. 1, a. 2, sol. (ed. MANDONNET, p. 350): « Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Platonis: et ideo ponunt caelum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus: unde ipse separat corpora caelestia ab aliis corporibus ». Volendo stabilire di che natura siano i corpi celesti rispetto ai corpi inferiori, Tommaso richiama e analizza due tesi contrapposte: quella aristotelica — che postula l'esistenza di un quinto elemento e ad esso identifica la natura dei corpi celesti —, e quella platonica — che riduce la natura dei corpi celesti a quella (elementare) dei corpi sublunari. L'Aquinate annovera tra i sostenitori di questa seconda opinione Agostino, che quando filosofa pensa e parla come Platone. Quanto ai seguaci di Aristotele, Tommaso ne nomina uno in particolare, che ritrae quale convinto sostenitore, con poche eccezioni, della dottrina dello Stagirita: Dionigi, dai cui libri tale ispirazione filosofica emergerebbe chiaramente. Sull'interpretazione di questo passo e in particolare sulla valutazione che ne emerge dello pseudo-Areopagita, si vedano: E. BOOTH, *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 220-221; CHENU, *Introduction* cit., pp. 119-120; HANKEY, *Aquinas and the Platonists* cit., pp. 310-311; ID., *Aquinas, Plato* cit., pp. 55-56; H. D. SAFFREY, *Introduction*, in THOMAS D'AQUIN, *Super librum de causis expositio*, ed. H. D. SAFFREY, Vrin, Paris 2002, p. XXI.

commento a *DN*, infatti, egli ritiene ormai l'Areopagita un teologo di ispirazione fondamentalmente platonica²⁵. Tommaso non fa che riconfermare la sua opinione

quando, nella prima metà del 1272²⁶, torna a riflettere sull'interpretazione di certi testi del *corpus* dionisiano, in occasione della stesura del suo commento al *Liber de Causis*. Anche in questo caso la rilettura che egli avvia è foriera di significativi approfondimenti dottrinali. Questa volta, infatti, Tommaso si confronta con Dionigi dopo aver studiato l'*Elementatio theologica* di Proclo nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke — disponibile a partire dalla seconda metà del 1268 —, lettura che gli permette non soltanto di svelare l'origine del *Liber de Causis* e il platonismo del suo autore, ma anche di caratterizzare sempre più accuratamente il (neo)platonismo cristiano di Dionigi rispetto al (neo)platonismo arabo dell'autore del *De Causis*²⁷. Dionigi, dunque, non è una passione giovanile di Tommaso, bensì una autorità con la quale egli non smette di confrontarsi senza preconcetti fino alla fine della sua vita. L'Aquinate maturo, infatti, non si limita a far riaffiorare al bisogno il Dionigi memorizzato in gioventù, ma torna più e più volte ad interrogarlo direttamente, ottenendone risposte sempre nuove, via via più precise e raffinate.

È dunque l'uso di una fonte teologica ben nota al baccelliere Tommaso che andiamo a studiare nei paragrafi che seguono, pur nella consapevolezza che né il livello di conoscenza che egli ha di una fonte, né il fatto che egli vi faccia ricorso più o meno frequentemente nel corso delle sue argomentazioni, sono decisivi per

soppesarne l'influenza effettiva sulla formazione del suo pensiero.

2. LA PRESENZA DI DIONIGI NELLO *SSLS* II DI TOMMASO D'AQUINO

2.1 *Un primo bilancio qualitativo*. Le fonti dello *SSLS* di Tommaso sono state indicizzate nel 1980 da Lohr, che mette a disposizione del lettore un elenco pressoché completo²⁸ di tutti i luoghi in cui l'Aquinate richiama esplicitamente un passo o una dottrina altrui. In un buon numero di casi, poi, Lohr completa il suo elenco segnalando, pur se con un certo margine di approssimazione, a quale

²⁵ S. THOMAE AQUINATIS *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, ed. C. PERA, Marietti, Torino - Roma 1950, pp. 1-2.

²⁶ Sulla datazione del commento di Tommaso al *Liber de Causis* si veda, SAFFREY, *Introduction* cit., pp. XXXIII-XXXVI.

²⁷ Cf. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du Liber de causis*, « *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* », 74, 1990, pp. 347-378. Si veda inoltre C. D'ANCONA COSTA, *Saint Thomas lecteur du 'Liber de Causis'. Bilan des recherches contemporaines concernant le 'De Causis' et analyse de l'interprétation thomiste*, « *Revue thomiste* », 92, 1992, pp. 785-817.

²⁸ Lohr stesso porta l'attenzione sui limiti oggettivi della sua impresa: LOHR, *St. Thomas ... An Index* cit., pp. v-vi.

opera (o parte di opera) Tommaso rimandi di volta in volta²⁹. Nel caso specifico del *corpus* dionisiano, complementare a questo indice è il lavoro su Dionigi e Tommaso di Durantel, già menzionato in precedenza, che ha per obiettivo lo studio della presenza e dell'influenza dello pseudo-Dionigi nel *corpus* tomistico. Nel secondo capitolo della sua monografia, infatti, Durantel raccoglie tutte le occorrenze del *corpus* dionisiano nell'opera di Tommaso, fornendo molte informazioni su come esse possano essere classificate sulla base di criteri stilistici e contenutistici³⁰: vengono presi in considerazione le formule mediante cui esse sono introdotte, il ruolo argomentativo che esse giocano nel contesto in cui Tommaso le inserisce, quindi la loro aderenza dottrinale all'originale. Durantel, inoltre, commenta le citazioni una ad una, raggruppandole in base al testo di Dionigi cui fanno riferimento: l'ordine seguito nella presentazione è quello dei capitoli e paragrafi dell'opera dionisiana, criterio che permette di vedere come l'Aquinate continui a riutilizzare le sue fonti nel tempo, senza tuttavia mai smettere di rielaborarle. Durantel guarda alle citazioni da prospettive differenti. Ne considera prima di tutto la *littera*, cercando di stabilire a quali versioni dei testi Tommaso attinge; riflette poi sul modo in cui l'Aquinate riproduce il passo di Dionigi; quindi discute brevemente del rapporto in cui si pone il contenuto del testo citato con quello del testo in cui esso viene introdotto.

Stando all'indice di Lohr, nello *SSLS II* Dionigi è citato da Tommaso poco meno di 180 volte³¹: si tratta di circa un terzo del numero totale di citazioni

32

rilevate da Durantel (1929) per l'intera *SSLS* di Tommaso. Tuttavia, come ha notato la stessa Durantel, per l'intera *SSLS* di Tommaso il numero totale delle citazioni nella prima metà dello *SSLS II*: l'autorità di Dionigi, infatti,

²⁹ Lohr riporta le indicazioni di luogo (non sempre corrette) presenti già nel corpo del testo dell'edizione Vivès di *SSLS (Opera Omnia)*, t. 7, edd. S. E. FRETTE, P. MARÉ, Parigi 1873). Non sempre tali indicazioni coincidono con quelle fornite dall'edizione Mandonnet.

³⁰ DURANTEL, *Saint Thomas* cit., spec. pp. 60-68.

³¹ LOHR, *St. Thomas ... An Index* cit., pp. 253-270: egli individua precisamente una citazione tratta dalla *Teologia Mistica*, 5 citazioni delle *Epistole*, 6 di *EH*, 76 di *DN*, 78 di *CH*. Lohr elenca, inoltre, 12 citazioni prive di indicazioni di provenienza. Stando al Busa elettronico, il nome di Dionigi occorre nello *SSLS II* 192 volte, come rilevato da Z. Pajda, in un dossier curato ad uso interno della Commissione Leonina. Ringrazio Z. Pajda, per aver messo generosamente a mia disposizione questo materiale, ancora inedito.

³² DURANTEL, *Saint Thomas* cit., p. 60: egli segnala la presenza in totale di 1702 citazioni esplicite e di 12 menzioni generiche di Dionigi e delle sue opere negli scritti di Tommaso d'Aquino. I testi citati, di fatto, sono — secondo Durantel — solo 446. Quanto allo *SSLS*, egli individua in totale 524 citazioni dionisiane (*ibid.*, p. 61). Anche Lohr ne conta pressappoco 500. Secondo Z. Pajda (vedi nota precedente) le occorrenze totali di Dionigi nello *SSLS* sarebbero 663.

è invocata nel corso del prologo e delle distinzioni 1-25 all'incirca 140 volte³³. In una buona metà dei casi l'Aquinate non solo specifica il nome dell'autore cui sta attingendo, ma esplicita anche da quale sua opera stia citando: 37 volte egli rimanda esplicitamente a *DN*, 30 volte a *CH*, 4 volte a *EH*, 4 volte a due delle *Epistole*³⁴. Molto spesso, inoltre, Tommaso introduce un riferimento al capitolo specifico cui intende rimandare. I casi qui analizzati sembrano confermare l'impressione di Durantel: tali indicazioni sono quasi sempre corrette. I luoghi più frequentemente citati sono il cap. 4 di *DN* — cui Tommaso rimanda esplicitamente poco meno di 30 volte —, quindi i cap. 4 e 15 di *CH* — a ciascuno dei quali egli rimanda 7 volte. Per quanto concerne il cap. 4 di *DN*, la sua massiccia presenza avvalorava quanto già segnalato da Durantel³⁵: si tratta di un testo molto caro a Tommaso, che non a caso lo cita ben 536 volte (su 899 riferimenti totali a *DN*) nelle sue opere. Quanto alle citazioni di cui non viene esplicitata l'origine, si tratta per lo più di testi (o almeno dottrine) riconducibili a *DN* e *CH*.

Il numero delle citazioni non corrisponde a quello dei passi effettivamente citati. Per esempio, ai 28 casi in cui viene fatto riferimento al cap. 4 di *DN* corrispondono 20 testi effettivamente citati. In generale, anche qualora siano citati passi differenti i temi in essi toccati sono abbastanza ricorrenti. Quanto ai contenuti, infatti, le citazioni dionisiane che figurano in *SSLS II* possono essere raggruppate in tre grandi classi: quelle che trattano di Dio (A); quelle che trattano delle sostanze separate (B); quelle, infine, che trattano dei corpi celesti e della luna (C). Pur con qualche margine di approssimazione le citazioni possono essere

A - Dio

Rapporto tra causa eterna e creature

- sproporzione ontologica tra causa eterna e creature: D109
- nella causa si rinvengono tutte le caratteristiche che si ritrovano nel causato: D125

La creazione

- le idee divine fungono da esemplari per gli enti creati: D92

³³ Evinco questo dato dall'edizione critica provvisoria di *SSLS II*, preparata per la Commissione Leonina da P.-M. Gils, che A. Oliva ha messo a mia disposizione fin dalle prime fasi di elaborazione di questo lavoro. Colgo l'occasione per ringraziarlo vivamente.

³⁴ Il quadro generale sembra conforme a quello tracciato da Durantel per l'intero *corpus* tommasiano: DURANTEL, *Saint Thomas* cit., p. 60. Egli segnala, infatti, *DN* come opera maggiormente citata (899 volte). Seguono *CH* (450 volte), *EH* (264 volte), quindi le *Lettere* (68 volte) e la *Teologia Mistica* (20 volte).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ La numerazione delle citazioni si riferisce alla lista riportata in appendice all'articolo, pp. 188-189.

