

NICOLA POLLONI

IL *DE PROCESSIONE MUNDI* DI GUNDISSALINUS:  
PROSPETTIVE PER UN'ANALISI GENETICO-DOTTRINALE

Della vita di Gundissalinus non abbiamo notizie precise: le fonti manoscritte oscillano nell'attribuzione univoca del nome di questo traduttore, sebbene la maggioranza di esse sia comunque concorde nell'attribuirgli la carica di arcidiacono di Segovia<sup>1</sup> – o meglio del distretto arcidiaconale di Cuéllar<sup>2</sup>. Nonostante la sua carica nella cittadina castigliana, fu a Toledo che Gundissalinus operò le sue traduzioni, in un periodo che, grazie alle testimonianze riportate da D'Alverny<sup>3</sup> e da Alonso Alonso<sup>4</sup>, possiamo fissare tra il 1152 e il 1181.

La traduzione dall'arabo al latino non era diretta bensì mediata dal volgare mozarabico, cosa assai comune nell'attività di traduzione medievale: il primo traduttoreolgeva al vernacolare il testo arabo, e il secondo traduceva in latino il testo espresso oralmente dal primo<sup>5</sup>. Un'attività questa, che nel caso toledano si rifletteva

<sup>1</sup> Tra i vari testi, quello che risulta più dettagliato nella definizione di Gundissalinus arcidiacono è la traduzione del *Maqasid* gazaliano, ossia il *Liber philosophiae Algazel*, dove leggiamo (Lezione: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6552): «Incipit liber philosophie Algazer translatus a magistro Dominico archidiacono Segobiensi apud Toletum ex arabico in latinum».

<sup>2</sup> J.F. RIVERA, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus», XXXI, (1966), p. 267-280.

<sup>3</sup> Cfr. M.T. D'ALVERNY, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin*, in *Traduction et traducteurs au Moyen Âge: actes du colloque international du CNRS organisée à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai*, a cura di G. Contamine, Paris, CNRS, 1989, pp. 193-206.

<sup>4</sup> M. ALONSO ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, «al-Andalus», VIII, (1943), pp. 155-188.

<sup>5</sup> Cfr. M.T. D'ALVERNY, *Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin* cit.; C. BURNETT, *Arabic into Latin in the Middle Ages: the translators and their intellectual and social context*, Farnham, Ashgate Variorum, 2009; C. BURNETT, *The institutional context of Arabic-Latin translations of the*

nella letteralità della resa in latino dell'originale arabo, anche tramite l'introduzione di neologismi latini, come si nota nelle traduzioni di Gundissalinus, che da colto latinista manifesta una peculiare accortezza per la resa in latino dei singoli termini filosofici<sup>6</sup>.

Traduttore dall'arabo di più di venti opere filosofiche di varia rilevanza<sup>7</sup>, il nome di Dominicus Gundissalinus è legato a quelli di Avendauth e Iohannes Hispanus, con cui collaborò nell'attività di traduzione, tra le altre, del *De anima* avicenniano con il primo, e del *Fons vitae* gabrioliano con il secondo.

Rispetto alle identità dei due collaboratori di Gundissalinus solo negli ultimi decenni la comunità degli studiosi si è trovata concorde. Per lunghi anni la figura di Avendauth è stata infatti oggetto di un'aspra discussione. Come dimostrato da Bedoret<sup>8</sup>, l'origine di tale controversia è rintracciabile in un errore di trascrizione manoscritta e quindi nella scelta, attuata da Jourdain<sup>9</sup>, di riportare nel suo studio la dedicatoria della traduzione del *De anima* avicenniano all'arcivescovo di Toledo con una lezione erronea, che leggeva il nome

*Middle Ages: A Reassessment of the «School of Toledo»*, in *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994*, edited by O. Weijers, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 214-235; C. BURNETT, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: theory, practice, and criticism*, in *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*, editors S.G. Lofts, P.W. Rosemann, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, pp. 55-78; e C. BURNETT, *Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe*, in *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, edited by P. Adamson, R. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 370-404.

<sup>6</sup> Cfr. M. ALONSO ALONSO, *Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo*, «al-Andalus», XX, (1955), pp. 129-52 e 345-79.

<sup>7</sup> Cfr. A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, Pamplona, EUNSA, 2009, pp. 246-7, dove lo studioso riporta un elenco delle opere tradizionalmente ascritte alla traduzione gundissaliniana, ossia: Alessandro di Afrodisia, *De intellectu et intellecto*; al-Farabi, *De intellectu et intellecto*; al-Farabi, *Liber exercitationis ad viam felicitatis*; al-Farabi, *Fontes quaestionum*; al-Farabi, *Esposizione del V libro degli Elementi di Euclide*; al-Gazali, *Logica*; al-Gazali, *Metaphysica*; al-Kindi, *De intellectu*; ibn Sina, *Liber de philosophia prima*; ibn Sina, *De anima seu sextus naturalium*; ibn Sina, *De convenientia et differentia subiectorum*; Ibn Sina, *Lógica*; ibn Sina, *De universalibus*; ibn Sina, *Liber primus naturalium, tractatus primus*; ibn Sina, *Liber primus naturalium, tractatus secundus*; ibn Sina, *Prologus discipuli et capitula*; ibn Sina, *De viribus cordis*; Ibn Gabirol, *Fons Vitae*; Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*; pseudo al-Kindi, *Liber introductorius in artem logicae*; pseudo al-Farabi, *De ortu scientiarum*; pseudo-Avicenna, *Liber caeli et mundi*.