- la creazione avviene per amore : D2 ; D5
- bontà divina e partecipazione di essa da parte delle creature : D118 ; D123
- rapporto tra evo ed eternità : D6

Come Dio si prende cura del mondo

- la Provvidenza conserva, non intacca le nature degli enti creati : D132

La conoscenza umana di Dio

- si può descrivere Dio solo in modo imperfetto, servendosi di immagini terrene : D32 ; D120 ; D121 ; D131
- inconoscibilità di Dio : D133

B - GLI ANGELI

B1- GLI ANGELI E GLI UOMINI

Proprietà ontologiche degli Angeli

- immaterialità degli Angeli : D7 ; D40
- gli Angeli sono intelligenze : D8 ; D9 ; D10 ; D11 ; D27 ; D65 ; D83
- numero delle sostanze separate : D14 ; D16 ; D17
- gli enti più nobili fanno da esemplari di quelli meno nobili : D21

Proprietà epistemologiche degli angeli

- limiti della conoscenza angelica : D90
- estensione della conoscenza angelica : D25
- modalità di conoscenza del mondo creato : D10 ; D15 ; D22 ; D23 ; D52 ; D53 ; D134

La nozione di gerarchia

- che cosa è una gerarchia : D49 ; D49* ; D50 ; D67
- ordine angelico e ordine umano : D18 ; D19 ; D68
- distinzione e denominazione dei vari ordini angelici : D30 ; D60 ; D63 ; D64 ; D73 ; D76* ; D77 ; D78 ; D81 ; D86
- congiunzione tra ordini differenti : D69 ; D70 ; D71
- la nozione di mediazione : D3 ; D24 ; D55* ; D79 ; D110 ; D126 ; D137
- come si istanziano differenti proprietà in enti differenti (gradualità) : D11 ; D12 ; D41 ; D46 ; D115 ; D124 ; D134
- gerarchia umana : D57 ; D61 ; D62 ;
- rapporto tra gerarchia umana e gerarchia angelica : D9 ; D58 ; D59 ; D74 ; D76 ; D82 ; D87 ; D88 ; D122 ; D135
- angeli mediatori e Cristo : D89 ; D93 ; D94 ; D95

Operazioni e missioni angeliche

- illuminazione di ciò che è inferiore da parte da ciò che gli è superiore : D4 ; D15 ; D24 ; D48 ; D55* ; D56 ; D56bis ; D56* ; D57 ; D127

- illuminazione degli uomini da parte degli angeli : D48 ; D127
- purificazione : D53 ; D54 ; D55 ; D91 ; D136
- perfezione : D51 ; D53
- ruolo delle sostanze angeliche : D20 ; D26 ; D29 ; D31 ; D52 ; D65 ; D66 ; D80-D84 ; D87 ; D88
- modalità e scopo delle apparizioni terrene degli angeli : D42 ; D44 ; D129

Uomini e angeli

- la conoscenza che l'uomo ha degli angeli si limita a quanto di essi si dice nelle Sacre Scritture : D13 ; D85 ; D99
- le sostanze separate possono essere descritte solo mediante immagini, quella del fuoco in particolare : D32 ; D33 ; D43 ; D45 ; D47 ; D72 ; D83 ; D98
- beati e schiere angeliche : D75

B2 - ANGELI CADUTI E UOMINI PECCATORI

Condizione ontologica e ruolo dei demoni

- i demoni desiderano il bene : D34
- la natura angelica rimane inalterata anche dopo il peccato : D28 ; D36 ; D38 ; D128
- i demoni non possono alterare il movimento dei cieli : D39

Peccato umano e angelico

- il peccato è qualcosa di contrario alla ragione e all'intelletto : D35 ; D138
- natura del peccato angelico : D37
- il male, il bene e la volontà : D130 ; D139

C - I CORPI CELESTI E LA LUCE

Luce

- relazione tra corpo luminoso e luce emessa : D100
- oscurità ed eclissi : D106
- la luce come similitudine di Dio : D1 ; D97 ; D119
- la luce solare muove i corpi celesti e così causa la generazione : D101 ; D102 ; D114
- la luce viene recepita in modo differente nei vari corpi illuminati, proporzionalmente alla natura di ciascuno : D96 ; D103
- la luce nei capitoli iniziali della *Genesi* : D104

Sole, luna, stelle

- il sole illumina tutti i corpi : D96 ; D105 ; D111 ; D112
- il sole come causa : D116
- i cieli regolano l'andamento del mondo sublunare : D117
- ingenerabilità e inalterabilità dei cieli : D39 ; D107 ; D108 ; D113

Le citazioni che Tommaso trae dal *corpus* dionisiano hanno caratteristiche molto varie, sia dal punto di vista delle modalità di formulazione, sia per quel che riguarda lo scopo con cui vengono introdotte nell'argomentazione dell'Aquinate. Durantel le descrive e classifica in modo preciso ed esauriente, basandosi sul seguente criterio di lettura e analisi: « ogni citazione è una scelta, un taglio » che mira ad isolare una porzione di un testo dato, una porzione di « testo che esprime di per sé un pensiero ed ha un certo andamento » e che deve essere introdotta « in un altro testo, che si ferma per ricevere la citazione stessa e, a sua volta, esprime una certa idea ed ha un suo naturale andamento »³⁷. Durantel accorpa le citazioni, dunque, a seconda (1) del modo in cui esse vengono integrate nel testo dell'Aquinate; (2) di come l'andamento del testo da cui sono estrapolate viene riprodotto e/o modificato una volta che esse entrano a far parte del testo di Tommaso; e ancora, (3) di come le citazioni incidono sull'andamento del testo in cui vengono introdotte. Benché la classificazione di Durantel possa trovare naturalmente applicazione non solo nello studio delle citazioni di Dionigi³⁸, ma anche delle occorrenze di altri autori in Tommaso e non soltanto, essa si rivela utile per cogliere la varietà di modi di citare il *corpus* dionisiano che si incontra in *SSLS*.

(1) Quanto al modo in cui Tommaso integra le citazioni di Dionigi nel suo ragionamento, si danno sostanzialmente tre casi: talvolta (i) Tommaso isola le parole citate dalle sue stesse parole; talvolta (ii) le riporta, facendovi indirettamente riferimento; talvolta, infine, (iii) egli enuncia il pensiero dello pseudo-Areopagita senza dichiararlo apertamente per iscritto. Le citazioni letterali (cf. D94, D38) si danno, tendenzialmente, in corrispondenza di casi del tipo (i). Le citazioni di tipo (ii) e (iii), invece, comportano una riscrittura più o meno consistente del testo originale (cf. D101; D107). Durantel ritiene che citazioni del tipo (ii) si abbiano soprattutto quando Tommaso intende parafrasare un passo; i casi che cadono sotto (iii) tratteggiano una dottrina, a suo vedere, piuttosto che riprodurre il contenuto di un passo specifico.

L'Aquinate ricorre a citazioni dionisiane in differenti occasioni (3): (a) ne fa la premessa o la conclusione di un ragionamento, soprattutto nel corso degli argomenti *pro* e *contra* (cf. D7); (b) ne trae definizioni, adatte a chiarire nozioni centrali nella sua argomentazione (cf. D49); (c) le allega al testo, allo scopo di confermare la sua stessa posizione dottrinale (cf. D101); ovvero (d) le usa come esempio o illustrazione di un punto già fatto in termini generali (cf. D103). Egli sottopone il testo di Dionigi a modifiche di ordine differente, sì da renderlo adatto

³⁷ DURANTEL, *Saint Thomas* cit., p. 63 (la traduzione è mia).

³⁸ Cf. M. BORGO, *La citazione come forma di riscrittura: note sulle fonti aristoteliche del Commento alle Sentenze di Tommaso d'Aquino*, « Memorie Domenicane », 42, 2011, pp. 133-170.

al nuovo contesto in cui viene inserito e di cui diviene parte integrante a tutti gli effetti. La riformulazione (2) comporta di volta in volta interventi di vario tipo: integrazioni; talvolta meramente sintattiche, talvolta logico-deduttive; omissioni; trasposizioni di parole; sostituzioni di termini; ma anche frammentazione; scomposizioni e ricomposizioni di passi unitari; ovvero accorpamento o addirittura fusione di passi distinti.

2.2 *Dionigi e le altre fonti: un raffronto.* Se si tiene conto della Bibbia, di Agostino e Dionigi tra le fonti teologiche, di Aristotele (e del *Liber de Causis*), Avicenna e Averroè tra le fonti filosofiche, nel corso del prologo e delle prime 25 distinzioni di SLS II le citazioni esplicite introdotte da Tommaso nella sua argomentazione sono all'incirca 1180³⁹: poco meno di 420 volte si tratta di citazioni di Aristotele, poco più di 280 volte della Bibbia, quasi 180 volte di Agostino, circa 140 — come si è già detto — di Dionigi; e ancora, un po' più di 70 sono le citazioni di Averroè, 65 quelle di Avicenna, 25 quelle tratte dal *Liber de Causis*.

Se si guarda alla distribuzione di queste autorità, l'unica a comparire nel prologo e in tutto l'intervallo di distinzioni considerato è la Bibbia. Essa viene citata in media poco meno di 11 volte per unità di testo, distinzione o prologo che sia. Il numero minore di citazioni tratte dalla Bibbia si rileva nella d. 2 — dove essa ricorre esplicitamente soltanto 2 volte —; il numero maggiore si registra nella d. 11, dove si contano ben più di 30 occorrenze.

La Bibbia viene citata in tutte le distinzioni, dalla 1 alla 25. Aristotele è assente dal prologo. Il secondo è citato nel prologo e in tutte le distinzioni dalla 1 alla 25, fatta eccezione per la d. 10. Il numero più alto di citazioni aristoteliche si registra nella d. 1: in essa si fa riferimento ad Aristotele più di 50 volte. Le dd. 4, 6, 16 sono quelle nelle quali Aristotele ricorre con minor frequenza: si contano solo 2 citazioni del Filosofo in ciascuna di esse. Quanto ad Agostino, il minor numero di occorrenze si verifica nel prologo, dove ne compare soltanto una. Il maggior numero di occorrenze si verifica invece nella d. 24, dove si contano 17 rimandi espliciti.

A seguire, quanto a distribuzione, vi è Dionigi, citato nel prologo e in tutte le distinzioni, tranne la d. 4 e la d. 21. In sei distinzioni, Dionigi viene citato una sola volta (d. 2, 5, 12, 19, 22, 25). Il maggior numero di citazioni si registra nella

³⁹ Si noti che questo totale va preso con cautela. Per varie ragioni, infatti, le citazioni dei differenti autori non sono state computate esattamente con gli stessi criteri. Nel corso del mio discorso, pertanto, userò intercambiabilmente termini quali *citazione*, *passo*, *autorità*, *riferimento*, *rimando*, pur nella piena consapevolezza della necessità di fissare tale nomenclatura su basi oggettive. Per poter fare ciò, sarebbe necessario analizzare con lo stesso grado di precisione tutte le autorità coinvolte, sulla base dell'edizione critica del testo.

d. 9, ove le occorrenze del *corpus* dionisiano sono una trentina. In soli altri due casi il numero delle citazioni per distinzione è superiore o uguale a 10. La media

di citazioni per distinzione è nel complesso poco più di 5.

Tanto Averroè quanto Avicenna non vengono citati in dieci delle venticinque distinzioni considerate e nemmeno nel prologo. Riguardo ad Averroè, la distinzione in cui figura il maggior numero di sue citazioni (14) è la d. 1. Quanto ad Avicenna, il maggior numero di citazioni (13) si registra nella d. 3. Il *Liber de Causis*, infine, non compare tra le autorità in sedici distinzioni su venticinque e nel prologo. Il maggior numero di occorrenze (7) si registra nella d. 3.

Fino a questo punto, la questione della distribuzione delle citazioni è stata affrontata considerando la distinzione (e il prologo) come unità di testo a sé stanti. È interessante risollevarla, tuttavia, ponendosi da una differente prospettiva: stabilendo cioè delle nuove unità di testo su base contenutistica e verificando quanta parte delle citazioni di ciascun autore compaia in ciascuna di esse. Questo approccio, infatti, permette di stabilire se la presenza di un certo autore sia costante indipendentemente dai temi trattati, ovvero se sia più o meno significativa nelle differenti sezioni di testo. Considererò a tal fine la seguente partizione, basata su criteri contenutistici: (i) prologo; (ii) d. 1, che porta sulla nozione di creazione e affronta la questione dell'eternità del mondo; (iii) dd. 2-11, consacrate all'angelologia; (iv) dd. 12-15, dedicate all'*Hexaëmeron*; (v) dd. 16-25, in cui si analizza la condizione ontologica, epistemologica e morale dell'uomo nel

pezzo di testo stampato. Nei numeri in fondo a ciascuna distinzione del

La concentrazione delle citazioni di Aristotele in queste cinque sezioni è crescente: assenti da (i), se ne rinviene il 13% in (ii), circa il 21% rispettivamente in (iii) e (iv), il 45% in (v). Pur con proporzioni differenti, anche la presenza di Agostino è via via crescente: l'1% delle sue citazioni figura in (i), il 2% in (ii), il 27% in (iii), il 26% in (iv), il 44% in (v). Per Dionigi l'andamento è invece differente: il 2% delle citazioni totali sono presenti in (i) e altrettante sono presenti in (ii); più della metà di esse (64%) sono invece concentrate in (iii); se ne rinviene il 17% in (iv), il 15%, infine, in (v). Una presenza irregolare di citazioni si registra anche nel caso della Bibbia: il 5% delle citazioni bibliche compaiono in (i), il 2% in (ii), il 44% in (iii); la percentuale discende in corrispondenza di (iv), dove se ne rinviene il 14%; cresce di nuovo in corrispondenza di (v), dove se ne rinviene il 35%. Disomogenea è anche la presenza del *Liber de Causis*. Quanto ad Averroè, la sua presenza è crescente. Avicenna, invece, è presente in modo pressoché costante in (iii), (iv) e (v), sensibilmente meno presente in (ii), completamente assente, infine, da (i).

Se in (ii) la superiorità numerica delle citazioni di Aristotele è schiacciante tanto rispetto a Dionigi quanto rispetto ad Agostino, lo scenario cambia in

(iii), sezione in cui, come si è accennato, si concentra il maggior numero delle citazioni di Dionigi: Aristotele e Dionigi si equivalgono, superando decisamente

Agostino, ma essendo a loro volta sensibilmente meno presenti della Bibbia. Ancora differente è la situazione che si verifica in (iv): la presenza di Aristotele è decisamente imponente sia rispetto a quella di Agostino, sia a quella di Dionigi e della Bibbia. E qualcosa di simile accade in (v), laddove Aristotele si riconferma come l'autorità di gran lunga la più citata, nonostante in tale sezione si registri, ad esempio, il picco più alto di presenze esplicite di Agostino.

Se si guarda alla concentrazione delle citazioni dei vari autori nelle singole distinzioni di ognuna delle 5 sezioni di testo considerate, il quadro che ne emerge è il seguente. La più alta densità di occorrenze si verifica in (ii), dove si concentrano una cinquantina di citazioni aristoteliche in un'unica distinzione. Una così alta densità di citazioni non si riscontra in nessun'altra sezione di testo e, soprattutto, non si riscontra per nessun altro autore, né in questa stessa sezione, né altrove. Il secondo più alto valore concerne ancora Aristotele, nella sezione (iv), con una media — poco più di 21 citazioni per distinzione — che ancora una volta non si riscontra per nessun altro autore in nessun'altra distinzione. Se si considerano gli altri valori in scala decrescente, il primo utile per Dionigi riguarda la sezione (iii): tra 8 e 9 volte per distinzione, circa tre unità in più per distinzione che in (iv). Lo pseudo-Areopagita è poi citato con una frequenza media di meno della metà delle volte in tutti gli altri casi.

Se non si ha oscurità di lettura, si può considerare il quadro complessivo delle citazioni in 3, 13, 19 e 19. È interessante considerare brevemente una ad una, per osservare quale sia nei vari casi il peso relativo dello pseudo-Areopagita. Nella d. 1, le citazioni di Aristotele rappresentano più della metà delle citazioni totali. Seguono quelle di Averroè (circa il 15%), quindi di Avicenna, del *Liber de Causis* e della Bibbia. Assieme ad Agostino, Dionigi è il meno citato esplicitamente (3% del totale). La situazione che si registra nella d. 2 è solo parzialmente simile: se Aristotele rimane il più citato — con un po' più della metà delle citazioni totali —, Averroè il secondo più citato e Dionigi il meno citato (3% delle citazioni totali), il peso di Agostino si fa più consistente (14%). Il quadro varia sensibilmente con la d. 3: le citazioni di Aristotele costituiscono il 28% delle citazioni totali; seguono le citazioni di Dionigi (21%), quindi nell'ordine quelle di Avicenna, Agostino e Averroè, la Bibbia e il *Liber de Causis* (comprese tra 14 e 7%). La d. 13 è l'unica in cui Aristotele non rappresenti l'autorità più citata: lo è infatti Agostino (27%); seguono Dionigi, Aristotele, la Bibbia (tra 19 e 16%), quindi Avicenna (12%), Averroè e il *Liber de Causis* (entrambi meno del 10%). Per quanto riguarda le dd. 17-19, l'autorità più citata è sempre Aristotele — una volta su tre le sue citazioni superano la metà del totale —, la meno citata è Dionigi — due volte su tre con il *Liber de Causis* —; la Bibbia è stabilmente

la seconda autorità più citata, mentre variano il ruolo di Agostino e dei filosofi arabi. Se nella d. 19 questi ultimi non totalizzano insieme l'8% delle citazioni totali, la loro presenza è più significativa nelle due distinzioni precedenti: in un caso Avicenna è citato tanto quanto Agostino, nell'altro Averroè anche più di quest'ultimo.

Com'è evidente, dunque, Aristotele è l'autore citato esplicitamente il maggior numero di volte, in sei casi su sette. Dionigi non è invece mai l'autorità più citata esplicitamente; quattro volte su sette è invece tra le autorità meno citate. Se allarghiamo l'osservazione alle distinzioni in cui non tutte le autorità sono presenti, sette volte su diciotto è ancora una volta Aristotele ad essere l'autore più citato; lo è anche in un ulteriore caso, ma con un numero di citazioni pari a quelle della Bibbia; quest'ultima è la più citata in altre otto distinzioni delle diciotto considerate e nel prologo; in un solo caso l'autorità maggiormente citata è Agostino (d. 4); stessa casistica per Dionigi (d. 9).

2.3 *Intermezzo: citazioni e genere letterario.* Dialogando al contempo con Pietro Lombardo e con i suoi predecessori e contemporanei, Tommaso è portato ora dall'uno ora dagli altri ad affrontare certi temi e — cosa assai rilevante dalla nostra prospettiva — a discutere determinati testi, altri dalle *Sentenze*. Il Lombardo stesso, per esempio, porta spesso l'attenzione su passi biblici e, soprattutto, le sue pagine pullulano di riferimenti ad Agostino: Pietro estrapola passi molto

logica. Il posto dell'Inno è nel campo della sua discussione e questi stessi passi; altre volte, invece, egli li prende solo marginalmente in considerazione nel corso delle sue questioni e li completa (se non addirittura sostituisce) con riferimenti ad altri testi (agostiniani e non), che egli ritiene più rilevanti per la trattazione di un certo argomento. È questo un modo interessante in cui ha luogo il superamento del Lombardo⁴⁰ da parte dell'Aquinate: Tommaso lascia le dichiarazioni personali del Lombardo o le autorità da lui citate sullo sfondo e si concentra su altri luoghi, che sottopone, per così dire, a commento. Non si tratta, nel caso di questi ultimi (come del resto nel caso nemmeno nel caso del Lombardo stesso), di farne in senso stretto l'esegesi, quanto piuttosto di sottolinearne alcuni aspetti significativi e di problematizzarne i contenuti.

⁴⁰Sulla nozione di 'superamento del Lombardo' e sulla sua concretizzazione da parte di Tommaso e degli altri commentatori delle *Sentenze*, si vedano in particolare G. R. EVANS ed., *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 1: Current Research*, Brill, Leiden - Boston - Cologne 2002; P. W. ROSEMAN, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Broadview Press, Peterborough 2007; Id. ed., *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*, Brill, Leiden - Boston 2010.

Un esempio eloquente di questo modo di procedere si trova in *SSLS II*, d. 9. Al culmine della trattazione angelologica Tommaso — come già i suoi predecessori — si interroga sul significato di alcune nozioni centrali in materia: quali quelle di ordine, gerarchia, purificazione, illuminazione, perfezione. Sotto i suoi occhi vi è il testo del Lombardo, ma soprattutto vi è il *CH* di Dionigi⁴¹. Sebbene Tommaso prenda spunto dalle questioni sollevate da Pietro nel testo, infatti, negli articoli della distinzione sembra piuttosto interessato a restituire i punti nodali di alcuni capitoli del testo di Dionigi (in particolare *CH* 3, 5, 11, con alcuni riferimenti a *CH* 7). Discutendo dell'appropriatezza della definizione dionisiana di gerarchia, quindi dei nomi e delle operazioni degli angeli così come individuati dall'Areopagita, infatti, Tommaso finisce per ripercorrere in lungo e in largo i testi stessi di Dionigi per darne dunque un'interpretazione, per quanto non apertamente segnalata. In altre parole, nel corso di questa distinzione Tommaso non dibatte idealmente con Dionigi, quanto piuttosto dibatte *su* Dionigi.

Ebbene, come si deve porre, in casi di questo tipo, la questione delle citazioni esplicite e della loro quantità? In altre parole, quanto e cosa possono dire i dati sulla frequenza delle citazioni di Dionigi in questa distinzione (o di Agostino in altri casi simili, vedi le dd. 12-15 o 24), nella quale Dionigi (come Agostino negli altri casi menzionati) è ripetutamente richiamato? Come si è detto, la d. 9 è la distinzione in cui si registra il maggior numero di citazioni esplicite tratte dal *corpus* dionisiano. Non per questo è appropriato affermare, tuttavia, che si tratti

di una distinzione in cui Tommaso si rivela più o meno (o) platonico o, in particolare, è « misurare » quanto Dionigi sia effettivamente presente in tale contesto e quale peso dottrinale abbia, limitandosi a contare il numero di volte in cui egli viene *esplicitamente* richiamato come autorità — ammesso e non concesso che sia il livello di presenza di una fonte data in un testo ad autorizzare ad etichettarlo quale dionisiano piuttosto che aristotelico o quant'altro. Nella d. 9, in particolare, Dionigi è molto più centrale di quanto non riveli il numero delle citazioni da lui tratte: è sostanzialmente onnipresente in essa, dal momento che, come si è detto, l'intera discussione verte su una serie di luoghi tratti delle sue opere. Prendiamo ad esempio l'articolo 1. A dispetto delle 3 menzioni esplicite, si può dire che l'intero articolo non è altro che l'esegesi puntuale di un unico passaggio dionisiano: la parte del cap. 3 di *CH* in cui viene fornita la definizione di gerarchia. Qualcosa di simile può essere detto a proposito del secondo articolo: 7 citazioni di Dionigi

⁴¹ Si noti che nel testo delle *Sentenze* il ruolo di Dionigi è piuttosto marginale nel corso della distinzione: cf. MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. I. BRADY, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, t. I, pars II, pp. 370-376. Il testo di *CH* è d'altra parte centrale nei commenti alle *Sentenze* di Alberto Magno e Bonaventura a questa stessa distinzione.

sono inserite nella discussione da Tommaso, ma di fatto l'intero articolo si pone l'obiettivo di discutere la correttezza di una dottrina sostenuta da Dionigi e la sua relazione con una differente versione presentata da Gregorio Magno. E ancora, nel terzo e quarto articolo vengono discussi e considerati alcuni aspetti sollevati da *CH*. Quanto agli articoli successivi, essi affrontano questioni non strettamente esegetiche, ma comunque suscitate dalla ricezione delle dottrine dionisiane.

(ii) Inoltre, anche ammettendo che il numero effettivo delle citazioni provenienti dal *corpus* dionisiano sia indicativo del loro ruolo dottrinale, è il contesto cui le cifre fanno riferimento che deve essere debitamente tenuto in conto nella loro valutazione qualitativa. In una discussione su Dionigi, infatti, l'elevato numero di riferimenti a Dionigi stesso non può essere interpretato come se tale frequenza di citazione si verificasse in un contesto differente, in cui il tema discusso fosse, per così dire, non dionisiano. In altre parole, data la natura dello *SSLS*, la tradizione in cui si iscrive e la struttura della d. 9 in particolare, Tommaso difficilmente potrebbe non essere 'dionisiano' nella sua discussione.

In che senso questa attenzione al genere letterario sia significativa per una valutazione qualitativa dei dati numerici esposti in precedenza, risulta più chiaro se si compara la struttura letteraria del commento di Tommaso alla d. 9 di *SSLS* II a quella di altre dello stesso libro. Vi sono distinzioni in cui testi di Aristotele, Avicenna, Averroè o del *Liber de Causis* siano fatti oggetto di esegesi accanto a quello del Lombardo? Fatta parziale eccezione per il commento alla d. 1 (q. 1, d. 5) in cui l'interpretazione di una delle distinzioni di Aristotele, Averroè e Avicenna è paragonabile a quello della d. 9. È dunque anche alla luce di questo che il ruolo delle occorrenze dionisiane nello *SSLS* II va definito.

2.4 *L'uso di Dionigi tra originalità e tradizione.* A conclusione di questa sezione in cui si sono analizzati il numero, la forma e il contenuto delle citazioni di Dionigi che figurano nel prologo e nelle prime 25 distinzioni di *SSLS* II, sembra opportuno soffermarsi su un aspetto comparatistico. È infatti importante contestualizzare l'uso che del *corpus* dionisiano fa l'Aquinate, guardando, per quanto brevemente, all'uso che ne fanno i suoi contemporanei o immediati predecessori. Senza tale riscontro, infatti, che permette di vedere se e in che misura le citazioni introdotte da Tommaso nel suo testo siano originali, non è possibile comprendere quanto personale sia il modo in cui Tommaso si serve del *corpus* dionisiano. Non avendo pretese di esaustività, ma di semplice esemplificazione, la mia analisi avrà per oggetto un testo dell'Aquinate (*SSLS* II, d. 3, q. 1, a. 2⁴²), che sarà posto a confronto solamente con i corrispondenti passi dei commenti alle *Sentenze* di

⁴² Ed. MANDONNET, pp. 89-91.