<sup>8</sup> H. BÉDORÉ, *Les premières versions tolédanes de philosophie. Œuvres d'Avicenne*, «Revue Néo-scholastique de philosophie», XLI, (1938), pp. 374-400.

<sup>9</sup> A. JOURDAIN, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, Joubert, 1843, pp. 107-8 e 119.

«Iohannes» al nominativo e non al dativo (come invece è riportato nella maggioranza degli altri manoscritti traditi), legando tale appellativo ad *Avendauth israelita philosophus*.

Ciò ha comportato l'errata attribuzione, da un lato, di *Iohannes* quale nome proprio di Avendauth, e quindi l'ipotesi di una conversione al cristianesimo da parte di quest'ultimo. In questo senso, le ricerche svolte da D'Alverny<sup>10</sup> hanno svolto una funzione dirimente nella controversia, collegando Avendauth al nome di Abraham ibn Dawud, filosofo ebreo attivo a Toledo nella seconda metà del XII secolo. Sebbene la formulazione di tale ipotesi fu duramente attaccata da Alonso Alonso<sup>11</sup>, che tentò di rigettare la teoria di D'Alverny mostrando le opposte visioni filosofiche e teologiche di ibn Dawud e Gundissalinus, ad oggi l'ipotesi proposta da D'Alverny è comunemente accettata dalla comunità degli studiosi.

Inoltre, grazie agli studi di Rivera<sup>12</sup>, Burnett<sup>13</sup> e Robinson<sup>14</sup>, negli ultimi anni è stato possibile gettare un po' di luce anche sull'identità dell'altro collaboratore di Gundissalinus, Iohannes Hispanus, arrivando ad ipotizzarne la successione come arcidiacono di Cuéllar.

Uno dei tratti peculiari dell'attività gundissaliniana è la marcata dinamicità nella ricezione delle opere tradotte: Gundissalinus, negli scritti arabi ed ebraici che tradusse, individuò nuove e utili risposte alle principali questioni filosofiche dibattute nel XII secolo, soluzioni e spunti che condensò in cinque trattati. In queste opere si manifestano gli interessi metafisici, epistemologici e psicologici dell'autore, e lo stretto legame con le fonti arabe. In questo senso, il *De anima*<sup>15</sup> segue le prospettive psicologiche di al-Farabi e

<sup>10</sup> M.T. D'ALVERNY, *Avendauth?*, in *Homenaje a Millás-Vallcrosa*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954, vol. I, pp. 19-43.

<sup>11</sup> M. ALONSO ALONSO, *El traductor y prologuista del «Sextus Naturalium»*, «al-Andalus», XXVI, (1961), pp. 1-35.

<sup>12</sup> J.F. RIVERA, *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano* cit., pp. 267-280.

<sup>13</sup> C. BURNETT, *Magister Iohannes Hispanus: towards the identity of a toledan Translator*, in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age*, Paris-Geneva, Droz-Champion, 1994, pp. 425-36; e C. BURNETT, *John of Seville and John of Spain: a mise au point*, «Bulletin de philosophie médiévale», ILIV, (2002), pp. 59-78.

<sup>14</sup> M. ROBINSON, *The history and Myths surrounding Iohannes Hispalensis*, «Bulletin of Hispanic studies», LXXX, (2003), pp. 443-470; nonché *The heritage of Medieval errors in the Latin manuscripts of Iohannes Hispalensis*, «al-Qantara», XXVIII, (2007), pp. 41-71.

<sup>15</sup> D. GUNDISSALINUS, *Liber Dominici Gundisalini de anima ex dictis plurium philosophorum collectus*, in *De anima of Dominicus Gundissalinus*, a cura di J.T. Muckle, «Medieval studies», II, (1940), pp. 23-103; e D. GUNDISSALINUS, *El Tractatus de anima*

Avicenna, mentre nel *De divisione philosophiae*<sup>16</sup> e nel *De scientiis*<sup>17</sup> è abbozzata da Gundissalinus una nuova epistemologia dai proficui esiti nel mondo latino<sup>18</sup>, e infine nel *De processione mundi*<sup>19</sup> e nel *De unitate et uno*<sup>20</sup>, l'autore ci presenta una densa sintesi tra l'ontologia e la cosmologia araba e latina.

Un carattere peculiare di tali scritti è il denso reticolo di rimandi testuali, diretti e indiretti, a opere delle quali Gundissalinus omette la paternità e che così, a prima vista, perdono il loro statuto di citazioni per fondersi in un sistema testuale e dottrinale unitario. Uno sguardo più attento, tuttavia, riconosce nella presunta omogeneità del testo gundissaliniano il fitto intreccio di citazioni, spesso brevissime, combinate tra loro secondo un ordine e un senso ben precisi. In questo modo, fondendo tra loro i contenuti dottrinali di ciascun estratto, Gundissalinus ci presenta nei suoi trattati un'elaborazione speculativa unitaria, e non epigonica.

In questa direzione, il caso più emblematico è costituito dal *De processione mundi*. Il testo, la cui prima edizione critica fu pubblicata da Bülow nel 1925<sup>21</sup>, presenta più di cento citazioni dirette di opere

attribuito a Dominicus Gundissalinus, edizione critica a cura di C. Alonso del Real, M.J. Soto Bruna, Pamplona, EUNSA, 2009.