Alberto Magno (*In Sent. II*, d. 3, a. 5⁴³) e Bonaventura da Bagnoregio (*In Sent. II*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 1-3⁴⁴).

Nell'a. 2 del commento alla terza distinzione di *SSLS II* (q. 1), l'Aquinate si chiede se gli angeli siano delle persone. Tra le caratteristiche che Pietro Lombardo attribuisce all'angelo nel corso del primo capitolo della distinzione, infatti, vi è anche la *discretio personalis*⁴⁵. L'Aquinate risponde affermativamente — gli angeli sono effettivamente delle persone — e tratta la questione della personalità angelica in modo pressochè indipendente da quello della loro eventuale distinzione numerica — soggetto che egli procederà ad approfondire, di fatto, nei tre articoli che seguono immediatamente, discutendo del tipo di distinzione che intercorre tra un angelo e l'altro. Sebbene si realizzino come tali in modo differente — chiarisce Tommaso — gli angeli, come gli uomini, sono persone⁴⁶. L'Aquinate si sofferma con particolare attenzione sul modo di esserlo proprio rispettivamente agli uomini e agli angeli⁴⁷. Per essere una persona — egli argomenta —, un certo ente deve necessariamente soddisfare la totalità delle condizioni che seguono: (i) deve essere un ente sussistente per sé; (ii) deve essere dotato di facoltà razionale e, pertanto, essere in grado di svolgere attività cognitive; (iii) deve infine essere un individuo⁴⁸. (i*) Mentre un uomo sussiste come composto ilemorfico, un angelo sussiste come natura semplice. L'uomo ammette la materia e la forma come sue parti. L'angelo è, invece, semplice e impartibile. (ii*) Mentre un uomo è dotato di intelligenza discorsiva, l'angelo conosce in modo intuitivo. L'uomo non può avere conoscenza razionale dell'angelo, appoggiarsi alla sensazione e all'immaginazione. Questo non è il caso dell'angelo, la cui conoscenza è aprioristica e singolare. (iii*) Mentre un uomo è l'individuo che è — e non un altro uomo — in virtù della porzione

⁴³ ALBERTI MAGNI *Commentarii in II Sententiarum*, ed. A. BORGNET, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis 1894 (Opera omnia, t. 27), pp. 69a-70a.

⁴⁴ SANCTI BONAVENTURAE *In secundum librum Sententiarum*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, pp. 103-110.

⁴⁵ PETRI LOMBARDI *Sententiae* cit., II, d. 3, c. 1.2, p. 341, lin. 21.

⁴⁶ SANCTI THOMAE AQUINATIS *SSLS II*, d. 3, q. 1, a. 2, sol. (ed. MANDONNET, p. 90): « Respondeo dicendum, quod personalitas est in angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari et individuum esse ». Si noti che la soluzione proposta da Tommaso si prospetta in qualche misura come conferma e specificazione di quanto affermato, sotto l'autorità di Riccardo di San Vittore, nel corso del secondo argomento in contrario. Sulla nozione di persona e sulla sua applicabilità a pieno titolo al caso dell'uomo si veda: *SSLS I*, d. 25, q. 1, a. 2.

⁴⁷ Tutta l'argomentazione presuppone la definizione boeziana di persona — richiamata in apertura dell'argomento 4 —, che l'Aquinate ha approfonditamente esaminato e fatto propria nel corso del commento al primo libro delle *Sentenze* (*SSLS I*, d. 25, q. 1, a. 1), in occasione della discussione sull'applicabilità della nozione di persona a Dio.

⁴⁸ Sul modo di intendere, in questo contesto, la nozione di individuo, cf. *ibid.*, ad 6.

di materia in cui l'essenza umana viene ricevuta e determinata, un angelo è di per sé l'individuo che è: la forma di un angelo è essenza di quell'angelo specifico

e di nessun altro; e lo è in virtù di se stessa, non in virtù di fattori estrinseci.⁴⁹ Mentre la forma di uomo è moltiplicabile, quella di angelo non lo è.

Nel corso dell'articolo Tommaso cita Dionigi 5 volte⁵⁰: si tratta di un quarto delle citazioni dionisiane che egli introduce nel corso del commento all'intera distinzione. È interessante notare che siamo in presenza di un articolo, più precisamente, in cui né Aristotele, né Agostino, né la Bibbia vengono esplicitamente citati. Lo è invece un'unica volta, alla fine della soluzione, il *Liber de Causis*. In due casi su cinque, la citazione di Dionigi serve a Tommaso per formulare una obiezione alla tesi che egli stesso farà propria⁵¹. L'Aquinate riprende poi ulteriormente una di queste occorrenze, nel corso delle risposte agli argomenti, per precisarne il contenuto e mostrare come essa sia interpretata in modo scorretto nel corso dell'argomento in cui figura⁵². Le altre due citazioni dionisiane compaiono nel corso della soluzione dell'articolo⁵³: in un caso Dionigi è chiamato a confermare un risultato parziale del ragionamento di Tommaso, nell'altro invece è convocato per ancorare più saldamente la tesi focale dell'articolo.

Se guardiamo ai testi paralleli di Alberto Magno e Bonaventura, entrambi autori che Tommaso tiene sul suo tavolo al momento della redazione delle *Sentenze*, si possono osservare alcune differenze. Quanto ad Alberto, che come Tommaso scinde la questione della *discretio* personale da quella della differenza

numerica. Pietro Gombaglio, in *La genesi dell'argomento piuttosto, con Riccardo di San* non menziona mai esplicitamente Dionigi e, più in generale, sembra non fare ricorso al tipo di argomenti che l'Aquinate basa sulla sua autorità. Se si guarda

⁴⁹ Tommaso nota che questo aspetto accomuna l'angelo a Dio: Dio è Dio in virtù della sua essenza, non in virtù di un fattore estrinseco. Mentre la natura umana è resa individuale dall'aggiunta di qualcosa di estrinseco rispetto all'essenza umana stessa (i.e. la materia individuale), Dio e l'angelo sono gli individui che sono per il fatto di avere un'essenza che non ammette aggiunte di alcun tipo, nella misura in cui non viene recepita in alcun sostrato.

⁵⁰ Le citazioni in questione corrispondono alle occorrenze D8-D12, elencate in appendice.

⁵¹ SANCTI THOMAE AQUINATIS *SSLS* II, arg. 3-4 (ed. MANDONNET, p. 90): « [...] Sed angeli sunt divini intellectus et divinae mentes, ut dicit Dionysius [...]. Ergo non sunt personae. [...] Praeterea, persona est rationalis naturae individua substantia. Sed a Dionysio [...] ponitur angelus in ordine intelligibilium, quae supra rationabilia consistunt. Ergo videtur quod angelus non sit persona ».

⁵² *Ibid.*, ad 4 (ed. MANDONNET, p. 91): « [...] rationale, secundum Dionysium, est in angelis et in Deo eminenter, secundum quem modum ipse intellectus divinus et angelicus ratio nominatur ».

⁵³ *Ibid.*, sol (ed. MANDONNET, pp. 90-91): « [...] sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat, unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium. [...] Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine sicut et caetera quae eis conveniunt, secundum Dionysium ».

a Bonaventura, che dedica più di un articolo alla nozione di personalità angelica — peraltro legandola fin dall'inizio a quelle di distinzione numerica e di principio

di individuazione⁵⁴ — si nota, anche in questo caso, l'assenza di rimandi espliciti a Dionigi. Come rileva Bougerol⁵⁵, infatti, la prima occorrenza esplicita dello pseudo-Areopagita figura solamente oltre nel commento di Bonaventura alla distinzione 3, precisamente nella seconda parte nella distinzione⁵⁶. Inoltre, fatta parziale eccezione per il terzo fondamento del primo articolo della serie — che si sviluppa attorno al motivo della prima delle due citazioni dionisiane introdotte da Tommaso nella sua soluzione —, gli argomenti formulati da Bonaventura sembrano portare su aspetti differenti da quelli toccati nel commento dell'Aquinate. Di quest'ultimo, pertanto, emerge dal confronto un'immagine di pensatore che rielabora e utilizza in modo personale le sue fonti, mettendole al servizio delle sue originali posizioni dottrinali.

3. DEFINIRE GLI ANGELI: L'ANGELOGIA DELL'AQUINATE TRA LO PSEUDO-DIONIGI E ARISTOTELE

Dopo aver esaminato nella sezione precedente la presenza oggettiva dello pseudo-Dionigi Areopagita nella prima parte dello *SSLS II* di Tommaso, obiettivo delle pagine che seguono è interrogarsi sul suo ruolo effettivo nella costruzione del pensiero dell'Aquinate. A tale scopo, saranno presi in esame alcuni passi del

commento alla distinzione 3 dello *SSLS II* di Tommaso, in cui Tommaso espone e argomenta

⁵⁴ SANCTI BONAVENTURAE *In secundum cit.*, d. 3, p. 1, a. 2, q. 1 (ed. Quaracchi, p. 102a): « Quod autem in Angelis sit *mera* discretio personalis, ita quod Angeli aliqui differant solo numero, videtur »; *ibid.*, contra 1-2 (p. 103a): « [...] Diversitas, quae est numero solo [...]. Item, ratio finalis multiplicationis secundum numerum [...] »; *ibid.*, concl. (pp. 103b-104a): « Quidam enim dixerunt, quod in Angelis est discretio personalis, sed nunquam *pure*, immo sunt ibi tot species, quot individua; similiter dicunt in luminaribus mundi. [...] Alia est positio sobria et catholica, quod in Angelis est ponere distinctionem quantum ad personalitatem tantummodo, aut in omnibus, aut in aliquibus »; *ibid.*, q. 3, concl. (p. 109a): « Dicendum, quod haec eadem est quaestio de *individuazione*, quae nunc movetur de *personali discretione*; et de ipsa fuit contentio inter philosophicos viros ». Si tenga conto del fatto che Bonaventura ha già provato, negli articoli precedenti, la composizione ileomorfa degli angeli. Tommaso la nega e, quando discute della nozione di persona, non ha ancora stabilito che tipo di differenza intercorra tra un angelo e l'altro.

⁵⁵ J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, « Études franciscaines », 18 suppl., 1969, pp. 33-123.

⁵⁶ SANCTI BONAVENTURAE *In secundum cit.*, p. 2, a. 1, q. 1, fund. 2 (ed. Quaracchi, p. 103b).

⁵⁷ Per un'introduzione generale all'angelologia di Tommaso d'Aquino si vedano in particolare S.-T. BONINO, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Parole et Silence, Paris 2007; T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002; EAD., *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002.

interessanti dell'uso delle fonti da parte del giovane baccelliere, in particolare circa l'innesto che egli opera di certi spunti provenienti dalla filosofia aristotelica sull'angelologia dionisiana tradizionale. Se Dionigi rimane infatti un punto di riferimento fondamentale per Tommaso in questo contesto, ad Aristotele non spetta semplicemente un posto di rilievo nell'argomentazione: l'impianto stesso del testo tommasiano è a tratti ispirato da Aristotele; e ancora, è talvolta lo Stagirita a fornire il quadro filosofico di riferimento del ragionamento dell'Aquinate⁵⁸.

3.1 *Le specie angeliche e la loro definibilità.* Negli articoli 4 e 5 della prima questione del commento alla d. 3 di *SSLS II*, Tommaso solleva due questioni di ontologia angelica: si chiede dapprima se un angelo si distingua dall'altro secondo la specie (a. 4); quindi — dopo aver riposto positivamente alla precedente domanda —, si chiede se gli angeli appartengano o meno ad uno stesso genere (a. 5): se cioè essi condividano una qualche potenzialità ovvero siano enti completamente difformi l'uno rispetto all'altro. A questo punto della distinzione, l'Aquinate ha già negato che le intelligenze angeliche ammettano composizione ileomorfa (a. 1); ha già spiegato, inoltre, come ciascun angelo sia una persona e in che modo, di esso, si predichi l'individualità (a. 2); ha chiarito, infine, che il numero degli angeli, pur finito, resta per noi imperscrutabile (a. 3). In altre parole, Tommaso ha affrontato la questione dell'individuazione angelica limitandosi a mostrare che essa non è

59

acquistata in un modo, a quello della moltiplicazione numerica degli angeli. Solo a questo punto, dunque, si può occupare di moltiplicazione numerica, e gli angeli, si espleti la distinzione tra una persona angelica e l'altra.

Tommaso sceglie di esaminare la questione delle specie e dei generi angelici prima di occuparsi di che cosa sia la gerarchia celeste e di quali siano gli ordini che ne fanno parte (*SSLS II*, d. 9). Sceglie di dedicarsi ai due soggetti in sezioni lontane del commento e di concentrarsi su ciascuno di essi senza coinvolgere l'altro: parla di specie e generi senza porli in relazione diretta con la distinzione

⁵⁸ Riguardo l'impatto dell'aristotelismo sull'angelologia dell'Aquinate, si veda l'interessante articolo di S.-T. BONINO, *Aristotélisme et angélogie chez Saint Thomas d'Aquin*, « Bulletin de littérature ecclésiastique », 113, 2012, pp. 3-36.

⁵⁹ Sulla non sovrapponibilità delle nozioni di individuazione e di moltiplicabilità nell'angelologia di Tommaso si veda in particolare G. GALLUZZO, *Met. Z 13 in the Contemporary Debate and in Aquinas's Interpretation*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 14, 2003, pp. 159-226: 217-218. Per una differente, ma stimolante, lettura della questione, cf. SUAREZ-NANI, *Les anges cit.*, pp. 39-50.

dionisiana tra gerarchie e ordini⁶⁰, e viceversa. Con un'unica interessante eccezione, nella soluzione dell'a. 5 della d. 9, dove l'Aquinate scrive⁶¹:

« Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quae dona in ordinibus distinguuntur. Cum autem supra dictum sit, quod in una specie non sint plures angeli, et species in angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu; oportet quod unius angeli semper natura sit sublimior quam alterius: ideo non est accipere duos angelos aequales in tota caelesti hierarchia ».

Richiamando la distinzione tra natura e grazia⁶² per spiegare la corrispondenza tra specie da una parte e ordini dall'altra, Tommaso getta indirettamente luce su qualche oscura delle intenzioni della d. 9; svolge una riflessione prettamente filosofica sulle nozioni di specie e generi angelici.

Così facendo, l'Aquinate innova rispetto ai suoi modelli. Sia Alberto che Bonaventura, ad esempio, affrontano apertamente la questione della natura della distinzione tra persone angeliche nell'ambito della d. 9⁶³. La connessione tra i due temi è messa in rilievo fin dalla formulazione della questione. Alberto prospetta tre interrogativi all'interno di uno stesso articolo⁶⁴: se gli angeli differiscano l'uno dall'altro solo per numero o anche secondo la specie; se gli angeli che appartengono a differenti ordini e gerarchie differiscano tra loro secondo il genere o solamente secondo la specie; se quelli che rientrano in uno stesso ordine siano tra loro eguali. Bonaventura si chiede, più semplicemente, se

⁶⁰ La nozione di *ordo*, in realtà, entra nella soluzione di Tommaso. Essa svolge, tuttavia, un ruolo marginale. Compare innanzitutto all'inizio della soluzione dell'a. 4, dove l'Aquinate richiama tre possibili risposte alla domanda sulla distinzione tra persone angeliche: nel ricostruire la seconda opzione, egli usa tre volte il termine *ordo*; esso occorre nuovamente, inoltre, dopo l'esposizione della terza opzione: Tommaso richiama l'autorità di Dionigi a conferma della bontà di tale soluzione (cfr. sotto, § 3.2) e compare il termine nel testo della citazione. Tommaso torna poi ad usare *ordo* nella seconda parte della soluzione, laddove propone il suo punto di vista e lo argomenta; in tale contesto, però, il termine è usato con un significato differente rispetto a sopra, non dionisiano, per così dire. Si può pertanto affermare che anche la nozione di ordine — oltre che quella di gerarchia — non viene usata da Tommaso per chiarire in che cosa consista la distinzione specifica tra angeli.

⁶¹ SANCTI THOMAE AQUINATIS *SSLS* II, d. 9, q. 1, a. 5, sol (ed. MANDONNET, p. 242).

⁶² Sull'importanza di Aristotele nell'elaborazione e l'utilizzo di questa distinzione, cf. BONINO, *Aristotélisme* cit., pp. 30-31. Si noti che il ricorso a questa distinzione in tale contesto non è originale: l'uso che ne viene fatto dai suoi predecessori è tuttavia non comparabile (cf. ad esempio ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 9, a. 6; SANCTI BONAVENTURAE *In secundum* cit., d. 9, q. 2).

⁶³ Si noti che Bonaventura in qualche maniera tocca il tema nelle sue questioni sulla personalità angelica (di cui si è discusso sopra, pp. 172-173), ancorché molto collateralmente.

⁶⁴ ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 9, a. 7.

angeli di differenti ordini appartengano per natura a specie differenti⁶⁵. Entrambi tornano poi a evidenziare, nel corso dell'argomentazione, il nesso tra le nozioni dionisiache di gerarchia e ordine e quelle aristoteliche di genere e specie. All'inizio della conclusione, ad esempio, Bonaventura espone la posizione degli avversari, delineando un quadro in cui 'gerarchia celeste' è posto come genere sommo; 'prima', 'seconda' e 'terza gerarchia' sono posti come sotto-generi; e ciascuno dei nove ordini è posto come specie specialissima⁶⁶. Sotto ciascuna di esse ogni singolo angelo ricadrebbe come individuo.

Nell'intraprendere l'indagine sul tipo di distinzione che intercorre tra persone angeliche, Tommaso si allontana dai suoi modelli sotto un ulteriore aspetto. Mentre Alberto Magno, la *Summa fratris Alexandri* e Bonaventura si confrontano — prima di affrontare la questione della eventuale distinzione per specie — con la definizione di angelo formulata da Giovanni Damasceno⁶⁷, l'Aquinate non si sofferma su di essa. La discussione su tale definizione rappresenta, per altro, un momento filosoficamente significativo nella riflessione della *Summa fratris Alexandri* e di Alberto in particolare. Per ragioni diverse, tuttavia.

Nella *Summa*, una volta stabilita l'esistenza di angeli, si procede a determinare quale sia la loro essenza. A tale scopo, è necessario stabilire sotto quale genere naturale le intelligenze angeliche ricadano. È Damasceno a fornire la risposta: gli angeli sono sostanze⁶⁸. Egli definisce l'angelo, infatti, innanzitutto come sostanza incorporea; aggiunge poi una lunga serie di specificazioni ulteriori. Tale definizione

sempre più restrittiva come difficile a definire la struttura. Essa è composta di tutto. Come viene chiarito, infatti, vi sono due modi di definire un oggetto:

⁶⁵ SANCTI BONAVENTURAE *In secundum* cit., d. 9, q. 1. Si noti che, a questo punto della discussione, tanto Alberto quanto Bonaventura hanno già definito che cosa sia una gerarchia e che cosa siano gli ordini di una gerarchia: cf. ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 9, a. 1-4; SANCTI BONAVENTURAE *In secundum* cit., d. 9, *praenotata de nominibus et divisionibus angelorum*. Sulla nozione di gerarchia nel XIII secolo cf. B. FAES DE MOTTONI, T. SUAREZ-NANI, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII^e siècle*, « Mélanges de l'École française de Rome (Moyen Âge) », 114, 2002, pp. 717-751. Più specificamente su Bonaventura, si vedano J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 36, 1969, pp. 131-167; B. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 39-103.

⁶⁶ SANCTI BONAVENTURAE *In secundum* cit., d. 9, q. 1, concl.

⁶⁷ IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa, versio Burgundii*, ed. E. M. BUYTAERT, St. Bonaventure, New York 1955, II, 17, 2 (p. 69): « Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non natura immortalitatem suscipiens » (cf. PG 94, 866).

⁶⁸ ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica seu sic ab origine dicta « Summa fratris Alexandri »*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas <Quaracchi> 1924-1948, 4 voll., II, inq. II, tract. II, q. un., c. 1-2, *passim*. Si ricordi che secondo la *Summa* gli angeli ammettono composizione ilemorfica.

« Notandum est quod duo sunt modi definitionum. Unus attenditur quantum ad illam definitionem in qua ponuntur genus et differentiae, quarum unaquaque pars extendit se in plus, tamen omnes veniunt in aequalitatem : et haec definitio est ex genere et differentia vel differentiis, quae notificat esse substantiale rei. Alius est qui attenditur in definitione secundum quem cognoscimus potentias per actus et substantiam per potentias : et haec notificat esse virtuale rei, et talis est preaedicta definitio angeli »⁶⁹.

La definizione di Damasceno, dunque, non può essere criticata perché non rigorosa nello specificare un genere con un certo numero di differenze. Essa non aspira a restituire l'essenza dell'angelo in senso stretto, quanto piuttosto a manifestarne la *virtus* e, dunque, solo indirettamente la sostanza stessa : è attraverso le operazioni dell'angelo che risaliamo alle sue facoltà, attraverso

quest'ultime che ne intravediamo l'essenza. Secondo la *Summa fratris Alexandri* dunque, la definizione di Damasceno ci svela il genere cui le intelligenze angeliche appartengono, senza tuttavia restituire pienamente l'essenza degli angeli stessi.

Quanto ad Alberto, discutere della definizione di Damasceno gli permette di liberarsi del problema del genere di appartenenza delle intelligenze angeliche⁷⁰. Egli prende tale definizione per una comune (e ben formulata) definizione per genere e differenza dell'angelo nel suo stato di natura. Ne deduce che genere (remoto) delle sostanze angeliche è la categoria della sostanza. Come Porfirio insegna, infatti, la sostanza è il genere ultimo cui le intelligenze angeliche, *qua* incorporee, e le sostanze corporee sono riconducibili. Alberto scrive, infatti, nel corso dell'a. 7⁷¹ : « Ex verbis Damasceni non habetur, quod sint unius speciei, sed quod sint unius naturae in genere ». Partendo da un presupposto di questo tipo, egli non avverte il bisogno di soffermarsi ulteriormente sulla questione dell'unità di genere degli angeli. Cosa che l'Aquinate, invece, fa nel corso dell'a. 5 del commento alla d. 3 (q. 1).

Mentre nella *Summa fratris Alexandri* si sostiene che vi siano più specie di angeli, sotto ciascuna delle quali ricade una molteplicità di individui⁷², Alberto propende idealmente per la tesi che sarà di Tommaso, secondo cui tutti gli angeli

⁶⁹ *Ibid.*, c. 3, a. 1 [§ 107], p. 137b.

⁷⁰ ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 9, a. 7, ad obj. 1. Si noti che, se in questo contesto si limita a farvi brevemente riferimento, Alberto si sofferma altrove sulla definizione di Damasceno : cf. *ibid.*, d. 3, a. 2, sol. (ed. BORNET, p. 63) : « Praenotandum est, quod ista descriptio Angeli convenit tam bono quam malo, et infra [...] ponemus unam quae convenit bonis Angelis tantum, et [...] aliam quae convenit malis Angelis tantum. Ista ergo diffinitio quae convenit bonis et malis, habet substantiam pro genere, et adjungit sex differentias ab aliis quae sunt in eodem genere ».

⁷¹ ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 9, a. 7, ad obj. 1 (ed. BORNET, p. 205a).

⁷² ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica* cit., II, inq. II, tract. II, q. un., c. 6.

differiscono l'uno dall'altro secondo la specie⁷³. A differenza dell'Aquinate, però, Alberto non si preoccupa di definire aristotelicamente ciascuna di queste specie.

Si accontenta, infatti, di fornirne una descrizione generale: ne accerta il genere comune remoto, che non arriva, tuttavia, a catturare l'essenza delle singole specie. Come nella *Summa* alessandrina, infatti, anche Alberto nel suo commento si ferma a Damasceno e non si preoccupa di dare né definizioni per genere e differenza delle singole specie angeliche, né criteri di definizione.

Passando a Bonaventura, il panorama non cambia. Bonaventura non concorda né con la *Summa*, né con Alberto. A suo vedere, infatti, tutti gli angeli sono individui di un'unica specie, proprio come gli uomini. Essi si distinguono l'uno dall'altro secondo l'antioriorità e la posteriorità, secondo cioè il più e il meno, senza che ciò comporti il passaggio da una specie all'altra: come gli uomini eseguono incarichi differenti e hanno doti differenti ma restano sempre uomini, così gli angeli. Sul piano definizionale, tuttavia, Bonaventura non prende una via differente da quella dei suoi predecessori. Si accontenta delle definizioni di Damasceno (e Dionigi) e non si pone ulteriori domande in merito⁷⁴. Solo assume — in un altro contesto — che, dato che gli angeli sono definibili, essi devono ammettere composizione ileomorica⁷⁵. Lascia così intendere che essi possano essere definiti aristotelicamente per genere e differenza. La questione, tuttavia, non viene da lui né ripresa né approfondita nel corso delle dd. 3 e 9.