<sup>16</sup> D. GUNDISSALINUS, *De divisione philosophiae*, edizione critica a cura di L. Baur, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», IV, (1903), pp. 3-142; e D. GUNDISSALINUS, *Über die Einteilung der Philosophie*, edizione a cura di A. Fidora e D. Werner, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 2007.

<sup>17</sup> D. GUNDISSALINUS, *De scientiis*, edizione critica a cura di M. Alonso Alonso, Madrid-Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954; e D. GUNDISSALINUS, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, edizione critica a cura di J. Schneider, Freiburg im Breisgau, Herder, 2006.

<sup>18</sup> Cfr. H. HUGONNARD-ROCHE, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, in *Études sur Avicenne*, a cura di J. Jolivet, R. Rashed, Paris 1984, pp. 41-75.

<sup>19</sup> D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, edizione critica a cura di G. Bülow, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XXIV, 1925, pp. 1-56; D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, edizione critica a cura di M.J. Soto Bruna, C. Alonso del Real, Pamplona, EUNSA, 1999; e D. GUNDISSALINUS, *The procession of the world*, traduzione a cura di John A. Laumakis, Milwaukee, Marquette University Press, 2002.

<sup>20</sup> D. GUNDISSALINUS, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, edizione critica a cura di P. Correns, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», I, 1891, pp. 3-11; e D. GUNDISSALINUS, *El 'Liber de unitate et uno'*, edizione critica a cura di M. Alonso Alonso, «Pensamiento», XII, (1956), pp. 65-78.

<sup>21</sup> Il testo del *De processione mundi* è stato edito per la prima volta come appendice al terzo libro della *Historia del los bederodoxos españoles* di Marcelino Menéndez y Pelayo nel 1880-82. A questa prima edizione fece seguito la *recensio* e lo studio dei manoscritti da parte di Georg Bülow che, nel 1925, pubblicò la sua edizione critica nel

filosofiche latine, arabe ed ebraiche, strutturate in un disegno testuale unitario. Tale strutturazione testuale, sebbene si fondi in un sistema complessivo di citazioni, è tuttavia irrisolvibile, almeno in toto, nelle sue fonti<sup>22</sup>: lungi da essere una mera *collatio*, il *De processione* rivela il profondo livello di elaborazione di Gundissalinus, che modifica sensibilmente gli esiti speculativi delle principali fonti di riferimento, anche alterando la lettera degli estratti testuali che propone.

Il testo è scandito da nuclei tematici definiti da specifiche questioni filosofiche collegate a una o più fonti dottrinali principali: così, nelle prime pagine del trattato, troviamo una gnoseologia ricavata dalle teorie boeziane<sup>23</sup>, cui fa seguito la trattazione gundissaliniana dell'essere necessario e possibile<sup>24</sup>, la quale è costruita su una lunga citazione della *Metaphysica* avicenniana<sup>25</sup>. Un simile discorso è poi valido anche per la rielaborazione dell'ilemorfismo universale<sup>26</sup>, che Gundissalinus ricava dal *Fons vitae* gabrioliano quale fonte dottrinale principale.

Sul piano contenutistico, il trattato propone una struttura cosmogonica e ontologica incentrata sulla dottrina dell'essere necessario di Dio in opposizione all'essere possibile delle creature. Questo essere creaturale, caratterizzato dalla propria indigenza e causazione<sup>27</sup>, e quindi da una duplicità che lo distingue nettamente dall'es-

contesto dei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* (G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von dem Hervorgange der Welt*, Münster, Aschendorff, 1925, pp. 1-56).

<sup>22</sup> L'opera combinatoria di Gundissalinus rispetto a questo cospicuo numero di rimandi testuali è tale da modificare, molto spesso, gli esiti cui i singoli estratti sono condotti rispetto all'opera originale da cui sono ricavati, seguendo gli sviluppi teorici gundissaliniani. Un esempio ne è la ricezione del *De Essentiis* di Ermanno di Carinzia, da cui Gundissalinus ricava il processo di causazione cosmogonica, che tuttavia è impiantato dall'autore del *De processione mundi* in un contesto ontologico basato sulle dottrine avicenniane e gabrioliane.

<sup>23</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., pp. 2, 9 - 3, 10. Come mostra A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* cit., pp. 54-67, Gundissalinus aveva alcune perplessità nei confronti delle sistemazioni boeziane delle scienze. Nel *De processione mundi* tali reticenze si rivelano nella combinazione gundissaliniana di due estratti boeziani - il primo dalla *Consolatio Philosophiae*, presente in citazione del *De Essentiis*, il secondo del *De Trinitate*.

<sup>24</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., pp. 5, 15 - 17, 10.

<sup>25</sup> Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima*, edizione critica a cura di S. Van Riet, Lovanio, Peeters, 1977, tractatus I, capitula VI-VII, A38,38 - A47,55, pp. 43-55.

<sup>26</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., pp. 17, 11 - 36, 8.

<sup>27</sup> Cfr. G. JALBERT, *Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne*, «Revue de l'Université d'Ottawa», XXX, (1960), pp. 89-101; J. JOLIVET, *Aux origines de l'ontologie d'ibn Sina*, in *Études sur Avicenne*, a cura di J. Jolivet e R. Rashed, Paris, Les Belles

sere necessario divino, è ricondotto da Gundissalinus alle dottrine arabo-aristoteliche di atto e potenza e di materia e forma.