Tommaso, invece, ne fa un punto nodale del suo commento al Lombardo. Si

tratta l'Aquinate comincia a trattare il rapporto tra persona angelica e specie differente; nell'a. 5 egli completa la sua riflessione: trattandosi di specie che cadono tutte sotto lo stesso genere, ciascuna di esse sarà definibile mediante riferimento a quel genere comune e ad una differenza specifica⁷⁶. Non basta definire il loro *esse virtuale*. E non ci si può nemmeno limitare a delinearne il genere, sommo o prossimo che sia. Quanto a insistere sulla connessione tra gerarchie e ordini, generi e specie, Tommaso sembra ritenerlo pertinente, ma filosoficamente

⁷³ ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 9, a. 7, sol (ed. BORGNET, p. 204b): «[...] Quidam enim rationibus primis concedunt omnes Angelos specie differre, et hoc mihi videtur probabilius omnibus aliis: quia in veritate rationabiliter non potest aliud bene defendi». Sotto altri aspetti, l'accordo tra Alberto e Tommaso non è perfetto. In particolare, essi sembrano non convergere su alcuni dei presupposti: concepiscono in modo differente la nozione di semplicità angelica (cf. *ibid.*, d. 3, a. 4); e vedono differentemente il rapporto tra le sostanze angeliche della teologia cristiana e le intelligenze della filosofia avicenniana (cf. *ibid.*, a. 3).

⁷⁴ SANCTI BONAVENTURAE *In secundum* cit., d. 9, *praen.* (ed. Quaracchi, p. 238b).

⁷⁵ *Ibid.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, fund. 4 (ed. Quaracchi, p. 90a).

⁷⁶ Su questa dottrina si veda lo stimolante contributo di G. GALLUZZO, *Aquinas on the Genus and Differentia of Separate Substances*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 18, 2007, pp. 343-362.

insoddisfacente. Dati i limiti della conoscenza umana, guardare ai loro incarichi e alla loro posizione relativa può aiutare ad avvicinarsi all'essenza degli angeli; non

basta, però, a definirla. Con la questione delle specie angeliche, secondo Tommaso, si apre dunque una dimensione logico-metafisica dell'angelologia che va indagata filosoficamente — nei limiti, ovviamente, delle nostre possibilità epistemologiche. Se, infatti, arrivare a formulare delle definizioni complete per genere e differenza è impossibile (SSLS II, d. 3, q. 1, a. 6), vanno per lo meno determinati i criteri di formulazione di tali definizioni. Il che, per Tommaso, non significa altro che indagare ulteriormente la struttura metafisica delle sostanze separate.

3.2 *La definizione per genere e differenza in angelologia.* Nella soluzione dell'a. 4, Tommaso espone differenti opzioni in materia di distinzione personale tra angeli: richiama una dottrina in parte sovrapponibile a quella di Bonaventura, ricostruisce la posizione emersa nella *Summa fratris Alexandri*, quindi conclude menzionando la tesi ritenuta la più probabile da Alberto. È quest'ultima ad essere fatta propria dall'Aquinate⁷⁷. A suo vedere si tratta, infatti, della migliore da un punto di vista tanto filosofico quanto teologico. La menzione di questa seconda dimensione è breve. Tommaso si limita a dire, attraverso un rimando esplicito a Dionigi, che distinguere gli angeli secondo la specie è il modo migliore per tradurre in termini logico-metafisici la distinzione dionisiana tra angeli che sono primi, medi e ultimi all'interno di uno stesso ordine. Il resto della riflessione

dell'argomentazione è investita, apparentemente, dalla considerazione che, in questi angeli non possono distinguersi l'uno dall'altro che secondo la specie.

Tommaso si chiede che tipo di distinzione possa esservi tra due sostanze che sono incorporee e, oltretutto, non ammettono in alcun modo composizione ileomorfa. Le opzioni che a suo vedere si profilano sono due: o gli angeli si distinguono come individui all'interno della stessa specie, ovvero come specie all'interno di un genere. È sulla scorta di Averroè e Aristotele che Tommaso esclude la prima opzione. È nuovamente sulla base di Aristotele che egli giustifica la scelta della seconda: solo il modello genere-specie è adeguato al caso della distinzione tra persone angeliche, dal momento che esse si differenziano l'una dall'altra secondo il più e il meno. Questo non è ammissibile, infatti, nel caso di individui che appartengano ad una stessa specie⁷⁸.

⁷⁷ SANCTI THOMAE AQUINATIS SSLS II, d. 3, q. 1, a. 4, sol (ed. MANDONNET, p. 97): « [...] Alii vero dicunt quod nullus angelus est unius speciei cum alio: et haec opinio concordat cum dictis philosophorum, et etiam Dionysii, qui ponit [...] in eodem ordine esse primos, medios et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate ».

⁷⁸ *Ibid.* (ed. MANDONNET, pp. 97-98): « [...] Ergo impossibile est duos angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quae recipitur in diversis

Tommaso prosegue il ragionamento ponendosi da una prospettiva aristotelica⁷⁹. Trattandosi di specie, esse devono poter essere definite. Solo così, infatti, si potrà cogliere l'essenza delle differenti persone angeliche. Ma quale è il genere che deve entrare in tali definizioni? Qual è, cioè, l'aspetto che accomuna tutti gli angeli? Tommaso non prende la via di Alberto. E non solo perché egli non si accontenta di dire che il genere delle specie angeliche è 'sostanza', in qualunque modo la si qualifichi. Strettamente parlando, a Tommaso non interessa tanto dare un nome a tale genere. Ciò che gli preme è, piuttosto, capire *da che cosa* esso debba essere derivato, da quale componente reale delle intelligenze angeliche. Infatti, è vera definizione — egli pensa da buon aristotelico — solo quella formula che coglie la struttura ontologica profonda della sostanza. Qualunque altra formula non è che una loro descrizione, più o meno caratterizzante.

Si tratta, dunque, di capire come trasporre nel regno dell'immateriale la tesi aristotelica secondo cui « dicuntur esse genere unum quae in materia conveniunt »⁸⁰. È ad Avicenna che Tommaso si affida e alla sua rilettura della teoria della definizione aristotelica alla luce della distinzione reale tra essere ed essenza. Così come il genere delle sostanze materiali non è identificabile con, bensì tratto dalle componenti materiali (potenziali) di dette sostanze, allo stesso modo il genere delle sostanze immateriali non è identificabile con, bensì tratto da ciò che in esse vi è di potenziale: l'atto d'essere. Altrettanto dicasi per la differenza: così come essa non è identificabile con la forma di una sostanza composta, ma tratta dalle sue componenti derivata dallo stesso essere e dalla differenza costitutiva di partecipare più o meno dell'essere divino e, dunque, di esistere come intelligenza qualificata in un certo modo piuttosto che in un altro⁸¹.

Ricapitolando. Tommaso, a differenza dei suoi modelli, ritiene che si debba dare di ciascuna specie angelica una definizione per genere e differenza. Come ogni altra definizione ben formulata, anch'essa deve essere tale da 'ricalcare' la struttura reale delle cose: come la composizione genere-differenza testimonia della composizione ilemorfica delle sostanze materiali, così essa testimonia della non semplicità delle intelligenze angeliche che — nonostante l'incorporeità e l'immaterialità — ammettono composizione a livello dell'essere e dell'essenza.

gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, neque esse, neque post secundum intentionem; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in III *Metaph.* [...]. Ergo impossibile est duos angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei ». Il passo di Aristotele citato è *Metaph.*, B, 3, 999a 6-13.

⁷⁹ *Ibid.*, a. 5.

⁸⁰ *Ibid.*, arg. 4 (ed. MANDONNET, p. 99).

⁸¹ *Ibid.*, sol. Cf. GALLUZZO, *Aquinas on the Genus* cit., pp. 350-361.

L'Aquinate, dunque, è il solo ad affrontare filosoficamente la questione della definizione delle sostanze angeliche. E lo fa secondo presupposti aristotelici, appoggiandosi in particolare alla lettura che del Filosofo dà Avicenna. La cosmologia dionisiana finisce dunque in secondo piano. Ciò che viene messo in risalto è, piuttosto, la continuità metafisica tra il mondo sublunare e quello delle sostanze angeliche.

3.3 *Le specie angeliche tra aristotelismo e platonismo.* Tommaso ritiene che una specie angelica si distingua dall'altra secondo il più e il meno. Ed è proprio da Aristotele che trae spunto per spiegare che cosa tale distinzione comporti⁸²:

⁸² SANCTI THOMAE AQUINATIS *SSLS* II, d. 3, q. 1, a. 5, ad 3 (ed. MANDONNET, pp. 100-101): « Genus praedicatur aequaliter de speciebus quantum ad intentionem, sed non semper quantum ad esse, sicut in figura et numero, ut in III *Metaph.* [...] dicitur. Sed hoc in speciebus non contingit, ut ibidem dicitur: unde ex hoc sufficienter posset probari quod non sunt unius speciei, non autem quod non sunt ejusdem generis, cum conveniant in uno genere, ad quod se habent omnes angeli sicut diversae species numerorum se habent ad numerum, quarum una secundum esse est prior alia ». Come già nel passo dell'a. 4 menzionato sopra (cf. nota 78), il luogo aristotelico cui l'Aquinate qui rimanda è *Metaph.*, B, 3, 999a 6-13. Da questa e dalla citazione nell'a. 4 emergono sostanzialmente due tesi. Da una parte, Tommaso attribuisce ad Aristotele l'idea che le specie non si predicano *mai* degli individui secondo il prima e il dopo, quindi secondo il più e il meno. Dall'altra, egli presenta il Filosofo quale sostenitore dell'idea che il genere *possa* predicarsi delle relative specie secondo il più e il meno. Se nel primo caso non vi sono dubbi — Aristotele sottoscriverebbe pienamente l'asserzione —, il secondo caso desta qualche perplessità. La possibilità che il genere possa predicarsi della specie secondo il più e il meno può essere intesa in due modi. (a) L'interpretazione debole è che Tommaso intenda distinguere il caso delle specie seriali da quello delle specie ordinarie e affermare dunque che solo delle prime il genere può essere predicato secondo il più e il meno. (b) L'interpretazione forte è, invece, la seguente: Tommaso riterrebbe che qualunque genere, a differenza delle specie, possa essere predicato delle rispettive specie secondo il più e il meno, sia che esse siano specie seriali sia che no. Ebbene, qualunque sia il modo in cui si legge la citazione, sembra che l'Aquinate rischi di falsare la prospettiva aristotelica. A complicare il quadro contribuisce la natura dialettica del contesto cui Tommaso attinge. Aristotele parla, nel contesto di B, 3, assumendo presupposti platonici. E, infatti, il Filosofo sembra non guardare soltanto ai rapporti predicativi tra il genere e le specie (e tra le specie e gli individui), quanto piuttosto ai rapporti ontologici che intercorrono tra di essi — con tutte le implicazioni del caso a proposito dell'esistenza separata delle specie e/o dei generi. Non è chiaro, tuttavia, quanto e cosa condivida delle conclusioni cui giunge. Supponiamo che Tommaso attribuisca ad Aristotele la lettura (a). Sarebbe ingiusto accusarlo di dare una lettura platonizzante del testo. Commentando il terzo libro della *Metafisica*, infatti, egli a più riprese chiarisce che genere di indagini Aristotele conduca nel corso del libro. Si tratta — a suo parere — di riflessioni preliminari allo studio della metafisica in quanto tale, finalizzate a individuare le difficoltà che la metafisica stessa dovrà sciogliere. Se mancasse il libro delle aporie, infatti, non si saprebbe esattamente in che direzione spingere la ricerca. Tommaso sembra pensare — e talvolta lo osserva esplicitamente —, dunque, che gli argomenti che Aristotele presenta nel corso del libro B non siano argomenti sofisticati e totalmente non-aristotelici, quanto piuttosto genuinamente dialettici: il Filosofo li elabora perché è lui stesso a porsi quegli interrogativi e a cercare di darsi delle risposte. Questo comporta che — come in questo

che ciascuna specie angelica si rapporti al genere, comune a tutte le specie, al modo in cui ciascuna specie di numero si rapporta al numero preso in generale ;

dalla prospettiva della predicazione: che il genere, comune alle specie angeliche, si predichi univocamente delle specie quanto all'intento, ma non quanto all'esse, come nel caso di *figura* predicato di *triangolo* e *quadrato*, ovvero di *numero* detto delle rispettive specie numeriche.

Questo paragone, tuttavia, non è privo di difficoltà. In vari contesti, infatti, Aristotele sembra negare che *numero* e *figura* siano dei generi genuini⁸³. Conseguentemente, egli sembrerebbe non pensare che i singoli numeri e le varie figure costituiscano, ciascuna per sé, una vera e propria specie. Ciò che il Filosofo pare ammettere è, invece, che nella serie numerica i numeri si relazionino secondo l'anteriore e il posteriore ; e altrettanto dicasi per le figure. Ciascuno di essi sussume ciò che lo precede immediatamente come sua parte ; ciò che segue, dunque, non sarà altro che ciò che lo precede, più qualche cosa d'altro. Aristotele sembra equiparare a questi casi anche quello dell'anima : l'anima vegetativa, quella

caso — egli possa, provvisoriamente, sostenere dottrine altrui, nella fattispecie platoniche. Supponiamo invece che egli intraveda nelle parole di Aristotele la tesi (b). Tacciarlo di arrivare a deformarle è eccessivo. Lo provano alcuni passi nei quali Tommaso si pronuncia più chiaramente sul tema : Id., *Summa Theologiae*, I^a Pars, Ex typographia polyglotta, Romae 1889 (Opera omnia, t. 5), q. 76, art. 3, sol, p. 221b : « Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius

et minus perfectum ; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis ; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII *Metaphys.*, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II *de Anima*, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam ; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. — Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona ; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur ; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem » ; Id., *Quodl.* III, q. 3, art. 1, sol ; Id., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. CATHALA, R. M. SPIAZZI, Marietti, Taurini-Romae 1964, l. 8, n. 438. In essi Tommaso pone sullo stesso piano i generi delle specie seriali e i generi delle specie ordinarie. Pur cosciente delle differenze che intercorrono tra le specie dell'uno e dell'altro tipo, dunque, egli sembra paragonarle dal punto di vista del modo in cui si rapportano le une alle altre all'interno dello stesso genere : esse si differenziano secondo il più e il meno. Come testimoniato dal primo dei passi ricordati sopra, in particolare, Tommaso ritiene che ad assimilare il caso dei numeri a quello delle specie sia Aristotele stesso. In un contesto di polemica antiplatonica, infatti, egli nega che le sostanze possano essere ridotte a numeri, ma condivide l'idea che essenze (dunque specie) e numeri abbiano molti tratti in comune. Vi sono dunque elementi per pensare che l'assimilazione numero-specie sia percepita da Tommaso, fin da subito, come dottrina genuinamente aristotelica. — Sul commento di Tommaso al libro B della *Metafisica*, cf. G. GALLUZZO, *Aquinas's Interpretation of Metaphysics, Book Beta*, « Quaestio », 5, 2005, pp. 11-40.

⁸³ Per un quadro completo di questa dottrina aristotelica si faccia riferimento allo studio di A. C. LLOYD, *Genus, Species and Ordered Series in Aristotle*, « Phronesis », 7, 1962, pp. 67-90.

sensitiva e quella intellettuale non sono specie del genere *anima*. Esse, dunque, non si distinguono l'una dall'altra al modo delle specie: non si ottengono, cioè, aggiungendo differenze specifiche ad un genere comune. Esse si distinguono, piuttosto, secondo l'anteriore e il posteriore: l'anima vegetativa si istanzia come tale nelle piante; nel caso di un cavallo, tuttavia, essa ricompare come facoltà dell'anima sensitiva, che la contiene in potenza. E così via.

Che cosa significhi, in ciascuno di questi casi, che X si distingua da Y secondo il più e il meno è intuibile. Nei numeri la differenza consiste proprio nell'aggiunta e nella sottrazione di unità. Nelle figure avviene qualcosa di simile: qualunque forma geometrica piana che abbia un numero finito di lati, infatti, è sempre scomponibile in figure piane meno complesse. Nelle anime, infine, il più e il meno si può spiegare in termini di capacità di espletare un maggiore o minor numero di operazioni vitali.

Che cosa vuole significare, dunque, Tommaso paragonando il genere delle specie angeliche al (non) genere 'numero'? e la specie angelica alla (non) specie numerica? E che cosa vuol dire, ancora, che un angelo si distingue dall'altro secondo il più e il meno? Ciò non pare significare che un angelo superiore abbia più facoltà di quante non ne abbia uno inferiore, quanto piuttosto che — a parità di facoltà — un angelo superiore è in grado di conoscere di più di quanto non sia in grado di conoscere l'angelo inferiore. Anzi, meglio⁸⁴.

Per approfondire la questione, è interessante mettere in connessione — ~~differentemente da quanto fa Tommaso~~ — il modello di specie-generi con quello di gerarchie. Tommaso spiega nei termini seguenti come la gerarchia si rapporti ai diversi ordini che ne fanno parte⁸⁵:

«[...] Divisio hierarchiae in ordines est totius potestativi in partes potentiales, sicut anima dividitur in suas potentias: et hoc totum est quasi medium inter totum universale et integrale. Universale enim est secundum essentiam et completam virtutem in qualibet sua parte, unde de omnibus aequaliter praedicatur; sed integrale nec est secundum essentiam nec secundum virtutem totam in unaquaque suarum partium, et ideo nullo modo de parte praedicatur; sed totum potenziale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam uirtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quae sunt inferioris: et ista est comparatio hierarchiae ad ordines ».

In questo contesto, l'Aquinate si avvale di una nozione di matrice boeziana, già usata da Alberto Magno⁸⁶: quella di tutto potenziale, intermedia tra la nozione

⁸⁴ Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS SSLS II, d. 3, q. 3, a. 2.

⁸⁵ *Ibid.*, d. 9, a. 3, ad 1 (ed. MANDONNET, p. 237).

⁸⁶ FAES, *San Bonaventura e la scala* cit., pp. 56-58.

di tutto universale e di tutto integrale. La distinzione tra un tutto e l'altro è basata sul rapporto ontologico e, di conseguenza, predicativo che ciascun tutto intrattiene con le rispettive parti. Secondo Tommaso, la gerarchia si rapporta agli ordini come un tutto potenziale alle sue parti: si predica univocamente di ciascun ordine, ma si realizza pienamente soltanto nel più alto di essi, che sussume e attualizza pienamente tutte le *virtutes* già presenti, ma in minor grado, negli ordini più bassi. È questo quello che avviene anche nel caso dell'anima: essa si rapporta alle sue facoltà come un tutto potenziale alle sue parti. È già Alberto a fare questo accostamento, in un contesto assolutamente rilevante per il nostro discorso⁸⁷. Scrive Alberto:

« Dicendum, quod anima et angelus differunt specie: et hoc qualiter sit ut intelligatur notandum, quod in toto potestativo partes specierum distinguunt secundum ordinem potestatis in plus et plus: et ideo sicut rationale dicit speciem animae ultra sensibile secundum quod est in bruto, in quo sensibile est ut species: cum tamen in homine sit ut potentia, sicut trigonum in tetragono: ita intellectuale constituit speciem ultra speciem rationalis, licet rationale sit in ipso secundum rationem potentiae. Et hoc scitur per actum et medium intelligendi: intellectus enim angelorum sine collatione et inquisitione est, et perficitur formis universi ordinis causarum naturalium in primo instanti creationis suae: noster autem intellectus non perficitur nisi collatione et inquisitione: et ideo est in umbra respectu illius, et non habet species nisi acceptas ad perfectionem scientiae ».

Alberto non si limita a parlare dell'anima come di un tutto potenziale. Si spinge a dire che l'intelletto angelico si rapporta alle facoltà dell'anima come un tutto potenziale alle sue parti. Alberto non fornisce molti dettagli in proposito, ma suggerisce un punto interessante. La distinzione secondo il più e il meno, che Tommaso ritiene esservi tra le specie angeliche, potrebbe forse essere spiegata facendo riferimento al rapporto tra il tutto potenziale e le sue parti, come nel caso della gerarchia e dell'ordine, dell'anima e delle sue facoltà. Questo modello, infatti, sembra rispettare i parametri stabiliti da Tommaso: una predicazione univoca quanto all'*intentio*, ma che prevede anteriorità e posteriorità secondo l'*esse*.

Ebbene, Tommaso non prospetta questa comparazione. Non avanza nemmeno l'ipotesi che si possa istituire. Eppure la nozione di tutto potenziale è da lui utilizzata altrove. Ad esempio nel corso di *SSLS I* (d. 3, q. 4, a. 2, ad 1).

Tale silenzio mi sembra degno di nota e, in qualche modo, ricco di significato. E non soltanto per il fatto che l'Aquinate mostra, una volta di più, di voler separare la sua trattazione filosofica (e aristotelica) sulle specie angeliche da quella teologica

⁸⁷ ALBERTI MAGNI *In secundum* cit., d. 2, a. 13, sol, (ed. BORGNET, pp. 38b-39a). Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS *SSLS II*, d. 3, q. 1. a. 6, arg. 2.

(e dionisiana) sugli ordini angelici. Mi sembra, infatti, che il mancato ricorso alla nozione di tutto potenziale fornisca elementi importanti per dirimere la questione del *come* si debba intendere il paragone tra il (non) genere numero e il genere sotto cui cadono le specie angeliche. È piuttosto al tutto universale, infatti, che Tommaso sembra pensare in questo caso e al modo in cui esso si rapporta alle sue parti. Vediamo brevemente perché.

Supponiamo che il genere sotto cui cadono tutti gli angeli sia G. Prendiamo X, Y e Z, tre angeli che si distinguono l'uno dall'altro secondo la specie e sono, secondo l'ordine delle rispettive perfezioni, l'uno immediatamente posteriore rispetto all'altro. Se G fosse un tutto potenziale di cui X, Y e Z sono parti, G si predicerebbe di tutti, ma si realizzerebbe pienamente solo in Z. E quest'ultimo conterrebbe tutte le determinazioni di Y in potenza, che a sua volta conterrebbe tutte quelle di X. G si istanzierebbe, dunque, perfettamente in Z, meno perfettamente in Y, ancor meno in X⁸⁸.

Ora, la dottrina della definizione esposta nell'a. 5 non può basarsi su tali presupposti. Tommaso afferma senza ambiguità che G si predica di X, Y e Z in modo univoco almeno quanto al significato. E soprattutto, mostra di considerare G un genere genuino: implicato da ciascuna delle specie; diviso in specie da vere differenze costitutive, sì che ciascuna specie ha qualcosa in comune con tutte le altre e si distingue da ciascuna di esse per qualche cosa d'altro⁸⁹. Quanto alla questione del più e del meno (e dunque della predicazione non univoca quanto all'*esse*), ci si deve interrogare su come la si debba integrare in tale quadro. Cosa comporta una

distinzione Z, delle specie Z sia più sostanza che Z sia più G di quanto non lo sia Y e X, e come Z sia più sostanza che Z sia più G di quanto non lo sia Y e X. Questo contravviene, infatti, alla dottrina della sostanza esposta dal Filosofo nelle *Categorie*, dove viene negato che la sostanza ammetta il più e il meno.

⁸⁸ Uno schema di questo tipo sembra in qualche misura fare da sfondo, invece, a SSLS II, d. 9, a. 4, dove Tommaso discute dell'applicabilità dei nomi ai differenti ordini angelici.

⁸⁹ In SSLS I, d. 19, q. 4, a. 2, sol, Tommaso elenca quattro caratteristiche proprie di un tutto universale e delle parti che lo compongono (ed. MANDONNET, p. 483): « [...] ubicumque est genus et species, oportet esse quidditatem differentem a suo esse [...] ; essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sed secundum rationem tantum ; [...] universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia : in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species ; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma sit de se communicabilis ; [...] particolare semper se habet ex additione ad universale. In divinis autem, propter summam simplicitatem, non est possibilis additio, et ideo nec universale nec particolare ». Tutte le condizioni enumerate sembrano potersi adattare al caso anche degli angeli. Si noti che nel passo citato Tommaso ricorre alla nozione di tutto universale per spiegare in che modo l'essenza divina si rapporti al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo; nella fattispecie, per escludere che essa si predichi del Padre (del Figlio e dello Spirito Santo) come un genere delle sue specie, ovvero come una specie degli individui che ne fanno parte.