Unificando gli esiti speculativi avicenniani e gabiroliani in un'ontologia unitaria, la causazione implicita all'essere possibile è posta nei termini dell'attualizzazione di una potenzialità, grazie alla quale il *possibile esse* diviene essere necessario *per aliud*. Questa attualizzazione, tuttavia, non si dà sul piano dell'essere in quanto essere, bensì tramite la congiunzione dei due costituenti ilemorfici universali – materia e forma – i quali, *ante coniunctionem*, patiscono una condizione di *materiale esse*, *potestas* e *potentia* che si attualizzano, *post coniunctionem*, nel *formale esse* di costituenti e costituito, in un secondo momento logicamente distinto.

È su questo fulcro teoretico che Gundissalinus costruisce la sua derivazione cosmogonica dall'atto creativo divino. Tale schema di derivazione è colto in una duplice prospettiva, che evidenzia la causalità divina in due distinti piani di realtà: quello degli enti sussistenti e quello delle distinzioni ontologiche, generi sommi quali la *substantia*, che si sviluppano tra la creazione di materia e forma e la composizione dei tre primi composti ilemorfici.

Questa precisazione, implicita nella trattazione gundissaliniana, tra stadi ontologici (descrivibili logicamente) e stati ontici (effettivamente sussistenti), è direttamente collegata all'utilizzo dello strumento speculativo calcidiano di *compositio/resolutio*<sup>28</sup> quali procedimenti di discernimento delle cause del reale, nonché alla teoria, sempre di origine calcidiana, dell'origine causativa e non temporale dell'universo.

La prospettiva di Gundissalinus si dirige così verso la descrizione cosmogonica delle distinzioni ontologiche quali mediazioni causali e specificazioni dell'essere che risultano dall'indagine sull'esistenza degli esseri attuali. In questo senso, dunque, non risulta corretto parlare di ipostasi ma casomai di un certo grado di ipostatizzazione dell'essere, con un valore eminentemente logico-ontologico e non ontico, rintracciate tramite la *resolutio* e la *compositio*.

Questi distinti livelli logico-ontologici e ontologico-fattuali dell'esistente sono illustrati da Gundissalinus tramite la dottrina

Letres, 1984, pp. 221-37; G. SMITH, *Avicenna and the possibles*, «The new scholasticism», XVIII, (1943), pp. 340-357; e O. LIZZINI, *Avicenna*, Roma, Carocci, 2012.

<sup>28</sup> Cfr. CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum Platonis*, edizione a cura di C. Morechini, Milano, Bompiani, 2003, CCCIII-V.

ermanniana delle tre causazioni<sup>29</sup>: *creatio*, *compositio* e *generatio*. Eternamente presenti in *sapientia Creatoris*<sup>30</sup>, materia e forma sono il risultato della *creatio* divina che, in un secondo momento distinto solo logico-ontologicamente, vengono composti nel primo essere creaturale che è la sostanza, a sua volta successivamente distinta in sostanza corporea e incorporea: solo in questo stadio della causazione dell'essere si originano i primi enti propriamente tali<sup>31</sup>, creature angeliche, corpi stellari e planetari, elementi fisici.

Una descrizione cosmica, quindi, che trova il suo fondamento proprio nello sviluppo gundissaliniano della teoria dell'essere creaturale possibile, dove i distinti livelli logico-ontologici, lungi da essere intesi quali pure entità ipostatiche, sono colti secondo la distinzione tra essere possibile (potenzialità positiva espressa da una progressiva causazione ilemorfica, di materia e forma prime innanzitutto) ed essere necessario *per aliud* (l'essere causato che è grazie a Dio e che ha una propria sussistenza come ente). In questo senso, dunque, nonostante i vari livelli di causazione che separano la *creatio* di materia e forma dalla *compositio* dei tre primi composti, l'atto creativo di Dio corrisponde – a livello ontologico-fattuale – all'istituzione degli enti derivati dalla *primaria compositio*; mentre la *secundaria compositio* (così come la *generatio*) subisce una causalità mediata dalla causa secondaria, ossia quegli stessi enti causati dalla prima composizione<sup>32</sup>.

Nell'ultimo decennio si è registrato un rinnovato interesse nella ricerca relativa alle fonti gundissaliniane del *De processione mundi*, concentrandosi principalmente sui nessi teorici che legano l'opera a Boezio, Ermanno di Carinzia, Avicenna e Avicbron<sup>33</sup>. I frutti di queste

<sup>29</sup> Cfr. ad esempio, HERMANN OF CARINTHIA, *De Essentis*, edizione critica e traduzione inglese a cura di C. Burnett, Leiden, Brill, 1982, 59vH e 62vG-H.

<sup>30</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., p. 34, 9-14.

<sup>31</sup> Appunto, secondo una prospettiva ontologico-fattuale, ontica in quanto relativa all'ente.

<sup>32</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., pp. 51,13-52,24.

<sup>33</sup> Cfr. A. FIDORA, *La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo*, «Revista española de filosofía medieval», VII, (2000), pp. 127-136; A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* cit.; C. BURNETT, *Arabic into Latin in twelfth-century Spain: the works of Hermann of Carinthia*, «Mittelalterliches Jahrbuch», XIII, (1978), pp. 100-34; C. BURNETT, *The coherence of the Arabic-Latin translation programme in Toledo in the twelfth century*, «Science in context», XIV, (2001), pp. 249-88; e C. BURNETT, *The blend of Latin and Arabic sources in the Metaphysics of Adelard of Bath, Hermann of Carinthia, and Gundisalvo*, in *Metaphysics in the twelfth century: on the relationship among*

ricerche hanno permesso una più profonda comprensione dell'opera gundissaliniana, rendendo perspicue le dipendenze strutturali del *De processione mundi* da alcune impostazioni teoriche ben definite.

La ricognizione degli estratti di opere terze presenti nel *De processione mundi* ci permette così di focalizzare la nostra attenzione su tre autori quali fonti principali della riflessione metafisica gundissaliniana, e su due autori che costituiscono sicuramente, per Gundissalinus, delle fonti implicite (e solo in alcune occasioni esplicite). Tali fonti sono la *Metaphysica* di ibn Sina, il *Fons vitae* di ibn Gabirol, il *De essentiis* di Ermanno di Carinzia, mentre tra le fonti implicite troviamo il *Commentarius in Timaeum* di Calcidio e le opere teologiche, logiche e numerologiche in Boezio.

Il primo dato rilevante che emerge da tale analisi è relativo all'impostazione teorica su cui si fonda la riflessione gundissaliniana. Il confronto dottrinale e testuale tra il *De processione mundi* e il *De essentiis* di Ermanno di Carinzia<sup>34</sup> ci mostra infatti, da un lato, una ricezione critica, quasi creativa<sup>35</sup>, delle dottrine ermannie corposamente presenti nei numerosi estratti riportati da Gundissalinus, ma d'altro lato si rivela anche una radicale lontananza quanto alle cosmovisioni proprie dei due autori. Ermanno infatti aderisce ancora pienamente ad un platonismo timaico che aggiorna tramite gli esiti della ricerca scientifica araba<sup>36</sup>, ma che non è più accettato da Gundissalinus.

Tale giudizio è convalidato dall'esame comparativo con il *Commentarius in Timaeum* calcidiano, fonte principale del plato-

*philosophy, science and theology*, a cura di A. Fidora, M. Lutz-Bachmann, A. Niederberger, Turnhout, Brepols, 2004, pp. 41-65).

<sup>34</sup> Cfr. HERMANN OF CARINTHIA, *De Essentiis* cit.; e G. DI STASI, *La struttura del reale nel De Essentiis di Ermanno di Carinzia*, tesi di dottorato, tutor M. Abbate, co-tutor G. D'Onofrio, Università degli Studi di Salerno, aa. 2011/12. Nell'analisi del testo ermanniano, Burnett riporta anche i legami tra il *De Essentiis* e il *De processione mundi*, base per ogni successivo lavoro sui fondamentali rapporti tra le due opere.

<sup>35</sup> Del *De Essentiis*, Gundissalinus recepisce principalmente la struttura cosmogonica di derivazione del reale, scandita dalle azioni causali di *creatio*, *compositio primaria* e *secundaria* e *generatio primaria* e *secundaria*, e dalla causa primaria e secondaria. Tuttavia, forse non soddisfatto della sistemazione ermanniana e della duplicità prospettica insita nel testo in relazione agli esiti causali, Gundissalinus modifica la teoria di Ermanno rispetto agli esseri causati da tali azioni, ponendo il proprio *focus* speculativo sulla *compositio primaria*, e abbandonando la duplicità della *generatio*.

<sup>36</sup> L'aggiornamento ermanniano si sviluppa principalmente nella lunga trattazione astronomica, dove l'autore riporta gli esiti della ricerca scientifica araba cui ebbe accesso, e nel ruolo di *medium* attribuito alle sfere celesti. Cfr. HERMANN OF CARINTHIA, *De Essentiis* cit., 62vG-69rA.

nismo timaico medievale<sup>37</sup>. Gundissalinus rigetta quegli aspetti del platonismo calcidiano che giudica contraddittori, innanzitutto la teoria del caos primordiale, che il filosofo toledano confuta mostrando le contraddizioni intrinseche alla teoria del caos originario che formula Ugo di San Vittore<sup>38</sup>: poiché il caos è un disordine di elementi ed elementati, entrambi composti di materia e forma, i costituenti ilemorfici saranno precedenti sia ai corpi elementari sia al caos che è stato supposto. Perciò, anche ammettendo un caos, non potrà dirsi primordiale, e l'azione divina non sarà ordinatrice bensì creatrice.

Un altro aspetto del platonismo calcidiano che risulta inaccettabile riguardo alle sue implicite conseguenze è la dottrina della  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ : la questione della preesistenza della materia è lungamente e diffusamente trattata da Gundissalinus, fortemente deciso a mantenere un monoteismo netto. In questo senso, Gundissalinus scioglie la questione sull'eternità della materia ponendo il principio materiale quale *potestas in sapientia Creatoris*, eternamente presente ma solo in quanto potenzialità ancora inespressa, *possibile esse* che ancora non è stato condotto allo stato di *necesse esse per aliud*.