È alla nozione di analogia del genere⁹⁰ che si deve fare riferimento per comprendere in che senso il genere cui ciascun angelo appartiene come specie non si predichi di esso univocamente quanto all'esse. Tommaso pensa che, in qualche modo, qualunque genere si predichi delle specie che ne fanno parte secondo il più e il meno, purchè lo si consideri *qua* genere naturale e non *qua* genere logico. Pertanto, egli ritiene che, considerato metafisicamente, anche il genere 'animale' si predica secondo il più e il meno di uomo e cavallo; così anche il genere 'sostanza' di un animale o di un sasso. Eppure questo non comporta che l'uomo sia più animale del cavallo, né che il sasso sia meno sostanza di un animale. Si tratta di sostanze differentemente nobili, come l'Aquinate stesso ammette⁹¹. Non altrettanto se si considera il genere 'animale', invece, come genere logico, ossia come nozione astratta dal modo di essere proprio dei differenti enti che vi ricadono. Il parallelismo definizionale che egli stabilisce in *SSLS* II, d. 3, q. 1, a. 5 tra sostanze illemorficamente composte e sostanze angeliche sembra, dunque, doversi estendere anche al modo di intendere il più e il meno. Z non è più G di Y, ma è una sostanza più nobile di Y, perché — esattamente come l'uomo rispetto al cavallo — partecipa dell'essere di Dio 'più da vicino'⁹². E come togliendo o aggiungendo una differenza specifica al cavallo si passa dalla specie cavallo ad un'altra specie, così togliendo o aggiungendo una differenza specifica a Y si passa dalla specie angelica di Y ad un'altra specie angelica. Esattamente come nel caso dei numeri.

Rieccoci, dunque, al punto dal quale siamo partiti. Fino a che punto va spinta la comparazione per Aristotele tra specie angeliche e specie numeriche? Una specie di genere? Quel che conta non è tanto questo, quanto piuttosto ciò che l'esempio del numero è chiamato ad illustrare: un'articolazione delle specie che ricadono entro uno stesso genere naturale e si differenziano secondo il più e il meno. Come conferma la citazione aristotelica attorno cui ruota l'arg. 5 di *SSLS* II, d. 19, q. 1, a. 2, infatti, è proprio l'esempio della successione numerica a spiegare come le specie, a qualunque genere appartengano, si rapportino l'una all'altra per aggiunta e sottrazione di differenze specifiche⁹³. Il genere che accomuna le

⁹⁰ Su questa nozione si veda A. MAURER, *St. Thomas and the Analogy of Genus*, « The New Scholasticism », 29, 1955, pp. 127-144, spec. 130.

⁹¹ Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2005², spec. pp. 263-266.

⁹² Questo è decisamente una concessione alla dottrina platonica, di cui viene recuperata la nozione di partecipazione.

⁹³ SANCTI THOMAE AQUINATIS *SSLS* II, d. 19, q. 1, a. 2, arg. 5 (ed. MANDONNET, p. 485): « Sed, ut in VIII *Metaph.* [...] dicitur, qualibet differentia apposita vel amota fit alia species, sicut etiam numerus per additionem et subtractionem unitatis ». Cf. anche Id., *SSLS* I, d. 44, q. 1, a. 1, sol. Il luogo aristotelico da cui la citazione è tratta è *Metaph.*, H, 3, 1043b 36-1044a 2. Tommaso parafrasa Aristotele apportando

sostanze separate, dunque, è un genere genuino e, come tutti i generi, comprende specie che si distinguono secondo il più e il meno. Questo non viene intaccato in

alcun modo dal fatto che Tommaso consideri tale (o meno) anche il numero. E dunque al genere angelico considerato dalla prospettiva del metafisico che Tommaso pensa, non al genere logico, che sarebbe invece applicabile a ciascuna specie angelica in modo univoco. Questo conferma, una volta di più, l'interesse eminentemente metafisico dell'approfondimento filosofico che l'Aquinate svolge nel corso del suo commento alla d. 3. Si può ben dire, dunque, che mantenendo sullo sfondo un universo concettuale dionisiano, l'Aquinate riesca con successo a rivisitare tematiche tradizionali ponendosi da un punto di vista nuovo. Dionigi non è più l'unico punto di riferimento. Un ruolo altrettanto importante è affidato ad Aristotele: Tommaso lo cita, si muove secondo i suoi presupposti filosofici, ne applica — con l'aiuto di Avicenna — la dottrina della definizione. E questo rivela con chiarezza non solo quali siano le sue opzioni filosofiche di fondo, ma anche come egli concepisca il suo ruolo di teologo.

modifiche a vari livelli: in particolare, egli decontestualizza le parole dello Stagirita, togliendo ogni riferimento al contesto polemico in cui esse figurano, e precisa la terminologia, generica, con cui il Filosofo si esprime.

ABSTRACT

During his stay in Cologne, Aquinas attends Albert's lectures on the Dionysian corpus and performs a word-by-word personal reading of it. This paper examines the presence of the Dionysian corpus in Aquinas' Commentary on Peter Lombard's *Sentences* II (dd. 1-25) with a view to evaluating Thomas' early acquaintance with these texts. The question is approached from a twofold perspective. First, some textual points are made: the quotations of Dionysius are analyzed from a quantitative, formal, and thematic viewpoint, and then contextualized with respect to the specific literary genre Aquinas' Commentary belongs to. What emerges is that, albeit irregular, Dionysius' presence is substantial, and Aquinas' manner of quoting him original. Second, the doctrinal impact of Dionysius on Aquinas is examined as far as the issue of the definition of angelic species is concerned. Aquinas' solution proves to be a subtle rethinking of traditional Dionysian angelology based on his assimilation of Aristotelian metaphysics.

MARTA BORGIO, Commissio Leonina, Paris
 marta.borgio@commissio-leonina.org

APPENDICE

Lista delle citazioni del corpus dionisiano e dei rimandi espliciti allo pseudo-Dionigi Areopagita nelle prime venticinque distinzioni di SSLS II di Tommaso d'Aquino

- D1.** Prol.
D2. *Ibid.*
- D3.** d. 1, q. 1, a. 3, arg. 4
D4. *Ibid.*, a. 4, ad 2
D5. *Ibid.*, q. 2, a. 1, sol.
- D6.** d. 2, q. 1, a. 1, sol.
- D7.** d. 3, q. 1, a. 1, sc 1
D8. *Ibid.*, a. 2, arg. 3
D9. *Ibid.*, arg. 4
D10. *Ibid.*, sol.
D11. *Ibid.*
D12. *Ibid.*, ad 4
D13. *Ibid.*, a. 3, arg. 5
D14. *Ibid.*, sol.
D15. *Ibid.*, ad 4
D16. *Ibid.*, ad 5
D17. *Ibid.*
D18. *Ibid.*, ad 4, sol.
D19. *Ibid.*, a. 6, arg. 2
D20. *Ibid.*, ET
D21. *Ibid.*, q. 3, a. 1, arg. 3
D22. *Ibid.*, sc 1
D23. *Ibid.*, sol.
D24. *Ibid.*, a. 2, arg. 4
D25. *Ibid.*, sc 1
D26. *Ibid.*, ad 2
D27. *Ibid.*, a. 4, arg. 1
D28. *Ibid.*, q. 4, a. 1, arg. 5
- D29.** d. 5, q. 2, a. 2, arg. 2
- D30.** d. 6, a. 1, arg. 1
D31. *Ibid.*, arg. 2
D32. *Ibid.*, a. 3, ad 2
D33. *Ibid.*
- D34.** d. 7, q. 1, a. 2, arg. 2
D35. *Ibid.*, sol.
D36. *Ibid.*, ad 3
- D37.** *Ibid.*, q. 2, a. 1, arg. 1
D38. *Ibid.*, sc 1
D39. *Ibid.*, q. 3, a. 1, arg. 3
- D40.** d. 8, a. 1, sc 1
D41. *Ibid.*, ad 2
D42. *Ibid.*, a. 3, arg. 2
D43. *Ibid.*, arg. 7
- D44.** *Ibid.*, sol.
D45. *Ibid.*, ad 3
D46. *Ibid.*
D47. *Ibid.*, a. 4, ad 2
D48. *Ibid.*, a. 6, sol.
- D49.** d. 9, a. 1, arg. 1
D49*. *Ibid.*, ad 1, 5, 6, 7
D50. *Ibid.*, arg. 1
D51. *Ibid.*, ad 7
D52. *Ibid.*, a. 2, sol.
D53. *Ibid.*
D54. *Ibid.*, ad 2
D55. *Ibid.*
D55*. *Ibid.*, ad 3
D56 - D56bis. *Ibid.*
D56*. *Ibid.*, ad 4
D57. *Ibid.*, ad 8
D58. *Ibid.*, a. 3, arg. 2
D59. *Ibid.*, arg. 5
D60. *Ibid.*, arg. 7 (cf. ad 7)
D61. *Ibid.*, ad 3
D62. *Ibid.*, ad 4
- D63.** *Ibid.*, a. 4, arg. 3
D64. *Ibid.*, arg. 5
D65. *Ibid.*, ad 2
D66. *Ibid.*, ad 6
D67. *Ibid.*, a. 5, arg. 1
D68. *Ibid.*, sc 1
D69. *Ibid.*, a. 6, sc 1
D70. *Ibid.*, sol.
D71. *Ibid.*, ad 4
D72. *Ibid.*
D73. *Ibid.*, a. 7, arg. 2
- D74.** *Ibid.*, a. 8, arg. 1
D75. *Ibid.*, sc 1
D76. *Ibid.*, ad 4
D76*. *Ibid.*, ET
- D77.** d. 10, a. 1, sc 2
D78. *Ibid.*, sol.
D79. *Ibid.*, a. 2, sc 1
- D80.** *Ibid.*, sol.
D80*. *Ibid.*, sol.
D81. *Ibid.*
D82. *Ibid.*, ad 2
D83. *Ibid.*, ad 4
D84. *Ibid.*, a. 3, arg. 1
D85. *Ibid.*, sol.
D86. *Ibid.*
D86*. *Ibid.*, ET
- D87.** d. 11, q. 1, a. 2, arg. 1
D88. *Ibid.*, ad 2
D89. *Ibid.*, a. 3, sc 1
D90. *Ibid.*, q. 2, a. 2, sc 1
D91. *Ibid.*, sc 2
D92. *Ibid.*, ad 4
D93. *Ibid.*, a. 4, sc 1
D94. *Ibid.*, sol.
D95. *Ibid.*, ET
- D96.** d. 12, a. 3, sol.
- D97.** d. 13, a. 2, sc 2
- D98.** *Ibid.*, sol.
D99. *Ibid.*, ad 3
D100. *Ibid.*, a. 3, arg. 2
D101. *Ibid.*, arg. 7
D102. *Ibid.*, sol.
D103. *Ibid.*, ad 10
D104. *Ibid.*, a. 4, sol.
D105. *Ibid.*, ad 2
D106. *Ibid.*, ad 3
- D107.** d. 14, a. 2, sc 1

- D108.** *Ibid.*, sol.
D109. *Ibid.*, ad 3
D110. *Ibid.*, a. 3, sol.
D111. d. 15, q. 1, a. 1, ad 4
D112. *Ibid.*
D113. *Ibid.*, a. 2, arg. 3
D114. *Ibid.*, sc 1
D115-D116. *Ibid.*, ad 4
D117. *Ibid.*, a. 3, arg. 1
D118. *Ibid.*, q. 3, a. 3, arg. 2
D119. d. 16, a. 2, arg. 4
D120. *Ibid.*, arg. 5
D121. *Ibid.*, ad 5
D122. *Ibid.*, a. 3, ad 3
D123. d. 17, q. 1, a. 1, arg. 6
D124. *Ibid.*, q. 2, a. 1, arg. 3
D125. d. 18, q. 1, a. 2, sol.
D126. *Ibid.*, q. 2, a. 2, arg. 4
D127. *Ibid.*, ad 3
D128. d. 19, a. 4, sc 1
D129. d. 20, q. 2, a. 2, ad 3
D130. *Ibid.*, a. 3, arg. 2
D131. d. 22, q. 1, a. 2, arg. 4
D132. d. 23, q. 1, a. 2, sol.
D133. *Ibid.*, q. 2, a. 1, sol.
D134. *Ibid.*, ad 2
D135. *Ibid.*, a. 2, arg. 5
D136. *Ibid.*, ad 5
D137. d. 24, q. 2, a. 1, ad 3
D138. *Ibid.*, q. 3, a. 3, arg. 3
D139. d. 25, a. 3, arg. 5