Infine, un ultimo aspetto principale del rigetto gundissaliniano del platonismo timaico si registra nell'abbandono della teoria dell'azione demiurgica divina. Questo abbandono si manifesta nella complessiva descrizione della causalità divina come creazione di materia e forma distinta solo logico-ontologicamente dalla composizione ilemorfica: Dio non ordina un caos primordiale, non istituisce una composizione di elementi preesistenti, ma crea dal nulla (o meglio, dalla propria mente, dove eternamente sussistono quali possibilità) materia e forma, che sono composte insieme a creare l'intero elenco ontologico delle creature, esseri necessari *per aliud*. Tale composizione ilemorfica, diretta (*primaria compositio*) o mediata (*secundaria compositio* e *generatio*), risponde tuttavia pienamente ad una causalità divina che è creatrice anche laddove Gundissalinus, coerentemente alla sua

<sup>37</sup> Cfr. I. CAIAZZO, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, «Quaestio», VII, (2007), pp. 245-264; e A. SOMFAI, *The eleventh-century shift in the reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LIV, (2002), pp. 1-21; per quanto concerne il ruolo e l'importanza del Timeo calcidiano nel periodo di riferimento. Invece, per le questioni implicite alla trattazione platonica, cfr. F. FERRARI, *La chora nel Timeo di Platone. Riflessioni su "materia" e "spazio" nell'ontologia del mondo fenomenico*, «Quaestio», VII, (2007), pp. 3-23; nonché J. VAN WINDEN, *Calcidius on Matter*, Leiden, Brill, 1959.

<sup>38</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit. pp. 36,9 - 38,21.

descrizione per livelli logico-ontologici, parla di *creatio* solo in relazione all'attualizzazione di materia e forma.

Allo stesso tempo, tuttavia, mentre rigetta questi aspetti fondamentali del platonismo del *Timeo*, Gundissalinus accetta quelle teorie che reputa ancora valide e costruttive, sia a livello speculativo (come la coppia *compositio/resolutio* quali metodo di indagine metafisica<sup>39</sup>), che sul piano dottrinale (l'origine causativa e non temporale dell'universo<sup>40</sup>, presente anche in Ermanno). Proprio tramite l'accettazione di questi aspetti secondari della tradizione timaico-platonica e il contemporaneo rigetto dei suoi assunti principali, il *De processione mundi* segna l'abbandono del platonismo quale paradigma speculativo, che appare ormai insufficiente per la soluzione dei problemi ontologici e metafisici della tradizione latina.

E' dunque molto probabile che, a partire da queste insufficienze insite nella tradizione latina quali esiti contraddittori, inaccettabili e/o insufficienti, Gundissalinus si rivolga ai testi arabo-ebraici al fine di proporre i risultati alla comunità filosofica latina.

Tra questi testi, la fonte più importante è senza dubbio la *Metaphysica* di ibn Sina. Gundissalinus riporta nel suo trattato il congiunto di dimostrazioni avicenniane dell'unicità irrelata di Dio<sup>41</sup>, e quindi il *corpus* dottrinale della teoria dell'essere necessario e possibile, fulcro del *De processione mundi*. Ma anche in questo caso non si tratta di una mera riproposizione testuale, né di una acritica adesione alle istanze di Avicenna.

La sintesi dell'ontologia dell'essere necessario e possibile in una più vasta teoria che ricomprenda anche l'ilemorfismo universale e la dottrina di atto e potenza secondo precisi nessi concettuali, costituisce un superamento della stessa prospettiva avicenniana. Il formalismo<sup>42</sup> di ibn Sina viene infatti lasciato cadere in favore dell'ilemorfismo universale, ricavato da Avicenna. Materia e forma sono

<sup>39</sup> Cfr. CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum Platonis* cit., CCCII-CCCIV; e D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, p. 50, 5-13; p. 3, 6-10; e pp. 24,20 - 25,2.

<sup>40</sup> Cfr. CALCIDIUS, *Commentarius in Timaeum Platonis* cit., XIII; e D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi*, p. 50, 10-13; pp. 24,20 - 25,2; e p. 35, 15-17.

<sup>41</sup> Cfr. ID., *De processione mundi* cit., pp. 5,15 - 17,10; e AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima seu Metaphysica* cit., trattato I, sezioni VI-VII, A38,38 - A47,55.

<sup>42</sup> Cfr. O. LIZZINI, *The relation between form and matter: some brief observations on the 'Homology Argument' (Ilabiyat, II.4) and the deduction of fluxus*, in *Interpreting Avicenna, science and philosophy in Medieval Islam*, a cura di J. McGinnis, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 175-85; e A. BERTOLACCI, *The reception of book B of Aristotle's Metaphysics in the Ilabiyat of Avicenna's*, in Ivi, pp. 157-173.

ontologicamente prossime, entrambe ricondotte alla potenzialità eterna *in mente Dei*, sebbene rimangano tracce di un certo formalismo, ereditato dalle formulazioni causali di Avicenna e Avicenna<sup>43</sup>.

Da questi ultimi Gundissalinus recepisce gli assunti ontologici fondamentali, che riconduce alla struttura di derivazione del reale proposta da Ermanno di Carinzia. Di entrambi gli autori, parallelamente, abbandona quegli aspetti neoplatonici che non giudica utili nella propria cosmo-descrizione: il *Dator formarum* avicenniano, le ipostasi noetica e psicologica gabiroliane, la teoria dell'irradiamento. La funzione principale dell'ilemorfismo gabiroliano è così costituita non tanto e non solo dalla speculazione su materia e forma - in larga parte già presente in Avicenna - bensì da alcuni aspetti che per Gundissalinus avevano un'importanza peculiare, come la composizione ilemorfica degli esseri incorporei<sup>44</sup>, e dallo sviluppo della teoria dell'essere materiale e formale<sup>45</sup>, stadi ontologici legati alla teoria dell'essere in atto e in potenza da un lato, e all'ontologia avicenniana dall'altro.

Si registra dunque una certa «circularità metodologica» in Gundissalinus: il filosofo toledano sembra iniziare la sua riflessione dalle grandi questioni latine del suo tempo, accettandone i risultati più proficui (il lavoro di Ermanno di Carinzia) ma rigettandone le implicazioni e gli esiti che giudica sfavorevolmente (il platonismo timaico), per dirigersi su quelle opere arabo-ebraiche (Avicenna e Avicenna) in cui ha riscontrato positività teoretiche (ontologia e ilemorfismo universale), che estrae e declina in una risposta unitaria al problema di partenza (il rapporto tra Dio e la creazione, la composizione ontologica delle creature).

Il trattato gundissaliniano recepisce dunque le sue fonti esplicite secondo una prospettiva speculativa che, alternando la riproposizione testuale a una elaborazione dottrinale originale, sancisce una certa irrisolvibilità degli esiti della riflessione gundissaliniana rispet-

<sup>43</sup> Cfr. Saggio introduttivo di M. Benedetto in AVICENNA, *Fonte della Vita*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 11 - 166; M. BENEDETTO, *La dimensione fondante della realtà: la materia in Ibn Gabirol e Shem Tov ben Yosef ibn Falaquera*, «Quaestio», VII, (2007), pp. 229-244; e F. BRUNNER, *La doctrine de la matière chez Avicenna*, «Revue de théologie et de philosophie», VI, (1956), pp. 261-79.

<sup>44</sup> E' questa una dottrina di fondamentale importanza per Gundissalinus: il ruolo fondativo di materia e forma quali uniche dirette creazioni divine implica infatti che ogni essere creaturale sia un composto ilemorfico, e abbia quindi quella duplicità intrinseca e quella causalità implicita ad ogni essere necessario *per aliud*.

<sup>45</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., pp. 28,11 - 29,6.

to alle teorie originarie.

A questo distacco teorico tra lo scritto e le sue fonti, devono sommarsi due ordini di considerazioni. Innanzitutto, a livello testuale, nel *De processione mundi* si registrano numerosi passaggi che, quanto alla struttura grammaticale o al contenuto teorico, non sembrano ricondursi alla paternità gundissaliniana, ma neppure alle fonti finora esaminate. Tali brani, delineando aspetti di primaria importanza della struttura teorica del *De processione mundi*, contribuiscono ad una certa oscurità nella comprensione del trattato, e necessitano quindi di essere ricondotti alla propria origine testuale al fine di ottenere una maggiore perspicuità.

Una seconda considerazione è invece relativa alla formazione di Gundissalinus, e quindi al periodo pre-toledano dell'autore. Gundissalinus infatti mostra una notevole conoscenza del panorama speculativo del XII secolo, sia per quanto riguarda il movimento di traduzione e il relativo aggiornamento delle istanze speculative – come dimostra il ruolo svolto dal *De essentiis* nel trattato in esame – sia rispetto all'elaborazione filosofica e alle relative controversie in seno al *milieu* scolastico di Chartres, come ci testimonia la refutazione della dottrina del caos primordiale di Ugo di San Vittore.

In termini generali, dunque, tale questione è collegata alle metafisiche influenti che possono aver guidato Gundissalinus nella sua peculiare ricezione dei testi arabo-ebraici, e agli ulteriori *media* che possono aver filtrato le concezioni gundissaliniane. Il testo del *De processione mundi* ci offre alcuni primi indizi in tal senso, relativamente ad al-Ghazali<sup>46</sup> e Boezio<sup>47</sup>. Specialmente il ruolo di quest'ultimo risulta dirimente nei confronti delle problematiche su esposte, considerando l'importanza attribuita a questo filosofo nel XII secolo e particolarmente a Chartres<sup>48</sup>.

Nel *De processione mundi* sono presenti alcuni rimandi diretti alle

<sup>46</sup> Il riscontro di un passaggio di origine gazaliana (*Liber philosophiae Algazelis*, pp. 48, 43-54) nel *De processione mundi* (pp. 33, 14-19) ci conduce alla questione relativa alla possibile mediazione di al-Gazali nella ricezione dell'ontologia avicenniana. Gundissalinus infatti fu il traduttore della *Metaphysica Algazelis*, trattato di notevole rilevanza per la storia della filosofia del secolo successivo.

<sup>47</sup> Cfr. D. GUNDISSALINUS, *De processione mundi* cit., pp. 2,4 – 3,4; p. 32, 14-20; p. 55, 16-23.

<sup>48</sup> Cfr. E. JEAUNEAU, *La lecture des auteurs classiques à l'École de Chartres durant la première moitié du XII siècle*, in *Classical influences on European culture*, a cura di R.R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 95-102; e E. JEAUNEAU, *Note sur l'École de Chartres*, «Studi medievali», V, (1964), pp. 821-65.

opere boeziane, citazioni ed estratti che comprendono il *De consolatione philosophiae*<sup>49</sup>, il *De trinitate*<sup>50</sup>, la *Introductio ad syllogismos categoricos*<sup>51</sup> e il *De arithmetica*<sup>52</sup>. Gundissalinus recepisce vari aspetti della riflessione boeziana, combinandoli con le dottrine arabo-ebraiche in quello che sembra essere un confronto continuo con l'*auctoritas* di principale importanza per la speculazione del XII secolo: è per questo motivo che Fidora ha proposto la categoria di «boezianismo avicennizzante» per gli scritti gundissaliniani, denominazione che aderisce meglio di ogni altra all'impianto filosofico di Gundissalinus. L'ipotesi di una metafisica boeziana influente per Gundissalinus si pone in continuità con la considerazione dell'importanza che rivestiva l'*auctoritas* boeziana nel XII secolo, riportandoci alla questione sulla formazione pre-toledana di Gundissalinus<sup>53</sup>.

I numerosi commenti chartriani ai trattati teologici di Boezio risultano di fondamentale interesse per tentare di gettare luce su questo aspetto biografico (e dottrinale) di Gundissalinus<sup>54</sup>. La questione non è nuova: già Häring<sup>55</sup> propose un collegamento tra Gundissalinus e Teodorico di Chartres, e più recentemente Fidora<sup>56</sup> ha ipotizzato che Guglielmo di Conches possa essere stato il maestro dell'autore del *De processione mundi*.

E' innegabile che si registri una distanza profonda tra le impostazioni di tra Gundissalinus e Teodorico, relativamente al loro differente tasso di platonismo. Al tempo stesso, tuttavia, i testi teodoriciani ci

<sup>49</sup> Cfr. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, edizione a cura di C. Moreschini, Torino, Utet, 2006, VI, 55, p. 297.

<sup>50</sup> Cfr. BOETHIUS, *De Trinitate*, edizione a cura di A. Tisserand, Paris, Flammarion, 2000, II, 16-17, p. 146.

<sup>51</sup> Cfr. BOETHIUS, *Introductio ad Syllogismos Categoricos*, PL 64, 779.

<sup>52</sup> Cfr. BOETHIUS, *Institutio Arithmetica*, edizione critica a cura di J.Y. Guillaumin, Paris, Les belles lettres, 1995, I, 8, 1.

<sup>53</sup> Si è già visto come D'Alverny abbia ipotizzato, proprio in tal senso, un collegamento tra Gundissalinus e i grandi *Studia* del suo secolo. Cfr. M. T. D'ALVERNY, *Aventures? cit.*, p. 39.

<sup>54</sup> Anche in relazione a Boezio, come per Calcidio, si pone infatti la questione della fruizione diretta o mediata delle opere: in questo caso, tuttavia, tale questione è della massima importanza, in quanto la possibile mediazione chartriana di Boezio nei confronti di Gundissalinus può risultare dirimente nella comprensione di quegli aspetti ancora oscuri della metafisica gundissaliniana presentatoci nel *De processione mundi*.

<sup>55</sup> N. HÄRING, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, «Mediaeval studies», XXVI, (1964), pp. 271-86.

<sup>56</sup> A. FIDORA, *Le débat sur la création: Guillaume de Conches maître de Dominique Gundissalinus?*, in *Guillaume de Conches: philosophie et science au XII siècle*, a cura di B. Obrist, I. Caiazzo, Firenze, SISMEL, 2011.

offrono alcuni spunti e indizi, quali il comune interesse per l'applicazione della numerologia all'ontologia<sup>57</sup>, la posizione della *diversitas* quale principio di alterità nei rapporti tra unità e *pluralitas*<sup>58</sup>, la pregiacenza dell'essere *in mente dei*<sup>59</sup>, che sembrano condurre verso una possibile relazione, diretta o indiretta, tra i due autori.

Il *De processione mundi* si rivela dunque un trattato di estremo interesse, tanto rispetto alla rielaborazione gundissaliniana delle dottrine ivi presentate in chiave non più propriamente platonica, quanto – e parallelamente – rispetto alla ricezione delle istanze critiche tipiche della seconda metà del XII secolo, che fungono da sostrato al rapido mutamento di paradigma speculativo nel giro di pochi decenni. Le questioni dottrinali che Gundissalinus si pone, gli esiti filosofici che accoglie dal mondo arabo e quelli che rigetta dalla tradizione latina ci lasciano intravedere la ricerca di nuove risposte a quelle domande cui il sistema platonico-timaico non appariva più in grado di far fronte.

Ed è proprio il tentativo gundissaliniano di sviluppare una prospettiva ontologica nuova che prescindesse dalla crisi del platonismo – che egli già percepiva e che costituisce lo sfondo della sua riflessione – a condensare il maggiore interesse storico e filosofico per la sua figura. Comprendere Gundissalinus e la sua opera può così permettere di gettare luce su quel periodo che segna il tramonto del paradigma platonico e il rapido sorgere dell'aristotelismo quale *Weltanschauung* complessiva del XIII e XIV secolo.

<sup>57</sup> Cfr. F. BRUNNER, *Creatio numerorum rerum est creatio*, in *Mélanges offerts à René Crozet*, a cura di P. Gallais, Y. Riou, R. Crozet, Poitiers, Société d'études médiévales, 1966, pp. 719-25; I. CAJAZZO, *Il rinvenimento del commento di Teodorico di Chartres al De arithmetica di Boezio*, in *Adorare caelestia, gubernare terrena. atti del Colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 183-204; E. JEAUNEAU, *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, Berlin, De Gruyter, 1963, pp. 189-95; M. LEJBOWICZ, *Cosmogénèse, traditions culturelles et innovations sur les sections 18-21 du tractatus de sex dierum operibus de Thierry de Chartres*, in *Langage, sciences, philosophie au XII siècle*, a cura di J. Biard, Paris, Vrin, 1999, pp. 39-59.

<sup>58</sup> THIERRY DE CHARTRES, *Commentum super Ebdomadas Boetii*, in *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edizione critica a cura di N.M. Häring, Toronto, Pontifical Institut of Medieval studies, 1971, pp. 419, 28-29.

<sup>59</sup> Id., *Commentum super Ebdomadas Boetii* cit., pp. 412, 41.